

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**BÁRBARA ARAÚJO MACHADO**

**“RECORDAR É PRECISO”: CONCEIÇÃO EVARISTO E A  
INTELECTUALIDADE NEGRA NO CONTEXTO DO MOVIMENTO NEGRO  
BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO (1982-2008)**

Niterói

2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**BÁRBARA ARAÚJO MACHADO**

**“Recordar é preciso”: Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo (1982-2008)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alvito Pereira de Souza.

Niterói  
2014

BÁRBARA ARAÚJO MACHADO

“RECORDAR É PRECISO”: CONCEIÇÃO EVARISTO E A INTELECTUALIDADE  
NEGRA NO CONTEXTO DO MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO  
CONTEMPORÂNEO (1982-2008)

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-graduação em História da  
Universidade Federal Fluminense como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em História.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcos Alvito Pereira Souza (UFF)  
Orientador

---

Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos (UFF)  
Arguidor

---

Professor Dr. Amílcar Araújo Pereira (UFRJ)  
Arguidor

**Suplentes**

Prof.<sup>a</sup> Dra. Rachel Soihet (UFF)

Prof. Dr. Robson Laverdi (UEPG)

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

M149 Machado, Bárbara Araújo.  
“Recordar é preciso”: Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo (1982-2008) / Bárbara Araújo Machado. – 2014.  
130 f.  
Orientador: Marcos Alvito Pereira de Souza.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014.  
Bibliografia: f. 119-129.  
1. Negro. 2. Movimento social. 3. Negro na literatura. 4. Intelectual. 5. Memória. I. Souza, Marcos Alvito Pereira de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 305.896

À minha família, na qual o amor é, sem clichê, maior que qualquer obstáculo.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, “fêmea-fênix”, por tanto que não seria capaz de escrever. Muito antes de eu saber o significado de “feminismo” ou “luta de classes”, ela já havia me mostrado o que é ser batalhadora. À minha avó, pelos cafés da tarde nos intervalos do estudo e por ter me ensinado, do seu jeito peculiar, a nunca aceitar injustiças, apontando o dedo na cara delas e dizendo “olha aqui...!”. Ao meu tio dindo, pelo amor imensurável e pelas conversas sinceras. A minha tia dinda e meu tio Caio, por um apoio que não é apenas aquele familiar “de praxe”, mas um do tipo que “te puxa para cima”, para usar uma expressão marcante que minha tia me disse certa vez. A meu primo Marcos e minha prima Maria Clara, por serem absolutamente perfeitos e por me deixarem até hoje chamá-los de meus bebês.

Há quem diga que é ufanismo positivista, mas eu sei que não seria quem sou hoje se não fosse a minha formação no Colégio Pedro II. Aos professores, funcionários e colegas, em especial aqueles e aquelas da Unidade Humaitá II, meu agradecimento emocionado e todos meus gritos de “é tudo ou nada?”. Da vivência nessa querida instituição, fui presenteada com um “grupinho”. A Bia, Natassja e Fernanda, agradeço pelos risos, abraços e carinhos ao longo desses anos que já são tantos. À Michelle, minha pequena taekwondista, por ter estado sempre por perto, mesmo quando distante. À Marluce, pela lealdade infalível, a inspiração desbravadora do mundo e a lembrança constante de que há algo na literatura que é simplesmente mágico. À Eliza, por ter cuidado tão bem dos pedaços de alma que perdi certa vez no pôquer. À Flora, por ser o carinho e a singeleza em pessoa. À Larissa, minha dupla, por ser a melhor pessoa do mundo (menos quando está na TPM).

À Tati, membra honorária do “meninas CP2”, e à Sophia, meu coração goiano, por ter me mostrado que ser feliz é muito mais divertido do que ser triste. Ao Miguel, por me ensinar a falar português e por ter sido um amigo tão prestativo. Ao Rael, pelas dicas acadêmicas, pelos livros emprestados que moraram na minha casa e pela tranquilidade de sempre. Ao Wilsinho, por ter me recebido tão bem em Uberlândia. Ao João Pedro, pelo meu primeiro encantamento arrebatado com a beleza da poesia.

Aos companheiros e companheiras do Grupo de Educação Popular da Providência, por me deixarem fazer parte dessa experiência fundamental que é o grupo. À turma do pré-vestibular Machado de Assis de 2013, um carinho em especial.

Às Blogueiras Feministas, pela vivência incrível e diversa que me proporcionaram nos últimos anos. Vocês ajudaram definitivamente a construir esse trabalho – e a reconstruir a mim também. Um obrigada especial à Raquel Moreira-Meade, pelo apoio de sempre, à Ana Rüsche, pelo convite para conduzir um chat sobre Conceição Evaristo e à Karla Avanço, por ter me presenteado com o maravilhoso livro de Toni Morrison. Agradeço também ao grupo Blogueiras Negras.

Não há quem entre na História da UFF e saia o mesmo que entrou. Foram sete anos caminhando por aqueles gramados (já não mais tão verdejantes) e parece impossível agradecer a todos que estiveram ao meu lado nesse tempo. A Renan, Breno, Juan, Thales e Carol, por um começo tão feliz. A Camila, Zacca e Taís, por me presentarem com um novo começo. Camila, em particular, pela parceria nas preocupações políticas, acadêmicas e cárdio-emocionais. Ao Erick, pelo apoio inconfundível e pela doçura contagiante. Ao Fernandão, pelo companheirismo raro. Aos companheiros e companheiras da chapa Ocupação, muitos dos quais se tornaram hoje colaboradores do bem sucedido blog Capitalismo em Desencanto. A Juliana, Marco e Fábio pela ajuda no processo para ingressar no mestrado.

Aos que me acompanharam na empreitada na pós-graduação, João Paulo, Janaína, Ludmila, Larissa, Anderson, Mônica Mourão, Mariana Penna, Alexandre Reis, Juliana Fernandes e todos mais. À Giovanna, por ter dividido comigo angústias, marchinhas, cervejas e principalmente risadas. À Fernanda Haag, esse doce de pessoa, pelo consolo mútuo frente às dificuldades dissertativas. À Natalia Guerellus, pela amizade capoeirista e por ter sido tantas vezes minha co-orientadora informal. Ao Kappa, que poderia ter aparecido no parágrafo do Pedro II, por ser meu irmão de berçário e meu parceiro pela vida.

À Juceli, por ser a Juceli. Ao professor Marcelo Badaró, por ter sido leitor crítico da minha monografia e arguidor das minhas bancas de qualificação e defesa, ajudando-me com críticas e recomendações excelentes. Agradeço também pelo curso sobre E.P. Thompson, no qual eu realmente me encantei pelo materialismo histórico. À professora Sônia Mendonça pelo brilhante curso de Metodologia. Às professoras Giselle Venâncio, Rachel Soihet e Suely Gomes Costa pela contribuição fundamental que seus cursos tiveram para a realização deste trabalho. E ao professor Marcos Alvito, por ter me mostrado que há

vida na História, que ela fala, respira, pausa, se emociona, chora e gargalha. Obrigada por compartilhar sua sabedoria que não é deste mundo (e pela que é dele também).

Ao professor André Pereira Neto, da Fundação Oswaldo Cruz, por ter me iniciado nos estudos de gênero. Ao professor Amílcar Araújo Pereira, pela participação nas minhas bancas de qualificação e defesa, além dos debates vivenciados nos Encontros de História Oral em Recife e no Rio de Janeiro.

Ao GT “Mulheres negras” do Fazendo Gênero 2013, espaço de debate riquíssimo e prova material de que militância e academia se misturam, como deve ser. À Jurema Werneck, pelas reflexões interessantíssimas. A Deley de Acari, cuja trajetória pude acompanhar desde o projeto Machado Vivo, pela entrevista que me concedeu e por toda atenção. A Éle Semog, também pela concessão da entrevista, pela paciência que teve com esta jovem pesquisadora e pelo lindíssimo livro *Tudo que está solto*.

Ao meu mestre de capoeira, professor Grande, pela amizade, o carinho e os ensinamentos valorosos. Aos meus companheiros e companheiras de treino, por serem pessoas tão queridas e receptivas. E à arte-capoeira, que me ensina no corpo a história da resistência de negras e negros no Brasil, da qual tenho honra de fazer parte. “Na roda de capoeira, grande e pequeno sou eu”.

Ao Renato, que acompanhou cada passo à frente ou retrocesso dessa pesquisa, cada dúvida e cada epifania mais do que qualquer pessoa, com interesse genuíno e opiniões muito valiosas. Além de ajudar a construir este trabalho, obrigada por ajudar a construir a nós mesmos e ao nosso amor heroicamente cotidiano.

E, por fim, à Maria da Conceição Evaristo de Brito. É difícil escrever sobre alguém que tece palavras como quem tece manhãs. Agradeço então pela disponibilidade de sempre, pela paciência, por toda ajuda e pelo carinho delicado com que me recebeu sempre.

A CAPES financiou parcialmente esta pesquisa por meio de concessão de uma bolsa de estudos.

“Ninguém prende a memória,  
ninguém engana o tempo.  
Futuro se faz com a história  
e História com o povo dentro.”  
(Éle Semog)

"Querem fazer parecer arte e política desconexos, mas não [são]. Arte é oxigenar a cabeça das pessoas, fazer elas pensar em outras coisas. E quando você desvia a atenção das pessoas pra outra coisa é uma caixa de Pandora, um milhão de coisas pode sair de dentro. Elas podem sair dali mais alienadas do que entraram, ou podem sair querendo mudar o mundo, de verdade.”

(Emicida)

## RESUMO

A questão geral da presente pesquisa trata da relação entre literatura e militância e, mais amplamente, entre cultura e política no movimento negro brasileiro contemporâneo. Em particular, foi desenvolvida uma análise da trajetória e da obra literária da escritora negra Conceição Evaristo, considerada aqui como uma intelectual orgânica, segundo a concepção de Antonio Gramsci. As fontes privilegiadas para a realização da pesquisa foram os livros publicados pela autora até o momento de formulação do projeto (*Ponciá Vicêncio*, *Becos da Memória* e *Poemas de Recordação e outros movimentos*) e fontes orais. Ao tematizar em seus textos situações históricas como a experiência violenta da escravidão brasileira, o êxodo rural de descendentes de escravos/as e a remoção de favelas, Conceição toma partido em uma importante disputa de memória. Sua perspectiva se apresenta como uma narrativa contra-hegemônica que visa desautorizar o discurso da democracia racial brasileira. Além disso, a obra exerce o papel fundamental de fazer frente à História oficial que invisibiliza a existência de uma experiência sócio-histórica negra no país.

**Palavras-chave:** movimento negro; literatura negra; literatura afro-brasileira; intelectuais negros; interseccionalidade; memória.

## ABSTRACT

The general question in this research addresses the relation between literature and political activism and, on broader terms, the relation between culture and politics in Brazil's contemporary black movement. In particular, the dissertation analyzes the political trajectory and literary works of black female writer Conceição Evaristo. She is understood as an organic intellectual, according to Antonio Gramsci's concept. The main sources used were all the books published by Conceição Evaristo until the submission of the M.A. proposal (*Ponciá Vicêncio*, *Becos da Memória* and *Poemas de Recordação e outros movimentos*). As the author approaches historical themes such as the violent experience of slavery in Brazil, the rural flight lived by slave descendants and the "favela" (slums) removals, Conceição Evaristo has chosen a side in an important memory dispute. We understood the perspective presented on our sources as a counter-hegemonic narrative that aims to deauthorize the myth of racial democracy in Brazil. Furthermore, her works plays the fundamental role of challenging an official History which turns the social and historical experience of black people in this country invisible.

**Keywords:** black movement, black literature; African-Brazilian literature; black intellectuals, intersectionality; memory.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO .....	13
<b>CAPÍTULO I - <i>Esse lugar social e étnico em que eu nasci: intelectualidade e conflito social</i>.....</b>	<b>17</b>
<b>1. A função de intelectual.....</b>	<b>19</b>
<b>2. “Escre(vivência)” de tripla face: classe, raça e gênero.....</b>	<b>32</b>
<b>2.1. Classe .....</b>	<b>33</b>
<b>2.2. Raça .....</b>	<b>36</b>
<b>2.3. Gênero .....</b>	<b>39</b>
<b>2.4. Interseccionalidade.....</b>	<b>41</b>
<b>CAPÍTULO II - <i>Malungo, Brother, Irmão: literatura em movimento negro</i>.....</b>	<b>45</b>
<b>e a trajetória de Conceição Evaristo.....</b>	<b>45</b>
<b>1. Querer-se negro, escrever-se negro.....</b>	<b>45</b>
<b>2. Os movimentos do movimento negro contemporâneo brasileiro.....</b>	<b>47</b>
<b>2.1. O Movimento Negro Unificado: por “uma nova sociedade onde todos realmente participem” .....</b>	<b>49</b>
<b>2.2. Abertura política e novos movimentos .....</b>	<b>51</b>
<b>2.3. A institucionalização do movimento negro .....</b>	<b>55</b>
<b>2.4. Cultura versus Política .....</b>	<b>58</b>
<b>3. <i>Escre(vivência)</i>: a trajetória de Conceição Evaristo.....</b>	<b>64</b>
<b>3.1. Caminhos editoriais.....</b>	<b>75</b>
<b>CAPÍTULO III - <i>Ao Escrever... uma análise da obra de Conceição Evaristo</i> .....</b>	<b>81</b>
<b>1. <i>Becos da Memória</i> .....</b>	<b>84</b>
<b>2. <i>Ponciá Vicêncio</i> .....</b>	<b>92</b>
<b>3. <i>Poemas de recordação e outros movimentos</i> .....</b>	<b>103</b>
<b>4. Memória, literatura e uma <i>outra</i> história da população negra no Brasil.....</b>	<b>110</b>
CONCLUSÃO.....	115
BIBLIOGRAFIA .....	119
ANEXO - Cronologia aproximada da trajetória de Conceição Evaristo.....	130

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem sua origem na monografia intitulada “A Literatura Negra de Conceição Evaristo: construindo a identidade diaspórica a partir dos vestígios da memória”, realizada por mim ao longo do ano de 2010. No início daquele ano, quando eu procurava um tema para construir o projeto de monografia, soube de um evento que seria realizado na favela de Acari, no Rio de Janeiro, para celebrar os 96 anos do nascimento da escritora Carolina Maria de Jesus, mulher negra e moradora de uma favela em São Paulo. Uma rápida pesquisa sobre Carolina na internet me levou ao nome da escritora negra Conceição Evaristo. Do nome à obra literária, da obra literária ao fascínio: mais do que um objeto de pesquisa interessante, que me possibilitaria refletir sobre questões sociais que me preocupam enquanto militante, as palavras escritas por Conceição haviam ultrapassado a mim, historiadora, para emocionar a mim, poeta e leitora de poesia. Assim delineou-se o tema da monografia, já que o desejo de conhecer mais se somou à necessidade de realizar uma pesquisa.

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em 1946 em uma favela na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Após ter se formado em uma escola normal no início da década de 1970, se mudou para o Rio de Janeiro para ingressar no magistério público. No Rio, Conceição encontrou um movimento negro cada vez mais intenso, em consonância com um momento histórico marcado pela luta da população negra norte-americana por direitos civis e pelos movimentos de descolonização dos países africanos. Em 1976, iniciou a graduação em Letras na Universidade Federal do Rio de Janeiro, interrompida em 1980, por conta do nascimento de sua filha Ainá, e concluída no ano de 1989. Durante a década de 1980, Conceição participou do grupo *Negrícia – Poesia e Arte de Crioulo*. O grupo atuava realizando recitais de textos literários em favelas, presídios e bibliotecas públicas, entre outras atividades. Em 1990, Conceição publicou seu primeiro poema nos *Cadernos Negros*, editados pelo grupo paulista Quilombhoje. Desde então, publicou diversos poemas e contos nos *Cadernos*, além de dois romances (2003, 2006), uma coletânea de poemas (2008) e um livro de contos (2011). Além disso, Conceição Evaristo é mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (2011). Assim, mais que uma

obra literária, ela também tem produzido reflexões de cunho acadêmico sobre literatura negra brasileira e literatura africana.

O pouco tempo que tive para desenvolver a monografia me permitiu esboçar apenas uma análise do romance *Ponciá Vicêncio* (2003). Contudo, o contato com a obra e com a trajetória da autora suscitou uma série de questões que não puderam ser trabalhadas na monografia. Diante disso, decidi pelo prosseguimento e aprofundamento da pesquisa no mestrado.

A questão geral colocada na pesquisa de mestrado tratou da relação entre literatura e militância e, mais amplamente, entre cultura e política no movimento negro brasileiro contemporâneo. Em particular, me propus a analisar a trajetória e a obra da Conceição Evaristo para observar as formas de organização da intelectualidade negra – em particular escritoras e escritores –, bem como as estratégias utilizadas pelo movimento na construção de uma identidade negra combativa e reivindicatória de direitos em uma sociedade dominada pela ideia hegemônica de democracia racial. Para responder a essas questões, formulei duas hipóteses iniciais. A primeira afirmava que a militância negra atuante no campo literário a partir dos anos 1970 tinha como objetivo contribuir para a formação de uma identidade negra contra-hegemônica no sentido mencionado acima. A segunda hipótese centrava-se em Conceição Evaristo, afirmando que a autora tinha a pretensão, em sua obra, de trazer à tona uma perspectiva histórica dos grupos sociais subalternos, fazendo frente a uma História oficial excludente e baseando-se, para tanto, em elementos de memória.

Minhas fontes privilegiadas para a realização da pesquisa foram os livros publicados pela autora até o momento de formulação do projeto (em 2011 ela publicou um livro de contos que não figura no corpus documental da pesquisa) e fontes orais. Entrevistei Conceição Evaristo em duas ocasiões, além de ter contado com entrevistas dos poetas Éle Semog e Deley de Acari, que compuseram com Conceição o grupo Negrícia. Pude ainda analisar alguns depoimentos escritos pela autora, cedidos por ela a mim. A metodologia de história oral e as reflexões teóricas sobre a questão da memória foram, portanto, de fundamental importância.

A dissertação desenvolve-se em três capítulos. No capítulo I, intitulado “*Esse lugar social e étnico em que eu nasci: intelectualidade e conflito social*”, procuro caracterizar

Conceição Evaristo como uma intelectual orgânica, considerando sua vinculação aos grupos sociais subalternizados em termos de classe, raça e gênero. Esse capítulo tem caráter primordialmente teórico. De início, apresento uma discussão sobre a função de intelectual a partir das formulações de Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu e Edward Said, fazendo-as dialogar com a perspectiva da própria Conceição Evaristo quanto ao tema. Argumento aqui que a autora não se propõe a representar grupos sociais que, por conta de sua posição de subalternidade, não teriam possibilidades de representarem-se por si mesmos; ao contrário, Conceição integra organicamente tais grupos, procurando contribuir para a construção de sua autonomia. Em seguida, procurei esclarecer em que sentido as dimensões de classe, raça e gênero aparecem neste trabalho, ressaltando a relação de *interseccionalidade* entre elas – conceito com o qual finalizo este momento teórico.

O capítulo II, “*Malungo, Brother, Irmão: literatura em movimento negro e a trajetória de Conceição Evaristo*”, traz uma breve reflexão sobre a problemática envolvida na conceituação da literatura produzida por pessoas negras engajadas na luta antirracista no Brasil. O sentido de adotar uma das diferentes denominações possíveis (“literatura negra” ou “afro-brasileira”) está relacionado com características do movimento negro contemporâneo, que reivindica a positivação do termo “negro”, combatendo o discurso que nega a existência de racismo na sociedade brasileira. Para compreender melhor as questões em jogo nessa dinâmica, tracei um breve apanhado historiográfico sobre o movimento negro contemporâneo nacional, assim considerado de fins da década de 1970 até os dias atuais. Nesse apanhado, busquei perceber as mudanças que ocorreram ao longo da fase contemporânea do movimento, destacando as diferentes formas de organização da militância. Analisei, por fim, a existência de uma oposição entre cultura e política na prática histórica do movimento, segundo análises da própria intelectualidade negra.

A partir desse panorama historiográfico, o capítulo II desemboca na trajetória de Conceição Evaristo, tecida a partir de seus depoimentos. A análise da trajetória da autora permite compreender de que forma ela experimentou as relações de gênero, classe e raça, o sofrimento resultante da complexa desigualdade social associada a essas relações e os embates políticos e acadêmicos nos quais se engajou. Procurei ainda deter o olhar sobre os processos de produção editorial de suas publicações literárias, com o objetivo de observar

um pouco do funcionamento do campo editorial de literatura negra e das estratégias utilizadas por intelectuais negras e negros para viabilizar a difusão de sua obra.

O terceiro e último capítulo, “*Ao Escrever... uma análise da obra de Conceição Evaristo*”, se volta para a produção literária de Conceição, em particular seus dois romances, *Becos da Memória* e *Ponciá Vicêncio*, e alguns poemas da coletânea *Poemas de recordação e outros movimentos*. O capítulo se encerra com uma breve reflexão sobre a relação entre memória, história e literatura na obra da autora, para responder à questão sobre sua contribuição na construção de uma perspectiva histórica contra-hegemônica em relação à História oficial que invisibiliza a população negra (em particular as mulheres) e pobre no Brasil.

Há na linguagem do texto da dissertação uma característica que deve ser explicada. Optei por redigi-la utilizando uma linguagem inclusiva de gênero, o que resultou em alguns arranjos gramaticais incomuns. Para evitar termos universalizantes que apaguem a pluralidade de gênero – como por exemplo “os homens” significando “a humanidade” – procurei empregar termos neutros como “pessoas”, “indivíduos”, “população”, etc. Quando foi necessário determinar os sujeitos, recorri a dois recursos: 1) desdobrar o termo no gênero feminino e masculino (por exemplo: “negras e negros”, “moradores e moradoras de favelas”); 2) usar as desinências de gênero masculino e feminino na mesma palavra, separando-as por barra (exemplo: “intelectual orgânico/a”; “estudiosa/o”). Evitei ainda o uso de artigos definidos e indefinidos, que designam gênero, quando não pareciam fazer diferença na construção de sentido da frase (exemplo: “intelectuais” em vez de “os intelectuais”). Vale ressaltar que mesmo esses arranjos não contemplam satisfatoriamente a pluralidade de gênero, já que eles acabam esbarrando algumas vezes na estrutura binarista de masculino *versus* feminino, permanecendo invisibilizada, assim, a transgeneridade. Contudo, foram esses arranjos os que considereei como sendo aqueles que não interfeririam na fluidez da leitura do texto.

## CAPÍTULO I

### *Esse lugar social e étnico em que eu nasci: intelectualidade e conflito social*

Em abril de 2013, Conceição Evaristo participou do V Colóquio Mulheres em Letras, ocorrido na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte. A escritora iniciou seu depoimento contando uma história à platéia, esclarecendo que se tratava de um dos mitos sobre Oxum – orixá componente da cosmologia das religiões afro-brasileiras e deusa da mitologia iorubana. Assim narrou Conceição:

“Diz que Oxum era uma mulher muito pobre, muito pobre. Ela trabalhava na feira vendendo uma série de iguarias, o que era uma atividade muito comum das mulheres africanas. Se vocês virem algumas coisas sobre o comércio africano, vocês vão ver que (...) é movimentado muito pelas mulheres. E Oxum, todo dia ela ia para o comércio vender as coisinhas dela em plena praça pública. Em frente à praça em que ela trabalhava tinha o palácio do rei. E Oxum ficava muito intrigada, porque ela trabalhava, trabalhava, trabalhava noite e dia e a única coisa que ela vinha acumulando era pobreza. Enquanto ela olhava para o palácio em frente, o rei, que não fazia nada, estava cada vez mais rico. E Oxum ia, voltava, ia para a feira, pegava suas coisas e olhava o palácio do rei. E sempre aquela ostentação. E Oxum, sempre na pobreza. Ela foi ficando irritada, pensando: ‘Ora, por que eu, que trabalho tanto, não tenho nada, e aquele rei, que não faz nada, simplesmente acumula riqueza? Tem alguma coisa estranha por aí’. (...) Aí Oxum foi procurar Ifá, o dono do segredo, o que revela o segredo; ele faz o jogo, decifra o jogo da vida das pessoas. E aí ela contou pra Ifá: ‘Olha, eu estou muito aborrecida porque eu trabalho, trabalho, trabalho e não tenho nada. E o rei, que não faz nada, está lá, coberto de riqueza’. Ifá falou com ela: ‘Olha, faz o seguinte: prepara um cesto com presentes e leva para o rei’. Oxum ficou meio desconfiada e falou: ‘Tá’. E preparou um cesto de presentes para dar para o rei. Quando ela chegou em frente ao palácio do rei com aquele cesto, ela olhou pro cesto... Olhou pro palácio... E começou a ficar irritada. E começou a falar: ‘Olha só! Eu que trabalho tanto não tenho nada, aquele rei que não faz nada está coberto de riqueza?!’ (...) e Oxum foi gritando, foi gritando. O rei escuta, chama seus vassalos e diz: ‘Vá lá, olha o que aquela louca está gritando aqui em frente ao palácio’. O vassalo vai, escuta e Oxum: ‘Olha só! Eu que trabalho tanto não tenho nada, aquele rei que não faz nada coberto de riqueza?!’. Os vassalos voltam e dizem: ‘Olha, aquela louca está lá bradando que ela trabalha tanto, não tem nada, e Vossa Majestade está coberto de riqueza’. O rei falou: ‘Faz assim: pega um pouco do meu ouro, leva pra ela para calar a boca daquela mulher’. Os vassalos foram lá, pegaram o ouro, deram para Oxum. Oxum olhou assim e disse: ‘Olha só! Eu que trabalho tanto não tenho nada, e esse rei coberto de riqueza?!’. Oxum foi bradando, foi bradando e o rei, cada vez mais sem graça, tornou a falar com os vassalos: ‘Vai lá, pega mais ouro, leva lá para aquela louca, leva para aquela mulher e vê se ela para com essa gritaria!’. E Oxum gritando: ‘Olha só! Eu que trabalho tanto não tenho nada, aquele rei que não faz nada está coberto de riqueza?!’. Outra mulheres começaram a escutar a fala de Oxum. Outras mulheres

se aproximam de Oxum e ficam ali mais ou menos em coro com Oxum. E o rei sem saber o que fazer. O rei mandava: ‘Vai lá, leva ouro, dá para aquela mulher, vê se ela para com essa gritaria!’ e Oxum gritando e as outras mulheres fazendo coro e o rei mandando levar o ouro pra Oxum. E assim Oxum se tornou a dona do ouro. Não só a dona do ouro, mas uma espécie de porta-voz das outras mulheres. E é assim que eu gostaria de construir a minha literatura, que ela pudesse ser porta-voz das vozes das mulheres negras”.<sup>1</sup>

A narrativa sobre Oxum, conforme contada por Conceição Evaristo, é um verdadeiro caldeirão simbólico a partir do qual ricas análises são possíveis de serem feitas. Interessam-me particularmente dois aspectos sobre ela. Em primeiro lugar, a narrativa apresenta três elementos estruturantes da desigualdade social imbricados de forma complexa: a questão racial, a de gênero e a questão de classe. O contraste entre Oxum, *mulher pobre*, e o rei, *homem rico*, traz um recorte relacionado à questão racial ao ser localizado num contexto mitológico afro-brasileiro e iorubano. Além disso, a racialidade das mulheres que protagonizam a narrativa foi acentuada por Conceição ao adjetivá-las como mulheres *negras*.

Em segundo lugar, há o motivo da escolha dessa narrativa para introduzir sua comunicação: o desejo de que a literatura produzida pela autora cumpra, como o fez Oxum, um papel de “porta-voz das vozes das mulheres negras”. O significado principal atribuído por Conceição à narrativa, portanto, gira em torno de sua função enquanto porta-voz. Que ela tenha escolhido esse mito para apresentar a si e a sua obra literária revela a importância da questão da representatividade para que se possa compreender sua atuação artística e militante.

Neste capítulo, procurarei delinear teoricamente esses dois aspectos. De início, tratarei do conceito de intelectual e da função desempenhada por eles ou elas, com o objetivo de compreender a questão da representatividade (como chamo aqui o desejo de ser “porta-voz” expresso por Conceição Evaristo). Especificamente, farei um questionamento acerca da vinculação ou independência dos/as intelectuais em relação aos grupos sociais. Para tanto, me valerei das discussões desenvolvidas por Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu e Edward Said sobre o tema, completando o debate entre estes autores com a reflexão elaborada pela própria Conceição Evaristo acerca de seu papel enquanto intelectual. Em

---

<sup>1</sup> Depoimento proferido no V Colóquio Mulheres em Letras, realizado na Faculdade de Letras da UFMG, no dia 20 de abril de 2013. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=heHftI429U4>. Acesso em 7 de outubro de 2013.

seguida, abordarei as questões de raça, classe e gênero, bem como a relação complexa que estabelecem entre si. Pretendo esclarecer nesse ponto a ótica sob a qual compreendo esses elementos e, conseqüentemente, sob a qual analisarei a trajetória e a obra de Conceição Evaristo nos capítulos posteriores.

## **1. A função de intelectual**

Ainda que o conceito de intelectual abarque definições variadas, cada qual com implicações políticas distintas, há uma percepção específica dele presente no senso comum. Em geral, a palavra remete a um indivíduo dedicado sobretudo ao mundo das idéias, cuja posição ativa em relação à realidade possibilita que ele ou ela realize uma análise ponderada e neutra de seu entorno.

O conceito norteador desta pesquisa é o de “intelectual orgânico”, de Antonio Gramsci, que se afasta da noção de “intelectual” do senso comum, conforme verificaremos. O adjetivo “orgânico” pode ser compreendido através de dois sentidos que se complementam: *organicidade* e *organização*. Segundo Gramsci, “todo grupo social (...) cria para si (...) uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (GRAMSCI, 2006a:15). Assim, para Gramsci, ser intelectual significa estar *organicamente* associado/a a uma classe. Ao evidenciar o vínculo necessário dos/as intelectuais a um grupo social determinado, Gramsci rejeita a ideia de uma neutralidade política, afirmando seu papel ativo na luta de classes.

O autor contrapõe intelectuais orgânicos/as, característicos da ordem social burguesa, àqueles/as a quem chama de “intelectuais tradicionais”, uma categoria preexistente às sociedades capitalistas que representa na contemporaneidade “uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas” (GRAMSCI, 2006a:16). Intelectuais tradicionais “se põem a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante”, posição que tem conseqüências políticas e ideológicas importantes, ao conformar o senso comum em torno do papel das/os intelectuais de modo geral:

“Toda filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo conjunto social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser ‘independentes’, autônomos, dotados de características próprias, etc.” (GRAMSCI, 2006a: 17).

Para Gramsci, o grande erro metodológico nas tentativas de definição do conceito de intelectual é a busca de um “critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (...) se encontram” (GRAMSCI, 2006a: 18). Com isso em vista, a formulação teórica gramsciana se dá no sentido de compreender a função intelectual dentro da ordem burguesa, evidenciando sua vinculação classista.

O autor chama atenção para o fato de que “todos os homens (sic) são intelectuais, mas nem todos os homens (sic) têm na sociedade a função de intelectuais”. Com isso, ele se refere ao fato de que “em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora” (GRAMSCI, 2006a: 18).<sup>2</sup> A diferença que caracteriza um/a intelectual orgânico/a em termos de sua função é a *organização* do grupo social a que se vincula, e não meramente o exercício de atividades intelectuais.

A proposta de uma filosofia da práxis por Antonio Gramsci revela a indissociabilidade de teoria e prática para o autor. Suas reflexões sobre a realidade italiana e, mais amplamente, sobre a dinâmica das sociedades capitalistas, visam a uma transformação radical da sociedade. Preocupado em refletir sobre estratégias para mudar a correlação de forças entre classes dominantes e subalternas, Gramsci criticou a perspectiva marxista economicista de revolução, focada no desenvolvimento das forças produtivas. Em contrapartida, propôs uma análise detida da superestrutura, considerando sua importância na manutenção da ordem burguesa.

O autor apresenta uma divisão de caráter explicativo da superestrutura em dois planos (que são, na verdade, indissociáveis). O “conjunto de organismos designados vulgarmente como ‘privados’”, correspondentes à “função de ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce em toda a sociedade”, é nomeado de “sociedade civil”, enquanto o “‘domínio direto’ ou de comando que se expressa no Estado ou no governo jurídico” trata-

---

<sup>2</sup> O recurso do “sic” é usado na citação com o intuito de evidenciar o uso do termo “homens” para se referir ao conjunto da humanidade e não apenas a indivíduos do sexo masculino.

se por “sociedade política” (GRAMSCI, 2006a: 20-21). Nesses planos, as/os intelectuais orgânicas/os dos grupos dominantes atuam como “funcionários” da manutenção da ordem burguesa, através da construção de um consenso social de que as classes dominantes possuem um papel histórico de liderança, apresentando-as como representantes da totalidade da sociedade. Esse consenso é construído ideologicamente no plano da sociedade civil, mas tem a fragilidade inerente de ser um projeto parcial de sociedade. Assim, diante da possibilidade da ocorrência de dissenso por parte das/os subalternas/os,

“o aparelho de coerção estatal (...) assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’, (...) [sendo] constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo.” (GRAMSCI, 2006a: 21).

É possível perceber a ampliação do escopo da acepção de “intelectual” a partir das formulações de Gramsci, já que intelectuais orgânicos/as, sendo “funcionários”/as da construção da hegemonia tanto através de consenso como de coerção, não são apenas jornalistas, estudiosos/as e político/as, mas também militares, policiais etc.

