

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

MILEIDE SANTOS DIAS

***BECOS DA MEMÓRIA: A (DES) CONSTRUÇÃO DE UM (NÃO) LUGAR PARA
VOZES SILENCIADAS***

**VITÓRIA- ES
2020**

MILEIDE SANTOS DIAS

**BECOS DA MEMÓRIA: A (DES) CONSTRUÇÃO DE UM (NÃO) LUGAR
PARA VOZES SILENCIADAS**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGL-UFES), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras. Linha de pesquisa: Literatura: Alteridade e Sociedade (LAS).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jurema José de Oliveira.

**VITÓRIA-ES
2020**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

D541b Dias, Mileide, 1987-
Becos da memória: a (des) construção de um (não) lugar para vozes silenciadas / Mileide Dias. - 2020.
142 f. : il.

Orientadora: Jurema Oliveira.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Literatura afro-brasileira. 2. Mulher negra e seu espaço na literatura. 3. Territórios físicos e simbólicos da população negra. 4. Oralidade, memória e ancestralidade negras. I. Oliveira, Jurema. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82

Mileide Santos Dias

**BECOS DA MEMÓRIA: A (DES) CONSTRUÇÃO DE UM (NÃO)
LUGAR PARA VOZES SILENCIADAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Aprovada em 20 de agosto de 2020.

Comissão Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Jurema José de Oliveira (UFES)

Orientadora e Presidente da Comissão

Prof^a. Dr^a. Michele Silva Freire (UFES)

Examinadora Interna

Prof^a. Dr^a. Jurema José de Oliveira por

Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert (UFVJ)

Examinador Externo

*Às meninas lá de casa:
Júlia, Maria, Helena, Manuela, Maiara...
Mulheres antes e depois.
Risos-rios caudalosos que me atravessaram,
atravessam,
atravessarão.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria Helena e Manoel, pelos ensinamentos. É de mãe a força e os saberes ancestrais indígenas tão essenciais nesse período de escrita; é de pai o afeto preto e a paciência para persistir na realização deste anseio. De ambos é o gosto pela palavra: a cantada por ela e a contada por ele. Lembro-me sempre das canções e dos ditados populares melodiados por mãe e das histórias, de tantas vidas, narradas por pai.

À Manu Dias e à Maiara Dias – “Minhas irmãs, pedaços meus/minha maior fonte de amor¹” – pela generosidade em compartilhar o mundo, a vida, os conhecimentos comigo; por toda a inspiração; pela força nos momentos de desânimo; pelo amor que iluminou a trajetória desta dissertação e me deu suporte para prosseguir mesmo quando eu pensei em contestar minha capacidade; pela leveza dos risos; pela poesia que arquiteta Dias melhores.

Ao meu sobrinho, Manuel Dias, pela continuidade; pelos risos; pelas horas de leveza e por ser a personificação do afeto em minha vida. Esse sentimento foi essencial ao longo do percurso acadêmico. Agradeço por sua chegada, razão pela qual eu me torno uma pessoa melhor para estar ao seu lado.

À Jurema de Oliveira pelo aceite – dizer sim a um projeto elaborado por uma mulher negra pesquisando a escrita de sua semelhante é um ato revolucionário –; pelos apontamentos sobre os aspectos ancestrais africanos e pelas ponderações, as quais direcionaram a pesquisa à formalidade.

Ao professor Jorge Nascimento, pelos conhecimentos compartilhados antes, durante e após a elaboração do projeto desta pesquisa. Em 2013, quando fui aluna especial; em 2018, como ouvinte e em 2019- já regular no PPGL- tive a oportunidade de presenciar, durante suas aulas, discussões que “teceram a tessitura” desta dissertação e de minha identidade. Agradeço pelas ementas inerentes às questões negras. Agradeço também pelas ponderações e pelas indicações referenciais durante a qualificação, elas foram valiosas para a sequência deste trabalho.

¹ Versos da canção “Herança” da rapper Drik Barbosa.

À professora Michele Freire pelas leituras, pelas valiosas considerações sobre o texto. Estão tatuados em minha memória sua generosidade e seu cuidado ao apresentar sugestões e apontamentos; senti-me abraçada por suas palavras e isso me deu ânimo, norte e fôlego para seguir a caminhada escrevendo um novo capítulo e complementado o que já estava posto. Agradeço também por toda a referência bibliográfica indicada e emprestada.

Ao professor Gustavo Henrique Rückert, pela sensibilidade, riqueza e generosidade nas ponderações; por acolher e orientar minhas palavras de forma serena, simples, humana e empática o que contribuiu para a leveza no encerramento deste processo.

Ao professor Wilberth Salgueiro, pelas referências indicadas, por todo conhecimento sobre o testemunho e tantos outros temas, apresentados de forma simples, acessível e simbiótica. Foi durante uma de suas aulas que nasceu o primeiro embrião desta pesquisa. Sim o primeiro, que se dividiu ou se juntou a outros para a realização deste trabalho.

À professora Fabíola Padilha, pelas diversas teorias sobre traumas, testemunho, violências. Agradeço principalmente, pelo afeto. Nossas aulas eram refúgios, pois estávamos no segundo semestre de 2018, apreensivos com as eleições que se seguiriam, e precisávamos de um lugar no qual pudéssemos ter segurança, força e consolo e lá estava, nas nossas quartas-feiras, Fabíola e seus conhecimentos. Foram tempos sombrios e pensávamos que seriam os piores.

À Débora Araújo e à Thiara Cruz. À primeira pela preocupação, pela acolhida, pela alegria sincera ao saber de minha aprovação e por me apresentar à segunda; a essa pelo cuidado, atenção e pelas palavras sábias que me preparam/ampararam para/nesse processo. Fico muito feliz quando sinto o afro-afeto-feminino; percebo que somos tão potentes, ainda mais quando nos unimos. A força que temos juntas é capaz de quebrar preceitos patriarcais e racistas.

À Bárbara Maia Cerqueira Cazé e à Carol Ornelas pelas existências e resistências. Não consigo escrever a força, a potência e a inspiração que foi ver essas duas mulheres negras num espaço embranquecido. Agradeço também por dividirem (virtualmente) suas rotinas nesse período pandêmico, saber sobre vocês me fez entender mais de mim.

Às amigas Dalva Schineider e Tânia Mara de Carvalho, por representarem, no início dessa jornada, a leveza e a beleza da amizade que acolhe, aquece e acalma. Sou muito grata

pela ternura dessas duas mulheres-amoras; pelos passeios nas montanhas dos dias frios de minha vida.

À Denise Santiago, mulher terna, potente, simples. Agradeço por sua força inspiradora, pelo desprendimento, pelo cuidado em acolher minhas palavras ao me ouvir. Não me esqueço de seu esforço e comprometimento em viajar da nossa terra (Bahia) às terras capixabas para participar das aulas.

Às Manas do PPGL: Ana Luísa Castro e Marcela de Paula, pelo encorajamento nos momentos de fraqueza; pela companhia durante o curso de algumas disciplinas; pelas risadas; pela escuta atenta e acolhedora. À Ana - a ternura em pessoa - agradeço pela disponibilidade e paciência em me ajudar sempre que precisei de toda e qualquer informação. À Marcela – força e autenticidade – a quem sou grata pelos conselhos cheios de vivacidade, pelas conversas cheias de luz. Brindemos nosso encontro!

À Fabricia Pazinato, por me acompanhar neste percurso com afeto, atenção e conhecimento. Obrigada pelas conversas, pelos socorros sobre estrutura textual e teorias literárias.

Ao caro amigo Luciano Santos, meu “ombro pra chorar depois do fim do mundo”². Agradeço por toda paciência em me escutar! Obrigada por se importar!

Às amigas: Juliana Romano e Nani Rodrigues, pela escuta e preocupação; pelo incentivo, pela força.

À amiga Dilene Cruz, pela empatia em tentar entender as negações impostas a uma mulher negra; por acolher meus desabafos; por me cercar de afeto e por se fazer presente nesses tempos pandêmicos.

À Maria Beatriz pelos doces e travessuras nessa travessia; por todo afeto, preocupação e atenção.

Aos meus alunos, pelas trocas de conhecimento e de afeto durante nossos lindos debates.

Ao coordenador Vitor Cei por acolher minhas palavras, minhas angústias, e aflições acadêmicas e pandêmicas.