Além de intelectuais associadas/os às classes dominantes, há intelectuais orgânicas/os vinculados aos grupos subalternos, cuja atuação se dá no sentido da construção de uma contra-hegemonia. Para Gramsci, um passo fundamental na estratégia revolucionária envolve a necessidade de uma “reforma intelectual e moral”, isto é, uma transformação da “concepção de mundo” através da luta cultural contra-hegemônica (GRAMSCI, 2000: 18). Embora o autor utilize a metáfora da base/superestrutura em seus escritos, ele não percebe a cultura como um âmbito isolado ou desimportante da realidade. Para ele, cultura e política são elementos indissociáveis que têm papel decisivo na manutenção da sociedade de classes. Por isso, a organização dos/as intelectuais orgânicos subalternos/as em aparelhos privados de hegemonia é fundamental para a disputa contra-hegemônica e para a reforma do senso comum, visando à construção de uma concepção de mundo alternativa e crítica como parte da luta por uma nova realidade social.

Em *Literatura e vida nacional*, Gramsci investiga particularmente o papel da literatura e das/os escritoras/es na disputa por hegemonia. Nessas reflexões, ele procurou responder à questão de por que a literatura italiana da época não caía no gosto das classes populares, ao passo que autores estrangeiros mais antigos como Voltaire faziam grande

sucesso. O problema, para o autor, era o notável distanciamento entre as idéias veiculadas nas obras dos escritores italianos e a concepção de mundo e os valores populares na Itália. Era preciso não impor valores vanguardistas com os quais o povo italiano não conseguisse se relacionar, mas elaborar os valores existentes, aprofundar-se na cultura popular e dialogar com seu mundo moral e intelectual. Para Gramsci, a premissa de uma literatura “nova” e progressista deve ser histórica, política e popular, isto é, imbuída da compreensão de que

“a arte é sempre ligada a uma determinada cultura ou civilização e que – lutando para reformar a cultura – consegue-se modificar o ‘conteúdo’ da arte, trabalha-se para criar uma nova arte, não do exterior (...), mas do interior, visto que se modificou todo o homem [sic] na medida em que se modificam seus sentimentos, suas concepções e as relações do qual o homem é necessária expressão” (GRAMSCI, 1968: 64).

Com isto, Gramsci sinaliza contra a ambição da veiculação de uma arte revolucionária que atue como uma vanguarda política, iluminando os corações e mentes humanos para o caminho da transformação social. Não seria a “nova arte”, imposta externamente ao povo, a responsável por criar uma nova humanidade, senão as próprias pessoas as responsáveis por criar nova arte e uma nova sociedade. Perceber a moralidade, a cultura e os sentimentos populares não como “algo estático, mas como atividade contínua em desenvolvimento” (GRAMSCI, 1968: 26) é fundamental para construir um pensamento social crítico – um sentido palpável para a ideia de uma nova humanidade.

Esse caráter vanguardista da arte estaria relacionado com o afastamento orgânico entre intelectuais e setores populares:

“Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente alguns sejam de origem popular; não se sentem ligados ao povo (...), não o conhecem e não percebem suas necessidades, aspirações e seus sentimentos difusos; em relação ao povo, são algo destacado, solto no ar, ou seja, uma casta, não uma articulação – com funções orgânicas – do próprio povo” (GRAMSCI, 1968: 106).

A solução para essa danosa dissociação é, fundamentalmente, que as classes populares produzam seus/suas próprios/as intelectuais orgânicos/as. Ainda que Gramsci considere como intelectuais orgânicos/os subalternos/os aquelas/es provenientes de outros grupos sociais que se associem aos seus interesses na luta de classes (por exemplo, os

setores médios), é fundamental para o empoderamento desses grupos a sua auto-organização.

A percepção do papel de intelectual para o sociólogo francês Pierre Bourdieu não poderia ser mais contrastante. Para ele, o distanciamento entre intelectuais e as classes populares é condição necessária para o bom funcionamento do campo científico. Bourdieu afirma que é possível medir o grau de autonomia de um campo através de sua capacidade de “refração”, ou seja, de retraduzir sob formas específicas as demandas externas a ele, aquelas presentes no conjunto da sociedade. Assim, quanto mais “os problemas exteriores, em especial os problemas políticos” se refletem “no campo, ele é menos autônomo ao mundo social. Quanto mais [os] refrata, mais autônomo é” (BOURDIEU, 2004: 22). A autonomia do campo científico é particularmente desejável, um ideal almejado por Bourdieu, que defendia que a sociologia deveria ser “um campo autônomo – assim como é a matemática – no qual os produtores teriam como únicos consumidores seus concorrentes” (BURAWOY, 2010: 45). Assim, as questões políticas e sociais não deveriam influir diretamente na produção de conhecimento para que esta pudesse ter caráter verdadeiramente científico:

“Quanto mais um campo é heterônomo, mais a concorrência é imperfeita e é mais lícito para os agentes fazer intervir forças não-científicas nas lutas científicas. Ao contrário, quanto mais um campo é autônomo e próximo de uma concorrência pura e perfeita, mais a censura é puramente científica e exclui a intervenção de forças puramente sociais (...) e as pressões sociais assumem a forma de pressões lógicas” (BOURDIEU, 2004: 32)

A distância entre intelectuais e classes populares, além de ser a condição ideal para a produção de conhecimento científico, teria a ver com o fato de que o *habitus* – as “disposições adquiridas” e “maneiras de ser permanentes, duráveis” (BOURDIEU, 2004: 28) – das/os intelectuais e o das classes populares são essencialmente diferentes, o que tem como consequência que esses grupos não possam jamais se compreender verdadeiramente:

“Não há espaço para analisar a veracidade ou falsidade da imagem insustentável produzida, acerca do mundo operário, pelo intelectual quando, ao posicionar-se na situação de um operário sem ter um *habitus* de um operário, ele apreende a condição operária segundo esquemas de percepção e apreciação diferentes dos esquemas utilizados pela própria classe operária para apreender tal condição” (BOURDIEU, 2007: 350).

Assim, para Bourdieu, intelectuais não apenas estão impossibilitados/as de se relacionar com o *habitus* da classe operária, mas sua aproximação das demandas sociais populares é indesejável e danosa à produção de conhecimento científico.

Michael Burawoy, autor que procura estabelecer um diálogo entre o aparato conceitual de Bourdieu e as reflexões de Antonio Gramsci, chama atenção para a diferença fundamental entre o conceito de “hegemonia” de Gramsci e o de “violência simbólica” de Bourdieu. Segundo ele, “a hegemonia é explícita e desabrida, portanto, pode ser subvertida pelo intelectual orgânico; já a violência simbólica é sorrateira e inconsciente, sendo apenas acessível aos sociólogos como intelectuais tradicionais” (BURAWOY, 2010: 65). A perspectiva de Bourdieu, portanto, pressupõe que as/os dominadas/os não têm uma percepção verdadeira da dominação simbólica. Considerando isso, ao aproximar-se das classes populares, o/a intelectual “arrisca-se a ser contaminado por suas concepções equivocadas”, ou ainda a “exercer um despotismo esclarecido e manipular os trabalhadores” (BURAWOY, 2010: 61-62).

Ao referir-se a uma solução para a necessidade de autonomia do campo científico, Bourdieu utiliza a figura de uma “torre de marfim” na qual as/os intelectuais se encastelariam, desvinculadas/os de quaisquer interesses de classe e servindo unicamente à cientificidade. Dentro da torre, “se julga, se critica, se combate mesmo, mas com conhecimento de causa; há confronto, mas com armas, instrumentos científicos, técnicas, métodos” (BOURDIEU, 1997: 89).

Segundo Burawoy, a concepção de intelectual para Bourdieu pode ser relacionada ao conceito de intelectual tradicional para Gramsci – aqueles/as que se apresentam como dissociados/as de quaisquer interesses e qualquer classe social e, por isso, seriam autorizados/as a proferirem suas análises objetivas da realidade. Para Burawoy, uma crítica gramsciana à Bourdieu se daria no sentido de denunciar a falsa autonomia dos/as intelectuais tradicionais, advogando que “intelectuais da classe dominante precisam manter-se autônomos para poderem se apresentar como portadores de uma (falsa) universalidade” (BURAWOY, 2010: 63). Se, para Bourdieu, a autonomia total e ideal do campo científico poderia resultar, em última instância, num saber crítico capaz de desmascarar a dominação, numa perspectiva gramsciana, essa separação resulta na manutenção da hegemonia da

classe dominante. Em uma bela passagem do Caderno 11, Gramsci faz uma crítica cabal à dissociação entre intelectuais e o povo:

“O erro do intelectual [tradicional] consiste em acreditar que se possa saber sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo” (GRAMSCI, 2006b: 221).

Cabe assinalar ainda que Bourdieu percebe esse encastelamento intelectual na torre de marfim da academia como uma situação ideal, não havendo na realidade nenhum campo totalmente autônomo. A consequência disso é a presença de uma ambiguidade estrutural nos campos: “os conflitos intelectuais são também, sempre, de algum aspecto, conflitos de poder. Toda estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004: 41). É essa percepção, que ressalta a convivência de disputas políticas e científicas dentro do campo científico, o que mais nos interessa nas formulações de Bourdieu. Utilizarei-a para pensar em especial as posições ocupadas por Conceição Evaristo no campo editorial ao longo de sua trajetória. Se, por um lado, rejeito a ideia de um campo autônomo ideal, por outro volto o olhar para as disputas internas a esses campos e sua relação com as “influências externas”, tão indesejáveis na opinião de Bourdieu.

Em relação a essas disputas, o sociólogo afirma a importância de observar as diferentes posições ocupadas dentro do campo científico por agentes nele inseridos para que se possa compreender verdadeiramente sua atuação. Essa diversidade de posições associa-se à distribuição do que Bourdieu chama de “capital científico” – “uma espécie particular do capital simbólico (...) que consiste no reconhecimento de pares-concorrentes no interior do campo científico” (BOURDIEU, 2004: 26). Se “o campo é um jogo no qual as regras do jogo estão elas mesmas postas em jogo” (BOURDIEU, 2004: 29), as/os agentes inseridas/os nele desenvolvem estratégias no sentido de conservar ou de transformar sua estrutura,

“e pode-se verificar que quanto mais as pessoas ocupam uma posição favorecida na estrutura, mais elas tendem a conservar ao mesmo tempo a estrutura e sua

posição, nos limites, no entanto, de suas disposições (isto é, de sua trajetória social, de sua origem social)” (BOURDIEU, 2004: 29).

Nesse contexto, aqueles/as que ocupam posições privilegiadas, associadas no campo intelectual frequentemente a uma “origem social e escolar elevada”, estão munidos/as de um conhecimento mais estabelecido das “regras do jogo”, estratégia que Bourdieu nomeia como a “arte de antecipar tendências” (BOURDIEU, 2004: 28). Por outro lado, aqueles/as que ocupam posições de menos destaque, ao passo que “arriscam-se, por exemplo, a estar sempre defasados”, “podem também lutar com as forças do campo, resistir-lhes e, em vez de submeter suas disposições às estruturas, tentar modificar as estruturas em razão de suas as disposições, para conformá-las às suas disposições” (BOURDIEU, 2004: 29).

Embora as formulações de Bourdieu carreguem uma percepção demasiadamente individualizada dos atores sociais, principalmente considerando seu ideal de desvinculação entre intelectuais e trabalhadoras/es, seu conceito de “trajetória” é bastante útil metodologicamente, na medida em que ressalta disputas e estratégias. Bourdieu define a trajetória como uma “série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações”, sugerindo que se entendam os acontecimentos biográficos como “colocações” e “deslocamentos” nos campos. Investigar uma trajetória intelectual seria, portanto, analisar os estados sucessivos dos campos nos quais ela se desenrolou e o conjunto de relações objetivas que o/a intelectual estabeleceu com os demais agentes envolvidos no campo (BOURDIEU, 2006: 189-190).

O problema do distanciamento *versus* aproximação de intelectuais com as questões sociais e os grupos subalternos é vista de uma maneira diversa por Edward Said. O livro *Representações do intelectual* reúne conferências proferidas pelo crítico literário palestino para a rede BBC em 1993 acerca do tema. Nessas conferências, Said elabora não tanto uma definição de caráter teórico e metodológico do conceito de intelectual, mas uma exposição, de uma perspectiva bastante auto-biográfica e subjetiva, de suas “exigências sobre o papel do intelectual na sociedade” (SAID, 2003: 12). Com isto, Said se refere não ao que *é*, mas ao que *deveria ser* um/a intelectual na sociedade contemporânea, ou seja, que papel deveria exercer e que valores deveriam guiar sua atuação. Isso não significa dizer que os autores trabalhados até aqui não tenham também desenvolvido suas reflexões a partir de uma

perspectiva isenta de subjetividade – o conhecimento é sempre uma produção parcial. Mas as formulações de Said parecem-me mais prescritivas do que analíticas, em comparação às de Gramsci e de Bourdieu.

As “exigências” de Said sobre o papel dos/as intelectuais apresentam alguns problemas. De início, o autor deixa claro que a/o intelectual deve atuar “como um outsider, um ‘amador’ e um perturbador do status quo” (SAID, 2003: 10), perspectiva que desvela com mais detalhes ao longo das conferências. Embora Said reafirme constantemente que a/o “intelectual deve alinhar-se aos fracos e aos que não têm representação” (SAID, 2003: 35), isso não significa a defesa de uma associação orgânica, nos termos de Gramsci, a qualquer grupo social definido.<sup>3</sup> O autor advoga pela busca de uma “relativa independência em face de tais pressões” e é nesse sentido que a/o intelectual deve ser “um exilado e marginal”, ao manter-se independente de vinculações sociais específicas (SAID, 2003: 15).

É interessante notar que o autor não percebe os/as intelectuais que atuam para manter o status quo como vinculados/as organicamente aos grupos dominantes, mas como intelectuais que foram “cooptados”/as pelos “poderes” para conferir-lhes “autoridade com seu trabalho enquanto recebem grandes lucros” (SAID, 2003: 14-15). Contra essa cooptação coloca-se a necessidade da busca por independência. Outro desacordo significativo com a perspectiva gramsciana é que, para Said, intelectuais são aqueles/as que se apresentam como tal, não podendo “ser confundidos com um funcionário anônimo ou um burocrata solícito” (SAID, 2003: 27). Essa perspectiva nega a ampliação do conceito de intelectual operado Gramsci, que incorpora todos aqueles/as que trabalham organicamente para a manutenção da hegemonia – não apenas estudiosos/as especialistas, mas também “funcionários” e “burocratas”.

Said afirma que se, por um lado, a/o intelectual não deve ser “um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses”, ela/e deve exercer a função fundamental de *representar*. Mais do que uma função, na verdade, trata-se de “uma *vocação* para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto

---

<sup>3</sup> Cabe observar que Edward Said dialoga com Gramsci em sua obra; não contrapondo-se a ele, mas partindo de algumas formulações gramscianas para desenvolver suas próprias questões. Exemplo disso é sua obra mais célebre, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, na qual afirma que “é a hegemonia, ou melhor, o resultado da hegemonia em ação, que confere ao orientalismo a durabilidade e a força” (SAID, 2001: 19). Todavia, minha interpretação é de que Said se afasta da percepção de intelectual orgânico em termos de organicidade e organização – é nesse sentido que contraponho aqui os dois autores.

de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” (SAID, 2003: 25, grifo nosso). A ideia de “público” aparece de forma bastante genérica no texto de Said, opondo-se ao espaço restrito dos pares intelectuais. Mas ainda que o autor explicita que o/a intelectual deva se dirigir amplamente a um público e não manter-se fechado/a em uma “torre de marfim”, não fica claro a que se refere esse ponto de vista que o/a intelectual deve representar. Podemos, nesse ponto, recuperar a posição de que intelectuais devem se alinhar aos “fracos” e aos “que não tem representação”, compreendendo estes como sendo os grupos sociais subalternos. Mas se Said sublinha a importância da independência dos/as intelectuais em face de qualquer vinculação específica a grupos sociais, quem ou o que afinal eles/as devem representar?

A resposta parece estar em noções como a de “verdade” e de “justiça”, tomadas como conceitos universais, para não dizer ontológicos, no discurso de Said. Assim, antes de qualquer “filiação partidária do intelectual enquanto indivíduo, das origens e de lealdades ancestrais” viriam “os padrões de verdade sobre a miséria humana e a opressão” (SAID, 2003: 12). As representações de intelectual, para Said, desvinculam-se diretamente dos grupos sociais para serem uma “*atividade em si*, dependentes de um estado de consciência e ética que é cética, comprometida e incansavelmente devotada à investigação racional e ao juízo moral” (SAID, 2003: 33).

Esse caráter vocacional da função de intelectual, que deve envolver a posição de “perturbador do status quo” tem como decorrência certa carga de martírio. O estado de “alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou idéias preconcebidas norteiem as pessoas” envolve “um realismo firme, uma energia racional quase atlética e uma luta complicada para equilibrar os dilemas pessoais” (SAID, 2003: 36). Mas tais atributos não evitam, segundo Said, “a realidade inescapável de que tais representações por intelectuais não vão trazer-lhes amigos em altos cargos nem lhes conceder honras oficiais”, sendo a função de intelectual seja fundamentalmente solitária (SAID, 2003:17). Essa percepção afasta-se em muito da sistematização de Pierre Bourdieu do campo intelectual, caracterizado por um jogo de poder envolvendo capital simbólico, reconhecimento formal, premiações etc. Ignorar aspectos como esses coloca as formulações de Said no âmbito da idealização, como já foi dito anteriormente: o autor não faz uma análise da dinâmica real da intelectualidade, mas uma prescrição de como intelectuais

*deveriam* atuar. Cabe ressaltar que o caráter prescritivo não impede necessariamente uma formulação teórica analítica da realidade. Os escritos de Gramsci deixam claro como é possível considerar as/os intelectuais como agentes no conjunto das relações sociais, analisando sua dinâmica de funcionamento com o intuito de pensar possibilidades de interferência na realidade e de transformação social. Aliás, o erro metodológico a que Gramsci se referiu, o de compreender intelectuais pelo que lhes é intrínseco e peculiar, e não dentro do conjunto das relações sociais, parece ser o erro em que Said incorre.

Em resumo, para Edward Said intelectual deve ser

“alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (...); isto é, alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete. Assim o intelectual age com base em princípios universais: que todos os seres humanos têm direito de contar com padrões de comportamento decentes quanto à liberdade e à justiça da parte dos poderes e das nações do mundo, e que as violações deliberadas ou inadvertidas desses padrões têm de ser corajosamente denunciadas e combatidas” (SAID, 2003: 25).

O problema da noção de “cooptação”, ao qual já nos referimos anteriormente, bem como a caracterização de intelectual como “marginal” e “outsider”, reforçam uma percepção dessa função como essencialmente autônoma e independente. O perigo dessa visão está, novamente, na falácia do/a intelectual tradicional, explicitada por Gramsci, que o/a desvincula de interesses de classe. Embora Said afirme a importância da defesa do lado mais “fraco” da sociedade pelos/as intelectuais, essa defesa não significa uma vinculação aos grupos subalternos. Said insiste que o lugar de intelectual não é como parte integrante da luta social, mas fora dela, à margem, *outside*. Soma-se a isso um entendimento de que sua função é fundamentalmente representativa. Para Said, intelectuais devem tratar de representar aquelas/es que não são devidamente representadas/os na sociedade – o que significa, por conseguinte, uma delegação da representação, dando a entender que os/as mais “fracos”/as não conseguem representar a si mesmos/as. Enquanto Gramsci sublinha a importância de que as classes populares produzam suas/seus próprias/os intelectuais orgânicas/os, Said não defende especificamente tal necessidade. Nas conferências, o autor evita termos que caracterizem explícita e historicamente a opressão e a dominação entre os grupos humanos, baseando seu senso de justiça em “princípios universais” de caráter

genérico, como na expressão “padrões de comportamento decentes”, de sentido bastante subjetivo.

Um ponto interessante das reflexões de Said é sua percepção da existência de “uma mistura muito complicada entre os mundos privado e o público” nas representações de intelectual. Com isso, ele se refere ao fato de que seus valores, escritos e posições como intelectual “provêm, por um lado, de minhas experiências e, por outro, da maneira como se inserem no mundo social”. Assim, segundo o autor, “há sempre a inflexão pessoal e a sensibilidade de cada indivíduo, que dão sentido ao que está sendo dito ou escrito” (SAID, 2003: 26). Com isso, Said ressalta a influência da experiência subjetiva de cada intelectual nas reflexões produzidas por ele ou ela – influência essa que configura uma complicação. Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Said aborda essa questão evocando Antonio Gramsci:

“O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que se é realmente, e é o ‘conhece-te a ti mesmo’ como um *produto do processo histórico* até o momento que depositou em ti uma infinidade de traços, sem deixar um inventário. (...) Portanto é imperativo no início compilar tal inventário” (GRAMSCI apud SAID, 2001: 37, grifo meu).

Esse trecho é lido por Said como uma recomendação quanto à necessidade do/a pensador/a crítico/a de explicitar seu lugar de fala, o que faz com que ele afirme que “de muitas maneiras o meu estudo do orientalismo foi uma tentativa de inventariar em mim o oriental, os traços dessa cultural (sic) cuja dominação foi um fator tão poderoso na vida de todos os orientais” (SAID, 2001: 37). Entendo, entretanto, que há algo fundamental que fica confuso na leitura que Said faz da recomendação de Gramsci. Embora Said considere as experiências subjetivas em relação ao “mundo social” em que o sujeito se insere, ele as apresenta como uma “inflexão pessoal”, como algo individual que compõe o pensamento do/a intelectual. Ao meu ver, Gramsci trata não de uma subjetividade individual, mas de perceber os sujeitos enquanto produtos de um processo histórico, isto é, enquanto seres determinados historicamente. Nesse sentido, o que está em jogo não é meramente o lugar de fala subjetivo da/o intelectual, mas em que lugar – ou ainda, de que lado – ela/e se posiciona na disputa entre os grupos sociais.

A posição de Conceição Evaristo em torno desse ponto – a influência da subjetividade ou da determinação histórica do sujeito no conhecimento produzido por ele – é bastante interessante e fundamental para que se possa compreender sua atuação.

Em uma das entrevistas que me concedeu, Conceição fez referência a Edward Said para embasar a defesa da opção por evidenciar sua subjetividade em seus trabalhos acadêmicos:

“Tanto meu texto [literário] quanto meu texto ensaístico são profundamente marcados pela minha condição de mulher negra na sociedade brasileira. As minhas escolhas teóricas, elas estão em consonância com a minha vivência, com a minha condição de cidadã negra na sociedade brasileira. Inclusive no dia da defesa da [minha] tese, uma das coisas que os professores apontaram e eu fiquei muito feliz – porque na avaliação eles apontaram como um dado positivo, o que é muito difícil – é que eles perceberam uma profunda confusão entre o pesquisador e a matéria pesquisada. E você sabe que a academia não quer isso, né? E eu já começo dizendo na minha apresentação do texto, na hora, diante da banca, eu já começo dizendo que eu me confundo com o objeto pesquisado. E eu sabia que isso era uma afirmação perigosa, principalmente se você está num momento em que a academia está avaliando. E aí eles fazem essa avaliação. E quando eu faço essa afirmação, eu fico muito à vontade e eu recorro ao Said. Porque o Said diz que grande parte do interesse e da motivação dele em estudar o orientalismo era pra ele se entender como sujeito oriental criado numa cultura ocidental (...). Então eu sempre me valho disso: se o Said, que era tão esperto, podia dizer isso, por que eu não posso dizer? (risos)” (EVARISTO, 2013: s.p.).

Ainda que Conceição recorra a Said para embasar sua posição, veremos que há uma particularidade importante no posicionamento da autora em relação a esse tema. O que para Said é uma mistura complicada, mas inescapável, a qual é preciso reconhecer e explicitar, para ela trata-se de um elemento político fundamental da prática intelectual. Isso porque ela compreende o espaço da academia, cuja dinâmica de conflito social não difere da sociedade a qual pertence, como um espaço de disputa de poder.

Ao vincular produção de saber a disputa de poder, Conceição nega a existência de neutralidade na produção de conhecimento, ressaltando que as/os intelectuais acadêmicas/os estão necessariamente vinculadas/os a grupos subalternos ou dominantes na sociedade. Não são, portanto, independentes ou estão à margem dela. Para Conceição,

“mesmo quando as pessoas advogam que a academia não é um lugar de militância, ela é um lugar de militância. O intelectual está ali, os professores estão ali militando de alguma forma. Ou a favor do *status quo* ou contra, ou [ainda] por omissão. A academia não é um lugar neutro” (EVARISTO, 2010: s.p.).

Essa negação da neutralidade acadêmica traz à baila os conflitos simultaneamente intelectuais e de poder aos quais se refere Pierre Bourdieu para caracterizar o campo científico.

Por fim, cabe enfatizar a organicidade de Conceição Evaristo enquanto intelectual. Ela afirma que

“a academia é um espaço em que eu estou para colocar uma voz, para colocar um texto, para praticar ali uma produção do saber que é profundamente marcada pela minha condição de mulher e de negra. Então, a academia, eu sinto que é um lugar em que eu posso estar, que eu tenho direito de estar e em que eu quero estar, mas a partir de um lugar, que é esse lugar social e étnico em que eu nasci, em que estou inserida, do qual eu opto por escrever, ao qual eu sou ligada.” (EVARISTO, 2010: s.p.)

A explicitação de sua vinculação a um grupo social específico da sociedade – o *lado* dos subalternizados – aparece recorrentemente em suas falas e textos. É o caso da narrativa simbólica do mito de Oxum, que a autora escolheu para abrir sua comunicação no V Colóquio Mulheres em Letras. Assim, quando a autora afirma seu desejo de ser “porta-voz das vozes das mulheres negras”, isso não significa representar um grupo incapaz representar a si, mas de declarar-se vinculada a ele, proveniente dele e defender seus interesses nas disputas de poder.

## **2. “Escre(vivência)” de tripla face: classe, raça e gênero**

Como parto do pressuposto de que existe uma vinculação entre intelectuais e os grupos sociais em conflito, ainda que alguns deles se apresentem como observadores/as independentes e externos/as ao processo social, cabe um olhar mais atento a essa vinculação. Além da questão da luta de classes, há outras questões que complexificam os conflitos sociais. É a essa complexidade que Conceição Evaristo se refere quando fala em um “lugar social e étnico” que ocupa na academia e, em termos de sua produção literária, ao cunhar a expressão “escre(vivência) de dupla face”. Essa “dupla face”, que remete à sua experiência como mulher e como negra, pode ser desdobrada em uma “tripla face”, já que

não só o gênero e a raça, mas também a classe se apresentam como aspectos fundamentais na experiência subjetiva, na trajetória intelectual e na produção literária da autora.

Em artigo tido como um clássico da teoria feminista, a historiadora Joan Scott faz um alerta sobre as reflexões acadêmicas realizadas com referência nessa tríade. A autora adverte que

“a ladainha ‘classe, raça e gênero’ sugere uma paridade entre os três termos que, na verdade, não existe. Enquanto a categoria de ‘classe’ está baseada na complexa teoria de Marx (e seus desenvolvimentos posteriores) sobre determinação econômica e mudança histórica, as categorias de ‘raça’ e ‘gênero’ não veiculam tais associações. Não há unanimidade entre os(as) que utilizam os conceitos de classe. Alguns(mas) pesquisadores(as) utilizam a noção de Weber, outros(as) utilizam a classe como uma forma heurística temporária. Além disso, quando mencionamos a ‘classe’, trabalhamos com ou contra uma série de definições que, no caso do marxismo, impliquem uma ideia de causalidade econômica e numa visão do caminho pelo qual a história avançou dialeticamente. Não existe esse tipo de clareza ou coerência nem para a categoria de ‘raça’, nem para a de ‘gênero’” (SCOTT, 1996: 2).

Vale ressaltar que mesmo um entendimento marxista do conceito de classe não é unívoco, já que autores marxistas desenvolveram seus próprios debates em relação à questão. É preciso, então, definir a que concepções teóricas me remeto ao evocar esses três elementos, bem como refletir sobre a forma como eles se apresentam e se relacionam na realidade.

## 2.1. Classe

Inicialmente, retomo as referências que fiz ao conceito de classe ao comentar sobre a função de intelectual para considerá-las com mais cuidado. Em conformidade com os escritos gramscianos, utilizei expressões como “grupos sociais”, “grupos subalternos” e “classes dominantes” para me remeter à questão. Essa variedade de termos está relacionada à intenção de complexificar o entendimento da burguesia e do proletariado como as duas grandes classes em luta no capitalismo. Tratar de grupos subalternos e dominantes, no plural, evidencia uma heterogenia interna às duas grandes classes, isto é, a existência de disputas entre diferentes frações de classe.<sup>4</sup> Um exemplo empírico disso é a análise do

---

<sup>4</sup> A ideia de fração de classe não é criação de Antonio Gramsci; ela aparece na obra do próprio Marx em *As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850*, em que classifica os “banqueiros, reis da Bolsa, reis do caminho-de-ferro, proprietários de minas de carvão e de ferro e de florestas e uma parte da propriedade fundiária aliada

patronato rural feita pela historiadora Sônia Mendonça, que considera o grupo de proprietários rurais como uma fração da classe dominante. Segundo ela, os conflitos internos desse grupo se apresentam incorporados em diversos aparelhos privados de hegemonia em que o empresariado rural se organiza para disputar entre si (MENDONÇA, 2010). Quanto aos grupos subalternos, também verifica-se relações intraclasse; é possível identificá-las tanto na distinção básica entre campesinato e operariado como, por exemplo, em aparelhos privados de hegemonia cujo cerne organizativo é a identidade racial. Com isso em vista, considero os/as intelectuais negros/as a que me refiro nesta pesquisa como uma fração de classe subalterna, notadamente da classe trabalhadora urbana. A dimensão de classe no movimento negro brasileiro contemporâneo será trabalhada no próximo capítulo.

O termo “subalterno”, por sua vez, merece um esclarecimento específico. Contemporaneamente, o conceito de subalternidade tem sido utilizado, com frequência nos estudos culturais, “para descrever as condições de vida de grupos (...) em situações de exploração ou destituídos dos meios suficientes para uma vida digna” (SIMIONATTO, 2009: 42). A concepção do termo que se encontra nesse trabalho diferencia-se dessa, mais genérica, por vincular-se a uma perspectiva marxista e gramsciana da questão de classe. Segundo Ivete Simionatto, tratar das classes subalternas sob uma perspectiva gramsciana exige

“recuperar os processos de dominação presentes na sociedade, desvendando ‘as operações político-culturais da hegemonia que escondem, suprimem, cancelam ou marginalizam a história dos subalternos’” (SIMIONATTO, 2009: 42).

Um entendimento gramsciano da questão de classe pode ser enriquecido pelas formulações de Edward Palmer Thompson, que rejeita uma percepção estática do conceito para compreendê-lo como um processo histórico atravessado por múltiplas determinações. O historiador criticou a metáfora marxiana de uma infraestrutura econômica oposta à superestrutura, ressaltando a importância de pensar a determinação em termos da totalidade histórica. Segundo o historiador Marcelo Badaró Mattos,

“Thompson procurou articular (...) a relação entre as determinações materiais com os elementos subjetivos – no sentido de sistemas de valores, crenças, moral,

---

a estes – a chamada *aristocracia financeira*” como uma fração de “burguesia francesa” (MARX, 2013a: s.p.) e, mais elaboradamente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, no qual se refere às diferentes frações da burguesia francesa (MARX, 2013b: s.p.).

atitudes – envolvidos no processo de articulação de identidades constituintes da consciência de classe”. (MATTOS, 2012: 84)

Preocupado com o processo de formação da classe trabalhadora, Thompson cunhou o conceito de “experiência” para atuar como mediação entre o conceito de classe e o de consciência de classe. O autor recuperou a distinção feita por Marx entre a existência material da classe trabalhadora – a “classe em si” – e sua tomada de consciência – a “classe para si” e, buscando “um nexo entre o modo de produção e a consciência” (MATTOS, 2012: 85), procurou investigar

“como pessoas experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa em sua consciência e sua cultura (...) das mais complexas maneiras (...) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada” (THOMPSON apud MATTOS, 2012: 85).

Thompson aplica o conceito de experiência em *A formação da classe operária inglesa*, em que procura compreender de que modo as/os trabalhadoras/es percebiam – ou mais precisamente, de que modo *experimentavam* – a exploração, e como essa experiência servia de mediação entre a situação de classe e a consciência de classe. Segundo Thompson,

“a classe acontece quando alguns homens [sic], como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens [sic] cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais” (THOMPSON, 1987: 10).

Ao afirmar que a experiência é determinada pelas relações de produção e que, por sua vez, também é o substrato a partir do qual se forma a consciência de classe, Thompson estabelece “um nexo entre o modo de produção e a consciência” (MATTOS, 2012: 85). Thompson assinala, ainda, que a consciência nunca surge exatamente da mesma forma, dependendo de todas as particularidades históricas contingenciais envolvidas no processo da experiência. O conceito de experiência é, portanto, fundamental nesta pesquisa, tanto para a análise histórica do movimento negro, quanto para pensar a trajetória de Conceição Evaristo – sua escre(vivência). Sob a luz do conceito de experiência, é possível pensar a militância e a

obra literária e acadêmica da autora em relação à determinação histórica sem cair em um determinismo econômico reducionista.

## 2.2. Raça

O conceito de raça, por sua vez, tem origem nas ciências naturais. O antropólogo Kabengele Munanga, ao remontar a trajetória histórica da noção de raça, chama atenção para o momento em que ela passou a ser utilizada como critério de classificação humana pelas ciências naturais no século XVIII. Para Munanga, o racismo não tem origem no processo de classificação em si, já que a variabilidade do patrimônio genético humano é um fato empírico e a metodologia científica costuma lidar com a diversidade na natureza através de classificações. O problema, segundo ele, foi que, para além de classificar os seres humanos em grupos raciais, naturalistas dos séculos XVIII e XIX erigiram uma relação intrínseca entre o aspecto biológico e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais dos grupos humanos, hierarquizando-os. Como resultado desse processo, “os indivíduos da raça ‘branca’ foram decretados coletivamente superiores aos da raça ‘negra’ e ‘amarela’, em função de suas características físicas hereditárias (...) que, segundo pensavam, os tornavam mais bonitos, mas inteligentes, mais honestos, mais inventivos etc.” (MUNANGA, 2000:21). Apesar da invalidação científica da noção de raça no século XX, dada como cientificamente inoperante, “no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir de diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos” (MUNANGA, 2000: 22). Segundo Munanga, “o racista cria a raça no sentido sociológico” ao considerar as características culturais e morais de um grupo humano como consequência de suas características biológicas (MUNANGA, 2000: 24). Essa realidade justificaria o uso do conceito por cientistas sociais como “uma construção sociológica e uma categoria social de dominação e de exclusão”, bem como a reivindicação política da identidade racial pelos movimentos negros anti-racistas (MUNANGA, 2000: 23).

Antônio Sérgio Guimarães segue uma linha de pensamento análoga a de Munanga, posicionando-se contrariamente à argumentação de alguns/mas autores/as de que os/as militantes antirracistas já não necessitam da identidade racial para alcançar seus objetivos e

que, por isso, o conceito de raça deve ser abandonado. Para Guimarães, “‘raça’ não é apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também a categoria analítica indispensável, a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de ‘cor’ enseja são efetivamente raciais e não apenas de ‘classe’” (GUIMARÃES, 2002: 50). Como Munanga, o autor afirma que, embora o conceito de raça não exista biologicamente, ele existe socialmente, independente de iniciativas de deixá-lo para trás vindas do campo intelectual. Ele considera, portanto, que os cientistas sociais só poderão prescindir do conceito de ‘raça’ quando já não houver grupos sociais que se identifiquem a partir dele, quando as discriminações e desigualdades não corresponderem a ele e quando essas identidades não forem mais necessárias para a afirmação social dos grupos oprimidos (GUIMARÃES, 2002: 51).

Sobre a relação entre raça e classe, Guimarães critica os escritos de Marx, afirmando que o filósofo “subtraiu de sua análise da relação social de trabalho no capitalismo todas as formas de coerção não-econômicas que pudessem conspurcar essa relação (o gênero, a etnia, a idade, a raça, a religião, a nacionalidade etc.)” (GUIMARÃES, 2002: 9). Para Guimarães,

“o argumento político erroneamente derivado dessa análise em abstrato (...) foi o de que as classes sociais capitalistas se formam prescindindo de qualquer uma daquelas formas de sociabilidade, consideradas a partir daí como formas arcaicas, a serem superadas pelo próprio regime capitalista” (GUIMARÃES, 2002: 10).

Guimarães posiciona-se, portanto, em desacordo com concepções marxistas do termo “classe”, percebendo-as como inadequadas para compreender realmente a desigualdade social. Conforme expus no item anterior, creio que a classe seja um conceito fundamental para a compreensão da dinâmica da sociedade. Contudo, é possível notar a existência de certa dificuldade de conciliação entre os estudos de movimentos classificados frequentemente como “identitários” e a perspectiva marxista. Muitos/as marxistas têm criticado ferozmente o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, abordagens que se ocupam notoriamente do tema ditos identitários ou específicos (WOOD; FOSTER, 1999). As críticas marxistas, em geral, vêm acompanhadas da ressalva de que muitos dos temas abordados por essas correntes de pensamento são relevantes e, por isso, devem receber

“respostas adequadas”, para usar a expressão de *Ciro Cardoso* (CARDOSO, 1988: 110). Nas palavras de *Ellen Wood*,

“Quem quereria negar a importância de outras ‘identidades’ além da classe, das lutas contra a opressão sexual e racial, ou das complexidades da experiência humana em um mundo instável e mutável como o nosso (...)? Ao mesmo tempo, quem pode negar os o ressurgimento de ‘identidades’ (como o nacionalismo) como forças históricas poderosas e frequentemente destrutivas?” (WOOD; FOSTER, 1999: 17)

Apesar das veementes recomendações, as discussões relativas a gênero e raça são frequentemente deixadas de lado no âmbito das pesquisas marxistas – quando não mencionadas como mero reflexo superestrutural das relações econômicas. Creio, contudo, que tal qual a divisão da sociedade em classes, o racismo, o machismo, a xenofobia etc. configuram em última análise formas da exploração, opressão e subalternização de alguns grupos humanos por outros. Assim, esses processos não devem ser isolados pelas/os marxistas no âmbito da cultura e da política, mas entendidos em relação à totalidade histórica. Como explica *Josep Fontana*,

“é preciso reconstruir a imagem global da sociedade (...) para centrar toda essa diversidade em torno do que é fundamental: os mecanismos que asseguram a exploração de uns homens (sic) por outros, e que não agem somente através das regulamentações do trabalho ou do salário, nem se fundamentam unicamente em elementos físicos de coerção, mas impregnam toda a nossa vida, as nossas formas de compreender a sociedade, a família, o homem e a cultura” (FONTANA apud CARDOSO, 1988: 106).

Creio que uma “resposta adequada”, portanto, deva ressaltar a importância da universalidade e o papel da opressão do capital em relação às questões de raça, de gênero, etc. sem, contudo, fazer delas meras questões secundárias (ou, ainda, falsas questões). Essa operação consiste em retirá-las da lógica mistificadora do capitalismo, que tem feito o possível para incorporá-las e neutralizá-las, e reconhecer sua importância na luta contra a exploração de alguns grupos humanos. Tratarei novamente da relação entre esses elementos no item 2.4 deste capítulo.

É nesse sentido que o marxista *Kenan Malik* aborda a relação entre raça e classe no capitalismo. *Malik* critica perspectivas teóricas que dissociam as identidades racial, étnica ou de gênero do conjunto das relações sociais, ignorando os determinantes historicamente específicos que os atravessam. Nesse sentido, ele afirma que “se tratamos a raça como

sendo apenas uma ‘identidade’ separada de quaisquer determinantes sociais, então ela se torna não uma relação social historicamente específica, mas um aspecto eterno da sociedade humana – da mesma maneira que acontece nas teorias biológicas reacionárias de raça, nas quais diferenças raciais constituem uma necessidade natural e permanente” (MALIK, 1999: 125) Assim, é fundamental ter em vista que “as diferenças raciais são relações sociais” construídas, “no sentido em que a sociedade sistematicamente ‘racializou’ certos grupos sociais e considerou-os como ‘diferentes’” (MALIK, 1999: 128). Com isso em vista, a noção de raça utilizada ao longo deste trabalho se remete à sua reivindicação política por parte da militância negra e à sua existência sociológica, histórica e cultural em relação e em reação ao discurso racista.

### **2.3. Gênero**

Em seu texto anteriormente mencionado, Joan Scott faz uma análise dos usos acadêmicos do conceito de gênero até o fim dos anos 1980. Segundo a autora, “gênero” teria aparecido como uma “rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’”, ressaltando a “qualidade fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1996: 1). Dentre as várias perspectivas acadêmicas abordadas por Scott, interessa-me destacar os trabalhos das feministas marxistas. Segundo a autora, a grande limitação encontrada em trabalhos sobre gênero vinculados ao materialismo dialético é a primazia da base econômica em relação à superestrutura, que faz com que as desigualdades de gênero sejam quase sempre explicadas através de uma causalidade econômica simplista (SCOTT, 1996: 6).

Creio, contudo, que uma análise das desigualdades de gênero e de raça dentro da totalidade histórica não implica necessariamente uma abordagem desse tipo. As reflexões do marxista inglês Raymond Williams são de capital importância para superar a percepção da cultura e da política como meros reflexos da estrutura econômica. Assim como E. P. Thompson, Williams critica a leitura ortodoxa da metáfora marxiana da estrutura *versus* superestrutura. O autor defende a necessidade de se reconhecer a complexidade da superestrutura a partir da compreensão de que os diversos elementos presentes nela – a política, a religião, etc. – também influenciam o curso das lutas históricas. Segundo Williams,

“a superestrutura é questão de consciência humana e esta é necessariamente muito complexa, não só em virtude de sua diversidade, como também porque é sempre histórica: em qualquer período, compreende continuidades do passado e reações do presente” (WILLIAMS, 1969: 277). Retomando o esclarecimento de Friedrich Engels de que a produção só determina a História “em última instância”, Williams defende a perspectiva de uma múltipla determinação, afirmando que “há uma interação de todos esses elementos, em meio a uma série infindável de elementos extemporâneos [que não se percebe], (...) [de modo que] o elemento econômico por fim se afirma como fator necessário”. (WILLIAMS, 1969: 278). Com isso em vista, as hierarquias de gênero não devem ser pensadas apenas em termos das relações de produção, mas considerando-se igualmente os elementos ditos “superestruturais” que também as determinam.

Se até o fim da década de 1980 Joan Scott se deparou com um conceito cuja multiplicidade de sentidos implicava em perspectivas teóricas diversas e mesmo conflitantes, desde então o gênero ganhou formulações mais desenvolvidas e consistentes – ainda que a multiplicidade persista. Algumas/uns teóricas/os de gênero dedicaram-se a realizar uma desconstrução profunda do discurso sexista, ultrapassando a denúncia da construção dos papéis sociais designados a homens e mulheres. Para eles, entender “gênero” como elaboração sócio-histórica imposta sobre uma base biológica binária, natural e a-histórica não é suficiente; o próprio sexo biológico deveria ser questionado e percebido em sua dimensão histórica (LACQUEUR, 2001), simbólica e normativa (BUTLER, 2001). O questionamento da noção de “sexo” como um dado da natureza pretende colocar em cheque a naturalização da classificação binária dos seres humanos em dois conjuntos rigidamente separados e opostos a partir de seu aparelho reprodutor. Para mim, a importância dessa desconstrução se dá no sentido de evidenciar a multiplicidade da experiência subjetiva humana, que não deveria ser obrigatoriamente encerrada em um ou outro conjunto classificatório. Essa necessidade de encerramento tem consequências nefastas não apenas para as mulheres, subjugadas pelo discurso sexista, e para os homens, que também sofrem em alguma medida as cobranças da masculinidade heteronormativa,

mas também – e talvez principalmente – para aqueles sujeitos que não se encaixam plenamente em um ou outro conjunto.<sup>5</sup>

## 2.4. Interseccionalidade

Comentei nos tópicos anteriores sobre a recorrente dificuldade de conciliar uma análise que ressalte questões como a de gênero e a de raça com uma perspectiva marxista da questão de classe. No entanto, é esse o desafio a que me proponho neste trabalho. Abordar a relação entre essas três dimensões não significa somá-las como elementos equivalentes cujo resultado é desigualdade social. Parto do pressuposto de que as dimensões de classe, raça e gênero apresentam-se na realidade de forma imbricada e complexa, estruturando e organizando a desigualdade e a opressão. Esse entendimento baseia-se em uma perspectiva *interseccional* de análise.

A escritora e feminista negra norte-americana Audre Lorde resume a ideia geral do conceito de interseccionalidade ao afirmar que “não há algo como uma luta envolvendo uma só questão porque nós não vivemos vidas de uma só questão”.<sup>6</sup> Nesse sentido, usar a interseccionalidade como instrumento para leitura do mundo significa reconhecer a complexidade da realidade, levando em consideração o entrelaçamento das questões racial, de gênero, de classe, de sexualidade, etc. Esse entrelaçamento é particularmente importante para pensarmos a trajetória e a obra de Conceição Evaristo que, como já foi dito, pode ser lida como uma “escre(vivência)” de tripla face. Diante disso, para uma melhor compreensão do conceito, farei uma breve apresentação do complexo debate que o envolve.

A abordagem interseccional teve origem em reivindicações de feministas negras, judias, lésbicas, operárias etc., que demandaram atenção para a multiplicidade escondida sob a ideia unívoca de “mulher”, “argumentando que a opressão das mulheres não poderia

---

<sup>5</sup> A filósofa Judith Butler, que analisa o sexo “não simplesmente aquilo que alguém tem”, mas “aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2001: 3), afirma que os corpos que não se conformam à normatividade do sexo ocupam um lugar social de “seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’” (BUTLER, 2001: 4). A discriminação e a exclusão dos sujeitos que transgridem a normatividade do sexo e do gênero binários gerou uma reação tanto no âmbito da militância política quanto no acadêmico. Exemplos disso são os movimentos transgêneros e o chamado transfeminismo (ALVES; JESUS, 2010).

<sup>6</sup> “There is no such thing as a single-issue struggle, because we do not live single-issue lives” No original. In: LORDE, Audre. *Sister Outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

ser entendida unicamente pelo viés da diferença de gênero” (ÁVILA; COSTA, 2005: 693). Essas reivindicações resultaram no chamado “feminismo da diferença”, que procurou entender “como as diversidades culturais, raciais, de classe etc. contribuíram para as distintas experiências das mulheres, entre as mulheres e entre as mulheres e os homens” (ÁVILA; COSTA, 2005: 692). A partir dessa percepção, muitas/os ativistas e teóricas/os argumentaram que entender as diferentes formas de opressão sob uma perspectiva aditiva, segundo a qual uma mulher negra e lésbica, por exemplo, sofreria uma “tripla opressão”, obstruiria a compreensão de seus entrelaçamentos empíricos (KERNER, 2012: 47). Como afirma a feminista negra Luiza Bairros, recuperando a teoria do ponto de vista feminista (*feminist standpoint*),

“a experiência da opressão é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos. Assim, uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar, que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista” (BAIROS, 1995: 461).

Uma das pioneiras na proposição da ideia de interseccionalidade foi a norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002), ao formular um documento voltado para o combate de violações dos direitos humanos de mulheres. Seu objetivo era instrumentalizar os/as ativistas no sentido de melhor compreender a complexa estrutura da desigualdade social que subjuga mulheres por todo o mundo. Assim como Luiza Bairros, Crenshaw diagnosticou como insuficientes as descrições da “associação de sistemas múltiplos de subordinação” como “discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação” (CRENSHAW, 2002: 177). De modo diverso, a interseccionalidade consistiria em

“uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (CRENSHAW, 2002: 177).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Adriana Piscitelli aponta para o fato de Kimberlé Crenshaw utilizar uma linguagem que “parece remeter aos textos [feministas] da década de 1970” (PISCITELLI, 2008: 267). É o caso, nesse trecho, do termo “patriarcalismo”, relativo a ideia de patriarcado, predominante no feminismo de segunda onda e

Assim, para a autora, adotar uma perspectiva interseccional significa observar a interação entre os chamados “eixos de opressão”, compreendendo-os como elementos estruturantes de uma posição subalternizada ocupada por determinado sujeito ou grupo na sociedade. Esses eixos não agem de maneira isolada ou claramente separada uns dos outros, mas se entrecruzam e dão origem a situações de opressão específicas que, se não forem entendidas em sua complexidade, não poderão ser combatidas com eficácia.

Ao delinear um histórico da ideia de interseccionalidade, a historiadora Cláudia Pons Cardoso (2012), remetendo-se a artigo de Adriana Piscitelli (2008), pontua uma crítica à perspectiva de Crenshaw. Segundo Cardoso, ao se focar no “desempoderamento” das mulheres oprimidas, a norte-americana deixaria de lado a maneira como a raça, o gênero, a classe e outros eixos seriam mobilizados pelos movimentos sociais para organizar formas de resistência:

“É importante destacar que os marcadores sociais são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de identidades e, com esta afirmação, não estou reduzindo os marcadores sociais a meras categorias descritivas das identidades dos indivíduos nem perdendo de vista que a definição dos espaços sociais é provocada pelas estruturas sociais. Os marcadores sociais são, inegavelmente, dispositivos que promovem a desigualdade entre os grupos sociais, mas, também, podem ser acionados pelas mulheres em situações de agenciamento e empoderamento para o questionamento das estruturas de opressão” (CARDOSO, 2012: 57).

Tal questão estaria relacionada com o fato da formulação de Crenshaw apresentar “uma séria fragilidade: ela funde a ideia de diferença com a de desigualdade” (PISCITELLI, 2008: 267). Essa distinção é, de fato, muito importante, principalmente se levarmos em conta as consequências políticas envolvidas em enfatizar um ou outro aspecto. Refiro-me aqui à espinhosa questão das identidades, mencionada por Cláudia Cardoso no trecho supracitado. Embora não pretenda me alongar nessa complexa discussão, cabe aqui um breve comentário para estabelecer meu posicionamento diante dela.

---

abundantemente criticada desde então. Ao enfatizar exclusivamente uma diferença entre homens e mulheres, a compreensão do patriarcado como sistema “implicava não só negar as diferenças entre elas mesmas, mas repetir a visão estereotipada da natureza feminina” (STABILE, 1999). Mais adequado aos objetivos do presente trabalho seria o termo sexismo.

Uma possibilidade crítica levantada pela perspectiva interseccional frente aos estudos culturais de maneira geral está em perceber raça, classe e gênero não como meros construtores de identidades, mas como fatores que estruturam e organizam a desigualdade social. A crítica feita por Cardoso e Piscitelli ao documento de Crenshaw (que, por sinal, diz propor um “modelo provisório” a ser enriquecido e criticado) acentua a necessidade de lembrar do papel mobilizador dos eixos de subordinação, mas não podemos deixar de enfatizá-los como tal – e, assim, de denunciar a existência de relações de subordinação (ou, em termos gramscianos, subalternidade). Com isso, quero sublinhar o caráter fundamentalmente social de classe, raça e gênero, apontando para o fato de consistirem em relações sociais que criam hierarquias, exploração e opressão. Se os atores sociais mobilizam esses eixos, ressignificando-os, isso não visa à criação de identidades culturais em si, mas trata-se de resistência à desigualdade social que os próprios eixos estruturam.

Por fim, vale lembrar que a interseccionalidade, por mais que seja relativamente recente e ainda desconhecida por boa parte da academia – fato que nos diz muito sobre as barreiras enfrentadas nesse espaço pelas mulheres negras –, não constitui um conceito acabado. Adriana Piscitelli lembra que, “assim como aconteceu com o conceito de gênero, (...) [essa categoria adquiriu] conteúdos diferentes segundo as abordagens teóricas das autoras que com elas trabalham” (PISCITELLI, 2008: 263). Considerando, por exemplo, que muitas das análises interseccionais tem se utilizado de uma definição quantitativa de classes sociais (classificando-as em termos de faixas de renda), creio ser importante trazer as discussões marxistas sobre a questão de classe para tornar a interseccionalidade uma ferramenta realmente útil.

A partir das reflexões teóricas estabelecidas nesse capítulo, abordarei a seguir a dinâmica histórica do movimento negro contemporâneo no Brasil, procurando compreender de que maneiras a intelectualidade orgânica ligada ao movimento tem atuado nas últimas quatro décadas. De uma visão mais geral sobre o movimento, passarei à análise da trajetória de Conceição Evaristo, na qual considerarei sua relação com diferentes agentes do campo literário negro, buscando assim uma compreensão da dinâmica desse campo.

## CAPÍTULO II

### *Malungo, Brother, Irmão: literatura em movimento negro* e a trajetória de Conceição Evaristo<sup>8</sup>

#### 1. Querer-se negro, escrever-se negro

*“a literatura é poder, poder de convencimento, de alimentar o imaginário,  
fonte inspiradora do pensamento e da ação.”*

(Cuti)

Em obra que compõe a coleção “consciência em debate”, da editora Selo Negro, o escritor e militante do movimento negro Cuti (2010) apresenta sua posição no debate em torno das muitas denominações dadas à literatura produzida por pessoas negras no Brasil. Literatura “negra”, “afro-brasileira”, “afro-descendente” ou “negro-brasileira” – essa última proposta por Cuti – compõem uma pluralidade conceitual que revela muito mais que uma questão nominal, ao abarcar discussões teóricas e políticas importantes. Nesse complexo debate, Cuti afirma que, embora esses termos sejam tratados muitas vezes como intercambiáveis, “negro ou afro não tanto faz” (CUTI, 2010: 31). O autor rechaça o conceito de “literatura afro-brasileira”, defendido por alguns/mas autores/as como “uma formulação mais elástica e mais produtiva” (DUARTE, 2009: 20), apesar de concordar com a necessidade de classificar essa literatura como inserida no conjunto da literatura brasileira.<sup>9</sup>

Para Cuti, o prefixo *afro-* projeta a literatura negro-brasileira a uma origem continental, deixando-a à margem da literatura brasileira: “‘afro-brasileiro’ e ‘afro-descendente’ são expressões que induzem a discreto retorno à África, afastamento silencioso do âmbito da literatura brasileira para se fazer de sua vertente negra um mero

---

<sup>8</sup> “Malungo, brother, irmão” é o título de um poema de Conceição Evaristo, presente em sua coletânea de poemas (cf. EVARISTO, 2008).

<sup>9</sup> Eduardo de Assis Duarte defende a utilização do termo literatura “afro-brasileira”, por entender que essa literatura se configura como um “perturbador suplemento de sentido ao conceito de literatura brasileira” (DUARTE, 2009:19). Com isso, Duarte quer explicitar a importância estratégica que há na vinculação desta literatura à literatura brasileira em geral, tanto para abalar sua suposta homogeneidade, calcada na defesa da democracia racial brasileira, quanto para evitar uma “guetização” da literatura negra no Brasil.

apêndice da literatura africana” (CUTI, 2010: 35-36). Essa operação teria os efeitos de negar o questionamento da realidade social brasileira e de reforçar a continentalização homogeneizante da África, desconsiderando-se sua pluralidade étnica. O autor adverte ainda que “o referido prefixo abriga não negros (mestiços e brancos), portanto, pessoas a quem o racismo não atinge”, o que implicaria na ausência da experiência subjetiva do racismo nos escritos de tais autores/as.

Além disso, um ponto fundamental da argumentação de Cuti para a reflexão que pretendo estabelecer refere-se ao peso político da palavra “negro”. Ela exerceria um efeito contrário ao caráter ideologizante do prefixo *afro-*, relacionado ao mito da democracia racial brasileira. Para Cuti,

“estamos diante de um projeto de ‘engenharia’ ideológica, cujo objetivo é esvaziar o sentido das lutas da população negra do Brasil, sobretudo seu principal fator: a identidade, este querer-se negro, este assumir-se negro, este gostar-se negro. Ninguém escreveu nenhuma camiseta ‘100% afro-brasileiro’. Essa expressão não provocaria qualquer entusiasmo. É uma palavra artificial, da qual ninguém teve a sua integridade ameaçada nem sua dignidade recuperada. ‘100% negro’ é a manifestação das ruas, da vida que pulsa fora da universidade, fora de seu controle; é energia que vem da necessidade interior e coletiva de tantos quantos resolveram negar-se a raspar ou alisar seus cabelos; de todos os que resolveram dizer sim à vida, à alteridade da beleza. (...) Identificar-se com essa palavra é comprometer a sua consciência na luta antirracista, é estar atento aos preconceitos e à conseqüente cristalização de estereótipos, é dar mais ênfase à criação diaspórica do que à origem de seus produtores ou teor de melanina de suas peles” (CUTI, 2010: 43-44).

Esse belo trecho do livro de Cuti traz algumas ideias chave para compreendermos o significado da literatura negro-brasileira, dentre as quais destaco a de “identidade”. Esse “querer-se negro” ao qual o autor se refere baseia-se em um pressuposto teórico fundamental para a literatura negra, conforme a proposta de Zilá Bernd em sua *Introdução à Literatura Negra*, publicada no ano do centenário da abolição da escravidão no Brasil. Trata-se da presença de um “sujeito enunciador negro”, elemento que se tornou basilar para aqueles/as que refletem sobre essa literatura. Segundo Bernd, “o conceito de literatura negra não se atrela nem à cor da pele do autor nem apenas à temática por ele utilizada”, mas ao “surgimento de um *eu* enunciador que se quer negro”, isto é, que assume a condição de negro ao enunciar o discurso em primeira pessoa (BERND, 1988: 22).

Para além de questões teórico-metodológicas, o debate em torno do conceito de literatura negra no Brasil carrega em si relações sociais de conflito e de solidariedade, inseridas em um momento histórico específico. Como veremos no próximo item, assumir-se negra/o frente a um “projeto de ‘engenharia’ ideológica” que mistifica a discriminação racial no Brasil foi uma estratégia primordial do movimento negro contemporâneo nacional. Assim, embora a “literatura afro-brasileira” possa ser um operador teórico mais eficaz para a crítica literária, por abarcar “tanto a assunção explícita de um sujeito étnico – que se faz presente numa série que vai de Luís Gama a Cuti (...) – quanto (...) o dissimulado lugar de enunciação que abriga Machado [de Assis], [Maria] Firmina [dos Reis], Cruz e Souza (...)” (DUARTE, 2009:20), falar em literatura negra no Brasil é remeter-se à luta de escritores/as negros/as pela construção de uma identidade negra positivada e combativa, principalmente a partir dos anos 1970.<sup>10</sup> Como afirma Conceição Evaristo, “ao falarmos de literatura negra, (...) falamos de uma literatura cujos criadores buscam conscientes e politicamente a construção de um discurso que dê voz e vez ao negro como sujeito que auto se representa em sua escritura” (EVARISTO, 1996: 2).

## **2. Os movimentos do movimento negro contemporâneo brasileiro**

Consideramos como fase contemporânea do movimento negro aquela iniciada a partir das organizações negras da década de 1970 que culminaram na fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978 (DOMINGUES, 2007; PEREIRA, 2013). Tal periodização indica que esse momento representou uma ruptura em relação às fases anteriores do movimento, bem como que há certa continuidade histórica desde então. Ainda assim, houve mudanças significativas nas formas de atuação da militância ao longo dessa fase, relacionadas com desafios e conquistas ocorridas durante o tempo.

Em termos de continuidade, podemos considerar que o movimento negro brasileiro contemporâneo caracterizou-se pelos seguintes elementos: “o combate à discriminação racial e a denúncia do mito da democracia racial” e a “afirmação de uma identidade racial negra positivada” (PEREIRA, 2013: 83-84).

---

<sup>10</sup> Maria Firmina dos Reis (1825-1917) foi uma ficcionista brasileira, considerada por especialistas como a primeira romancista brasileira e a “mãe” da literatura afro-brasileira (COELHO, 2002; DUARTE, 2005).

Para compreender a dinâmica de funcionamento do mito da democracia racial brasileira, o sociólogo norte-americano Michael Hanchard desenvolveu a noção de “hegemonia racial” a partir do conceito gramsciano de hegemonia. A hegemonia racial, segundo Hanchard, articula-se “através de processos de socialização que fomentam a discriminação racial ao mesmo tempo que negam sua existência, [o que] contribui para a reprodução das desigualdades sociais entre brancos e não brancos, promovendo, simultaneamente, uma falsa premissa de igualdade entre eles” (HANCHARD, 2001: 21).<sup>11</sup> Considerando o que expusemos no capítulo I sobre a disputa de hegemonia segundo Gramsci e o papel das/os intelectuais orgânicas/os nessa dinâmica, cabe ressaltar que as classes dirigentes do país – as elites brancas – atuaram historicamente na construção e perpetração do mito da democracia racial. Sobre isso, Liv Sovik argumenta:

“A adoção do discurso da mestiçagem é uma antiga concessão [dos setores dominantes], incorporada no decorrer dos anos pelo senso comum, à presença maciça de não-brancos em uma sociedade que valoriza a branquitude e uma antiga e atual forma de resistência ao olhar eurocêntrico. O que um dia foi uma vitória cultural e política contra a opressão eurocêntrica já foi capturado pelo conservadorismo reinante e a naturalização de relações racistas. Incorporar o discurso da mestiçagem a esse conservadorismo e controlar o sentido do discurso da mestiçagem (...) [reitera] que, por ser um país mestiço, não há ódio racial (...) [, o que reforça] esse controle dos sentidos da vida em sociedade” (SOVIK, 2009: 39).

Diante de tal quadro, a atuação do movimento negro tem se dado no sentido de construir um discurso contra-hegemônico que denuncie o racismo como um fator estruturante das relações sociais no Brasil.

Outra característica do movimento negro contemporâneo brasileiro é a construção de uma identidade negra positivada. Sobre essa questão, Petrônio Domingues afirma que o movimento “africanizou-se” a partir dos anos 1970, em busca de promover uma identidade étnica específica para a população negra:

---

<sup>11</sup> Apesar de concordar com a utilização do conceito de hegemonia para compreender o mito da democracia racial brasileira, discordo do modo como Hanchard formula sua ideia de “hegemonia racial”. O autor afirma fazer uma “análise *neogramsciana*” (HANCHARD, 2001: 38, grifo meu) do problema, trazendo a questão racial para o centro da discussão e deixando de lado a perspectiva marxista e gramsciana da luta de classes. Minha análise das disputas por hegemonia no Brasil, por outro lado, considera a questão racial em relação constante com a luta de classes e a questão de gênero, conforme a explanação presente no capítulo I.

“O discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância. Houve a incorporação do padrão de beleza, da indumentária e da culinária africana. (...) Também se desencadeou um processo de questionamento dos nomes ocidentais como única referência de identidade dos negros brasileiros. Muitas crianças negras, recém-nascidas, passaram a ser registradas com nomes africanos, sobretudo de origem iorubá. Até no terreno religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral” (DOMINGUES, 2007: 116-117).

Essa construção identitária tem íntima relação com as influências externas em torno da questão racial. Segundo Hanchard, embora a “formulação de uma identidade afro-brasileira ligada à identificação racial com os negros de outros lugares” já existisse, “foi durante a década de 1970 que essa identificação (...) se tornou mais intensamente politizada e internacionalizada” (HANCHARD, 2001: 41). O papel da luta em favor dos direitos civis pela população negra norte-americana e os movimentos de libertação dos países africanos é ressaltado por diversos/as estudiosos/as do movimento negro brasileiro como contribuição fundamental para o discurso radicalizado contra a discriminação racial assumido pela militância a partir da fundação do MNU (DOMINGUES, 2007: 112).

Colocadas essas características gerais, podemos considerar especificamente as mudanças ocorridas ao longo dessa fase, particularmente em relação às estratégias adotadas pelas/os intelectuais orgânicas/os do movimento. A luta antirracista brasileira assumiu diferentes formas desde a criação do MNU até os últimos anos: desde um momento inicial de aproximação com a esquerda, marcado por protestos reivindicativos e por uma vontade de unidade, até um presente marcado pela atuação em ONGs e por uma articulação com o Estado, caracterizada pela conquista de legislações que visam ao combate à desigualdade racial através da promoção social da população negra brasileira. Concordo com a análise de Flávia Rios de que essas mudanças configuram um processo de institucionalização do movimento negro brasileiro (RIOS, 2008), como veremos mais à frente.

## **2.1. O Movimento Negro Unificado: por “uma nova sociedade onde todos realmente participem”<sup>12</sup>**

---

<sup>12</sup> Carta de Princípios do Movimento Negro Unificado. In: GONZÁLES; HASENBALG, 1982: 66, grifo meu.

Embora a criação do MNU seja considerada como o marco inicial do movimento negro contemporâneo, outras organizações fundadas na década de 1970 caracterizavam-se pela contestação do racismo brasileiro e pela positivação da identidade negra. Destacamos, no Rio de Janeiro, a SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) e o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras), criadas respectivamente em 1974 e 1975 (HANCHARD, 2001: 143). Essas organizações foram fundamentais para a articulação de uma rede de intelectuais orgânicos/as negros/as na cidade, sendo marcadas por um caráter de formação da militância. O IPCN, por exemplo, era considerado como “um ponto de referência”, “de difusão, de irradiação de informação. Nos ajudou a ampliar o leque de entendimento” (XAVIER apud PEREIRA, 2013: 192).

A ruptura que consolidou o caráter contestador da nova fase do movimento, contudo, foi o ato público do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) realizado em 7 de julho de 1978 nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo. Esse ato “representou uma grande transformação em relação às formas de atuação utilizadas pelo movimento negro brasileiro até então”, por tratar-se de um enfrentamento público ao regime vigente (PEREIRA, 2013: 248-249). A partir dele, tomou forma o Movimento Negro Unificado (MNU).

O caráter contestador do MNU e a ruptura que ele representou podem ser compreendidos, dentre outros fatores, pela influência da esquerda marxista em sua formação. Segundo Domingues,

“no plano interno, o embrião do Movimento Negro Unificado foi a organização marxista, de orientação trotskista, Convergência Socialista. Ela foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro. Havia, na Convergência Socialista, um grupo de militantes negros que entendia que a luta anti-racista tinha que ser combinada com a luta revolucionária anticapitalista. Na concepção desses militantes, o capitalismo era o sistema que alimentava e se beneficiava do racismo; assim, só com a derrubada desse sistema e a conseqüente construção de uma sociedade igualitária era possível superar o racismo” (DOMINGUES, 2007: 113).

Sobre a influência da Convergência Socialista no MNU, Michael Hanchard afirma que “pela primeira vez no Brasil, a defesa de uma posição quanto à raça e à classe não foi marginalizada pela intelectualidade afro-brasileira e, na verdade, passou a suplantar os modelos conformista e assimilacionista como postura dominante dentro do movimento

negro” (HANCHARD, 2001: 148). A Carta de Princípios do MNU defendia “a ideia de transformação social, de construção de ‘uma *nova* sociedade onde *todos* realmente participem’, [que] está diretamente ligada ao momento histórico e ao contexto social no qual ela surge” – o de combate à ditadura militar, em processo de abertura (PEREIRA, 2013: 137). Essa reivindicação de uma transformação social generalizada fica clara no encerramento da Carta:

“Como não estamos isolados do restante da sociedade brasileira, NOS SOLIDARIZAMOS: a) com toda e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira que visem a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais; b) com a luta internacional contra o racismo. POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL! PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO!” (GONZÁLES; HASENBALG, 1982: 66).