² Trecho da canção “Quem tem um amigo (tem tudo)” - Emicida

À Aline, à Débora e demais representantes da Secretaria Integrada de Programas de Pós-Graduação – SIP que sempre me atenderam e muito me ajudaram prontamente nesse período de pandemia.

Ao Carlos Andrade pela atenção, cuidado e cordialidade que transformaram um momento virtual e tenso, em uma lembrança terna, leve e humana.

Ao amigo Rodrigo Souza, por batucar trilhas sonoras de minhas epifanias e pausas tão necessárias para que o retorno ao texto tivesse ânimo, inspiração e fôlego renovados, a quem dedico os versos: “Tudo que bate é tambor/ Todo tambor vem de lá/ Se o coração é o senhor, tudo é África”³.

³ Trecho da canção “Principia”- Emicida.

“A favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos.”

Carolina Maria de Jesus

—“O corpo negro é elemento central na reprodução de desigualdades. Está nos cárceres repletos, favelas e periferias designadas como moradias.”

Marielle Franco

RESUMO

Esta dissertação prevê uma análise da obra *Becos da memória* (2013) de Conceição Evaristo. Enseja-se uma discussão sobre a maneira como as negações territoriais impostas à população negra alcançam e afetam a subjetividade afro-brasileira. Investiga-se a intersecção entre gênero e etnia nas lutas da mulher negra por espaços sociais, incluído o de fala/escrita. A produção literária de Conceição Evaristo e a enunciação de Maria-Nova, mulher negra narradora, são resultados dessas lutas. Apresenta-se um panorama histórico sobre o surgimento da favela, a qual é observada enquanto precária alternativa de habitação consequente do plano de excluir a população negra dos espaços urbanos e sociais. Oralidade e memória são discutidas como heranças ancestrais negras. A hipótese é a de que por meio da palavra seja possível construir um lugar, – e desconstruir um não-lugar – para as resistentes vozes negras, silenciadas e excluídas de seus territórios.

Palavras-Chave: Mulher negra. Território. Desfavelamento. *Becos da memória*. Conceição Evaristo, Maria-Nova.

RÉSUMÉ

Cette dissertation prévoit une analyse de l'œuvre *Becos da memória* (2013) de Conceição Evaristo. On lance une discussion sur la manière dont la négation territoriale imposée à la population noire, déborde les aspects géographiques, atteint, et peut affecter la subjectivité afro-brésilienne. On enquête l'intersection entre genre et ethnie dans les luttes de la femme noire pour la revendication des espaces sociaux, y inclus, ceux de la parole et de l'écriture. La production littéraire de Conceição Evaristo et, la présence de Maria-Nova, femme noire et narratrice, sont le résultat de ces luttes. On nous présente un panorama historique de la création de la "favela", présentée en tant que logement précaire et alternatif au manque de planification urbaine pour la population noire. On discute l'oralité et la mémoire: des héritages noirs ancestraux. L'hypothèse: par la parole est possible de construire un lieu-et détruire un non lieu-pour les voix de la résistance, silenciées et exclues de leurs territoires.

Mots-clés: Femme noire. Territoire. Desfavelamento. *Becos da Memória*. Conceição Evaristo. Maria-Nova.

ABSTRACT

This master's dissertation predicts an analysis of the work *Becos da Memória* (2013) by Conceição Evaristo. A discussion was developed on how the territorial denials imposed on black population transcend geographical aspects, reach Afro-Brazilian subjectivity and affect it. The intersection between gender and ethnicity is investigated in the struggles of black women for social spaces, including speech/writing. The literary production by Conceição Evaristo and the enunciation of "*Maria Nova*", black narrator woman, are results of these struggles. A historical overview of favela's emergence is presented, which is seen as a precarious housing alternative resulting from the lack of urban planning for black population. Orality and memory are discussed as black ancestral heritages. The hypothesis is that through the word it is possible to build a place, –and deconstruct a non-place– to the resilient black voices, silenced and excluded from their territories.