## **2.2. Abertura política e novos movimentos**

Os anos 1980 já observam mudanças significativas em relação ao quadro combativo que se acentuou no fim da década de 1970. Enquanto o MNU perdeu centralidade, tornando-se “apenas mais uma organização entre muitas, e não a entidade abrangente que pretendia ser” (HANCHARD, 2001: 152), novas estratégias de atuação surgiram no movimento. Amílcar Pereira acentua a importância da volta das eleições diretas para governos estaduais, em 1982, para a busca de uma construção de espaços de diálogo com o Estado por parte da militância negra. A partir desse momento, foram criados os primeiros órgãos governamentais para tratar de questões especificamente concernentes à população negra – processo que gerou diversas acusações de que o Estado estaria cooptando o movimento (PEREIRA, 2013: 288).

As mudanças nas estratégias do movimento negro diante do processo de abertura da ditadura aparecem de modo bastante interessante em uma entrevista dada pelo poeta Éle Semog em 1985, num evento de poesia negra realizado no SESC. Quando questionado sobre o papel da poesia na luta armada (consideremos aqui o contexto da luta contra a ditadura pela esquerda brasileira), Semog reflete sobre a possibilidade de uma revolução no país:

“As armas, eu acho que são o fruto de um processo. A poesia ajuda a chegar às armas. Mas indiscutivelmente o Brasil não é um país de revolução. O que aconteceu de revolução no Brasil foi aquela coisa aí de 64. Então, fraude, né? O Brasil é um país de fraude. E eu acredito que há outros mecanismos pra se transformar. A gente tem o voto, a gente tem uma angústia permanente do povo e, o principal, a gente tem um poder enfraquecido, uma ditadura, um fruto de ditadura enfraquecido” (SEMOG, 1985a: s.p.).

A resposta do poeta revela uma mudança importante em relação ao que pudemos ver, por exemplo, na aproximação do MNU em relação à esquerda e o interesse em uma transformação profunda e generalizada da sociedade. Para Semog, a transformação revolucionária não é uma possibilidade para o Brasil, “país de fraude” onde a palavra “revolução” foi apropriada pela ditadura militar.

O próximo questionamento do entrevistador é em relação a uma acusação de conservadorismo do movimento negro, por conta da luta por um reconhecimento social dentro do sistema vigente, percebido como falido, principalmente considerando a situação de vida da população negra trabalhadora e pobre. Semog responde:

“O movimento negro é conservador porque ele é um movimento de origem de classe média, de uma formação clássica. O que rola nas pessoas é uma emoção dialética, mas um proceder cartesiano. Então a transformação, ela é interior e não exterior. A transformação, a expectativa do mundo é interior, mas a prática de transformação do mundo, ela é o que está aí, pronto, os pacotes prontos que você, por exemplo, atualmente opta. Ou o poder constituído te oferece secretarias de negros, oferece secretarias e delegacias de mulheres, delegacias pra menores, delegacias pro diabo a quatro, quando a questão fundamental ou primária seria que se cumprissem as leis. Então o movimento negro, quando ele toma atitudes que nos parecem atitudes conservadoras, na verdade são atitudes que refletem o poder constituído, porque nós, negros, refletimos o poder constituído” (SEMOG, 1985a: s.p.).

Acredito que essa entrevista é muito significativa das mudanças ocorridas no movimento negro na década de 1980. Ela dialoga tanto com a atuação da esquerda revolucionária dos anos 1970 e do Movimento Negro Unificado, cujo objetivo era uma transformação social mais ampla, quanto com as novas possibilidades de atuação em diálogo com o Estado no contexto da recém-surgida democracia brasileira. Ainda que demonstre certa desconfiança e mesmo algum descrédito em relação às “secretarias” e “delegacias” voltadas para os grupos sociais marginalizados, Semog argumenta que a “prática da transformação do mundo” assume um caráter “cartesiano” e pragmático por conta da própria origem de classe da militância negra.

A década de 1980 viu ainda o florescer de organizações negras voltadas para arte e literatura. Segundo o sociólogo Mário da Silva, é nesse momento que começa a se articular “a delimitação de um projeto estético e ideológico para a Literatura Negra”, que “deixa de ser uma estética pura e/ou epidérmica para se tornar, sob a ótica de seus produtores, uma estética engajada, enunciativa de uma visão social de mundo, de uma fração de grupo social, ao menos para alguns coletivos de escritores negros” (DA SILVA, 2011: 60). Dentre esses coletivos, destaco o grupo Quilombhoje, de São Paulo, e o grupo Negrícia – Poesia e Arte de Crioulo (chamado mais tarde de Coletivo de Escritores Negros), do Rio de Janeiro – ambos dos quais participou Conceição Evaristo.

O Quilombhoje foi criado em 1980, com a proposta de “discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura”.<sup>13</sup> Deley de Acari, do grupo Negrícia, conta que o Quilombhoje surgiu a partir do Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU) e voltou-se principalmente para a publicação de textos de escritoras/es negras/os (ACARI, 2012: s.p.). Segundo Cuti, um dentre os/as fundadores/as do Quilombhoje, os *Cadernos Negros* – publicação anual editada pelo grupo que alterna volumes de poesia e de contos – surgem em 1978 como a “primeira tentativa de agrupamento, de literatos e aspirantes [negros], em torno de uma publicação coletiva” (CUTI apud DA SILVA, 2011: 62). Os *Cadernos* seguem sendo editados até o presente momento.

O Negrícia, por sua vez, foi criado no Rio de Janeiro em 1982 – data que varia em depoimentos e livros.<sup>14</sup> O coletivo carioca de artistas negros/as atuava promovendo recitais em locais de periferia e em eventos vinculados a outras organizações do movimento negro, além de debates sobre literatura negra, racismo, machismo, etc. (EVARISTO, 2010; ACARI, 2012; SEMOG, 2012). Sobre a atuação do grupo, Éle Semog conta: “Nós bebíamos, fazíamos sanduíche de mortadela e recitávamos em tudo quanto é buraco: presídio, escola, favela, universidade, (...) sindicatos (...). O que nós fizemos de ocupação

---

<sup>13</sup> Disponível em <<http://www.quilombhoje.com.br/quilombhoje/historicoquilombhoje.htm>>. Acesso em 10 de jan. de 2013.

<sup>14</sup> Entrevistei três membros do grupo Negrícia: o poeta e ativista Deley de Acari, o escritor Éle Semog, além da própria Conceição Evaristo, e cada um localizou a data de fundação do Negrícia em anos diferentes. Deley é quem localiza a reunião com mais precisão, em 19 de abril de 1982 (EVARISTO, 2010; ACARI, 2012; SEMOG, 2012). No terceiro volume da antologia *Literatura e Afrodescendência no Brasil* (DUARTE; FONSECA, 2011), Maria Nazareth Fonseca data a fundação do grupo em 1984. Para apoiar a precisão de Deley há um documento escrito: uma carta de Éle Semog para Hermógenes de Almeida, que localiza a fundação do grupo em 1982 (SEMOG, 1985b).

do espaço literário foi assim uma coisa muito bonita” (SEMOG, 2012: s.p.). Ao contrário do Quilombhoje, o Negrícia não chegou a organizar uma publicação própria, embora seus membros tenham publicado obras individuais e coletivas por outras vias.

As diferentes formas de atuação desses grupos – um voltado principalmente para a organização de uma publicação coletiva e outro para a “ocupação do espaço literário” em lugares onde a população negra marginalizada (e não necessariamente letrada) se encontrava – revelam uma divergência na concepção estratégica quanto à melhor forma de conscientizar da população negra. Semog caracteriza comicamente a relação entre o Quilombhoje e o Negrícia, contando que os dois eram “carne e unha... carne, unha e porrada! (risos)” (SEMOG, 2012: s.p.). Essas divergências, longe de caracterizarem uma simples polarização entre os grupos, se inseriam num momento de intensas discussões sobre literatura negra e, mais amplamente, sobre o movimento negro e as possibilidades estratégicas diante das mudanças conjunturais em curso.

O trabalho de Mário da Silva traz algumas das discussões ocorridas no I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros, organizado a partir de uma articulação entre o Quilombhoje e o Negrícia, que ocorreu em 1985, no Rio de Janeiro. Parte dessas discussões está publicada no livro *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, ao qual infelizmente não consegui ter acesso direto.<sup>15</sup> Mário da Silva, que transcreveu alguns trechos do livro, conta que a edição é composta por vinte textos e uma sessão parcialmente transcrita de debates entre pelo menos 15 participantes. Dos diversos temas abordados, resalto o problema da relação dos/as escritores/as com o Estado, lembrando que a atuação no aparelho estatal era uma possibilidade recente que provocava intensa desconfiança na militância:

“[Hermógenes]: ‘Faço uma proposta aos companheiros de que o resultado deste Encontro seja enviado para todas as entidades ligadas ao ensino, à educação, a começar pelos irmãos negros como Carlos Moura, que está agora na Assessoria para Assunto Afro-Brasileiro do Ministério da Cultura, assim como ao próprio Marcos Maciel, Ministro da Educação, no sentido de que eles tomem conhecimento. Isto falando das autoridades a nível federal, proponho também o envio para os secretários de educação das principais cidades brasileiras. *Se pretendemos introduzir poesia negra no currículo*, temos que fazer chegar as questões polêmicas ao conhecimento público. Faço esta proposta para ver concretizados todos os nossos objetivos’ [Ari Cândido]: ‘Se a gente entrega o material para o Estado, tem que haver formas de negociação [...] Tem que haver

---

<sup>15</sup> I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros (org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*. São Paulo: Imesp, 1987.

condições. Não devemos entregar coletâneas de poemas para edição, sem saber a distribuição econômica disto.[...] O Estado não pode pegar de graça” (I ENCONTRO DE POETAS E FICIONISTAS NEGROS BRASILEIROS apud DA SILVA, 2011: 69, grifo meu).

Nesse trecho, Hermógenes de Almeida, do grupo Negrícia, propõe aproveitar as possibilidades de articulação com organismos estatais para atingir o objetivo coletivo de “introduzir poesia negra no currículo [escolar]”. Esse objetivo tem relação com antigas bandeiras do movimento negro contemporâneo, a saber, a “reavaliação do papel dos negros na História do Brasil” e a “valorização da cultura negra” (GONZÁLES; HASENBALG, 1982: 66).<sup>16</sup> A demanda por incorporação da “cultura negra” ao currículo escolar concretizou-se, por sinal, através da pressão histórica do movimento sobre o Estado, materializada na lei 10.639/03.<sup>17</sup> Em meados da década de 1980, no entanto, ainda há desconfiança por parte da militância com relação ao Estado, como fica claro na fala de Ari Cândido. Contudo, desconfianças e dúvidas deram lugar, nas décadas seguintes, a uma crescente aproximação com o Estado e a novas formas de organização.

### **2.3. A institucionalização do movimento negro**

O ano de 1988 é um marco importante para o movimento negro contemporâneo brasileiro. Nesse ano, a abolição da escravidão do país completava seu centenário e as tentativas de celebração oficial foram respondidas com protestos por diversas entidades do movimento negro (ALBERTI; PEREIRA, 2007: 252-270).<sup>18</sup> Amílcar Pereira afirma que os protestos diante da data pretensamente comemorativa alimentaram “o debate sobre a questão racial em diferentes segmentos da sociedade brasileira” (PEREIRA, 2013: 308). 1988 foi também o ano da promulgação da chamada Constituição Cidadã, a primeira após os 21 anos de ditadura militar. Segundo Pereira, a “busca de intervenção do movimento

---

<sup>16</sup> Amílcar Pereira remonta as lutas educacionais do movimento negro brasileiro ao período do pós-abolição, destacando a atuação do Centro Cívico Palmares, criado em 1926 em São Paulo (PEREIRA, 2011).

<sup>17</sup> A lei 10.639/03 altera a lei 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, e determina a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas do Brasil.

<sup>18</sup> Um dos principais eventos realizados no país foi a “Marcha contra a farsa da abolição”, no Rio de Janeiro, em 11 de maio de 1988: “essa Marcha do Rio de Janeiro acabou ganhando repercussão nacional e internacional, em função do grande aparato militar disponibilizado pelo Exército brasileiro para impedir a passagem dos militantes negros pelo busto de Duque de Caxias” (PEREIRA, 2013: 305-306).

negro no processo da Constituinte acabou tornando-se também um importante marco para a *institucionalização do movimento negro* e para as primeiras tentativas de articulação do movimento com as diferentes instâncias dos poderes públicos” (PEREIRA, 2013: 44, grifo meu). Verifica-se, portanto, uma mudança nas formas de atuação de um movimento que, na Carta do MNU, de 1978, reivindicou a construção de “uma *nova sociedade*”.

Se ao longo dos anos 1980 persistiu certa desconfiança com relação ao Estado, a partir de 1988 e ao longo das décadas de 1990 e 2000 o movimento negro aproximou-se do Estado e se institucionalizou, junto ao aparelho estatal ou sob iniciativa privada. Em 1988 e 1989 foram criadas, respectivamente, o Geledés (Instituto da Mulher Negra) e o CEAP (Centro de Articulação das Populações Marginalizadas) – duas das primeiras organizações negras criadas em moldes de ONG, ambas as quais seguem atuantes. Um fator interessante é que tanto o Geledés como o CEAP passaram a receber financiamentos internacionais, trazendo para a dinâmica das organizações negras um elemento até então muito questionado. Sobre isso, Ivanir dos Santos, do CEAP, diz:

“[O CEAP] vai ser a primeira ONG negra, na verdade, com características de ONG. E abriu aquela polêmica no movimento negro: ‘Dinheiro internacional!’ Aquelas confusões todas, desconfiança até dizer chega. Hoje está todo mundo nesse barco, mas naquela época a gente apanhava muito porque tudo tinha desconfiança” (PEREIRA, 2013: 312).

Essa nova forma de organização, apesar da desconfiança inicial, passou a ser “modelo para muitas outras organizações, no que diz respeito às suas formas de atuação, baseadas em programas e projetos financiados majoritariamente por instituições da chamada ‘cooperação internacional’” (PEREIRA, 2013: 309). Pereira afirma que “no início da década de 1990, houve a criação de várias ONGs negras por todo o país” (PEREIRA, 2013: 312).

Diante da constatação da institucionalização do movimento negro nas últimas décadas e, por contraste, de uma diminuição dos protestos de rua organizados pelo movimento (nos moldes dos atos de 7 de julho de 1978 e contra a farsa da abolição), Flávia Rios compreende as mudanças ocorridas foram “menos de forma que de significado”. Com isso, a autora quer dizer que

“os protestos de rua continuam presentes no movimento, contudo o sentido social que se quer transmitir na atualidade parece diferir daquele que marcou o retorno do movimento na cena pública brasileira nos anos 70 e 80. De lá para cá, cada vez mais, os atos públicos do movimento negro têm tomado uma forma expressiva, litúrgica e pedagógica perante a sociedade e o Estado, uma vez que as formas de contestação e de reivindicação puderam assumir outros espaços: *nem tanto as ruas e, sim, as mesas de negociação*, as reuniões com autoridades política e econômicas, as plataformas partidárias, as lutas judiciais e os compromissos com órgãos internacionais e com o Estado brasileiro” (RIOS, 2008: 109-110, grifo meu).

Um fenômeno que acompanhou esse processo de institucionalização foi a especialização dos quadros, tanto em termos daquelas/es militantes que se tornaram remuneradas/os por sua atuação nas ONGs quanto em termos da crescente quantidade de intelectuais negras/os presentes nas universidades brasileiras, como estudantes, pesquisadoras/es e professoras/es (PEREIRA, 2013; RIOS, 2008; SANTOS, 2011). A presença de intelectuais negras/os na academia, na verdade, é marcante desde a década de 1970. Amílcar Pereira ressalta que, dentre as lideranças entrevistadas para sua pesquisa, “embora muitas fossem de origem humilde e ainda vivessem em situação de pobreza, a maioria cursava o ensino superior nas décadas de 1970 e 1980”. Isso se refletiu no fato de que “uma das principais estratégias de mobilização, nesse contexto, eram as reuniões de estudo, de leitura e discussão, e os seminários e palestras, que ocorriam em muitos locais” (PEREIRA, 2012: 232).

Assim como a literatura negra procura subverter o lugar do/a negro/a de objeto a sujeito literário, a produção acadêmica feita pelos/as intelectuais negros/as deslocou-os/as

“do lugar de informantes dos pesquisadores estabelecidos para a posição de ensaístas e intelectuais. Se antes aqueles eram citados em teses de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Costa Pinto, essa nova intelectualidade escreve sobre a mobilização negra em que estão inseridos” (RIOS, 2008: 22).

Nas últimas décadas, o movimento negro brasileiro obteve uma série de conquistas extremamente significativas pela via institucional. Ainda na década de 1990, as possibilidades de negociação com o governo se intensificaram junto à gestão Fernando Henrique Cardoso, mas parte da militância rechaçou a aliança (RIOS, 2008: 65-66).

Um exemplo dessas conquistas remonta a 2001, quando da III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, ocorrida em Durban, na África do

Sul. A Conferência de Durban trouxe a questão das cotas raciais para o ingresso em universidades públicas, que se tornaria “uma bandeira do movimento negro capaz de aglutinar as demais reivindicações e mobilizar diferentes ações do Estado e da sociedade civil” (ALBERTI; PEREIRA, 2006: 143). Para Verena Alberti e Amílcar Pereira, o debate em relação às cotas raciais teria provocado “aquilo que as lideranças do movimento procuravam suscitar há décadas: uma discussão ampla sobre a questão racial no Brasil, envolvendo diferentes setores da sociedade” (ALBERTI; PEREIRA, 2006: 145).<sup>19</sup>

A política de cotas vem sendo aplicada pelas gestões do Partido dos Trabalhadores (PT) e segue ampliando-se, tendo chegado também a concursos para cargos públicos. Flávia Rios afirma que a abertura da gestão Luís Inácio Lula da Silva para os movimentos sociais teria possibilitado “uma articulação mais intensa entre o movimento negro e o governo” (RIOS, 2008: 66).<sup>20</sup> Apesar de considerar necessário problematizar tal “abertura” aos movimentos sociais em geral, concordo com a percepção de Rios quanto à intensa relação entre o movimento negro institucionalizado e o Estado a partir da Era Lula.<sup>21</sup>

#### **2.4. Cultura *versus* Política**

Uma questão que aparece com frequência nos depoimentos de militantes negros/as é a existência de uma oposição entre cultura e política na prática histórica do movimento, principalmente nas décadas de 1970 e 1980. Tal questão é de capital importância para a reflexão que pretendo estabelecer neste trabalho sobre o lugar da literatura na luta contra-

---

<sup>19</sup> Apesar de considerarem que as cotas raciais não são a solução para o problema da marginalização da população negra na sociedade brasileira, sendo apenas medida emergencial, muitas/os das/os militantes entrevistados por Verena Alberti e Amílcar Pereira entendem que “sua maior riqueza provavelmente está no debate e nas mudanças de atitude que é capaz de provocar” (ALBERTI; PEREIRA, 2006: 159).

<sup>20</sup> Rios ressalta a criação da SEPPIR (Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial), para a qual têm sido nomeadas/os como para o cargo de ministério militantes negras/os como Matilde Ribeiro, fundadora da organização negra paulista Soweto e integrante do PT. Atualmente, ocupa o cargo de ministra a antiga militante do MNU e feminista negra Luiza Bairros.

<sup>21</sup> Apesar dessa articulação comentada por Rios, é preciso lembrar que o governo federal, ao longo das gestões petistas, tem atuado – por omissão e ativamente – no que militantes e estudiosos chamam de criminalização dos movimentos sociais. Exemplo recente é a maneira como foram tratados os protestos que tomaram o país a partir de junho de 2013, respondidos com autoritarismo agudo pelo aparelho repressor do Estado. O governo federal, que se omitiu diante da violência e das prisões arbitrárias executadas pelas polícias militares por todo o país, deve agravar esse quadro em 2014, tendo prometido colocar nas ruas um efetivo de mais de 10 mil policiais da Força Nacional para ajudar na “contenção dos protestos durante a Copa do Mundo” (UOL, 2014: s.p.)

hegemônica do movimento negro brasileiro. Segundo Flávia Rios, essa oposição ganhou centralidade também nos estudos sobre o movimento negro, tendo sido tratada como um “dilema fulcral” (RIOS, 2008: 33). Amílcar Pereira afirma que o “debate sobre cultura *x* política foi tão importante durante o processo de constituição do movimento negro contemporâneo que marcou inclusive um dos mais importantes trabalhos de pesquisa sobre a constituição desse movimento no Brasil, publicado por Michael Hanchard (2001) em seu livro *Orfeu e o poder*” (PEREIRA, 2013: 229). A questão mereceu na obra de Pereira um tópico específico, intitulado “Cultura, política, culturalismo...” (PEREIRA, 2013: 222-231).

Em sua obra, Hanchard identifica como um problema as “práticas culturalistas”, que distingue de “práticas culturais”, presentes no movimento negro. As práticas culturalistas funcionariam “como fins em si, e não como meios para se chegar a um conjunto mais abrangente e heterogêneo de atividades ético-políticas” (HANCHARD, 2001: 38). Para o autor, “o culturalismo – a preocupação com os levantamentos genealógicos e com os artefatos da cultura expressiva afro-brasileira – afastou o movimento negro das estratégias de mudança política contemporânea e aproximou-o de um protesto simbólico e de uma fetichização da cultura afro-brasileira” (HANCHARD, 2001: 121). Hanchard advertia, assim, para o perigo de uma apropriação da cultura dissociada de uma perspectiva política, sinalizando que “o desafio sempre presente para o movimento é a unificação da cultura com a política e, o que é mais importante, a diferenciação entre a cultura como folclore e a cultura como base valorativa da atividade ético-política” (HANCHARD, 2001: 123).

Segundo Amílcar Pereira, ‘a crítica de Hanchard ao movimento negro brasileiro foi mal recebida e rebatida por setores do movimento, que viam (...) uma espécie de tentativa de enquadrar o movimento brasileiro nos moldes dos movimentos norte-americanos pelos direitos civis’ (PEREIRA, 2012: 231). Um problema significativo no diagnóstico feito por Hanchard residiu no fato de que a atuação do movimento negro após a realização de sua pesquisa, nas décadas de 1990 e 2000, se deu no sentido de “adotar estratégias e táticas de articulação política mais direta no período que sucedeu o autoritarismo, mudança essa que não previ” (HANCHARD, 2001: 11). A “articulação política mais direta” à qual o autor se refere ao processo de institucionalização do movimento negro através do qual se obteve uma série de conquistas importantes, como vimos anteriormente. Pereira observa ainda que “que algumas das práticas consideradas como ‘culturalistas’ por Hanchard no início da

década de 1990 (...) tornaram-se importantes para a consolidação do movimento negro contemporâneo e levantaram, nas últimas décadas, intensos debates a respeito da ‘memória da abolição’ e da ‘reavaliação do papel do negro na história do Brasil’ (PEREIRA, 2012: 231). De fato, a cultura tem se mostrado como um elemento fundamental para as reivindicações políticas da população negra. Exemplo disso é o papel do jongo na obtenção de reconhecimento e titulação das terras de comunidades remanescentes de quilombos, direito esse conquistado pelo movimento quando da elaboração da Constituição de 1988.<sup>22</sup>

Sobre a oposição entre cultura e política na prática do movimento negro contemporâneo, a entrevista concedida por Ivair Alves dos Santos, militante negro de São Paulo, a Amílcar Pereira é bastante representativa:

“Em 1976, 1977 já havia uma tensão, no meio do movimento negro, entre aqueles que defendiam que [o fim do racismo] era uma mudança cultural e os que defendiam uma mudança mais profunda. Os primeiros achavam que a mudança tinha que acontecer através da informação: ‘Temos que publicar mais, organizar poesia, organizar contos, fazer eventos esportivos, tentar reunir a comunidade’. Era a linha do Feconezu, era a linha do Quilombhoje – uma tendência que a gente batizou de ‘culturalista’. *Eram pessoas que tinham feito as opções corretas, mas que a gente não sabia avaliar naquele momento.* E havia pessoas oriundas, como eu, do movimento político, que queriam fazer uma manifestação mais política, mas nós não tínhamos nenhum cabedal pra fazer isso. Eles tinham um projeto específico de literatura, de teatro, de festival, e nós querendo transformar aquilo em uma coisa política, negando que aquilo fosse política” (SANTOS apud PEREIRA, 2013: 228, grifo meu).

O depoimento de Ivair mostra dois aspectos da oposição entre cultura e política no movimento. O primeiro é a existência de uma divisão entre militantes focadas/os nas atividades culturais e aquelas/es que “defendiam uma mudança mais profunda”, “que queriam fazer uma manifestação mais política” e que negavam o caráter político das atividades consideradas “culturalistas”. O segundo aspecto é a *percepção*, na atualidade, dessa divisão. O tom que Ivair emprega ao seu depoimento revela seu julgamento atual da divisão feita no passado: aquelas/es que então eram taxados de culturalistas “eram pessoas que tinham feito as opções corretas”, o que não foi percebido por Ivair e seus companheiros e companheiras porque “a gente não sabia avaliar naquele momento”. Mas nos dias atuais

---

<sup>22</sup> Hebe Mattos de Castro considera o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988 como sendo a maior vitória do movimento negro na constituinte de 1988 (CASTRO, 2006: 416). O texto do artigo estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

essa avaliação fez-se possível e, diante do desenrolar histórico da atuação do movimento negro, o foco na “mudança cultural” teria provado ser a “opção correta”.

A distinção entre militantes voltados/as para a cultura e aqueles/as voltados/as para a política, segundo a avaliação dos/as próprios/as, aparece em outros depoimentos. Éle Semog conta sobre a dificuldade que tinha, por ser poeta, de falar sobre questões políticas em eventos do movimento negro:

“Nas reuniões, debates, encontros [do movimento negro] era uma droga você levantar uma questão sobre, por exemplo, literatura negra (...). Aí: ‘Não, deixa pra falar no final, já tem o recital de vocês!’ (risos) Então, eu, Deley [de Acari] também, a gente produz[ia] muito texto crítico sobre as relações humanas, sobre o papel do movimento, mas era louco, porque poeta fala por último. E a gente começou a se impor nesses outros espaços de discussão. Teve uma vez que eu estava numa manifestação na Cinelândia com a Lélia González, tinha várias lideranças e a Lélia González. Aí na hora que eu fui lá dar [minha opinião] ela falou: ‘Não, Semog, a questão política é comigo, a questão de poesia é que é com você’. Aí eu digo: ‘Porra, tu tá muito enganada, Lélia!’” (risos) (SEMOG, 2012: s.p.)

O episódio contado por Semog traz, novamente, uma divisão marcada entre cultura e política. Na fala atribuída a Lélia González, “a questão de poesia” é completamente separada da “questão política”, de onde se depreende que poesia não era, sob nenhum aspecto, uma questão política. O depoimento de Ivair dos Santos indica algo no mesmo sentido, quando ele diz que militantes “oriundos do movimento político” queriam “*transformar*” os projetos de literatura e teatro “em uma coisa política”, negando assim que houvesse um caráter político nesses elementos sem a necessária interferência.

Deley de Acari também falou sobre essa questão na entrevista que me concedeu, contando que as/os poetas costumavam ser deixadas/os para falar ao público apenas no final dos eventos do movimento negro, situação que ele percebe como um desrespeito:

“A gente participava de debates, de leituras, quando tinha assim eventos do movimento negro, atos e tal, a gente era chamado pra ler poesia. Mas assim, sempre iam artistas, tinha discursos, depoimentos e a gente ia ficando pro final. Aí quando deixavam a gente ler poesia já não tinha mais ninguém, coisa e tal. E a gente resolveu se organizar e forçar a barra para que, dentro do próprio movimento negro, o trabalho da literatura negra fosse respeitado. Porque a gente era respeitado enquanto militante, mas quando a gente vestia a camisa de poeta negro... Os caras falavam: ‘vai ler poesia depois, no final, não vai falar primeiro, depois’. Aí a gente começou a ficar putô. O tempo ia passando, a gente pegava e ia pro bar beber. ‘Não, vocês tem que [ler os poemas]’, [E nós respondíamos:] ‘Não, já passou nossa hora. Porque marcaram, disseram que a gente ia ler poesia

às 19h da noite, são 19:25, a gente não vai ler mais não, a gente vai embora'. Aí os caras ficaram bolados e começaram a [nos respeitar mais]" (ACARI, 2012: s.p.)

Nessa fala, percebemos que a distinção entre ser poeta e ser militante, como apareceu no episódio narrado por Éle Semog, não era tanto pessoal como em termos de função. Segundo Deley, era possível obter respeito enquanto se exercia o papel de militante, mas a partir do momento que “a camisa de poeta negro” entrava em cena, havia uma perda desse respeito.

O depoimento de Antônio Carlos dos Santos, o Vovô do Ilê Aiyê, mostra que essa marginalização interna não se restringia à literatura negra:

“Nós já fomos chamados de ‘falso africano’ e de ‘tocador de tambor’ pelo próprio pessoal do movimento negro. Essas pessoas achavam que tinha que ser pelo político e não pelo cultural. Só que nós mostramos ao pessoal que só o fato de a gente criar um bloco desses já foi um ato político. E você faz o político junto com o cultural. Porque você fazia aqui reuniões de movimento negro e só iam os mesmos. (...) E no bloco afro, você faz na rua. Você tem o apelo popular, e ali você passa todas as informações” (DOS SANTOS apud PEREIRA, 2013: 222-223).

A fala de Vovô, assim como a de Ivair dos Santos no início deste tópico, traz uma avaliação claramente informada pelo presente. Ele conta que o Ilê provou que a divisão entre política e cultura era falaciosa na medida em que “criar um bloco desses já foi um ato político. E faz o político junto com o cultural”. Para Vovô, veicular cultura negra nas ruas de Salvador tem sido uma forma eficaz de contestação da hegemonia branca e de conscientização da população negra, pois o bloco na rua “passa todas as informações”.

Acredito que a divisão entre cultura e política na percepção da intelectualidade negra tenha como um possível motivo os problemas de relação entre a militância antirracista e a esquerda brasileira. Vimos que, do contato inicial com movimentos de viés classista, muitos militantes passaram a atuar no movimento negro, deixando as organizações de esquerda com o entendimento de que a questão racial não era plenamente contemplada naqueles espaços. Nesse sentido, é interessante o depoimento de Yedo Ferreira, militante do movimento negro do Rio de Janeiro e ex-militante do PCB:

“Como internacionalista, era aquele negócio: ‘A luta de classes...’, aquela bobagem toda que colocaram na nossa cabeça. Então eu não estava muito voltado

para as questões raciais. Mas ali [na universidade] encontrei a negrada, deixei de ser internacionalista e fui ser defensor da questão racial” (PEREIRA, 2012: 234)

O movimento de institucionalização do movimento negro e as conquistas realizadas por ele a partir de um uso político de elementos culturais levaram à compreensão dominante de que o “cultural” foi a “opção correta”, lembrando os depoimentos de Ivair dos Santos e de Vovô. Em contrapartida, os procedimentos que eram tidos como estritamente políticos, relacionados a “uma mudança mais profunda” da sociedade (SANTOS apud PEREIRA, 2013: 228), figuram no presente como o caminho que estava errado.

Nesse ponto, cabe retomar as reflexões de Antonio Gramsci, trabalhadas no capítulo I, que em muito contribuem para compreender a relação entre cultura e política. Em *Literatura e vida nacional*, Gramsci defende que numa obra de arte existem, necessariamente, “duas séries de fatos: uma de caráter estético, ou de arte pura, a outra de política cultural (ou seja, de política pura e simplesmente)” (GRAMSCI, 1968: 11). Essa divisão analítica revela uma indivisão prática: todo artefato cultural é, ao mesmo tempo, estético e político, de onde se depreende que cultura e política não são domínios separados, mas dialeticamente associados.

A epígrafe que abriu esse capítulo, formulada pelo escritor negro Cuti, aborda justamente essa relação necessária. Segundo ele, “a literatura é poder, poder de convencimento, de alimentar o imaginário, fonte inspiradora do pensamento e da ação” (CUTI, 2010: 12). A literatura negra defendida por autores/as como Cuti e Conceição Evaristo carrega em si esse objetivo, que pode ser identificado com a ideia gramsciana de “luta cultural” (GRAMSCI, 1968: 5). Ressalto, contudo, que a ideia de luta cultural não implica no entendimento de que os artefatos culturais podem, por si mesmos, transformar a ordem social. Como Gramsci alertou, não é a arte a responsável por criar uma nova sociedade, mas sim as pessoas, que, em contato com uma arte que dialogue com sua realidade, são capazes de desenvolver uma reflexão crítica sobre ela e então, como disse Cuti, inspiram-se para a ação.

Diante dessas reflexões, compreendo que a constatação de muitas/os intelectuais negras/os de que o “cultural” foi o caminho certo, em detrimento do “político”, deve ser entendida sob a perspectiva de que cultura é política – o que é claro no contexto da luta

contra-hegemônica do movimento negro no Brasil. No entanto, me parece que é necessário um cuidado diante dessa constatação, por conta do alerta feito por Gramsci de que a cultura não tem, em si mesma, um poder transformador das relações sociais. Assim, a perspectiva de uma “mudança mais profunda”, como chamou Ivair dos Santos, não deve ser abandonada por aqueles que pretendem combater as relações de subalternidade associadas à exploração capitalista, ao racismo e ao sexismo.

Feitas essas considerações sobre a dinâmica mais ampla do movimento negro contemporâneo, tratarei agora especificamente da trajetória de Conceição Evaristo.

### **3. *Escre(vivência)*: a trajetória de Conceição Evaristo**

Em ambas as obras de Márcia Contins (2005) e de Verena Alberti e Amílcar Pereira (2007), que reúnem entrevistas com intelectuais orgânicos/as do movimento negro brasileiro, há questionamentos aos/às entrevistados/as sobre o momento de “tornar-se negro” (CONTINS, 2005) ou da tomada de “consciência da negritude” (ALBERTI; PEREIRA, 2005). De fato, “consciência” é uma palavra fundamental para o movimento negro contemporâneo. É comum se dizer, por exemplo, que a luta contra-hegemônica realizada por esses/as intelectuais consiste principalmente na *conscientização* da população negra. Michael Hanchard afirma que “a consciência racial representa o pensamento e a prática dos indivíduos e grupos que reagem à sua subordinação com uma ação individual ou coletiva, destinada a contrabalançar, transpor ou transformar as situações de assimetria racial” (HANCHARD, 2001: 31).

É possível aprofundar a compreensão da questão da consciência no movimento negro se considerarmos a formulação de Thompson do conceito de consciência de classe, intimamente relacionado ao de experiência, conforme discutido no capítulo I. Segundo o autor, é a partir de experiências comuns que um grupo (classe) identifica seus interesses entre si e contra outro grupo social – processo a partir da qual toma forma a consciência (THOMPSON, 1987: 10). Nesse sentido, o “tornar-se negro” experimentado pelas/as intelectuais do movimento é um processo decisivo para a reflexão sobre sua atuação política. Conceição Evaristo, em entrevistas e depoimentos escritos, remonta seu processo de perceber-se como negra e pobre – de modo associado – à sua vivência escolar:

“Foi em uma ambiência escolar marcada por práticas pedagógicas excelentes para uns, e nefastas para outros, que descobri com mais intensidade a nossa condição de negros e pobres. Geograficamente, no Curso Primário experimentei um ‘apartaid’ escolar. O prédio era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o Curso Primário, quase todo, desejando ser aluna de umas das salas do andar superior. Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios” (EVARISTO, 2009: 1-2).

Quando a entrevistei, Conceição localizou na vida escolar o momento em que se percebeu como negra. Entretanto, no depoimento supracitado, a autora relaciona essa percepção com um estranhamento em relação à sua certidão de nascimento:

“Uma espécie de notificação indicando o nascimento de um bebê do sexo feminino e de *cor parda*, filho da senhora tal, que seria ela [a mãe de Conceição]. Tive esse registro de nascimento comigo durante muito tempo. Impressionava-me desde pequena essa *cor parda*. Como seria essa tonalidade que me pertencia? Eu não atinava qual seria. Sabia sim, sempre soube que sou negra” (EVARISTO, 2009: 1-2).

Ao dizer que “sempre soube” que era negra, Conceição utiliza um recurso narrativo que nos dá uma importante pista quanto ao sentido geral que ela pretende conferir ao seu depoimento. Afirmar-se negra ante a denominação “parda”, presente em um documento oficial, configura um ato contestatório realizado já na tenra infância. Mais do que saber desde pequena que era negra, Conceição diz perceber-se como negra desde *sempre*, atemporalmente. Alessandro Portelli explica que as narrativas que as pessoas fazem de si são “artefatos verbais” moldados pela percepção e interpretação que aquele que narra tem de si e de suas palavras (PORTELLI, 1991a: 118). Enquanto Pierre Bourdieu vê na construção de um sentido de si, no tornar-se “ideólogo de sua própria vida”, uma “ilusão biográfica” (BOURDIEU, 2006: 184), Portelli percebe aí uma subjetividade enriquecedora para a análise. Com isso em vista, uma construção narrativa como a do trecho acima pode revelar a intenção de Conceição de reforçar um posicionamento político e uma característica contestadora como inerentes a ela.

A “consciência da negritude” (ALBERTI, PEREIRA, 2007), para Conceição, está ainda ligada à sua condição de classe. Ela conta que sua relação com a literatura “passa pela

cozinha, pelas cozinhas alheias”, porque as mulheres de sua família trabalharam como empregadas domésticas para famílias de importantes escritores/as mineiros/as, como Otto de Lara Resende, Alaíde Lisboa de Oliveira e Henriqueta Lisboa (EVARISTO, 2010: s.p.).<sup>23</sup> A questão de classe e a percepção de si não apenas como negra, mas como *subalterna*, aparece no trecho a seguir:

“O pai de Henriqueta Lisboa, Doutor João Lisboa era padrinho dessa minha irmã mais velha, padrinho de batismo. Era um tempo ainda em que essas relações de subalternidade eram também marcadas por uma relação de compadrio. Então você ter alguém de uma classe superior com quem você tivesse uma certa relação... era interessante. Então essa minha irmã, também foi só ela, que todos nós depois... as relações de compadrio já foram com pessoas da mesma classe social da gente. Então eu gosto de brincar muito que a relação minha com a literatura parte desse lugar de subalternidade” (EVARISTO, 2010: s.p.).

Conceição conta que ela mesma trabalhou como doméstica desde os oito anos, alternando essa atividade com levar crianças vizinhas para a escola e ajudá-las nas tarefas de casa, o que “rendia também uns trocadinhos” (EVARISTO, 2009: 1). Além disso, ela participava com a mãe e a tia “da lavagem, do apanhar e do entregar trouxas de roupas nas casas das patroas” (EVARISTO, 2009: 1). Sobre essa atividade, há uma bela passagem em um de seus depoimentos escritos, marcante pela forma literária com que escolhe contá-la:

“Mais um momento, ainda bem menina, em que a escrita me apareceu em sua função utilitária e às vezes, até constrangedora, era no momento da devolução das roupas limpas. Uma leitura solene do rol acontecia no espaço da cozinha das senhoras:  
4 lençóis brancos,  
4 fronhas,  
4 cobre-leitos,  
4 toalhas de banho,  
4 toalhas de rosto,  
2 toalhas de mesa,  
15 calcinhas,  
20 toalhinhas,  
10 cuecas,  
7 pares de meias,  
etc, etc, etc.

---

<sup>23</sup> Otto de Lara Resende (1922-1992) foi um intelectual mineiro, autor do romance *O braço direito*, de coletâneas de contos como *O lado humano*, entre outros títulos (ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, s.d.: s.p.). Alaíde Lisboa Ferreira (1904-2006) foi uma “memorialista, educadora, professora universitária e presença de destaque no meio cultural mineiro”, tendo publicado um livro de memórias intitulado *Se eu me lembro...* (COELHO, 2002: 29). Henriqueta Lisboa (1904-1985) foi uma poeta e ensaísta mineira com diversas publicações, dentre as quais *Enternecimento* e *A face lívida* (COELHO, 2002: 261).

As mãos lavadeiras, antes tão firmes no esfrega-torce e no passa-dobra das roupas, ali diante do olhar conferente das patroas, naquele momento se tornavam trêmulas, com receio de terem perdido ou trocado alguma peça. Mãos que obedeciam a uma voz-conferente. Uma mulher pedia, a outra entregava. E quando, eu menina testemunhava as toalhinhas antes embebidas de sangue, e depois, já no ato da entrega, livres de qualquer odor ou nódoa, mais a minha incompreensão diante das mulheres brancas e ricas crescia. As mulheres de minha família, não sei como, no minúsculo espaço em que vivíamos, segredavam seus humores íntimos. Eu não conhecia o sangramento de nenhuma delas. E quando em meio às roupas sujas, vindas para a lavagem, eu percebia calças de mulheres e minúsculas toalhas, não vermelhas, e sim sangradas do corpo das madames, durante muito tempo pensei que as mulheres ricas urinassem sangue de vez em quando” (EVARISTO: 2005: 2).

Essa passagem é muito interessante para compreendermos a presença da interseccionalidade na experiência de Conceição, que irá marcar toda sua produção literária. Aqui, Conceição alteriza as “mulheres brancas e ricas” – as “patroas” – de forma aguda, retratando-as como de natureza tão diferente das mulheres de sua família – as lavadeiras – que chegavam a ter um traço biológico diferente, estranho: urinar sangue. Não se tratava de uma confusão infantil, mas de um crescimento da compreensão, segundo ela. A relação de subalternidade é evidenciada no fato de que a menina Conceição entrava em contato direto com “as toalhinhas antes embebidas de sangue” de suas patroas enquanto jamais havia tido qualquer notícia daquelas que pertenciam às mulheres da sua própria família – da sua cor, da sua classe. As desigualdades entre o ser mulher, que Conceição revela nesse trecho, são ligadas por ela à “função utilitária” e “constrangedora” da escrita. O constrangimento é então útil na medida em que evidencia as relações de subalternidade as quais a autora deseja denunciar.

A relação entre mulheres aparece de forma diversa quando Conceição trata do convívio entre as de sua família:

“Como ouvi conversas de mulheres! Falar e ouvir entre nós, era a talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos. Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeiro a dos patrões, depois a dos homens seus familiares, raramente se permitiam fragilizar. Como ‘cabeça’ da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e mormente para apoiá-los depois. Talvez por isso tantas personagens femininas em meus poemas e em minhas narrativas? Pergunto sobre isto, não afirmo” (EVARISTO: 2005: 4).

É frequente nas narrativas de Conceição Evaristo que se apresente como parte de uma “escola” de escritoras negras, moradoras de favelas (EVARISTO, 2010: s.p.). Ela fala

em diversos depoimentos sobre a importância que a obra de Carolina Maria de Jesus, “a favelada do Canindé criou uma tradição literária”, exerceu não só sobre ela, mas sobre sua mãe, que “seguiu o caminho de uma escrita inaugurada por Carolina e escreveu também sob a forma de diário, a miséria do cotidiano enfrentada por ela” (EVARISTO, 2009: 1).<sup>24</sup> Ela conta que sua família lia a obra de Carolina “não como leitores comuns, mas como personagens das páginas de Carolina. A história de Carolina era nossa história” (EVARISTO, 2010: s.p.). Além de referir-se à identificação com a experiência de Carolina de Jesus por ser uma mulher negra e moradora de favela que escreveu literatura, Conceição ressalta que o significado por trás dessa da escrita:

“Quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu também, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado. A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é alguma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. Escrever e ser reconhecido como um escritor ou como escritora, aí é um privilégio da elite” (EVARISTO, 2010: s.p.).

Sobre esse ponto, vale considerar a argumentação da intelectual negra norte-americana bell hooks, que afirma o corpo da mulher negra, desde a escravidão até a atualidade, “tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina ‘natural’, orgânica, mais próxima da natureza, animalística e primitiva” (HOOKS, 1995: 468).<sup>25</sup> Essa formulação discursiva atua para tornar o domínio intelectual um lugar interdito, já que “mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas ‘só corpo, sem mente’” (HOOKS, 1995: 469). Diante disso, hooks defende que é essencial para a luta de libertação das mulheres negras que elas ocupem este espaço interdito do trabalho intelectual. É nesse sentido que Conceição assinala a importância de que mulheres como ela, sua mãe e Carolina de Jesus se afirmem enquanto escritoras.

---

<sup>24</sup> Carolina Maria de Jesus (1914-1977) foi uma escritora e moradora de favela em São Paulo, que saiu do anonimato quando “o caderno que escrevia em seu dia-a-dia foi (...) descoberto por um jornalista, Audálio Dantas, e publicado em livro, em 1958, com o título *Quarto de Despejo*”, que se tornou um *best seller*. Após a grande agitação publicitária em torno do primeiro livro, sua publicação seguinte não desperta interesse e “Carolina acaba voltando para a antiga favela, em Parelheiros (SP), onde morre por insuficiência cardíaca” (COELHO, 2002: 109).

<sup>25</sup> “bell hooks” é o pseudônimo da feminista negra norte-americana Gloria Jean Watkins, que o adota grafado em letras minúsculas – grafia que adoto também aqui.

Quanto ao seu engajamento na militância política, Conceição Evaristo costuma localizá-lo a partir do momento em que se mudou para o Rio de Janeiro, no início dos anos 1970. Entretanto, ela revelou, em uma das entrevistas que fez, ter participado de movimentos sociais ainda em Belo Horizonte, nos anos que antecederam a ditadura militar:

“Naquele momento a Igreja Católica tem uma preocupação muito grande em ser uma igreja dos pobres. E aí nesse momento – minha família inteira é católica – eu descubro o movimento operário de inspiração católica (...). Eu era da JOC [Juventude Operária Católica], do movimento de domésticas também, que era uma célula dentro da própria JOC, então tinha a célula das domésticas e eu vivi uns dois anos [nela]...” (EVARISTO, 2013: s.p.).

Como é comum em depoimentos de intelectuais do movimento negro brasileiro, Conceição assinala a ausência da discussão sobre o racismo em organizações de esquerda como a JOC:

“Foi muito marcante porque nesse momento, apesar de eu ter uma consciência já da questão social por vivência, mas nesse momento eu começo a perceber a amplitude dessa questão social. Mas a questão étnica realmente, a questão racial, porque esses movimentos, eles não discutem a questão racial, pra eles tudo é só social, a questão racial eu vim realmente me inserir e ter um discurso mais veemente aqui no Rio de Janeiro” (EVARISTO, 2013: s.p.).

É interessante notar que ainda que a autora localize “o momento da militância” como sendo o do Rio de Janeiro, suas ressalvas revelam um contato não só com “a questão social”, mas com “a questão racial” ainda em Belo Horizonte:

“O momento da militância é o momento aqui do Rio de Janeiro (...) Se bem que Belo Horizonte é um caso interessante. (...) Em 1972 em Belo Horizonte a gente já ouvia os ecos do movimento negro dos Estados Unidos, porque em 1972 eu já usava o cabelo Black Power, influenciada por Angela Davis. Quando eu vim pro Rio fazer o concurso pro magistério, eu já usava o cabelo Black Power. Então nesse momento em Belo Horizonte eu já recebo ecos de movimento negro. É essa questão do famoso lema, “Black is beautiful”. Então naquele momento lá em Belo Horizonte, agora que eu estou me recordando, eu já compactuava com esse ideal. Agora, em termos de militância mesmo, de movimento negro assim, como luta coletiva, eu venho conhecer melhor é no Rio de Janeiro” (EVARISTO, 2010: s.p.).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Angela Davis (1944- ) é filósofa e feminista negra histórica norte-americana. Foi militante do Partido Comunista estadunidense e dos Panteras Negras.

Note-se como é feita uma diferenciação da afirmação estética do Black Power em relação à “luta coletiva”, essa sim sendo a “militância mesmo”. Em sua reconstrução narrativa do passado, a autora busca em suas recordações elementos que revelem seu engajamento na luta antirracista. Nesse sentido, apesar do marco inicial de sua militância ter sido estabelecido na mudança para o Rio de Janeiro, dizer que “agora que eu estou me recordando, eu já compactuava com esse ideal” revela uma leitura daquele momento informada por sua vivência posterior, a partir da qual pôde classificar seu comportamento como já afirmativo de uma identidade negra.

Em entrevista realizada posteriormente surge outra lembrança de militância negra ainda em sua cidade natal:

“Apesar de que houve um momento também que eu participei do movimento negro de Belo Horizonte, que era movimento negro brasileiro... Tinha o movimento José do Patrocínio, que eu participei de uma atividade ou outra, mas também eu era muito nova, então eu não tinha nenhum embasamento político, eu vim adquirindo-o ao longo do tempo aqui no Rio de Janeiro” (EVARISTO, 2013: s.p.)

O “movimento José do Patrocínio” ao qual Conceição trata-se da Associação Cultural, Beneficente e Recreativa José do Patrocínio, criada em 1952 na capital mineira e atuante nas décadas de 1950 e 1960 (SILVA: 2010). Andréia Silva afirma que a associação definia-se em estatuto como “apolítica” e dizia ter “por finalidade ampliar e cultivar os conhecimentos da coletividade brasileira, proporcionando-lhe, gratuitamente, assistência social, cultural, beneficente e recreativa” (SILVA, 2010: 54). Na prática, foi criada e frequentada por pessoas negras mineiras e funcionava como um espaço possível de socialização diante da exclusão sofrida por elas nos demais espaços. Esse tipo de iniciativa, predominante nas primeiras fases do movimento negro brasileiro (até o golpe militar), constituiu, segundo Petrônio Domingues, “uma estratégia (...) empregada pelo grupo negro para compensar: em um primeiro momento, as atrocidades do cativo; e em um segundo momento, o seu processo de marginalização no pós-abolição” (DOMINGUES, 2005: 314). Assim, elas tinham um caráter de assimilação social da população negra e não tanto de contestação, como virá a ocorrer a partir dos anos 1970. Esse caráter assimilacionista e recreativo da Associação José do Patrocínio pode explicar o motivo pelo qual Conceição minimiza sua participação nele, percebendo-a como acrítica.

Diante da dinâmica de indicações e troca de influências envolvidas em conseguir um trabalho no magistério em Belo Horizonte, Conceição conta ter decidido se mudar para Rio para prestar concurso público para o cargo. O ano 1973, quando chega na cidade, é aquele que

“marca mesmo essa visão pra mim de movimento negro como luta coletiva. [A partir] daí é que eu vou *descobrir a cultura negra*. Aqui no Rio de Janeiro que eu vim conhecer candomblé, porque lá em Minas eu não conhecia, nós somos extremamente católicos. Então aqui no Rio, [foi um momento] marcado justamente pelas lutas de libertação das colônias portuguesas, que marcou muito, não só colônias portuguesas, a gente ouvia falar de [William] Seymour, ouvia falar de Patrice Lumumba... Essa afirmação dos valores negros *como cultura*, como *possibilidade política*, isso vai ser em 73” (EVARISTO, 2010: s.p., grifo meu).<sup>27</sup>

Notemos nesse trecho que a autora assinala sua entrada na militância negra a partir da “descoberta” da cultura negra, que ela define como “a afirmação dos valores negros como cultura, como possibilidade política”. Considerando nossa discussão sobre cultura e política no item anterior, fica clara aqui a junção entre as dimensões na perspectiva de Conceição. Além disso, a percepção da existência de uma cultura negra que ultrapassa a barreira nacional para abarcar toda uma dimensão diaspórica – as pessoas negras norte-americanas, as das ex-colônias africanas – relaciona-se com aquilo que identificamos como uma característica principal do movimento negro contemporâneo: a criação de uma identidade negra positivada, de sentido político, que faz frente ao racismo dominante. Assim como contam muitos/as outros/as militantes negros/as no Rio de Janeiro na década de 1970, Conceição frequentava os debates e discussões no IPCN, dentre outras atividades do movimento, que tinham o objetivo de fazer conhecer a mobilização negra que extrapolava o lugar e a época em que se encontravam. Foi no IPCN, por exemplo, que ocorreram as primeiras reuniões do grupo Negrícia (ACARI, 2012: s.p.).

Em 1976 Conceição iniciou a graduação em Letras na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a qual teve de interromper em 1980, já prestes a se formar, por conta do nascimento de sua filha Ainá, portadora de uma síndrome genética que comprometeu o seu

---

<sup>27</sup> William Seymour (1870-1922) foi um pastor norte-americano, fundador do pentecostalismo. Lutou contra a segregação racial e de mulheres na religião evangélica (SILVA, 2009: s.p.). Patrice Lumumba (1925-1961) foi uma importante liderança na luta anti-colonial do Congo. Primeiro-ministro eleito em 1960, foi deposto por um golpe de estado e assassinado pouco tempo após ter assumido o cargo.

desenvolvimento psicomotor. A escritora veio a retomá-la e finalizá-la em 1989, quando Ainá completou 9 anos de idade.

Nos anos 1980 Conceição fez parte do grupo Negrícia. Deley de Acari a considera como um dos membros fundadores do grupo, embora ela afirme ter passado a integrá-lo em 1986, aproximadamente, quando o grupo já era conhecido como Coletivo de Escritores Negros.<sup>28</sup> Sobre sua participação no grupo, Conceição conta:

“Eu me lembro que a gente ia às comunidades... Não gosto desse termo, que eu acho que você muda o termo mas a realidade é a mesma, né? A gente ia às favelas, ia aos morros, ia aos presídios, fazer recital nos presídios. Fora outros lugares também, biblioteca pública, a gente se encontrava no [IPCN]... E era interessante porque, justamente, você lidava com uma poesia que era uma poesia também do cotidiano, das suas coisas, das suas causas, era uma poesia que trazia também uma marca desse discurso nosso, desse discurso negro, desse discurso de... emancipação. E foi um momento muito fértil, tanto criação em si, quanto como militância. Realmente a gente... acreditava” (EVARISTO, 2010: s.p.).

Nesse ponto, cabe retomar Alessandro Portelli, que atenta para o fato de que “fontes orais são fontes *orais*”, no sentido de que a versão transcrita de uma entrevista nunca dá conta de transmitir sua riqueza de significados. Segundo ele, “a transcrição transforma objetos orais em visuais, o que inevitavelmente implica mudanças e interpretação” (PORTELLI, 1991b: 47). Recupero essa observação porque a entonação e as pausas que Conceição emprega no trecho a cima, as quais grafiei com reticências, são bastante significativas. Chamam atenção os adjuntos adnominais “negro” e “de emancipação” como qualificadores do discurso do grupo, que fazem lembrar as reivindicações de transformação social da Carta de Princípios do MNU. Atento também para o uso do verbo “acreditava”, no pretérito imperfeito e sem complemento. Ele indica uma crença em alguma coisa não dita, crença essa ocorrida durante um período, mas que ficou no passado, encerrada.

---

<sup>28</sup> Assim Deley descreve o Negrícia no grupo criado por ele no Facebook: “Negrícia Poesia e Arte de Crioulo é um grupo de poetas, ficcionistas e cartunistas negros, criados em 1982 por artistas militantes do Movimento Negro do Rio de Janeiro. São fundadores do Grupo os poetas Éle Semog, Conceição Evaristo, Hélio de Assis e Paulo Guiné, e os cartunistas e desenhistas negros, Togo Yoruba e Sérgio Ikenga” (Disponível em: <<http://www.facebook.com/groups/poesianegrícia/members/>>. Acesso em 17 de novembro de 2012).

De fato, o grupo Negrícia encerrou suas atividades no fim da década de 1980.<sup>29</sup> Podemos supor que a crença que Conceição deu por passada se refere não à crença no “discurso negro de emancipação”, mas na forma pela qual o Negrícia exercia esse discurso: através de uma espécie de ação direta literária, caracterizada pela ida a favelas, presídios, sindicatos, etc. Como vimos no item anterior, a década de 1980 foi caracterizada por mudanças nas formas de atuação do movimento negro, que se tornou cada vez mais institucionalizado. As organizações artísticas negras parecem ter acompanhado esse processo. É sintomático, nesse sentido, que enquanto o Negrícia encerrou suas atividades, o grupo Quilombhoje, centrado na publicação dos *Cadernos Negros* e com um caráter muito mais institucional, tenha permanecido em atividade.

É possível dizer que a trajetória de Conceição Evaristo acompanha, em linhas gerais, as mudanças observadas no movimento negro contemporâneo. Após a militância de “ação direta” no grupo Negrícia, nos anos 1990 Conceição Evaristo se dedica à realização de seu mestrado em Literatura Brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, engrossando as fileiras de intelectuais negras/os que produzem conhecimento acadêmico contra-hegemônico nas universidades brasileiras. Sua dissertação, intitulada *Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade* (EVARISTO, 1996), mostra-se uma reflexão acadêmica crítica – em primeira pessoa – sobre a produção literária dos escritoras/es negras/os brasileiras/os. Sobre a motivação que a levou ao mestrado, Conceição diz:

“Quando eu fui fazer o mestrado, eu já tinha feito durante um ano (...) um curso de especialização na UERJ. Eu me lembro que eu ia com a Ainá também, foi o momento que o meu marido tinha morrido. Então ir pro mestrado foi realmente querer fazer uma pesquisa (...) [sobre] essa produção [literária] negra. Porque

---

<sup>29</sup> Éle Semog esclarece que o grupo “acabou, mas não acabou, [porque] a gente às vezes ainda se relaciona e funciona como grupo Negrícia. Só não tem aquela chatice de fazer ata...” (SEMOG, 2012: s.p.). Sobre terem encerrado as atividades do grupo nos anos 1980, o poeta conta comicamente o seguinte episódio: “Nós marcamos uma reunião no IPCN. Já estava aquela coisa, [...] todo mundo fazendo um monte de coisa ao mesmo tempo... E aí marcamos uma reunião lá no IPCN com as pessoas do grupo. Aí dá sete horas, ninguém aparece, dá sete e meia, ninguém aparece... Eu e Deley fomos pro boteco em frente, tomamos uma cerveja, tomamos outra, ninguém aparece... Aí eu falei: ‘Pô, Deley, esse grupo já cumpriu sua missão histórica, vamos acabar com ele?’ (risos) Aí acabamos com o Negrícia! Brindamos e acabamos com o Negrícia. Aí comunicamos pra todo mundo que o grupo tinha acabado” (risos). Disse: ‘Olha, você não foram lá, então não deu pra avisar pessoalmente, mas eu e Deley decidimos acabar com o grupo’. (risos) Aí o Hélio [de Assis]: ‘Pô, mas nem me chamaram?’, [Semog:] ‘Não, tu não foi à reunião!’, [Hélio:] ‘Como é que vocês acabam com o grupo assim?’ (risos)” (SEMOG, 2012: s.p.).

desde a graduação eu já ficava observando a maneira da representação do negro na literatura brasileira, então esse foi um processo que eu vim realmente amadurecendo” (EVARISTO, 2013: s.p.)

No capítulo I, quando da discussão sobre a função de intelectual, fiz referência ao posicionamento político de Conceição em relação à sua presença na universidade. É interessante observar, quanto a isso, que esse posicionamento foi consolidado após um “dilema muito grande”, nas palavras da autora:

“Porque eu tinha saído de Belo Horizonte e a minha experiência tinha sido em movimento social e em movimento operário, também em movimento de domésticas. E eu achava que o meu espaço de militância, que o meu lugar de militância era no movimento social. Eu não acreditava, eu não via possibilidades ou até eu não valorizava que o espaço da academia pudesse ser um espaço de militância. Pra mim as coisas tinham que acontecer no mundo operário. Então quando eu fui fazer a graduação, eu me perguntava muito o que eu estava fazendo ali, me perguntava demais” (EVARISTO, 2013: s.p.).

A mudança de percepção sobre sua presença no campo acadêmico se deu a partir da percepção de que era uma tarefa importante para a luta política na qual estava engajada problematizar o conhecimento acadêmico estabelecido:

“... até eu perceber essa representação [estereotipada] do negro na literatura brasileira. Nesse momento [da graduação] eu já dava aula também, trabalhava como professora de primeira à quarta. Então foi um momento muito importante pra mim, que eu começo a descobrir que o saber, e *esse saber que te legitima*, pra você ser uma *difusora do saber*, então eu comecei a perceber também que tinha sentido. E como eu começo a perceber isso? Na medida em que eu levanto algumas questões dentro da academia e eu noto que alguns professores se interessam e que alguns falam mesmo: ‘eu nunca pensei sobre isso’. Então quando eu começo a colocar algumas questões dentro da academia, ao mesmo tempo que você cria uma certa rejeição por parte de alguns professores, você encontra também acolhida” (EVARISTO, 2013: s.p., grifo meu).

Vale ressaltar, nesse trecho, a constatação da autora de que o saber acadêmico é uma fonte de legitimidade. O conhecimento crítico da questão racial brasileira e internacional não foi obtido por ela na academia, mas nos espaços de organização do movimento negro. Mas o saber acadêmico é aquilo que confere legitimidade a esse conhecimento anterior, por ser o saber legitimado pelo *status quo*, e através dele é possível tornar-se uma “difusora” desse conhecimento. Assim, Conceição conclui:

“Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade, eu tenho certeza que a academia é um espaço de militância também. Aquela questão de ‘saber é poder’. Eu tenho certeza que a academia é um lugar de militância, eu acho que as pessoas oriundas das classes populares, elas têm que estar dentro da academia. Você tem que levar um outro discurso, um outro posicionamento, formas de saberes diferenciados, porque se não a academia vai continuar sendo, os produtores de saber serão sempre das classes privilegiadas. Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade de encarar a academia como um espaço meu, que eu tenho que estar lá dentro com uma outra postura” (EVARISTO, 2013: s.p.).

Seguindo essa convicção, Conceição dedicou-se posteriormente à obtenção do doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense, que completou em 2011.<sup>30</sup>

Além de sua vivência acadêmica, é a partir dos anos 1990 que Conceição passa a publicar seus escritos. Considerando as observações que fiz sobre os conceitos de campo e de trajetória no primeiro capítulo deste trabalho, analisarei a seguir as posições ocupadas por Conceição Evaristo no campo editorial. Longe de querer fazer um mapeamento exaustivo da dinâmica de todos os campos nos quais Conceição Evaristo se inseriu e se insere, procurarei deter o olhar sobre os processos de produção editorial de suas publicações literárias, evidenciando as relações entre os agentes envolvidos nesses processos. Perceber de que forma a autora estabeleceu sua rede de relações para realizar cada publicação pode ajudar a compreender o funcionamento do campo editorial de literatura negra e as estratégias utilizadas por intelectuais negros e negras para viabilizar a difusão de sua obra.

### **3.1. Caminhos editoriais**

No texto biográfico sobre Conceição Evaristo no portal Literafro, vinculado à Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, o ano de 1990 aparece como o marco da estréia da autora na literatura.<sup>31</sup> Nesse ano foi publicado o poema “Vozes-Mulheres” nos *Cadernos Negros*, editados pelo grupo Quilombhoje. Conceição, em entrevista, reafirma esse marco como sendo a data de sua primeira publicação, contando

---

<sup>30</sup>Intitulada *Poemas Malungos: Cânticos irmãos*, a tese compara textos de literaturas africanas de língua portuguesa e da literatura afro-brasileira através de autores como Agostinho Neto, Nei Lopes e Edmilson Pereira.

<sup>31</sup> Disponível em <<http://www.letas.ufmg.br/literafro/data1/autores/43/dados.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2013.

que escrevia textos literários desde a juventude, mas que durante muito tempo “não pensava em publicar” (EVARISTO, 2010: s.p.). A autora faz a ressalva, no entanto, de que já havia publicado uma crônica, ainda em Belo Horizonte, no fim da década de 1970, mas parece desconsiderar essa publicação ao afirmar: “mas eu *realmente* só vou publicar nos anos 90” (EVARISTO, 2010: s.p., grifo meu). Essa opção pelo marco do ano de 1990 como estréia na literatura é significativa, ainda mais se considerarmos a experiência da autora como escritora não-publicada no anos 1980 como integrante do Negrícia.

Através desse grupo, Conceição estabeleceu contato com diversas/os artistas e militantes do movimento não apenas do Rio, mas de outros estados. Foi a experiência do Negrícia que viabilizou sua participação na publicação do volume 13 dos *Cadernos Negros*:

“Eu participava já com o grupo Negrícia, participava de recital, falava meus textos, mas tudo inédito. A professora UFRJ me falou do grupo Quilombhoje, mas eu não prestei muita atenção, até que Deley de Acari! Deley de Acari é que quando mandou meu endereço pra uma das meninas [ligadas ao Quilombhoje], Miriam Alves, também escritora. Ele deu meu endereço e depois veio [o convite]” (EVARISTO, 2010: s.p.).

Conceição atribui grande importância para o grupo Quilombhoje, não apenas em sua trajetória pessoal, mas no campo literário, de modo geral:

“Eu digo que ele é um ritual de passagem pra muitos de nós. (...) O dia que os críticos de literatura brasileira estiverem mais atentos pra escrever a história da literatura brasileira, querendo ou não eles vão incorporar a história do grupo Quilombhoje. Tem que ser incorporada. Na área de literatura brasileira como um todo, é o único grupo que (...) tem uma publicação ininterrupta durante 33 anos. (...) Acho que quando surgirem historiadores, críticos que tenham uma visão mais ampla da literatura, vai ser incorporada. Essa é a dívida que a literatura brasileira tem com o grupo Quilombhoje” (EVARISTO, 2010: s.p.).

É possível perceber nesse trecho o significado atribuído pela autora ao fato de ter estreado e de ter seguido publicando textos nos *Cadernos Negros*. Para ela, ter participado e, principalmente, *estreado na literatura* com uma publicação nos *Cadernos* a insere definitivamente na história da literatura negra brasileira e, mais amplamente, da literatura brasileira. O marco da primeira publicação localizado em 1990 carrega muito mais poder simbólico, para usar o conceito bourdieusiano, do que se fosse levada em consideração a crônica publicada em Belo Horizonte no fim dos anos 1970.

Como vimos, o ano de 1990, além de marcar sua estréia como autora publicada, é o início de uma década em que Conceição Evaristo deixa para trás a atuação no Negrícia e passa a ter uma atuação mais significativa dentro da academia. A vida acadêmica aumentou sua rede de relações com a intelectualidade negra: além de artistas e escritores/as, integravam-na agora pesquisadores/as e professores/as negros/as. Cabe a observação, nesse ponto, de que não é incomum que o limite entre artistas e pesquisadores/as não seja sempre tão claro. Vimos que escritores/as negros/as como Luiz Silva, o Cuti, e a própria Conceição produzem também reflexões de cunho acadêmico sobre a literatura negra brasileira.

Embora a intensificação dessa rede e a “dupla função” de escritora e acadêmica tenha conferido à Conceição uma posição de prestígio no campo intelectual negro brasileiro, a condição de gueto imputada à literatura negra dentro da literatura brasileira faz com que esse prestígio não signifique necessariamente privilégio. Isso fica claro quando observamos os processos de produção editorial dos livros lançados por Conceição.