Keywords: Black woman. Territory. Desfavelamento. *Becos da memória*. Conceição Evaristo. *Maria-Nova*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. AS LONGÍNQUAS LUTAS DA MULHER NEGRA POR LUGARES PARA SOBREVIVÊNCIA, VIVÊNCIA, FALA	17
2.1 Feminismo negro	22
2.2 Uma pausa para histórias necessárias	26
2.3 A mulher negra e seu espaço na literatura	35
2.4 Pode a mulher negra falar!.....	37
2.5 Maria-Velha e Maria-Nova: ialodês da favela	43
2.6 De Maria Conceição para Maria-Nova: palavras indizíveis do trauma.....	47
3. TERRITÓRIOS FÍSICOS E TERRITÓRIOS SIMBÓLICOS	56
3.1 O nascimento da Favela.....	59
3.2 Os lugares em <i>Becos da memória</i>	64
3.3 As desigualdades entre os lugares	71
3.4 Territórios simbólicos: por uma geografia afetiva	79
3.4.1 A memória do lugar.....	81
3.5 O desfavelamento e suas consequências	83
3.6 Mapa da violência: lugar da população negra?	91
4. ORALIDADE E MEMÓRIA: HERANÇAS ANCESTRAIS	96
4.1 Os mais velhos: guardiões da memória, transmissores da ancestralidade.....	100
4.2 Memória: a ponte entre passado e presente	109
4.3 Oralidade: linguagem ancestral	114
4.3.1 Linguagem poética: metáforas da dor	116
4.4 Banzo: dor ancestral	123
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	131

1. INTRODUÇÃO

A relação entre escrita literária e desterritorialização negras ocupa a centralidade desta análise. A literatura, enquanto espaço de inserção, de exercício da subjetividade e para a contestação de histórias com versões unilaterais cristalizadas, transforma-se em um mecanismo para denunciar exclusões, romper silenciamentos, e reverberar apagamentos negros causados pelas desterritorializações, as quais ao serem impostas às populações negra africana e afro-brasileira geraram/geram consequências físicas, subjetivas, sociais.

A identidade afro-brasileira fortemente presente nos escritos de Conceição Evaristo fez com que fosse ela a eleita para subsidiar nossas reflexões. A força poética da afro-palavra de Evaristo surge nesta dissertação como a consequência de uma caminhada; por ter sido ela a maestrina a orquestrar a trilha sonora do despertar identitário da mulher negra por trás deste texto. Essa, com o intuito de evocar negras vozes-mulheres⁴ para juntas reverberarem palavras, às quais foram impostas um silenciamento que urge ser rompido, mune-se da primeira pessoa do plural, marcando na escrita, consequência de lutas longínquas, uma multidão antecessora.

Talvez, essas afirmações possam ser lidas como digressões do cunho acadêmico-científico, todavia são aqui necessárias, pois esta análise, enquanto produção feminina negra, não se quer distante de suas subjetivas marcas identitárias, portanto expõe reflexos e posturas concernentes a elas. Apresentamos afirmações da teórica, psicóloga, escritora e artista multidisciplinar, Grada Kilomba, para justificar essa prática:

Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais *negras/o*⁵ se

⁴ (Expressão presente no poema *Vozes –mulheres*. Evaristo, 2017, p. 24-25)

⁵ Em *Memórias da plantação* (2019), Grada Kilomba na tentativa de fomentar, o que ela chama de desconstrução linguística, faz interferências em alguns termos, um deles é “negro/a”, o qual é grafado na obra em itálico e em letra minúscula: *negra/o*. De acordo com a autora, essa palavra deriva da expressão latina, *niger*, que durante o período da expansão marítima, fora aplicada aos africanos para definir o lugar de subordinação e inferioridade. Kilomba segue afirmando: “Em português, [...] embora esteja intimamente ligado à história colonial, *negra/o* tem sido usado como o único termo ‘correto’. Para problematizar esse termo de origem colonial, opto por escrevê-lo em itálico e em letra minúscula”. (2019, p. 17.)

nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem. Eu, como mulher negra, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevem a realidade de um erudito branco, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade. O discurso das/os intelectuais negras/os surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético [...] (2019, p.58-59 – Grifo da autora.)

Das obras de Conceição Evaristo, a primeira a ser escrita centraliza nosso estudo. *Becos da memória*, produzida na década de 80 e publicada pela primeira vez em 2006, narra histórias de personagens que passaram por um processo de demolição da favela onde moravam. O desfavelamento é narrado de forma fragmentada e com tom memorialístico. A fragmentação se refere à divisão das narrativas, as quais não seguem uma linearidade nem são apresentadas em capítulos. O foco narrativo se divide entre a primeira e a terceira pessoas do singular que relembram e narram fatos de uma adolescência marcada por dores, perdas, pobreza, desigualdades sociais. As vozes narrativas se alternam dando a impressão de uma fusão. A terceira pessoa do singular fala das experiências adolescentes da personagem-narradora, já a primeira, fala das sensações da mulher narradora-personagem.