Seu primeiro romance, *Ponciá Vicêncio* (EVARISTO, 2003), é ainda sua obra mais conhecida e difundida, tendo uma reimpressão em versão de bolso e uma tradução para a língua inglesa. A editora, Mazza, foi procurada por Conceição para realizar a edição:

“A Mazza eu já conhecia há anos, a pessoa Mazza [Maria Mazarello Rodrigues], a dona da editora, porque ela é mineira, eu também. (...) A editora Mazza teve uma importância muito grande na história do movimento negro porque foi a primeira editora a trabalhar [especificamente] com autores negros. Então eu (...) resolvi perguntar se ela não queria publicar Ponciá Vicêncio. Só que a Mazza não é uma grande editora, quer dizer, hoje está até maior, mas naquela época não era uma grande editora. Então na verdade ela aceitou publicar, mas eu tinha que bancar. Então eu fiz um empréstimo bancário, levei mais de um ano pagando, no vermelho, e publiquei Ponciá Vicêncio” (EVARISTO, 2013: s.p.).

No mesmo ano de publicação de *Ponciá*, foi promulgada a lei 10.639/03, que determina a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas do Brasil. Nesse contexto, e diante da boa recepção da crítica literária e da crescente importância que Conceição adquiria no campo acadêmico, o romance passou a integrar em 2004 a bibliografia indicada para o vestibular da Universidade Federal de Minas Gerais. A indicação para o vestibular é o provável motivo para a reimpressão feita

em 2006 pela Mazza de uma edição de bolso do romance, menor e mais barata do que a edição original, provavelmente voltada para estudantes.

O sucesso de *Ponciá* não fez com que o livro chegasse aos circuitos de distribuição mais amplos, como as grandes livrarias. Atualmente, é possível adquiri-lo em livrarias especializadas em temas afro-brasileiros, como a Kitabu, no centro do Rio de Janeiro, e em eventos como a Primavera dos Livros, promovida pela LIBRE – Liga Brasileira de Editoras, uma organização de editoras independentes que reúne editoras universitárias e de pequeno e médio porte, da qual a Mazza é membro.<sup>32</sup> Por outro lado, a posição de prestígio que Conceição ocupa no campo intelectual negro brasileiro viabilizou a difusão internacional de sua obra. Foi por conta de um evento acadêmico para o qual foi convidada a fazer uma comunicação que surgiu a possibilidade de lançar uma edição de *Ponciá Vicêncio* em inglês. Elzbieta Szoka, dona da editora norte-americana Host Publications e professora de literatura da Universidade de Columbia, veio ao Brasil para um seminário sobre mulheres e literatura, em Belo Horizonte, do qual Conceição fora convidada para participar, juntamente com Esmeralda Ribeiro e Miriam Alves, a escritora do grupo Quilombhoje envolvida na publicação de seu primeiro texto nos *Cadernos Negros*. Esse encontro resultou na publicação de textos das três brasileiras na coletânea editada pela Host intitulada *Fourteen Female Voices from Brazil*, sendo o de Conceição Evaristo o conto “Ana Davenga”, publicado anteriormente nos *Cadernos*.<sup>33</sup> Diante da boa recepção do conto pelo público norte-americano, a Host realizou em 2007 a tradução para a língua inglesa de *Ponciá Vicêncio*, que hoje se encontra na segunda tiragem.<sup>34</sup> Esse cenário de aceitação de *Ponciá* resultou ainda num convite da Mazza em 2006 para publicar mais um romance de Conceição, *Becos da Memória* (EVARISTO, 2006). O livro havia sido escrito por ela em 1988, ano do centenário da abolição, quando houve uma movimentação sem sucesso do Instituto Palmares para publicá-lo.

Após a publicação de *Becos da Memória*, Conceição lançou em 2008 pela editora Nandyala a coletânea *Poemas de recordação e outros movimentos* (EVARISTO, 2008), edição que teve que bancar integralmente. Quando questionada do porquê da mudança de

---

<sup>32</sup> Cf. <http://www.libre.org.br/>. Acesso em 10 de jan. 2013.

<sup>33</sup> “Ana Davenga” está publicado no 18º número dos *Cadernos Negros* (1995) e em SZOKA, Elzbieta (org.) *Fourteen Female Voices from Brazil*. Austin: Host Publications, INC., 2003.

<sup>34</sup> EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Austin: Host Publications, Inc., 2007.

editoras, Conceição afirmou que, além de querer diversificar sua experiência de publicação, era uma forma de fortalecer uma nova editora voltada para a temática afro-brasileira. Enquanto a Mazza foi fundada em 1981 e compõe a LIBRE, a Nandyala foi fundada em 2006 por Íris Amâncio, escritora negra e professora adjunta do departamento de Letras da Universidade Federal Fluminense, onde Conceição realizou seu doutorado:

“A Íris estava surgindo no mercado, era uma outra mulher negra que estava também com uma editora (...) Porque é muito difícil você se afirmar no mercado, né? Mas quanto mais editoras existirem, [melhor]. Essas editoras pequenas [travam] uma luta desigual com uma Companhia das Letras, por exemplo” (EVARISTO, 2013: s.p.).

Em 2011, Conceição publicou uma coletânea de contos também pela Nandyala, *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, tendo bancado 60% da produção e o restante ficando a cargo da editora.<sup>35</sup>

Percebemos, analisando os caminhos editoriais percorridos por Conceição Evaristo, as dificuldades enfrentadas pela autora para publicar sua obra, a despeito da importante posição ocupada por ela no campo intelectual negro. Isso acontece porque ser uma escritora negra brasileira de prestígio significa ser uma escritora *negra brasileira*, isto é, ocupar um lugar importante dentro de um campo que, por sua vez, está em uma posição subalterna no campo mais amplo da literatura brasileira. É sintomático, portanto, que Conceição tenha ainda que pagar por parte da edição de seus livros, como ocorreu com *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Essa situação revela o lugar de gueto que a literatura negra ainda ocupa dentro do campo editorial amplo, bem como a posição problemática da literatura negra em relação à literatura brasileira (conferir item 1 deste capítulo).

As discussões ocorridas no I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros de 1985, transcritas por Mário da Silva, revelam que o problema editorial tem acompanhado a história da literatura negra brasileira que se quer engajada politicamente. No encontro, as/os escritoras/es discutiram sua situação no mercado editorial, buscando compreender os motivos das dificuldades de publicação e distribuição e possibilidades de superar essas dificuldades. Um dos temas que perpassou a discussão foi o conflito entre os escritoras/es negras/os e os editoras/es (“empresários”) brancas/os, no qual se fez menção a “possíveis e

---

<sup>35</sup> EVARISTO, Conceição. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

prováveis editores negros” que poderiam vir a surgir (CUTI apud DA SILVA, 2011: 68). Nessa discussão, Márcio Barbosa questionava:

“se não resolvermos o conflito de escritor e empresário, será que teremos fôlego para resistir mais dois anos ou três, imprimindo nossos próprios livros, tirando grana do bolso e dando lá para o branco, para ele monopolizar? Não detemos os meios de produção mesmo, detemos os textos, os originais e o fato de conseguirmos chegar a determinado público” (BARBOSA apud DA SILVA, 2011: 68)

A solução encontrada para esse conflito parece ter sido mesmo o surgimento de editoras administradas por pessoas do movimento negro, que passaram a deter “os meios de produção”, mesmo em menor escala se comparadas aos “editores brancos”.<sup>36</sup>

Em sua tese, Márcio da Silva compara a literatura negra brasileira e a literatura marginal dos anos 1970, argumentando que, para os/as escritores/as marginais, a marginalidade era desejada, tratando-se de uma “questão estilística formal ou estilo de vida”. Em contraste, “no caso da Literatura Negra, o problema é de natureza histórico-sociológica, em seu cerne” (DA SILVA, 2011: 83). Esse problema “de natureza histórico-sociológica” é nada menos que o racismo, que na sociedade brasileira se apresenta sob o cruel discurso da democracia racial, invisibilizando – querendo inviabilizar – a existência de uma experiência sócio-histórica negra e a produção cultural feita a partir dela. No encontro de escritoras/es negras/os de 1985, um dos participantes, Kilamba, explicava que a “ideia que o editor [branco] tem é que o nosso produto só serve a nível de consumo na comunidade negra” (KILAMBA apud DA SILVA, 2011: 68). Essa ideia faz sentido na medida em que o “branco” considera as relações raciais brasileiras como um assunto que não interessa ao todo da população do país, mas àquele nicho específico que fala sobre, e que vive, o lado oprimido dessas relações.

---

<sup>36</sup> A existência de editoras voltadas para temáticas afro-brasileiras como a Mazza e a Nandyala é um fenômeno tão significativo quanto inexplorado em pesquisas acadêmicas. Os compêndios de história do livro e da produção editorial no Brasil não abordam o surgimento e o fortalecimento de editoras e livrarias negras, talvez pela falta de uma organização institucional entre elas, como uma associação de editores negros que pudesse lhes conferir mais visibilidade, ou talvez simplesmente porque disciplinas tais como a história ainda não se debruçaram adequadamente sobre o movimento negro recente.

### CAPÍTULO III

#### *Ao Escrever... uma análise da obra de Conceição Evaristo*<sup>37</sup>

Neste capítulo, o foco recai sobre a obra literária de Conceição Evaristo, da qual destaquei seus dois romances, *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006), e alguns poemas da coletânea *Poemas de recordação e outros movimentos* (2008). Pretendo, aqui, identificar os elementos temáticos e discursivos que evidenciam as estratégias adotadas pela autora para contribuir com a construção de uma identidade negra combativa e contra-hegemônica.

O fio-condutor, a matéria-prima e o denominador comum dos textos selecionados encontram-se na memória. A expressão “fio-condutor”, aliás, ganha um sentido especial ao considerarmos o seguinte depoimento de Conceição, que trata seu trabalho de escritora como uma tecelagem dos vestígios da memória:

“O que a minha memória escreveu em mim e sobre mim, mesmo que toda a paisagem externa tenha sofrido uma profunda transformação, as lembranças, mesmo que esfiapadas, sobrevivem. E na tentativa de *recompôr esse tecido esgarçado* ao longo do tempo, escrevo. Escrevo sabendo que estou perseguindo uma sombra, um vestígio talvez. E como a memória é também vítima do esquecimento, invento, invento. Inventei, confundi Ponciá Vicêncio nos becos de minha memória. E dos becos de minha memória imaginei, criei” (EVARISTO, 2009: 5, grifo meu).

Esse trecho pode dar a entender que a memória de que trata a autora é estritamente individual, chegando ela a confundir-se com as protagonistas de seus dois romances. De fato, como veremos adiante, os textos de Conceição têm aspectos autobiográficos evidentes; assim como na sua atuação acadêmica, a subjetividade se apresenta amplamente na sua produção literária. Contudo, a memória que ela vasculha, tece e veicula nos textos está ligada a uma tradição oral familiar e comunitária:

“creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. (...) Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias. De olhos

---

<sup>37</sup> “Ao Escrever...” é o título de um poema de Conceição Evaristo, presente em sua coletânea de poemas (cf. EVARISTO, 2008).

cerrados eu construía as faces de minhas personagens reais e falantes” (EVARISTO, 2005: 4).

Dada sua centralidade, cabe fazer um breve comentário sobre alguns aspectos relevantes da discussão sobre memória. Ela será aprofundada a partir da análise dos textos, mas algumas questões podem ser definidas *a priori*. Muitas/os autoras/es têm problematizado o conceito clássico de “memória coletiva”, de Maurice Halbwachs. Utilizando uma abordagem durkheimiana, Halbwachs entendia que a memória coletiva reforça o sentimento de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais ao definir o que é comum a um grupo e aquilo que o diferencia dos outros. Seus escritos, contudo, apresentavam contradições, em especial quanto à relação entre memória coletiva e a individual. Segundo a leitura de Alessandro Portelli, “mesmo quando Maurice Halbwachs afirma que a memória individual não existe, sempre escreve ‘eu me lembro’. Por outro lado, Halbwachs descreve como um processo individual, até solitário, uma atividade essencial da memória: o esquecimento” (PORTELLI, 2006: 127).

Ao contrário de Halbwachs, que privilegiava o caráter coesivo e positivo da memória coletiva, Michel Pollak buscou evidenciar o conflito e a dominação envolvidos nas disputas pela memória, opondo uma “memória coletiva subterrânea de uma sociedade civil dominada” a uma “memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou Estado desejam passar e impor” (POLLAK, 1989: 8). Para ele, a memória coletiva se trata de uma função da memória, e não a define como um todo. Por isso Pollak preferiu referir-se a essa função como um “trabalho de enquadramento da memória”, que, segundo ele,

“se alimenta do material fornecido pela história. (...) guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e futuro” (POLLAK, 1989: 9-10).

Em “Memória, esquecimento e silêncio”, Pollak cita casos de enquadramento da memória feito pelos grupos dominantes, evidenciando a força com que podem emergir as memórias subterrâneas após terem sido guardadas por um longo tempo. Podemos considerar como um enquadramento de memória o trabalho realizado no sentido de defender a existência de uma democracia racial no Brasil através da adoção de um discurso

de valorização da mestiçagem (conferir discussão sobre hegemonia racial no item 2 do capítulo II).

Nesse contexto, Conceição Evaristo realizaria em sua obra literária uma espécie de “desenquadramento” dessa memória, ao realizar um trabalho de busca e reordenamento de vestígios para construir uma contra-narrativa que visa a um rompimento com o mito da democracia racial brasileira.

Por fim, as observações de Alessandro Portelli me parecem bastante úteis para pensar tanto as disputas pela memória quanto a relação entre o caráter individual e o coletivo. Em relação às disputas, Portelli usa e aprofunda o conceito de “memória dividida”, originalmente proposto por Giovanni Contini:

“quando falamos numa memória dividida, não se deve pensar apenas num conflito entre a memória comunitária pura e espontânea e aquela ‘oficial’ e ‘ideológica’, de forma que, desmontada esta última, se possa implicitamente assumir a autenticidade não-mediada da primeira. Na verdade, estamos lidando com uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas” (PORTELLI, 2006: 106)

Essa observação sugere um cuidado importante em se tratando de memórias de grupos subalternos, como é o caso aqui. Se, por um lado, é preciso contestar uma memória nacional “oficial” calcada no mito da democracia racial, as memórias afro-brasileiras que pretendem se contrapor a ela também devem ser lidas criticamente, evidenciando-se seu caráter construído.

Portelli evita utilizar o conceito de “memória coletiva”, por entender como fundamental a percepção de que o ato de lembrar é, ao fim e ao cabo, individual. Segundo o autor,

“por esse processo individual ser executado em um ambiente social dinâmico e se valer de ferramentas socialmente criadas e compartilhadas, as memórias podem se parecer umas com as outras, coincidir ou contradizer uma a outra. Mas nunca as memórias de duas pessoas, como impressões digitais – de fato, como vozes – são exatamente iguais” (PORTELLI, 1997: 57).

O autor argumenta que cada indivíduo “extrai memórias de uma variedade de grupos e as organiza de forma idiossincrática”. Por isso, “a memória é *social* e pode ser *compartilhada*”. O termo “memória coletiva”, para Portelli, fica reservado para os casos em

que a memória é abstraída do individual, como “no mito e no folclore (...), na delegação [a um porta-voz] (...), nas instituições (sujeitos abstratos – escola, Igreja, Estado, partido – que organizam memórias e rituais num todo diferente da soma das partes)” (PORTELLI, 2006: 127).

A percepção de que o ato de lembrar e o ato de narrar são fundamentalmente individuais, mas de que ambos são executados através de elementos sociais (símbolos compartilhados, linguagem, etc.) é muito importante para pensarmos a memória na literatura de Conceição Evaristo. As lembranças a partir das quais ela constrói seus textos são suas, mas são repletas de elementos compartilhados, ainda mais considerando o lugar da oralidade em sua trajetória. Colocadas essas questões, passemos à análise dos textos.

### **1. *Becos da Memória***

*“Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim,  
como amontoados eram os barracos de minha favela.”*

(*BM*: 21)<sup>38</sup>

Embora *Becos da memória* tenha sido publicado em 2006, foi escrito nos anos de 1987 e 1988. Nesse importante momento da história do movimento negro brasileiro, quando do centenário da abolição, Conceição Evaristo elaborou seu “primeiro experimento em construir uma narrativa” (*BM*: 11). Após a tentativa de publicação pela Fundação Palmares nesse período não ter ido adiante, o romance acabou “esquecido na gaveta”, vindo a ser publicado quase 20 anos depois (*BM*: 11). Como vimos no capítulo anterior, embora se possam considerar essas décadas como pertencentes à fase contemporânea do movimento negro, as conjunturas de 1988 e 2006 são bastante diferentes, tendo a dinâmica do movimento mudado em diversos aspectos. O surgimento de editoras negras cumpriu um papel decisivo para a publicação do romance, bem como das demais obras de Conceição.

Ainda que *Becos* não seja apresentado como uma auto-biografia – na orelha do livro, Eduardo de Assis Duarte se refere a ele como um “romance coletivo” cuja linguagem

---

<sup>38</sup> Para facilitar a leitura, as referências a trechos dos três livros, daqui em diante, se darão por *BM* (*Becos da Memória*), *PV* (*Ponciá Vicêncio*) e *PR* (*Poemas de recordação e outros movimentos*).

“desliza fácil do prosaico para o poético” – a presença de elementos autobiográficos é inegável, a começar pela coincidência entre os nomes da protagonista e de seus familiares com os de Conceição. No romance, Maria-Nova era filha de Mãe Joana, cujos irmãos eram Maria-Velha, casada com Tio Totó, e Tio Tatão. Esses personagens podem corresponder a *Maria* da Conceição, sua mãe, chamada Joana, sua tia Maria Filomena da Silva, seu tio Antonio João da Silva (Totó) e seu outro tio, Oswaldo Catarino Evaristo (que, assim como tio Tatão, serviu ao exército brasileiro). Eduardo de Assis Duarte comenta, ainda na orelha do livro, que “a favela [do romance] não tem nome nem referências geográficas precisas, fato que amplia seu simbolismo”. Entretanto, há uma única referência geográfica, a da fazenda onde Tio Totó trabalhou na infância, localizada em “Tombo de Carangola” (*BM*: 23), município da Zona da Mata Mineira. O forte fator autobiográfico do romance nos permite imaginar que ele retrata uma favela localizada na área urbana de Minas Gerais, possivelmente Belo Horizonte, na década de 1950, quando da adolescência da Conceição. Assim como o Rio de Janeiro, a cidade de Belo Horizonte tem sua história marcada por uma política violenta de remoção de favelas desde os anos 1920, o que teve como resposta a organização dos moradores de favelas em diversos movimentos de resistência (PINTO; ROCHA NETO: 2013, s.p.). *Becos da memória* conta histórias das vidas de moradoras/es dessa favela não-especificada que sofria um processo de remoção.

Cabe, nesse ponto, ressaltar que a percepção desses elementos autobiográficos não resulta de uma perspectiva que considera a obra artística como um reflexo imediato da realidade material. Antônio Cândido alerta que é preciso fundir

“texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava [a obra] pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura [estética] é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo” (CÂNDIDO, 2006: 13).

Em um ensaio no qual comenta sobre alguns livros de escritores mineiros, Cândido cunha a denominação “autobiografias poéticas e ficcionais” para se referir a obras de Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes e Pedro Nava (CÂNDIDO, 1989). Sobre essas obras, Cândido afirma que “mesmo quando não acrescentam elementos imaginários à realidade, apresentam-na no todo ou em parte como se fosse produto da imaginação, graças

a recursos expressivos próprios da ficção e da poesia” (CÂNDIDO, 1989: 51). Creio que essa descrição é, em parte, cabível ao romance de Conceição Evaristo, coincidentemente também uma escritora mineira. Sobre os textos autobiográficos de Drummond, Cândido afirma ser possível “lê-los reversivelmente como recordação ou invenção, como documento de memória ou como uma obra criativa, numa espécie de dupla leitura, ou leitura de ‘dupla entrada’, cuja força, todavia, provém de ser ela simultânea, não alternativa” (CÂNDIDO, 1989: 53). Nesse sentido, pensar *Becos da memória* como um texto autobiográfico ficcional é interessante porque muito de sua riqueza reside no substrato de realidade que carrega: a experiência de Conceição Evaristo como jovem moradora de favela se confunde com o que suas criações ficcionais, conforme o trecho do depoimento da autora que abre este capítulo.

Como numa tecelagem de memórias, o romance entrelaça trechos de histórias de diferentes personagens da favela: os membros do núcleo familiar de Maria-Nova; uma doméstica que morava com o pai doente e três filhos; um andarilho misterioso que ajudava e fazia amizade com todos, tornando-se o contador de histórias preferido da protagonista; um homem que abusava sexualmente e agredia sua mulher e sua filha; uma prostituta bonita que foi tomada pela loucura na mesma época em que teve curso a desfavelização; uma mulher portadora de hanseníase que escondia-se das vistas de todos na favela; entre outros. Não fica claro se todos os personagens em destaque no romance são negros, mas a maior parte deles, sim. A presença da violência doméstica, assim como a desconfiança e o esquecimento quase generalizado da mulher portadora de hanseníase, são alguns dos temas que complexificam o que poderia ter sido um retrato idílico e idealizado da favela.

Já nas primeiras páginas do romance há menção ao “banzo”, definido por Nei Lopes como “espécie de melancolia ou nostalgia com depressão profunda, quase sempre fatal, em que caíam alguns africanos escravizados nas Américas” (LOPES, 2006: 27). Ao contar histórias de sua infância para Maria-Nova, Tio Totó lembra que seu pai “dizia sempre de uma dor estranha que, nos dias de muito sol, apertava o peito dele. Uma dor que era eterna como Deus e como o sofrimento”. O próprio Totó, ainda menino, “sentia aquela punhalada no peito. Uma dor aguda, fria, que sem querer fazia com que ele soltasse fundos suspiros. O pai de Totó chamava aquela dor de banzo” (BM: 24). O banzo aparece novamente na história do avô de Maria-Velha que, apesar de toda a violência sofrida por sua família nas

mãos do “sinhô”, continuava “sem se rebelar, apenas a dor, o banzo alimentando a vida” (BM: 37). O sofrimento, nesse caso, gera apatia, não incorre em reação.

A própria Maria-Nova, vivendo uma realidade diversa daquelas/es que trabalharam nas fazendas dos “sinhôs”, sentia uma dor profunda que não sabia identificar ao certo, mas suspeitava ser o banzo. Tinha “saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que ela nunca tivera” (BM: 62). Mas, ao invés de apatia, o banzo a incomodava e a impulsionava para uma necessidade de reação. Sabendo “que aquela dor toda não era só sua”, percebia “que era preciso pôr tudo para fora, porém, como, como?” (BM: 73).

A relação de violência com os “sinhôs” (que permaneciam os sendo mesmo após a libertação dos/as escravos/as) gerou no pai de Maria-Velha, avô de Maria-Nova, uma resposta diferente. Por ser “inteligente demais, indagador da vida”, rebelde e odiar os sinhôs, Luís era tido como louco (BM: 36). Essa loucura não é aprofundada no romance, mas é um elemento importante que retomaremos na análise de *Ponciá Vicêncio*.

Como vimos até aqui, muitas/os moradoras/es da favela são provenientes de áreas rurais, onde a continuidade das relações escravistas entre negras/os e brancas/os era flagrante mesmo após seu fim formal. Um argumento central do livro é que, mesmo com o êxodo para a favela, as relações de subalternidade persistem. Isso fica claro na repetição da expressão “senzala-favela” associada às considerações de Maria-Nova. Essa percepção tornou-se clara para a menina a partir dos estudos de história no colégio:

“Duas idéias, duas realidades, imagens coladas no tempo. Senzala-favela. Nesta época, ela iniciava seus estudos de ginásio. Lera e aprendera 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, a favela onde morava” (BM: 70).

A relação com o bairro rico proporciona trechos em que a interseccionalidade se torna clara. Com mãe e tia lavando a roupa das vizinhas ricas, Maria-Nova sintetiza a desigualdade racial, de classe e de gênero ao auxiliá-las nessa atividade: “roupas das patroas que quaravam ao sol. Molambos nossos lavados com o sabão restante. Eu tinha nojo de lavar sangue alheio” (BM: 20). Essa passagem guarda íntima relação com o relato autobiográfico de Conceição sobre sua experiência na infância junto às lavadoras negras, citado no terceiro item do capítulo II deste trabalho.

A admiração e o medo de Ditinha, empregada doméstica, por sua patroa branca também são reveladores da opressão interseccional denunciada no romance. Diante da riqueza da casa em que trabalhava e da patroa que sem embelezava com suas jóias, Ditinha desgostava de si: “Olhou-se no espelho e sentiu-se tão feia, mais feia do que normalmente se sentia. ‘E se eu tivesse vestidos e soubesse arrumar os meus cabelos? (Ditinha detestava o cabelo dela), Mesmo assim eu não assentaria com essas jóias” (BM: 93).

A relação estabelecida entre brancos/as ricos/as e “favelados”/as está bem resumida na passagem que fala da tradicional festa junina da favela:

“Quem bancava tudo eram os ricos que moravam no bairro nobre bem ao lado da favela. Bancavam para que os favelados não os importunassem. Havia outros bairros perto de favelas em que as casas eram constantemente arrombadas. Parece mesmo que havia um acordo tácito entre os favelados e seus vizinhos ricos. Vocês banquem a nossa festa junina, dêem-nos a sobra de suas riquezas, oportunidades de trabalho para nossas mulheres e filhas e, antes de tudo, dêem-nos água quando faltar aqui na favela. Respeitem nosso local, nunca venham com plano de desfavelamento, que nós também não arrombaremos a casa de vocês. Assim, a vida seguia aparentemente tranqüila. E dois grupos tão diversos teciam, desta forma, uma política da boa vizinhança” (BM: 48).

Nos trechos que destacamos até aqui, é possível identificar uma escolha formal bastante interessante feita por Conceição Evaristo. Trata-se da utilização de nomes com uma carga sociológica que amplia os personagens para além de suas existências individuais, com o objetivo de ressaltar sua representatividade. É o caso de *Maria-Velha* e *Maria-Nova*, tia e sobrinha, cuja nomeação ressalta uma continuidade sociológica que, é possível inferir, se refere à condição de subalternidade das mulheres negras. Nesse mesmo sentido, a autora opta pela utilização de palavras como “sinhôs”, “sinhô-moço” e “coronel” para se referir aos fazendeiros, tanto enquanto senhores de escravos como após a abolição formal da escravidão. Ao analisar as leituras críticas feitas sobre o romance *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel de Antônio de Almeida, Antônio Cândido fala desse tipo de opção formal como se tratando de “manifestações de cunho arquetípico”. O autor explica que o “anonimato de vários personagens, importantes e secundários, designados pela profissão ou posição no grupo, (...) de um lado os dissolve em categorias sociais típicas, mas de outro os aproxima de paradigmas lendários e da indeterminação da fábula, onde há sempre ‘um rei’, ‘um homem’, ‘um lenhador’, ‘a mulher do soldado’, etc.” (CÂNDIDO, 2004: 23-24).

Essa nomeação arquetípica se apresenta novamente no personagem de *Negro Alírio*, cuja história vale ser destacada dentre as demais presentes na narrativa. Como muitos/as outros/as chegados/as na favela, Negro Alírio nascera em uma fazenda onde a relação entre trabalhadores/as e patrão era carregada por uma reminiscência escravista. Tendo testemunhado em criança as injustiças cometidas pelo Coronel, era tido por ele como uma ameaça. Como tentativa de controlar e cooptar o rapaz, o Coronel providenciou sua alfabetização, mas a capacidade de ler aprofundou seu olhar crítico em relação à realidade: “A leitura veio aguçar-lhe a observação. E da observação à descoberta, da descoberta a análise, da análise a ação” (*BM*: 54). Esse processo, da leitura da realidade à ação, exemplifica-se em sua percepção de que os capangas do Coronel, igualmente subalternizados, “eram gente nossa, (...) antes de serem capangas do Coronel, eram nossos irmãos. Só quando estavam sob a proteção e a ordem do Coronel, passavam a nos desconhecer. O que acontecia?” (*BM*: 55). Negro Alírio liderou uma confrontação à autoridade do Coronel e estimulou a autogestão do trabalho em seu povoado; “estava estudando com eles o que era sindicato, greve, liga camponesa, reforma agrária” (*BM*: 63) e suas intervenções resultaram na percepção do grupo de “que, se ficassem cada um para o seu lado, eles não seriam ninguém. A ideia da cooperativa, que há muito o Homem discutia com os irmãos, começou a tomar corpo” (*BM*: 65). Com essa conquista, seguiu para a cidade, onde trabalhou como estivador. No porto, os trabalhadores

“sabiam tudo de sindicato, de leis, de direitos e deveres. (...) Tinham consciência de suas forças. Conseguiram incomodar, quando faziam greve, o Brasil inteiro. (...) Havia companheiros fiéis que eram capazes de morrer pelos outros. Esses tinham feito a escolha na vida de lutar pela causa operária e não desistiam por nada. (...) Lá no porto, havia companheiros assim, normalmente falavam do Partido” (*BM*: 90).

Com os estivadores, portanto, Negro Alírio aprofundou seu conhecimento sobre a luta social, os direitos trabalhistas e pôde conhecer de perto a dinâmica do movimento operário. Não é a atuação no “Partido” – outra manifestação arquetípica –, todavia, o caminho escolhido pelo heróico personagem. O que se destaca na narrativa, aquilo que realmente “havia concorrido para a sua compreensão do mundo” era a capacidade de ler: “Ele acreditava que, quando um sujeito sabia ler o que estava escrito e o que não estava, dava um passo muito importante na sua libertação” (*BM*: 134). Assim,

“onde quer que passasse, Negro Alírio motivava todo mundo a aprender a ler. Antes de tudo, explicava que era preciso de que todos aprendessem a ler a realidade, o modo de vida em que todos viviam. Em cada local de trabalho, Negro Alírio fazia novos irmãos, se bem que entre os patrões ele sempre ganhava novos inimigos” (BM: 90).

A capacidade de ler as letras e de ler a realidade fez de Negro Alírio o único morador da favela que insistia na necessidade de resistência à remoção. Se inicialmente “não se sabia se os pretensos donos seriam de uma companhia particular ou se gente do Governo”, quando o desfavelamento se deu na prática as/os moradoras/es concluíram que “os pretensos donos éramos nós. Eles, sim, é que eram os donos verdadeiros ou se portavam como tais” (BM: 108). Frente a essa crença generalizada, que gerava medo, conflitos internos e relativa passividade ante a injustiça, Negro Alírio “era o único que pisava num solo que sabia ser seu” (BM:141). Ele “insistia em injetar esperança em nós”, afirmando “que tudo aquilo estava acontecendo, mas muita coisa poderia mudar. E quem mudaria? Quem mudaria seria quem estivesse no sofrimento. Quem arreda a pedra não é aquele que sufoca o outro, mas justo aquele que sufocado está” (BM: 125). Somente quando a última leva de barracos é removida, Negro Alírio reconhece que “não adiantava resistir, pelo menos naquele momento”. Ainda assim, acreditava ser preciso insistir na denúncia daquele processo, “que todo mundo fizesse uma voz única em coro, que fosse capaz de produzir um som eternamente audível, ressoando os lamentos pelos direitos sonegados a todos” (BM: 150).

Negro Alírio, manifestação arquetípica de “negro”, é um personagem exemplar, no sentido de que sua história cumpre uma função didática junto ao leitor. Ele reúne as características de um herói: é bonito, inteligente, pessoalmente e politicamente fraterno, ponderado, justo, consciente dos conflitos de classe e de raça e disseminador dessa consciência – Negro Alírio é “o Homem” (BM: 65). A centralidade da leitura e da ação política em sua trajetória se deve ao que Conceição Evaristo considera como sendo fatores essenciais para a conscientização de negras e negros, principais interlocutores da narrativa.

Negro Alírio funciona como exemplo no próprio enredo do romance. A admiração e o interesse que Maria-Nova sente por ele desembocam na solução para sua dúvida de como pôr o banzo para fora. Sempre atenta a todas as histórias contadas por moradores de favelas,

a menina absorvia o sofrimento contido em cada depoimento e sentia necessidade de passá-los adiante. Ao confrontar-se com a história da escravidão em seu livro de história da escola,

“pensou em Negro Alírio e reconheceu que ele agia querendo construir uma nova e outra História. Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. Era uma História muito grande! Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. Era diferente de ler aquele texto. Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma na sua mente” (BM: 138).

A leitura das letras e da realidade era comum a Negro Alírio e a Maria-Nova. O banzo e o sofrimento provocado pelo desfavelamento seriam respondidos pela menina com o compromisso de não desistir da vida e ir adiante. Para tal, “ela já sabia qual seria sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos” (BM: 161).

Sobre o compromisso de seguir adiante apesar das adversidades fala um trecho comovente de *Becos*. Tio Tatão, que pouco aparece na história (ele contava histórias de guerra de que Maria-Nova não gostava), faz o seguinte discurso para a menina:

“Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morrem sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, libertam-se na vida de cada um de nós que consegue viver, que consegue se realizar. A sua vida, menina, não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio de você. Os gemidos estão sempre presentes. É preciso ter os ouvidos, os olhos e o coração abertos” (BM: 103).

Tio Tatão teria sido inspirado no tio Oswaldo de Conceição Evaristo, a quem ela atribui nos agradecimentos do livro suas “primeiras lições de negritude”. Assim, é possível identificar nos últimos trechos citados uma síntese daquilo que Conceição considera como sendo missão sua: transcender a própria individualidade e contar através de suas memórias a história dos seus, com o objetivo de construir um futuro diverso.

Vale destacar, ainda, a expressão “se realizar”, utilizada na fala de tio Tatão, que pode significar algo como “atingir seus objetivos pessoais”, “conquistar aquilo que se deseja na vida”. Creio, contudo, que “se realizar” aqui tenha um sentido como o de “vingar”, “existir”, ter uma vida que, contra as probabilidades, persiste. Me remeto, nesse ponto, à observação feita por Alessandro Portelli quando conheceu o *Survival Centre* em

sua pesquisa no Harlan County, nos Estados Unidos. Portelli surpreendeu-se com o fato de que, em uma comunidade que vivia em condições adversas, “sobreviver é, em si, resistir; a luta de classe não se faz mais nas greves e nos sindicatos, mas na luta contra a morte” (PORTELLI, 2010: 104). Considerando o genocídio de jovens negros e negras e moradores/as de favelas no Brasil, calcado em um sistema penal discriminatório (FLAUZINA, 2008), tem sentido afirmar que a própria sobrevivência de pretos e pretas pobres é um passo a frente na luta de classes. A presença no romance da remoção da favela, prática presente em todo o século XX nas capitais brasileiras e violentamente persistente nos dias atuais, é muito simbólica nesse sentido. Consiste na tentativa de dar cabo à existência da favela, ao menos sob as vistas do “bairro rico”. Contar essa história – “era preciso que as pessoas pelo menos falassem” (BM: 150) – e as histórias das vidas de moradoras/es de favelas que, a despeito das tentativas no sentido contrário, vingaram, é a necessária ação política na qual se engajaria Maria-Nova e se engajou Conceição Evaristo.

## **2. Ponciá Vicêncio**

*“Por muito tempo achei que a ausência é falta.  
E lastimava, ignorante, a falta.  
Hoje não a lastimo.  
Não há falta na ausência.  
A ausência é um estar em mim.  
E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços,  
que rio e danço e invento exclamações alegres,  
porque a ausência assimilada,  
ninguém a rouba mais de mim.”*

(Carlos Drummond de Andrade)

Enquanto *Becos da Memória* foi o primeiro romance a ser escrito por Conceição Evaristo, o primeiro a ser publicado por ela foi *Ponciá Vicêncio*. O livro foi escrito ao longo do ano de 1988, na mesma época, portanto, que a escrita de *Becos*. Quando surgiu a oportunidade de publicação, em 2003, a autora conta que “ao reler introduzi[u] algumas ligeiras modificações, não no que tange à história, mas à escrita e à estruturação do texto”

(EVARISTO, 2011: 110). Nesse momento, *Becos* continuava esquecido na gaveta, sem possibilidades concretas de ser publicado. Assim, o fato de que alguns elementos se repetem nas duas obras torna-se particularmente significativo para minha análise: são elementos que, possivelmente, Conceição considera como presenças necessárias em um romance seu. Podemos inferir que eles sejam capitais para sua estratégia de militância.

A autora desenvolve a narrativa de *Ponciá Vicêncio* de forma não linear, entrelaçando o passado e o presente através das memórias e devaneios da protagonista. Essa falta de linearidade é ainda mais aguda que em *Becos da memória*, sendo agravada pelos momentos de “ausência de si mesma” em que Ponciá Vicêncio vai mergulhando cada vez mais profundamente:

“Nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordoada. O que havia acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou relembrar 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” (PV: 45).

Nesses momentos de vazio, de “profundo apartar-se de si”, a protagonista se perdia nos domínios da memória: “Às vezes, era um recordar feito de tão dolorosas, de tão amargas lembranças, que lágrimas corriam sobre o seu rosto; outras vezes, eram tão doces, tão amenas as recordações que de seus lábios surgiam sorrisos e risos” (PV: 92) As lembranças que envolviam Ponciá Vicêncio eram as de sua trajetória individual, mas também das histórias de sofrimento que ouvia de seus/suas familiares – à semelhança de Maria-Nova. Mesmo tendo-as escutado diversas vezes, Ponciá “ouvia tudo como se fosse pela primeira vez. Bebia os detalhes remendando cuidadosamente o *tecido roto de um passado*, como alguém que precisasse recuperar a primeira veste para nunca mais se sentir desamparadamente nua” (PV: 63, grifo nosso). Assim, através das ausências da protagonista, o/a leitor/a se vê envolvido em um processo de construção da história através da busca por vestígios similar àquele descrito por Conceição ao falar de sua escrita.

O êxodo rural para as favelas, presente em *Becos da Memória*, é também tematizado em *Ponciá Vicêncio*, cuja família troca, membro por membro, o campo pela a cidade. As terras em que se instalava o povoado negro no campo haviam sido cedidas por seus/suas antigos/as senhores/as como “presentes de libertação”, com a condição de que

continuassem a trabalhar nas “terras dos brancos” (PV: 48). Ponciá Vicêncio percebia nessa relação “um pulso de ferro a segurar o tempo”, “uma mão soberana que eternizava uma condição antiga” (PV: 49). Do mesmo modo, seu pai, quando jovem, enraivecia-se com a permanência de negros e negras sob o jugo da dominação senhorial após a abolição: “Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos?” (PV: 17). Ponciá Vicêncio, após tentar a alternativa considerada pelo pai e migrar para a cidade, constata que também lá persistia exploração, numa alusão à continuidade “senzala-favela” que Maria-Nova percebia em *Becos da Memória*:

“Os pais, os avós, os bisavós sempre trabalhando nas terras dos senhores. A cana, o café, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar de miséria, e com o coração a sobrar de esperança. Ela mesma 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” (PV: 82).

A “revolta suicida” referida no trecho acima se refere à experiência de Vô Vicêncio, que, diante da insustentabilidade da condição escrava, matou sua mulher e tentou suicídio, tendo sido impedido por outros de finalizar a própria vida e ficado com o braço decepado. A partir de então, Vô Vicêncio passara o resto de seus dias rindo e chorando, marca que segue Ponciá Vicêncio no curso de sua vida. O ato de Vô Vicêncio, apesar de ter gerado no pai de Ponciá sentimentos de “pavor, ódio, e vergonha, muita vergonha” (PV: 22), foi interpretado pelos netos como um “ato de coragem-covardia” (PV: 83) ocorrido “em um momento de desespero. Não queria ser mais escravo. (...) Se não podia viver, era melhor morrer de vez” (PV: 72). De fato, o suicídio é considerado por muitos especialistas como uma forma ativa de resistência escrava. O historiador norte-americano Stanley Stein identificou formas diversas de resistência das/os escravos/os ao poder senhorial. Segundo suas observações, entre “a submissão meramente verbal às ordens do amo” e a “insurreição violenta e organizada”, o suicídio figurava como possibilidade de resistência: “Quando os escravos não podiam resolver se reagem por meio de resistência passiva ou violência, muitos se suicidavam. (...) De acordo com um ex-escravo, alguns se enforcavam ‘para evitar um espancamento’, e outros, ‘para se tornarem inúteis ao seu amo’” (STEIN, 1990: 175-177). O episódio aparece no romance brutalmente descrito, da mesma forma com que o

trecho em que se apresenta ao leitor a infância do pai de Ponciá que, mesmo nascido “no ventre livre”, continuava sob a dominação do “sinhô-moço”:

“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 da 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” (PV: 17).

A tragédia envolvendo Vô Vicêncio e a relação do pai de Ponciá com o “sinhô-moço” são episódios carregados de uma violência extrema. A violência cumpre um papel fundamental no romance, fazendo lembrar textos como “Pai contra mãe”, de Machado de Assis, e o romance *Amada*, da norte-americana Toni Morrison.<sup>39</sup> Em comum, os textos têm o fato de abordarem o tema da escravidão utilizando narrativas que evidenciam uma violência de tal cruel que parece ter como função causar um incômodo profundo no leitor. Ao ter contato com retratos tão detalhados de violência, o leitor *experimenta* essa violência e percebe-se envolvido na experiência histórica da escravidão.

Em *Ponciá Vicêncio*, a violência está associada à loucura. Para Vô Vicêncio, a loucura foi reação à violência da escravidão. Ponciá Vicêncio, que traz em si uma misteriosa herança do avô, manifesta a loucura em seus momentos de “profundo apartar-se de si”. A narrativa remonta esses momentos ao fato de que Ponciá, ainda criança, recusava seu próprio nome e tentava identificar-se com outros:

“Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Panda, Malenga, Queti, nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha, então, vontade de choros e risos” (PV: 19).

Os momentos de vazio, portanto, eram para Ponciá momentos de perda de identidade e, conseqüentemente, de sentido. A fragmentação aparece no romance tanto em termos da forma como é escrita quanto da própria fragmentação identitária da protagonista. A falta de sentido de si dava a Ponciá uma “vontade de choros e risos”, situação identificada com a loucura do avô. Essa loucura em Ponciá reside no incômodo com a persistência da condição

---

<sup>39</sup> ASSIS, 2007; MORRISON, 2007.

cativa materializada em seu nome, já que “na assinatura, [estava] a reminiscência do poderio do senhor, um tal de coronel Vicêncio” (PV: 29).

Assim como seus/uas ancestrais, Ponciá Vicêncio vivia uma vida de perdas, de sofrimentos e de revolta. Esse intenso processo de perdas é evidenciado pela diferença entre sua infância e sua maturidade. A pequena Ponciá Vicêncio “gostava de ser menina”, “gostava de ser ela própria”, “gostava de tudo” e tinha medo de passar pela “cobra celeste” do arco-íris, pois lhe diziam que “menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino” (PV: 13).

A presença do arco-íris na narrativa merece atenção particular. Conceição conta que esse medo de mudar de gênero ao passar debaixo do arco-íris era uma lembrança infantil sua:

“Cresci ouvindo dizer que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Lembro-me de que eu e minhas irmãs tínhamos um certo temor e descobri agora que os meninos igualmente. Meus irmãos mais novos viveram esse imaginário, julgavam que virariam meninas, mas gostavam de desafiar o arco-íris. Viviam entre a dúvida e o temor. Há uns quatro anos atrás [2002], eu morava em Santa Teresa, no Rio, quando no final de uma tarde vi um arco-íris enfeitando o céu. Naquele momento, não me veio somente a memória da infância, mas também a imagem de Oxumarê, o orixá representado pela serpente do arco-íris, divindade nagô, que é macho e fêmea ao mesmo tempo. Nunca um arco-íris me pareceu tão belo. Eu descobria ali, olhando o céu, o fundamento de um imaginário vivido durante toda a minha infância. Um imaginário que havia sido construído a partir de traços, a partir de vestígios de elementos culturais africanos que minha mãe nos transmitiu *naturalmente*. A *tradição aparente* da minha família é católica. Foi preciso eu vir para o Rio de Janeiro e descobrir o candomblé para conseguir retomar a presença de uma narrativa mítica, que havia chegado até minha família *de uma forma mutilada*. Narrativa que, dava-me o entendimento de que uma outra tradição religiosa subsistia em nós. Alegrei-me e me alegro muito, a cada vez que o *recalcado* me transborda.” (EVARISTO, 2011: 110-111, grifos meus).

Esse depoimento revela uma questão bastante interessante. Usando um vocabulário psicanalítico, Conceição dá a entender que há “vestígios de elementos culturais africanos” que foram “recalcados” por ela e sua família, de “tradição aparente” católica, pela violência mutilante da diáspora. Um desses elementos é a “narrativa mítica” de Oxumarê, descoberta por ela nesses termos a partir do contato com o candomblé (possibilitado por seu contato com o movimento negro no Rio de Janeiro nos anos 1970). Torna-se simbólico desse diálogo diaspórico que, em Ponciá Vicêncio, haja referência ao arco-íris pela palavra “angorô”, de origem banto. Lembro, nesse ponto, da importância de um “processo

revisonista” relacionado ao “resgate de raízes ancestrais”, conforme indicado por Petrônio Domingues, como estratégia de militância do movimento negro contemporâneo no Brasil (DOMINGUES, 2007: 116). A relação entre a religiosidade de matriz africana e a religião católica na experiência de Conceição aparece também em sua obra poética, conforme será trabalhado adiante.

Além dessa simbologia, o medo do arco-íris significava também um gosto intenso que Ponciá sentia pela vida de menina. Sua dinâmica familiar, na qual as mulheres tinham lugar de destaque, era admirada por ela, que fazia planos para o futuro: “O pai era forte, o irmão era quase um homem, a mãe mandava e eles obedeciam. Era tão bom ser mulher! Um dia também ela teria um homem que, mesmo brigando, haveria de fazer tudo que ela quisesse e teria filhos também” (PV: 27).

Em contraste, a Ponciá adulta, desiludida, “não sonhava nem inventava nada para o futuro” (PV: 19), vivendo uma apatia aprisionada no passado. A sensação de perda da identidade e os fracassos em sua formação faziam com que Ponciá Vicêncio encontrasse nos mergulhos na memória sua única possibilidade de prazer: “Ponciá não queria mais nada com a vida que lhe era apresentada. (...) Quem era ela? Não sabia dizer. Ficava feliz e ansiosa pelos momentos de sua auto-ausência.” (PV: 90). Ainda jovem, mas já “cansada da luta insana, sem glória, a que todos [os negros e negras] se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres” no campo, a migração para a cidade caracteriza-se como uma tentativa de “traçar outros caminhos, inventar uma vida nova” (PV: 33), tentativa essa que esbarra na continuidade “senzala-favela”. Essa continuidade não se dá exclusivamente em termos raciais, mas com a presença forte da desigualdade de classe. Esse choque fica claro quando Ponciá se abriga em uma igreja logo que chega à cidade.

“A primeira impressão sentida por Ponciá Vicêncio no interior da igreja foi de que os santos fossem de verdade. (...) Estavam limpos e penteados. Pareciam até que tinham sido banhados. Eles deveriam ser mais poderosos do que os da capelinha do lugarejo onde ela havia nascido. Os de lá eram mingudadinhos malvestidos como todos. (...) Ponciá olhou as pessoas ao redor. Combinavam com os santos, limpas e com terços brilhantes nas mãos” (PV: 35-36).

Esse contraste de classe é didaticamente associado ao de raça no trecho em que a protagonista decide pedir trabalho às “mulheres tão bem vestidas” que saíam da igreja:

“Escolheu uma mulher de certa idade, que se parecia com sua mãe, para exercitar o treino de abordagem na solicitação do trabalho. A pedinte olhou para Ponciá e sorriu, dizendo que não tinha trabalho nenhum para oferecer à moça, mas, se quisesse, podiam pedir esmola juntas” (PV: 42).

Ponciá percebe, nesse momento, que são as mulheres brancas e não as parecidas com sua mãe – ou seja, negras – as que poderiam lhe oferecer algum trabalho, as que tinham dinheiro para pagar.

Outro elemento que constitui a sequência de decepções na formação de Ponciá, após sua mudança para a cidade, é o relacionamento profundamente brutalizado que desenvolve com seu companheiro. Sem saber lidar com os alheamentos cada vez mais freqüentes da protagonista, “o homem de Ponciá” transforma seu “medo de abeirar-se num vazio que era só dela” (PV: 66) em agressividade: “Quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, *precisou fazê-la doer também* e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava-lhe, puxava-lhe os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa” (PV: 96, grifo meu). Apenas quando o pensamento de matar a mulher cruzou-lhe a cabeça, o homem “caiu em si assustado”, mudando de comportamento em relação a ela: “Ele ficou com remorso guardado no peito. A mulher devia estar doente, devia estar com algum encosto” (PV: 97). Cabe observar nesse ponto que Conceição Evaristo “explora as complexidades e ambigüidades de suas personagens, de modo que o perfil traçado para elas não cabe em categorizações binárias, como seres bons ou maus” (ARAÚJO, 2007: 78). Diferentemente de *Becos da memória*, em *Ponciá Vicêncio* não há heróis, e mesmo o companheiro que agride a mulher é retratado com nuances, considerando-se todo o sofrimento que trazia consigo e que se refletia no comportamento violento.

O afastamento entre Ponciá e o companheiro é agravado pelos sete abortos sofridos por Ponciá Vicêncio, interpretados por ela como uma desistência de dar prosseguimento a mais vidas sofridas de negros:

“Bom mesmo que os filhos tivessem nascido mortos, pois assim se livraram de uma mesma vida. De que valera o padecimento de todos aqueles que ficaram para trás? De que adiantara a coragem de muitos em escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola? De que valera o desespero de Vô Vicêncio? (...) A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia” (PV: 83).

A questão da sobrevivência como forma de resistência dos oprimidos, a qual me referi na análise de *Becos da memória*, aparece aqui em seu pólo negativo: a desistência de dar prosseguimento à vida e enfrentar opressão. Um forte sentimento de derrota é explicitado nesse trecho, conferindo um sabor fatalista à narrativa. Descrever em detalhe memórias de sofrimento é uma escolha narrativa da autora relacionada com o papel simbólico exercido pela violência, conforme já foi dito. Um exemplo da dificuldade de lidar com uma memória marcada pela violência e pela dor é o trecho em que o pai de Ponciá cogita questionar Vô Vicêncio, ainda vivo, sobre o episódio em que matou a mulher e decepou o próprio braço:

“O pai de Ponciá sabia, porém, como abreviar a vida do velho. Era só trazer a atenção dele para o fato. Iniciou as perguntas, desistiu. Sabia que se fizesse o pai relembrar de tudo, se ferisse a memória dele, o homem morreria de vez” (PV: 23).

A dificuldade e mesmo o perigo de fazer emergir memórias traumáticas relacionadas à escravidão foram abordados pela escritora norte-americana Toni Morrison. Ela afirma ser o assunto de seu romance “algo que os personagens não querem lembrar, que eu não quero lembrar, que as pessoas negras não querem lembrar, que as pessoas brancas não querem lembrar” (MORRISON apud MIDDLETON; WOODS, 2000: 2).

Apesar da ênfase nas memórias dolorosas e nas perdas, há uma reversão no sabor fatalista de *Ponciá Vicêncio* em sua última parte, não apenas com o reencontro da família Vicêncio e o cumprimento do destino de Ponciá – questões que trabalharei mais adiante –, mas com a trajetória de Luandi Vicêncio, que segue os passos da irmã e também migra para a cidade.

Diferentemente da irmã, Luandi encontrou na cidade a esperança de uma vida melhor, sem exploração de negros/as por brancos/as, na figura de Soldado Nestor, “o soldado negro”. O substantivo próprio “Soldado”, que se associa a Nestor como parte integrante do nome do personagem nos remete às manifestações arquetípicas de que tratamos na análise de *Becos da Memória*. A existência de um negro com poder de mando, fardado e respeitado trazia alívio para Luandi, “pois acreditava que o tempo da escravidão já tinha passado. Existia sofrimento só na roça. Na cidade todos eram iguais. Havia até soldados negros!” (PV: 73). Trabalhando na delegacia com Soldado Nestor, Luandi toma como sua meta principal aprender a ler para tornar-se soldado, intento para o qual recebe a

ajuda de Soldado Nestor. A admiração e o desejo de ser como ele eram tais que Luandi pede a ele uma farda antiga emprestada para que pudesse voltar ao povoado em busca da mãe, “para mostrar como ele, negro, na cidade mandava também” (PV: 79).

Sem conseguir encontrar a mãe, Luandi vai visitar Nêngua Kainda, anciã que exercia a função de guia espiritual da comunidade negra no povoado do campo. É ela quem faz a primeira ressalva ao sonho de Luandi:

“Ria dizendo que o moço estava num caminho que não era o dele. Que estava querendo ter voz de mando, mas de que valeria mandar tanto, se sozinho? Se a voz de Luandi não fosse o eco encomprado de outras vozes-irmãs sofridas, a fala dele nem no deserto cairia. Poderia, sim, ser peia, areia nos olhos dele, chicote que ele levantaria contra os corpos dos seus” (PV, 94).

A fala de Nêngua Kainda é fundamental, pois consiste num questionamento das ascensões sociais individuais de negros e negras em detrimento da luta coletiva por condições sociais dignas. A questão se complexifica no caso de Luandi que, como soldado, levantaria um “chicote contra os corpos dos seus”, dada a criminalização sistemática da população negra no Brasil. O próprio Soldado Nestor afirma que “quase todo negro era vagabundo, baderneiro, ladrão e com propensão ao crime” (PV: 118). É interessante observar nesse ponto a relação que Luandi estabelecia com os/as presos/as que chegavam à delegacia: “Ele ficava encarando um por um na tentativa de descobrir quem era culpado e quem era inocente. Tinha a impressão, às vezes, de que todos eram inocentes, mas ao mesmo tempo culpados. Seu coração doía um pouco. Sentia-se também preso em cada um deles” (PV: 73). Essa simultaneidade da culpa e da inocência dos/as presos/as pode ser interpretada como uma forma de evidenciar que as infrações, mesmo que intencionais, relacionam-se com as péssimas condições de vida a que são cotidianamente submetidas essas pessoas. Assim, o sentimento de prisão de si próprio que Luandi tinha ao observá-las revela que sua libertação pessoal deveria estar associada à libertação coletiva, como advertiu Nêngua Kainda.

A revelação dessa questão a Luandi ocorre no final do romance quando, já tendo se reunido com sua mãe, ele reencontra a irmã:

“E ele que queria tanto ser soldado, mandar, bater, prender, de repente descobria de que nada valia a realização de seus desejos, se fossem aqueles os sentidos de

sua atuação, de sua vida. Soldado Nestor era tão fraco e tão sem mando como ele. (...) Compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus” (PV: 126-127).

A leitura aparece novamente neste romance como um elemento fundamental na luta de libertação da população negra. Assim como ocorre com Maria-Nova e de Negro Alírio em *Becos da Memória*, Luandi Vicêncio percebe a importância da leitura e da escrita para a compreensão e a construção da história dos seus – história vivida até aquele ponto, mas também história a ser vivida pela frente.

O lugar da memória em *Ponciá Vicêncio* está intimamente ligado com a questão da ancestralidade, representados no romance por Vô Vicêncio e Nêngua Kainda. A trajetória de Vô Vicêncio representa o sofrimento intenso vivido pelos povos da diáspora negra, notadamente na experiência da escravidão. Sua história não morre com ele, mas permanece presente não só nas recordações dos personagens, como no corpo de Ponciá Vicêncio – o que denota a continuidade da escravidão em algum nível. Apesar de Vô Vicêncio ter morrido pouco depois de seu nascimento, a menina “era o gesto repetitivo do avô no tempo”, andando desde os primeiros passos com um dos braços escondidos e a mão fechada, como se fosse cotó (PV: 63). Os encontros de Ponciá com o vazio eram também repetições do hábito do avô, assim como o choro e o riso a que se entrega ao fim do romance. Essa semelhança assustava seus familiares, que diziam que o avô havia deixado uma herança para a neta.

Nêngua Kainda é outro expoente da ancestralidade no romance. Segundo Nei Lopes, “Nêngua é um ‘cargo hierárquico dos cultos de origem angolo-conguesa, correspondente ao da ialorixá iorubana” (LOPES apud ARRUDA, 2007: 76). Nêngua Kainda e Vô Vicêncio são os elos que unem Ponciá, Luandi e Maria Vicêncio em seus sofridos desencontros. Kainda se encontra com cada um deles em suas viagens de busca uns/mas pelos/as outros/as, aconselhando-os/as e advertindo-os/as sobre o que havia de vir. Vô Vicêncio desempenha o mesmo papel, principalmente para Ponciá, que, ao retornar a sua casa no povoado, encontra o Vô Vicêncio de barro que havia feito quando pequena. Ao desesperar-se diante da perda do “elo com os vivos e com os mortos seus”, é a figura do homem-barro que faz com que Ponciá retome as esperanças:

“Correu lá no fundo da casa, no seu quarto de empregada, e tirou o homem-barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixara aquele cheiro. (...) Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos e risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido o contato com os mortos. E era sinal de que encontraria a mãe e o irmão vivos” (PV: 75).

O barro, por sinal, é um elemento fundamental em *Ponciá Vicêncio*. Luandi acredita que os trabalhos de barro feitos por Ponciá e sua mãe “contavam parte de uma história. A história dos negros talvez” (PV: 126). É o barro que conecta o passado e a criação de algo novo. Essa ligação é explicitada no fato de que a mão que imitava o braço cotó de Vô Vicêncio era aquela com que Ponciá melhor trabalhava o barro:

“quem visse (...) quando a menina começou a andar com a mão fechada para trás, como se tivesse ficado com o braço cotoco do avô, não pensaria nunca que justo aquela mão, arremedo perfeito do velho, seria a que mais daria forma à massa, seria a mais criativa” (PV: 77).

A caracterização do talento de Ponciá para o trabalho com o barro como um “dom misterioso” contribui para a certeza da presença da força ancestral do avô nela (ARRUDA, 2007: 84). Assim, a “herança” que Vô Vicêncio deixa para Ponciá constitui-se não apenas na memória da dor, mas na expressividade criativa dessa memória, dessa história de sofrimentos. O que é essencial em *Ponciá Vicêncio* não é apenas a memória em si, mas seu processo de construção através da busca por vestígios, bem como o potencial criativo que ela guarda em si. O cumprimento da herança, do destino de Ponciá Vicêncio, ao qual Nêgua Kainda se remete algumas vezes ao longo do romance, consiste na revelação da presença de Vô Vicêncio em Ponciá, quando a menina pede, chorando e sorrindo, para voltar para o rio onde brincava quando criança. Luandi, ao perceber a consumação da herança na irmã, resume em poucas palavras o que parece ser a posição de Conceição Evaristo em relação ao papel da memória para o povo negro: “Bom que ela se fizesse reveladora, se fizesse herdeira de uma história tão sofrida, porque enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino” (PV: 126).

A presença marcante da ancestralidade em Ponciá no momento final do romance explicita-se na sensação de Luandi de que havia “uma distância de séculos se impunha entre ele e a mulher-miragem” (PV:124), como se nela habitassem as/os ancestrais mais distantes. Do mesmo modo, a mãe de Ponciá, ao conduzi-la de volta ao rio, percebe que “outras faces, não só a de Vô Vicêncio, visitaram o rosto de Ponciá. A mãe reconheceu todas, mesmo aquelas que chegavam de um outro tempo-espço. Lá estava sua menina única e múltipla” (PV: 125). Ponciá torna-se, assim, a guardiã de uma memória milenar, pertencente à fluidez rio que, por mais transitório e instável que seja, guarda em seu fundo o barro, matéria firma através da qual se expressava a memória.

### **3. Poemas de recordação e outros movimentos**

*“Do negror de meus oceanos  
a dor submerge revisitada”  
(PR: 12)*

Por fim, destacarei alguns poemas da coletânea lançada em 2008 por Conceição, analisando-os no sentido de complementar e enriquecer as interpretações feitas de *Becos da Memória e Ponciá Vicêncio*. Muitos elementos presentes nos romances aparecem na poesia da autora de forma explícita e recorrente. No caso de “Recordar é preciso”, poema que abre a coletânea, temos possivelmente a melhor síntese destes elementos, que revelam a intencionalidade dos esforços literários de Conceição Evaristo:

“O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos  
A memória bravia lança o leme:  
Recordar é preciso.  
O movimento vaivém nas águas-lembranças  
dos meus marejados olhos transborda-me a vida,  
salgando-me o rosto e o gosto.  
Sou eternamente naufraga,  
mas os fundos oceanos não me amedrontam  
e nem me imobilizam.  
Uma paixão profunda é a bóia que me emerge.  
Sei que o mistério subsiste além das águas.”  
(PR: 9)

Esse poema apresenta concisamente a questão da fragmentação identitária e de uma memória do sofrimento, centrais em toda a obra de Conceição. Os pensamentos do eu-lírico estão sobre o mar – o provável oceano Atlântico, líquido espaço entre a origem africana e o continente americano – e é justamente a memória a possibilidade de alguma estabilidade nesse contexto de liquidez: é ela quem lança o leme e, por isso, recordar é preciso. O elemento da água – que aparece em Ponciá Vicêncio como o rio do fundo de qual se tira o barro para criar – aparece novamente na coincidência entre mar e lágrima, que podemos identificar à associação entre o ser diaspórico e o sofrimento. O desfecho do poema, por outro lado, evidencia que a fragmentação identitária que foi impingida aos negros e negras da diáspora africana (serem eternamente náufragos/as), apesar de causar sofrimento, não os/as imobiliza. Pelo contrário, uma paixão profunda surge para emergir o eu-lírico desse mar de instabilidade. O poema, portanto, é um convite poético à ação e à construção do futuro – mistério que subsiste além da liquidez instável das águas.

Já “Vozes-Mulheres” é possivelmente o texto mais difundido da autora:

“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”  
(PR: 10)

Em “Vozes-Mulheres”, o fator geracional se apresenta em termos de continuidade e ruptura. A persistência da condição de subalternidade, que aparece em *Becos da Memória* passando de Maria-Velha para Maria-Nova, aparece no poema desde a bisavó do eu-lírico até sua filha. Por outro lado, assim como no romance, há aqui a indicação de que é a partir da memória de um passado e da experiência de um presente marcados por desigualdade e violência que se dá a construção de um futuro diferente. Enquanto as figuras da “bisavó” e da “avó” se referem à escravização de africanas e africanos no Brasil, a “mãe” se localiza na realidade da favela, onde a subalternidade prossegue. Contra essas injustiças, a voz do eu-lírico “ecoa versos perplexos” de protesto e denúncia, embora as rimas sejam ainda “de sangue e fome”, dando a entender que a realidade ainda é desigual, apesar da luta para transformá-la.

É interessante no poema como se apresenta a construção de um novo futuro, a “vida-liberdade”, incumbida à geração da filha. Esse último momento, que “recorre todas as nossas vozes/ recolhe em si as vozes mudas caladas/engasgadas nas gargantas”, é uma síntese que recupera o sofrimento e os impedimentos indo além da verbalização das denúncias. “A voz de minha filha recolhe em si” mais do que “a fala”, mas também “o ato” – é, portanto, através do conjunto de vozes e ações concretas na realidade que se fará ouvir “o eco da vida-liberdade”.

No poema “Todas as Manhãs” voltam a aparecer alguns elementos: as águas como um lugar de incerteza e fragmentação no qual a memória se evidencia como âncora, e a fertilidade que essa memória da dor representa no sentido de construção de um novo futuro:

“Todas as manhãs acoito sonhos  
e acalento entre a unha e a carne  
uma agudíssima dor.

Todas as manhãs tenho os punhos sangrando e dormentes

tal é a minha lida  
cavando, cavando torrões de terra,  
até lá, onde os homens enterram  
a esperança roubada de outros homens.

Todas as manhãs junto ao nascente dia  
ouço minha voz-banzo,  
âncora dos navios da nossa memória.  
E acredito, acredito sim,  
que os nossos sonhos protegidos  
pelos lençóis da noite  
ao se abrirem um a um  
no varal de um novo tempo  
escorrem as nossas lágrimas  
fertilizando toda terra  
onde negras sementes resistem  
reamanhecendo esperanças em nós”  
(PR: 13)

Uma questão importante explicitada nesse poema aparece na segunda estrofe. Trata-se da ideia de que a dor que envolve lidar com o passado traumático da escravidão e da desigualdade persistente no pós-abolição é parte do trabalho de desenterrar esperanças. Cabe lembrar aqui do trabalho de Ponciá Vicêncio e de sua mãe com o barro, que nada mais é do que terra retirada do fundo do rio. Nesse sentido, a obra de Conceição se caracteriza não como um lamento, mas como um “reamanhecimento” de esperanças, retiradas por ela do seio da noite. É interessante também perceber o sentido assumido por “noite”, que não é tratada como algo negativo, no sentido de “trevas”, mas como um “lençol” que protege os sonhos. Mais adiante na coletânea a autora retoma a ideia de noite, preta como o corpo negro, no poema “Meu Corpo Igual”:

“Na escuridão da noite,  
meu corpo igual,  
bóia lágrimas, oceânico,  
crivando buscas,  
cravando sonhos,  
aquilombando esperanças  
nas escuridão da noite”  
(PR: 15)<sup>40</sup>

A escuridão da noite e da pele negra não é meramente positivada em contraposição à sua negativização comum em produções culturais.<sup>41</sup> Ela é, para além disso, apresentada

---

<sup>40</sup> Trecho do poema.

em termos da riqueza e da complexidade humana: criva buscas, crava sonhos e “aquilomba” esperanças.

Já no poema “O Meu Rosário” figura a relação entre a religiosidade de matriz africana e a religião católica.<sup>42</sup>

“Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.  
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo  
padres-nossos, ave-marias.”  
(PR: 16)

O encontro dessas duas “tradições” religiosas, retomando o depoimento de Conceição citado na análise de *Ponciá Vicêncio*, não se apresenta como uma síntese harmônica de influências diversas, mas como um lugar de conflito racial, principalmente em se tratando do catolicismo:

“As coroações da Nossa Senhora, em que as meninas negras,  
apesar do desejo de coroar a Rainha,  
tinham que se contentar em ficar ao pé do altar  
lançando flores.”  
(PR: 16)

Relembro, nesse ponto, a narrativa de Conceição sobre sua vivência escolar, na qual identifica um “apartaid” que separava espacialmente os “negros e pobres” dos “mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora” (EVARISTO, 2009: 1-2).

O poema tematiza ainda a pluralidade veiculada na escrita de Conceição que, apesar do caráter autobiográfico que pudemos notar, carrega uma representatividade que transcende a experiência individual da autora:

“Nas contas de meu rosário eu vejo rostos escondidos  
por visíveis e invisíveis grades

---

<sup>41</sup> O poema “A Noite”, do simbolista brasileiro Augusto dos Anjos, exemplifica a maneira clássica com que se tem caracterizado o símbolo “noite”. A primeira estrofe do texto assim o descreve: “A nebulosidade ameaçadora/ Tolda o éter, mancha a gleba, agride os rios/ E urde amplas teias de carvões sombrios/ No ar que álcere e radiante, há instantes, fora” (ANJOS, 2013: s.p.).