A autora, Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu e viveu em um morro, este se localizava em Belo Horizonte: o extinto Pindura Saia, do qual os habitantes foram retirados à força, como na ficção em análise. Evaristo revisita os becos de sua memória para (re)construir – usando como tijolo as lembranças e como cimento a linguagem – um lugar para os removidos e desabrigados da sua favela destruída. Nessa revisitação, a autora cria Maria-Nova, narradora-personagem, lida aqui como a sua representação. As duas Marias apresentam muitas semelhanças. Além das origens e dos traumas de serem removidas em desfavelamentos, ambas são mulheres negras que encontram na escrita o poder de alterar as rotas-sinas impostas pelos poderes opressores, tornando-se escritoras.

Por meio dessa simbiose entre Maria-Nova e Conceição Evaristo, propomos defender a ideia de haver nos enredos de *Becos da memória* um teor testemunhal; uma inspiração nascida do vivido da autora e transferida para a invenção da narradora. Capas de algumas edições do romance ajudam a sustentar essa leitura. A de 2013, publicada pela Editora Mulheres, bem como a de 2017, Editora Pallas, estampam fotografias da autora e de seus familiares. São imagens de momentos pessoais com

algumas das pessoas transformadas em personagens. Portanto, antes mesmo da leitura, o aspecto memorialístico da obra já se apresenta.

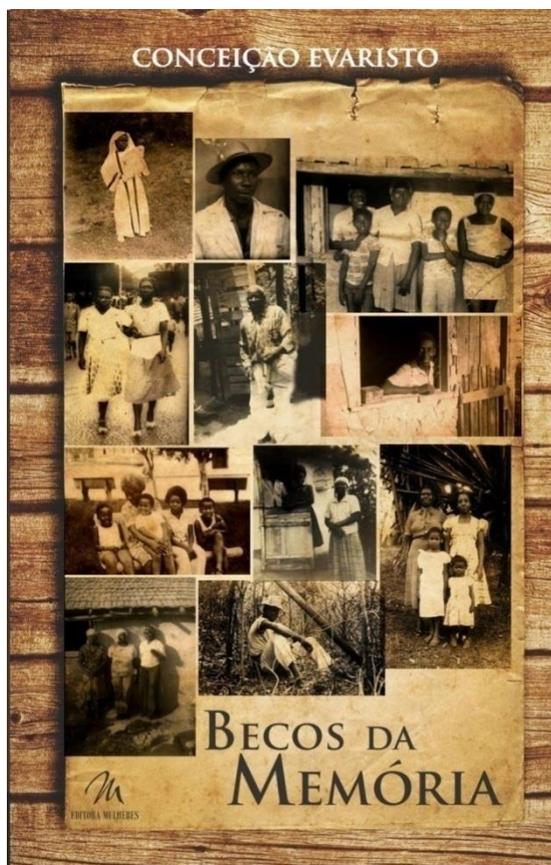


Fig.1. Capa da obra *Becos da memória* (2013)

O tom memorialístico apresentado pela narradora transcende suas experiências pessoais, pois Maria-Nova não se detém em contar apenas aspectos do seu ambiente doméstico, ela interage com outras famílias, as quais também habitaram a comunidade de sua infância, para narrar além das suas, as dores alheias, coletivas.

A coletividade se justifica, porquanto as narrativas fragmentadas em *Becos da memória* foram impulsionadas pelo amontoado de pessoas que permaneceram nas lembranças da narradora, como ela afirma: “Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela.” (EVARISTO, 2013, p. 30.) A escrita de Maria-Nova reverbera vozes negras, sobretudo femininas, ouvidas por Evaristo durante sua infância e adolescência; ressoa gritos de matriarcas moradoras dos morros, cujas necessidades foram ignoradas. Ao escrever desenhando uma mulher, negra, pobre como escritora, narradora e personagem, a autora rompe os paradigmas fazendo da literatura um lugar de enunciação para pessoas

periféricas, no âmbito ficcional e real, já que ela, com as mesmas características da narradora, também se inscreve no lugar de sujeito, o qual é facilmente alargado para o acesso de homens, brancos e ricos, mas dificultado ao seu oposto.

Ao focalizar uma obra escrita por uma mulher brasileira negra, esta pesquisa investe numa área ainda emergente nos cursos de Letras, a Literatura Afro-Brasileira. Infelizmente, as grades curriculares de cursos de graduação e as linhas de pesquisas de pós-graduação ainda apresentam poucas ofertas relacionadas a obras literárias produzidas por pessoas negras, isto, mesmo diante da diversidade de autoras e autores negros e do número crescente de afrodescendentes autodeclarando-se e/ou conquistando um lugar em Universidades, ou seja, há produção e há público, mas há também, construídas e sustentadas pelos diversos racismos⁶, barreiras, as quais impedem a ampla difusão da história da cultura africana e afro-brasileira.

Faz-se necessário estudar as riquezas das identidades negras, para assim destruir os entraves, impostos. A importância de levar para academia obras literárias afro-brasileiras e suas discussões pertinentes aos aspectos identitários negros com nuances das matrizes africanas justifica o desenvolvimento desta pesquisa.

Um dos nossos objetivos é analisar a obra *Becos da memória* como construção de um lugar para enunciação de vozes silenciadas; esquecidas; abafadas, ou seja, um lugar para pessoas negras e afrodescendentes. O termo *voz* é aqui apresentado como uma metáfora/metonímia do corpo negro; das pessoas negras às quais são impostas negações, entre elas a ausência dos direitos: de morar em lugares dignos e o de exercer a subjetividade. Assim, a voz, enquanto representação do corpo, precisa de um território físico; já enquanto enunciação, requer um território simbólico. Escolhemos esse substantivo para marcar a necessidade da percepção e do tratamento da/o negra/o como sujeito epistêmico.

À medida que a obra em análise constrói um lugar, fazendo-se espaço para pessoas negras, ela desconstrói um *não-lugar*. É necessário evidenciar a utilização da expressão em destaque. Ela não é empregada aqui com o mesmo sentido apresentado por Marc Augé, o qual afirma:

⁶ *Racismos* no plural para abranger os diversos tipos: o racismo estrutural, o racismo institucional, o racismo cotidiano, o racismo genderizado, racismo recreativo.

Vê-se bem que por ‘não lugar’ designamos duas realidades complementares, porém distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. Se as duas relações se correspondem de maneira bastante ampla, e em, todo caso, oficialmente (os indivíduos viajam, compram, repousam,) não se confundem, no entanto, pois os não lugares medeiam todo um conjunto de relações consigo e com os outros que só dizem respeito indiretamente a seus fins: assim como lugares antropológicos criam um social orgânico, os não lugares criam tensão solitária. (2012, p. 87.)

Ao empregarmos a expressão *não-lugar*, referimo-nos à negação, ao impedimento do acesso da população negra a territórios físicos e/ou simbólicos. Preceitos discriminatórios defendem a existência de um “lugar adequado” para cada etnia determinado pela cor da pele. Eles ditam que a população negra não pode entrar na Universidade e/ou ter ascensão social. Ao abordar esse aspecto, Kilomba usa a oposição realeza x plebe para explicar a ideia de inferioridade negra e superioridade branca ainda usada por racistas, afirmando:

Tal hierarquia introduz uma dinâmica na qual a *negritude* significa não somente ‘inferioridade’, mas também ‘*estar fora do lugar*’ enquanto a branquitude significa ‘estar no lugar’ e, portanto, ‘superioridade’. [...] No racismo, corpos *negros* são constituídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são constituídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia. (2019, p.56. – Grifos da autora.)

Becos da memória desconstrói tal hierarquia. Ainda que os enredos sejam sobre pessoas negras na favela, fato esperado pelo racismo estrutural, há uma mulher negra escrevendo, narrando, falando. Assim, ao apresentar personagens negras instituídas de humanidade, exercendo subjetividade, Evaristo insere no cerne da literatura, pessoas anuladas pelas autoridades. A destruição da favela da infância da narradora-escritora se contrapõe à construção de seu livro, o qual se configura como lugar, no qual mulheres, crianças, idosos, homens, negras e negros estão em casa.