<sup>42</sup> Também este poema não aparece aqui na íntegra.

e embalo a dor da luta perdida nas contas do meu rosário.  
(...)  
Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome  
no estômago, no coração e nas cabeças vazias.  
Quando debulho as contas de meu rosário  
eu falo de mim mesma um outro nome.  
E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas,  
vidas que pouco a pouco descubro reais”  
(PR: 16-17)

O verso “eu falo de mim mesma um outro nome” nos remete à confusão assumida por Conceição entre si e as protagonistas de seus romances. Ao passar as mãos pelas contas do rosário, o eu-lírico vê rostos escondidos por “visíveis e invisíveis grades” – impedimentos simbólicos e materiais encontrados pela população negra – e sente a “fome/ no estômago, no coração e nas cabeças vazias”. Lembremos neste ponto a relação entre vazio, memória ancestral e fragmentação identitária presente em *Ponciá Vicêncio*. Ao fim do poema, o “rosário se transmuta em tinta/ me guia o dedo,/ me insinua poesia” (PR: 17), num movimento que transforma as experiências de dor de “pessoas reais” em literatura.

Por fim, destaco o poema “A Noite não Adormece nos Olhos das Mulheres”, que traz uma percepção das mulheres como guardiãs da memória. O elemento “noite”, do qual tratamos anteriormente, aparece diretamente ligado à memória:

“A noite não adormece  
nos olhos das mulheres,  
a lua fêmea, semelhante nossa,  
em vigília atenta vigia  
a nossa memória.

A noite não adormece  
nos olhos das mulheres,  
há mais olhos que sono  
onde lágrimas suspensas  
virgulam o lapso  
de nossas molhadas lembranças”  
(PR: 21)

As mulheres, guardiãs de memória, ficam em vigília durante a noite porque seus próprios olhos abrigam as “molhadas lembranças” – como no poema “Recordar é preciso”, as lágrimas aparecem como símbolos da memória da dor. O fator geracional, que associa às

filhas a transformação definitiva da dor em “vida-liberdade”, como vimos em “Vozes-Mulheres”, também se mostra aqui:

“A noite não adormece  
nos olhos das mulheres,  
vaginas abertas  
retêm e expulsam a vida  
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles  
e outras meninas luas  
afastam delas e de nós  
os nossos cálices de lágrimas.”  
(PR: 21)

Os nomes das “meninas luas”, de matriz africana (lembro que Ainá é o nome da filha de Conceição), introduzem no poema a indicação de que não são simplesmente as mulheres, mas as mulheres negras as guardiãs uma memória ancestral. A estrofe final do poema, que traz o recorrente símbolo da tecelagem da memória, reforça a noção que lembrar é resistir:

“A noite não adormecerá  
Jamais nos olhos das fêmeas,  
pois do nosso sangue-mulher  
de nosso líquido lembradiço  
em cada gota que jorra  
um fio invisível e tônico  
pacientemente cose a rede  
de nossa milenar resistência.”  
(PR: 21)

Como pudemos perceber nessa amostragem de poemas, a poesia de Conceição reúne elementos simbólicos cujo sentido se unifica em um argumento mais amplo, presente de modo geral em toda sua obra literária. A memória é talvez o elemento básico de que ela parte: é um fator de instabilidade, um “vai-vem nas águas-lembranças”, um tecido roto de vestígios que se confundem na fragmentada identidade diaspórica – ser “eternamente naufraga”; mas é também o “leme”, a “âncora”, aquilo que transborda vida, que constrói. A dor de sentir-se fragmentado, de saber-se descendente de seres humanos que foram escravizados não aparece como algo abstrato. Ela existe concretamente na vida de negras e negros através de “visíveis e invisíveis grades”, na “fome no estômago, no coração e nas cabeças vazias”. Lembrar dos horrores do passado e denunciar o presente é, ao mesmo

tempo, sentir a dor nas unhas ao cavar um terreno inóspito e desenterrar esperanças. Da memória à “fala” e ao “ato”, Conceição propõe que sentir o “banzo” não deve imobilizar a população negra subalternizada, mas ser o motor da luta pela construção de um futuro alternativo, palco da “vida-liberdade”. O fator geracional aparece associado a esse futuro quando Conceição evoca um “varal de um novo tempo onde negras sementes resistem”. Ela acentua ainda o papel das mulheres – em especial, das mulheres negras – nessa operação de transformação da memória em vida-liberdade, ao afirmar que é “a lua fêmea” quem ilumina a noite, cujos lençóis protegem os sonhos e as esperanças. No item a seguir, procurarei compreender esse argumento através de uma breve discussão teórica sobre a relação entre memória, literatura e história.

#### **4. Memória, literatura e uma *outra* história da população negra no Brasil**

*“A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz.  
O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja  
irreversivelmente, quando é reconhecido.”*

(Walter Benjamin)

Como pudemos perceber, Conceição Evaristo tem como matéria-prima literária a memória, tanto em seu aspecto individual quanto no social. A autora caracteriza sua “escre(vivência)” como tendo uma dupla-face, a qual desdobramos no primeiro capítulo deste trabalho em três elementos principais – classe, raça e gênero –, tratando-a como uma escre(vivência) em tripla-face. Essa percepção aponta para a vinculação orgânica da autora à população negra subalternizada, com ênfase nas mulheres, como ela, negras e pobres. Ao retomar em seus romances situações históricas como a remoção de favelas, o êxodo rural de descendentes de escravos/as e a experiência violenta da escravidão brasileira, Conceição toma partido em uma importante disputa de memória. Sua perspectiva se apresenta como uma narrativa contra-hegemônica que visa desautorizar o discurso da democracia racial brasileira. Pode-se afirmar que tem sido esse o sentido de parte importante da literatura negra brasileira: fazer emergir vozes “subterrâneas”, para usar a expressão de Pollak, e subverter o lugar social reservado a negros e negras, que passam de meros objetos

históricos e literários a sujeitos, agentes de sua própria história e donos/as de seu próprio discurso.

Ao analisar o romance histórico *Um defeito de cor*, da escritora negra Ana Maria Gonçalves, Eduardo de Assis Duarte levanta a hipótese de que, mais do que uma afirmação literária baseada na memória social afro-brasileira, a literatura negra se apresenta por vezes como uma intervenção na História enquanto disciplina:

“Vinculado à descrença pós-moderna que interpreta o discurso da História como narrativa, o texto de Ana Maria Gonçalves se faz metaficção historiográfica para abrigar outros relatos, inclusive aqueles não-reconhecidos como fontes científicas, origem de uma possível verdade dos fatos. Nesse dialogismo, emergem as vozes de uma memória afro-brasileira colocada nos antípodas da história oficial, que tensiona o discurso do romance rumo ao acoplamento e co-habitação de versões díspares” (DUARTE, 2009: 22-23).

Mais amplamente do que o caso da literatura negra brasileira, existe um debate acadêmico, ao menos na área de teoria literária, que se questiona sobre o papel da literatura histórica como contribuição ao debate histórico e historiográfico – em especial aquela produzida no sentido de questionar narrativas oficiais (MIDDLETON, WOODS, 2000).<sup>43</sup> Conforme visto no trecho de Duarte, esse debate envolve em alguma medida uma perspectiva pós-moderna que compreende a História como narrativa e, conseqüentemente, pressupõe a possibilidade de diferentes versões dela – a despeito de qualquer concretude factual. Nesse contexto, obras de literatura histórica escritas sob a perspectiva de grupos sociais subalternos se apresentariam como versões “colocadas nos antípodas da história oficial”. Longe de querer esgotar esse debate, creio que ele levante uma questão interessante para compreendermos o sentido da obra literária de Conceição Evaristo. Embora a produção literária da autora não seja propriamente classificada em termos de literatura histórica, vimos que nela há um forte elemento histórico e um diálogo intenso com a realidade material da população negra no Brasil. Coloca-se então a seguinte questão: a literatura de Conceição Evaristo exerce um papel de intervenção no conhecimento histórico?

---

<sup>43</sup> Middleton e Woods utilizam a expressão “literatura histórica” para se referir a “teatro e poesia sobre o passado, assim como o romance histórico” (MIDDLETON, WOODS, 2000:1).

A princípio, é preciso considerar a adequação da perspectiva pós-moderna contida na proposta de Eduardo de Assis Duarte, baseada na ideia de “metaficção historiográfica”. Creio que ela destoe do objetivo da literatura negra e, mais amplamente, do movimento negro brasileiro, de resgate de uma memória e construção de uma história que têm sido silenciadas. Não se trata de contribuir com mais uma versão entre tantas, mas de fazer frente a uma História oficial que apaga as experiências de negros e negras brasileiros/as, trazendo essas experiências, concretas e reais, à tona.

A escrita da História que silencia a experiência dos grupos subalternos pode ser vista como um “monumento de barbárie”, conforme a reflexão do filósofo marxista Walter Benjamin.<sup>44</sup> Ao falar em “barbárie”, Benjamin alude à história de exploração de seres humanos por outros, à existência de dominantes e dominados. Diante de um passado histórico marcado pela barbárie, o filósofo afirma que “o passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção” e que a cada geração é “concedida uma frágil força messiânica para qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente” (BENJAMIN, 1987: 223).

A ideia de que um passado de barbárie – de dor, de sofrimento – dirige ao presente um apelo por redenção está contida no coração da obra literária de Conceição Evaristo. O sentido de “redenção”, em Benjamin e em Conceição, relaciona-se com o entendimento de que é preciso prestar contas com o passado para que se possa construir um futuro de liberdade. Segundo Benjamin, “o dom de despertar no passado as centelhas de esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança de o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987: 225). Tal passagem lembra o trecho de *Ponciá Vicêncio* em que a protagonista, após os abortos sofridos em série, se questiona:

“De que valera o padecimento de todos aqueles que ficaram para trás? De que adiantara a coragem de muitos em escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola?”

---

<sup>44</sup> “Os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. (...) Todos que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialismo histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento de barbárie” (BENJAMIN, 1987: 225).

De que valera o desespero de Vô Vicêncio? (...) A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia” (PV: 83).

É preciso, portanto, fazer valer o sofrimento do passado, conferir a ele um sentido, construir a partir dele algo novo. Benjamin imputa essa tarefa a historiadores/as que tenham tal entendimento, mas o questionamento que enfrento agora trata do papel da literatura, de uma escritora, no processo de “despertar no passado as centelhas de esperança”.

A desobrigação da comprovação documental, que historiadores/as carregam em seu ofício, e a licença poética dão à literatura possibilidades de construções narrativas livres e diversas. Middleton e Woods fazem uma importante distinção entre a responsabilidade histórica de historiadores/as e a de escritores/as que usam memória e história como matérias-primas literárias:

“A consciência histórica do historiador profissional (...) difere do desejo em curso na literatura histórica de extrair as possibilidades não-realizadas do passado, inspirado pelas relações cambiantes com o passado na vida cotidiana. Esse é especialmente o caso para as fantasias sociais do passado – fantasias de esconder-se dele, de perdê-lo, de redimi-lo, até de revisitá-lo – e para a política radical, que também discerne questões inacabadas do passado, assim como seus horrores, mas que trata o passado como uma demanda ética para qual é preciso prestar testemunho em suas ações. A literatura histórica se move entre esses pólos de fantasia e intervenção” (MIDDLETON, WOODS, 2000: 3, tradução minha).<sup>45</sup>

Como foi dito, a literatura produzida por militantes negras/os atua justamente segundo essa percepção do passado como algo a que se deve prestar contas – em vez de esquecê-lo, deve-se mantê-lo vivo com vistas na transformação do presente e do futuro. É possível afirmar, então, que as narrativas literárias têm um peso significativo na disputa travada entre os grupos subalternos e a História oficial, cuja narrativa canônica é autorizada e defendida pelos grupos dominantes. Embora escritoras/es como Conceição Evaristo não tenham pretensão de intervir diretamente no conhecimento historiográfico, elas/es têm importância na disputa política da memória, fazendo emergir perspectivas marginalizadas

---

<sup>45</sup> “The historical consciousness of the professional historian (...) differs from the desire at work in historical literature to elicit the unfulfilled potentialities of the past inspired by the changing relations to the past in everyday life. This is especially the case for social fantasies of the past – fantasies of hiding from it, losing it, redeeming it, even revisiting it – and for radical politics which also discerns unfinished business in the past, as well as its horror, but treats the past as an ethical demand to which it must bear witness in its actions. Historical literature moves between this poles of fantasy and intervention.”

de atores históricos fundamentais: negros e negras, mulheres, trabalhadores/as, moradores e moradoras de favelas, etc.

Alessandro Portelli esclarece que “a memória não é um repositório passivo de fatos, mas um processo ativo de criação de significados” (PORTELLI, 1991b: 52). Esse processo ativo, no caso dos artefatos culturais produzidos pelos artistas da diáspora negra, é analisado por Paul Gilroy.

O conceito de “diáspora” proposto por esse autor se afasta da ideia de uma “dispersão catastrófica mas simples, que possui um momento original identificável e reversível” (GILROY, 2001: 20). Por considerar que “a alienação e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer” (GILROY, 2001: 20), Gilroy defende que artistas negros/as devem atribuir “similar importância a raízes e rotas” (GILROY, 2001: 352), isto é, à rememoração do passado e à criação cultural feita a partir da reconstrução dessa memória. Para ele, a partir das experiências da escravidão e da diáspora, “as culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento” (GILROY, 2001: 13). Ao combinar dor e prazer, as expressões artísticas dos negros e negras da diáspora teriam se tornado “o meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal” (GILROY, 2001: 100). Me parece que é justamente essa operação, de conferir igual importância a raízes e rotas, que ocorre na obra de Conceição Evaristo como um todo. Seu foco na memória compartilhada pela população negra brasileira não significa um olhar preso no passado. Segundo a autora,

“a literatura negra, no momento em que se volta para o passado e em que retoma a linha do tempo pela memória, pode ser lida como uma necessidade de reconstrução ou construção de um passado histórico para relacioná-lo ao tempo e à história presente. Entretanto, não vai lidar só com o passado remoto, mas também com o passado recente, com a continuidade e com a descontinuidade, com a ruptura, com o cotidiano, com a matéria do hoje e do agora” (EVARISTO, 1996: 111).

Assim, a memória na obra da autora é elaborada criticamente partir do olhar do presente, da “matéria do hoje e do agora”, com objetivo de contribuir para a construção de um futuro onde os grupos marginalizados que protagonizam seus textos possam protagonizar também suas próprias vidas e histórias.

## CONCLUSÃO

Abri essa dissertação com narrativa proferida por Conceição Evaristo de um dos mitos de Oxum, que ela escolheu para caracterizar sua atuação como escritora. Conceição contou que ouviu esse mito de Jurema Werneck, militante do movimento de mulheres negras e uma das fundadoras da ONG Criola, uma das mais importantes a atuarem nessa frente na atualidade. Era um mito sobre a negra orixá, passado oralmente de uma intelectual orgânica negra para outra que, por sua vez, a repassou para suas/eus ouvintes. Tal situação, que pode parecer absolutamente corriqueira, ganha um significado mais profundo quando pensamos no lugar da oralidade no entendimento de Conceição sobre a literatura negra e, em particular, em sua literatura negra.

Oxum, “a dona do ouro”, como nos conta Conceição Evaristo, é caracterizada na mitologia iorubana e nas religiões afro-brasileiras como a sedutora e vaidosa rainha dos rios e das cachoeiras. É também associada à fecundidade feminina. Interessante notar, em contrapartida, que no mito narrado pela escritora, Oxum é retratada como uma mulher trabalhadora cujas características mais marcantes são a astúcia e o espírito contestador. A Oxum de Conceição Evaristo e de Jurema Werneck tornou-se a dona do ouro por ter questionado insistentemente sua condição de subalternidade, por ter enfrentado o rei rico – o dominante, o opressor. Esse retrato de Oxum diz muito sobre o sentido da militância de mulheres negras brasileiras como Jurema e Conceição. Como “fonte inspiradora do pensamento e da ação”, retomando as palavras de Cuti, a narrativa mítica ensina que mulheres negras trabalhadoras devem contestar a dominação sobre as quais estão submetidas, falando alto contra os ricos reis que menosprezam seu poder coletivo de ação.

Dito isto, compreendo que Conceição Evaristo vai além de estabelecer uma simples oposição a opressores/as. Em sua obra, mais que denunciar a violência da escravidão e do racismo, negando-os, Conceição parece desejar atravessar essas experiências, buscando refletir sobre sua complexidade. As relações humanas retratadas nos textos da autora analisados aqui são nuançadas; ela não traz oposições simplificadas entre pessoas negras e brancas, mulheres e homens etc. Exemplo disso é o modo como a autora evitou antagonizar o marido violento de Ponciá Vicêncio, colocando em questão os próprios fantasmas do

personagem agressor sem, no entanto, isentá-lo de responsabilidade pelos atos de violência cometidos contra a protagonista.

A relação entre a tradição católica e as religiões de matriz africana também está presente na obra da autora, de modo a revelar a complexidade de uma experiência que não foi exclusivamente destruidora e que, por isso, não se pode negar inteiramente. Os elementos católicos são recorrentes em sua obra, da mesma forma como os relativos às religiões afro-brasileiras, convivendo não de maneira harmônica e sem conflitos, mas em tensão constante. Isso porque a formação católica da autora fincou bases em sua forma de ver o mundo e, por outro lado, seu contato com religiões como o candomblé mostrou-lhe uma cosmogonia com a qual pôde se relacionar, a partir da percepção de sua relação com a luta da população negra da diáspora.

Conceição não opera, nesse processo, um “resgate” de um passado ancestral africano idílico, contraposto à degradação trazida pela tragédia da escravidão. Ela procura representar a complexidade histórica da experiência compartilhada pela população negra brasileira, atravessando memória e história, remexendo traumas, tocando feridas – porque “recordar é preciso”. É do ato de navegar pelo mar ondulado e fundo da memória que emerge uma paixão profunda, uma possibilidade de resistência e de construção de uma nova história.

Da obra da autora, não se depreende apenas a conclusão de que a população negra é oprimida em nossa sociedade. Conceição fala sobre *as maneiras* como quem é oprimido/a e explorado/a se sente, vive, experimenta opressão e exploração. “Maneiras”, no plural, porque cada ser humano sofre de um jeito. Se a população negra compartilha uma experiência sócio-histórica por conta da prática do racismo, isso não anula o fato de que cada pessoa experimenta a vida de uma maneira. Ao humanizar o sofrimento, Conceição Evaristo constrói uma obra literária que não é panfletária ou simplificadora, mas carregada de uma sensibilidade literária fundamental para uma reflexão mais profunda sobre as relações de subalternidade no Brasil.

Baseados em seus próprios vestígios de memória, os escritos literários da autora dialogam intensamente com a realidade vivida por negros e negras brasileiros/as, elemento fundamental se considerarmos as reflexões de Gramsci sobre estratégias de luta cultural. A obra de Conceição não traz valores inovadores e revolucionários, mas, ao falar do cotidiano,

convida seus/uas leitores/as a fazer uma reflexão crítica sobre a realidade, a partir da qual – aí sim – é possível realizar mudanças concretas. Em seus romances, ela sublinha a importância de ler as letras, mas também – e principalmente – de “ler a realidade”, para que se possa lutar por uma vida digna e livre.

Vimos que a literatura negra brasileira carrega em si um objetivo de conscientização das pessoas negras em relação à questão racial. Entretanto, muitas/os autoras/es têm se referido ao problema da divulgação dessa literatura entre a própria população negra, por conta de problemas como o alto índice de analfabetismo e a escolarização precária (DUARTE, 2007), além das dificuldades editoriais às quais me referi no capítulo II. Diante desse cenário, a sensibilidade com que Conceição Evaristo trata a complexidade das relações e da experiência humana ganha ainda mais importância. Com o maior espaço conquistado pela literatura negra nos meios escolar e no acadêmico, sua obra dialoga com oprimidos/as e opressores/as, pessoas vinculadas aos diferentes grupos sociais em disputa, o que pode gerar desdobramentos bastante interessantes. Vale retomar, nesse ponto, uma reflexão de Gramsci sobre o papel fundamental da sensibilidade frente à realidade para a construção do conhecimento. Segundo o marxista italiano, é um erro “acreditar que se possa saber sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas pelo objeto do saber)” (GRAMSCI, 2006b: 221). A sensibilidade evocada no/a leitor/a por uma obra literária como a de Conceição Evaristo, portanto, pode exercer um papel fundamental na construção do conhecimento e, principalmente, na desconstrução do saber hegemônico, que oculta a experiência histórica negra e o racismo nas relações sociais brasileiras.

Atualmente, a sociedade brasileira vive um caldeirão de contradições que já transbordou e queimou muita gente. Desde junho de 2013, essas contradições tomaram as ruas e revelaram uma complexidade tamanha que as/os intelectuais – tradicionais e orgânicos/os – têm se esforçado herculeamente para analisar, ainda sem sucesso pleno. As análises elaboradas em uma semana tornam-se ultrapassadas na semana seguinte por conta de uma realidade que se impõe borbulhante, para seguir a metáfora. Assistimos, mais uma vez, pessoas oprimidas reproduzirem os discursos hegemônicos opressores e mesmo atuarem ativamente na opressão – a polícia militar do Rio de Janeiro, predominantemente

negra, faz as vezes de Soldado Nestor e prende, tortura e mata trabalhadores/as negros/as à sua semelhança.

Se as contradições desafiam nossa capacidade de entendimento analítico ao transbordarem, é também nelas que se engendra a resistência. Conforme nos diz a literatura negra de Conceição Evaristo, viver é resistir. Lutar contra as remoções de favelas, ainda em curso em pleno 2014 no estado do Rio de Janeiro, é sobreviver e, assim, afirmar-se diante da negação imposta pelos grupos dominantes. Ler as letras, escrever palavras e contar a história de seu povo, como faz Conceição, é resistir. E, para além de resistir, viver é construir, ser capaz de ver raízes e rotas, perceber no barro do presente a semente para um futuro de liberdade.

## BIBLIOGRAFIA

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Otto de Lara Resende: biografia*. Disponível em:  
<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=332&sid=352>.  
Acesso em 30 de novembro de 2013.
- ACARI, Deley de (Vanderlei da Cunha). Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 27 de abril de 2012, Rio de Janeiro.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº. 37, jan./jun. 2006, pp. 143-166.
- ALVES, Hailey; JESUS, Jaqueline G. “Feminismo transgênero e movimento de mulheres transexuais”. *Cronos*, Natal, v. 11, pp. 8-19, 2010.
- ANJOS, Augusto dos. *A noite*. Disponível em:  
[http://pt.poesia.wikia.com/wiki/A\\_Noite\\_\(Augusto\\_dos\\_Anjos\)](http://pt.poesia.wikia.com/wiki/A_Noite_(Augusto_dos_Anjos)). Acesso em: 10 de julho de 2013.
- ARAÚJO, Flávia Santos. *Uma escrita em dupla face: A mulher negra em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.
- ARRUDA, Aline Alves. *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um Bildungsroman feminino e negro*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

ASSIS, Machado de. “Pai contra mãe”. In: DUARTE, Eduardo de Assis (org.). *Machado de Assis afro-descendente*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007.

ÁVILA, Eliana; COSTA, Claudia de L. C. “Gloria Alzandúa, a consciência mestiça e o ‘feminismo da diferença’”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, nº 3, pp. 691-703, set./dez 2005.

BAIROS, Luiza. “Nossos feminismos revisitados”. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, vol. 3, pp. 458-463, 1995.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Morais. *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BURAWOY, Michael. *O Marxismo encontra Bourdieu*. São Paulo/Campinas: Boitempo/Unicamp, 2010.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/71926116/BUTLER-Judith-Corpos-Que-Pesam>. Acesso em 6 mai. 2013.

CÂNDIDO, Antônio. “Crítica e sociologia”. In: *Literatura e Sociedade*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

\_\_\_\_\_. “Dialética da malandragem”. In: *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro, São Paulo: Ouro sobre azul, Duas cidades, 2004.

\_\_\_\_\_. “Poesia e ficção na autobiografia”. In: *A educação pela noite & outros ensaios*. Vol. 1: Estudos literários. São Paulo: Ática, 1989.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “Uma nova história?” In: *Ensaio Racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CARDOSO, Cláudia Pons. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CASTRO, Hebe Maria Mattos. Terras de Quilombo: Campesinato, memória do cativo e identidade negra no Rio de Janeiro. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Junia Ferreira. *Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.

COELHO, Nelly Novaes. *Dicionário crítico de escritoras brasileiras*. São Paulo: Escrituras, 2002.

CONTINS, Márcia. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano; FAPERJ, 2005.

CRENSHAW, Kimberlé. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002.

CUTI (Luís Silva). *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DA SILVA, Mário Augusto Medeiros. *A Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2011.

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”. *Tempo*, Rio de Janeiro, nº. 23, pp. 100-122, 2007.

\_\_\_\_\_. “O negro no mundo dos negros”. In: *Uma História Não Contada: Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Ed. Senac, 2005.

DUARTE, Eduardo de Assis. “Na Cartografia do Romance Afro-brasileiro: ‘Um defeito de cor’ de Ana Maria Gonçalves”. In: LAHNI, Cláudia Regina et al. (orgs.) *Culturas e diásporas africanas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.

\_\_\_\_\_. “Literatura e afro-descendência”. In: *Literatura, política, identidades*. Belo Horizonte: FALE-UFMG. 2005. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/>. Acesso em 29 de junho de 2010.

\_\_\_\_\_. “Literatura Afro-brasileira: um conceito em construção”. In: AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (orgs.) *A mente afro-brasileira*. Trenton-NJ, EUA/ Asmará, Eritreia: África World Press, 2007. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/>. Acesso em 29 de junho de 2010.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.) *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

\_\_\_\_\_. *Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face*. Texto publicado em MOREIRA; SCHNEIDER (orgs.), *Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora*. João Pessoa, UFPB: Idéia/Editora Universitária, 2005. Cópia do texto original cedida pela autora.

\_\_\_\_\_. Conceição Evaristo [Depoimento] In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.) *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

\_\_\_\_\_. “Depoimento da escritora Conceição Evaristo”, proferido no V Colóquio Mulheres em Letras, realizado na Faculdade de Letras da UFMG, no dia 20 de abril de 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=heHftI429U4>>. Acesso em 19 jan. 2014.

\_\_\_\_\_. *Conceição Evaristo por Conceição Evaristo*. Depoimento concedido durante o I Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em maio de 2009, na Faculdade de Letras da UFMG. Cópia cedida pela autora.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 30 set. 2010, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 15 de janeiro de 2013, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. *Literatura Negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. *Poemas de recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza., 2003.

FERREIRA, Lígia F. “‘Negritude’, ‘Negridade’, ‘Negrícia’: história e sentidos de três conceitos viajantes”. *Via Atlântica*, São Paulo, nº 9, pp. 163-183, jun. 2006.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. “Apontando para o genocídio: o racismo como fundamento do extermínio”. In: *Corpo negro caído no chão. O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

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

GONZÁLES, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAMSCI, Antonio. “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”. In: *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

\_\_\_\_\_. “Breves notas sobre a política de Maquiavel”. In: *Cadernos do Cárcere*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

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

HOOKS, bell. “Intelectuais Negras”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, nº. 2, pp. 464-478, 1995.

KERNER, Ina. “Tudo é interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo”. *Novos Estudos*, São Paulo, nº. 93, pp. 45-58, julho 2012.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. São Paulo: Relume Dumará, 2001.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.

MALIK, Kenan. “O espelho da raça: o pós-modernismo e a louvação da diferença”. In: WOOD, Ellen M.; FOSTER, John B. *Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

MARX, Karl. (2013a) *As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. Disponível em: [http://www.marxists.org/portugues/marx/1850/11/lutas\\_class/](http://www.marxists.org/portugues/marx/1850/11/lutas_class/). Acesso em: 14 de abril de 2013.

MARX, Karl. (2013b) *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/>. Acesso em: 14 de abril de 2013.

MATTOS, Marcelo Badaró. *E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012.

MENDONÇA, Sônia Regina de. *O Patronato Rural no Brasil Recente (1964-1993)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

MIDDLETON, Peter; WOODS, Tim. *Literatures of Memory: history, time and space in postwar writing*. Manchester: Manchester University Press, 2000.

MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MUNANGA, Kabengele. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. *Cadernos PENESB*, Niterói, nº. 5, pp. 15-34, 2000.

PEREIRA, Amílcar Araújo. “A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela ‘reavaliação do papel do negro na história do Brasil’”. In: *Cadernos de História*, v. 12, n. 17, Belo Horizonte, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Mundo Negro: Relações Raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ, 2013.

PINTO, Maria Luiza Costa; ROCHA NETO, Pedro Veríssimo. *A cidade, as favelas e a Urbe*. Disponível em [http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=urbel&tax=17484&lang=pt\\_BR&pg=5580&taxp=0&idConteudo=50494&chPlc=50494](http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=urbel&tax=17484&lang=pt_BR&pg=5580&taxp=0&idConteudo=50494&chPlc=50494). Acesso em 26 de maio de 2013.

PISCITELLI, Adriana G. “Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, pp. 263-274, jul./dez. 2008.

POLLAK, Michel. “Memória, esquecimento e silêncio”. In: *Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. “What makes oral history different”. In: *The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*. Albany: State University of New York Press, 1991b.

\_\_\_\_\_. “Éramos pobres, mas... Narrar a pobreza na cultura apalachiana”. In: *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

\_\_\_\_\_. “O Massacre de Civitella Val Di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. “The best garbage man in town: life and times of Valtèro Peppoloni”. In: *The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning of oral history*. Albany: Stat University of New York Press, 1991a.

\_\_\_\_\_. “Trying to gather a little knowledge: Some Thoughts on the Ethics of Oral History”. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Londres: University of Wisconsin Press, 1997.

RIOS, Flavia Mateus. *Institucionalização do Movimento Negro no Brasil contemporâneo*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Sales Augusto dos. “A metamorfose de militantes negros em negros intelectuais”. In: *Revista Mosaico*, edição 5, ano III, Brasília, set. 2011.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: S.O.S. Corpo, 1996.

SEMOG, Éle (Luís Gomes) (1985a). Entrevista concedida a Rãs Adauto no SESC em 1985. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?NR=1&v=115i2R5n3z0&feature=endscreen>>. Acesso em 30 out. 2013.

\_\_\_\_\_. (1985b) [carta] 09 ago. 1985, Rio de Janeiro [para] ALMEIDA, Hermógenes de. Rio de Janeiro. 3f. Cópia cedida pelo autor.

\_\_\_\_\_. *Tudo que está solto: poesias afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 25 de maio de 2012, Rio de Janeiro.

SILVA, Andréia Rosalina. *Associação José do Patrocínio: dimensões educativas do associativismo negro entre 1950 e 1960 em Belo Horizonte, Minas Gerais*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

SILVA, Hernani Francisco da. “O negro evangélico em movimento”. *Novos diálogos*. Disponível em: <http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=3>. Acesso em 23 jan. 2014.

SIMIONATTO, Ivete. “Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana”. *Katálisis*, Florianópolis, v. 12, nº. 1, pp. 41-49, jan./jun. 2009.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

STABILE, Carol A. “Pós-modernismo, feminismo e Marx”. In: WOOD, Ellen M.; FOSTER, John B. (orgs.) *Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999

STEIN, Stanley. “Senhor e escravo”. In: *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

UOL. “Governo vai usar efetivo máximo da Força Nacional para conter protestos na Copa”. 03 jan. 2014. Disponível em <http://esportes.terra.com.br/futebol/governo-vai-usar-efetivo-maximo-da-forca-nacional-para-conter-protestos-na-copa,88ad681c2c253410VgnCLD2000000dc6eb0aRCRD.html>. Acesso em: 23 jan. 2014.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

WOOD, Ellen M.; FOSTER, John B. *Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

## ANEXO

### Cronologia aproximada da trajetória de Conceição Evaristo<sup>46</sup>

**1946** – Maria da Conceição Evaristo de Brito nasce em Belo Horizonte, Minas Gerais.

**1971** – Forma-se na escola normal.

**1973** – Muda-se para o Rio de Janeiro para fazer concurso para o magistério público. Toma posse do cargo na cidade de Niterói, onde leciona por mais de 10 anos. No Rio, trava contato direto com os debates do movimento negro em curso.

**1976** – Inicia a graduação em Letras na Universidade Federal do Rio de Janeiro

**1980** – Interrompe a graduação, prestes a terminar, para dar a luz à filha Ainá, que nasce com problemas de saúde.

**1986** – Participa do Grupo Negrícia – Poesia e Arte de Crioulo.

**1989** – Retoma a graduação na UFRJ, quando Ainá completa 9 anos. Seu marido Osvaldo falece.

**1990** – Publica seu primeiro poema, *Vozes-Mulheres*, no volume 13 dos Cadernos Negros, editados pelo grupo Quilombhoje.

**1996** – Torna-se mestre em Literatura Brasileira pela PUC-Rio.

**2003** – Publica *Ponciá Vicêncio*, pela editora Mazza.

**2006** – Publica *Becos da Memória*, também pela Mazza.

**2008** – Publica *Poemas de recordação e outros movimentos*, pela editora Nandyala.

**2011** – Torna-se doutora em Literatura Comparada pela UFF. Publica *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, também pela Nandyala.

---

<sup>46</sup> Datas recolhidas de cartas, entrevistas e depoimentos.