Quando uma mulher negra consegue conquistar espaço para exercer sua subjetividade, há nesse feito participação da coletividade de suas iguais. Pretendemos observar a possibilidade da escrita literária de uma mulher negra como uma consequência das lutas daquelas que vieram antes e se engajaram por conquistas de espaços físicos, sociais, subjetivos. Esse caráter coletivo transborda na escrita de Evaristo, que ao conquistar a literatura, assim como Maria-Nova, transforma-a em uma casa para abrigar

as pessoas removidas da favela de sua infância, dessa forma, visamos estabelecer uma relação entre a *escrivência* da autora e o teor testemunhal contido em sua obra.

O primeiro espaço destinado às populações africanas escravizadas no Brasil, a senzala, não apresentava condições dignas a uma habitação humana. Por meio da Abolição, não houve a preocupação de atribuir às pessoas ex-escravizadas direitos necessários ao exercício pleno da cidadania, portanto, elas não tiveram acesso à moradia, saúde, educação. O projeto de marginalização dos recém libertos no período pós Lei Áurea é aqui exposto como um preâmbulo para o surgimento da Favela⁷, a qual é comparada à senzala em *Becos da memória*. Outra proposta desta pesquisa é evidenciar que as precariedades dos lugares impostos à população negra são intensas a ponto de transformá-los em negações, em não-lugares, sendo então, configurados como projetos políticos sociais.

Os becos da memória da narradora são percorridos por meio de uma linguagem rica em recursos poéticos, os quais em consonância com marcas orais ancestrais atribuem ritmo, intensidade e potência ao texto. Analisar os traços da oralidade e a importância da memória nas contações das histórias ouvidas na infância da narradora e transcrita para o seu livro na sua fase adulta é ainda um dos objetivos desta pesquisa.

Esta dissertação é dividida em três capítulos. No intitulado: “As longínquas lutas da mulher negra por lugares para sobrevivência, vivência, fala”, há um panorama apresentando algumas dificuldades enfrentadas pela mulher negra nas conquistas para poder exercer sua subjetividade; seu direito de fala/escrita, passando pela gênese do feminismo até chegar às narrações dos traumas de Maria-Nova. É importante apresentar esse trajeto, pois para que hoje uma mulher negra possa escrever – literatura e/ou pesquisa – muitas semelhantes lutaram antes de forma empírica e/ou teórica. Para exemplificar, alguns nomes foram mencionados. Ao falamos sobre as dificuldades enfrentadas pela epistemologia negra do feminismo, ou feminismo negro, recorremos à bell hooks e Lélia Gonzales. Sobre a possibilidade (ou não) de fala da mulher, utilizamos uma pesquisa de Gayatri Spivak. Analisamos a narradora como uma ialodê da favela, para isso, ancoramos em dados de um estudo de Jurema Werneck. A fim de estabelecer uma relação entre

⁷ O substantivo favela será grafado com inicial maiúscula quando fizer menção à sua gênese, ou seja, ao início do fenômeno social, e com minúscula nos demais casos, sobretudo, quando se referir à comunidade ficcional, uma vez que essa não é nominada.

o teor testemunhal e a *escrevivência*,⁸ dialogamos pesquisas de Seligmann-Silva e Luiz Henrique Silva de Oliveira.

No capítulo, “Territórios físicos e territórios simbólicos” apresentamos, de forma breve o histórico sobre o surgimento da Favela a partir de pesquisas de Lilian Vaz. Percebemos ser importante conhecer sua origem, pois dessa forma, o interesse em destruí-la fica explícito, ademais, sua história evidencia aspectos do projeto político de excluir pessoas negras pobres. Estudos de Henrique Cunha e Muniz Sodré foram utilizados para a abordagem sobre o território negro. Apresentamos um comparativo entre o surgimento do morro Pindura Saia e o ficcional. Analisamos as disparidades entre os bairros nobres e favela na qual Maria-Nova morava. Ao abordarmos as desigualdades que geram desterritorialização da população negra, recorremos a estudos de Milton Santos. A proposta para esse capítulo é analisar como os lugares/não-lugares impostos às/aos negras/os são precários e desumanos; eles são frutos de projetos políticos com o objetivo de menosprezar, em algumas situações até exterminar, a população negra brasileira. Nesse aspecto, a abordagem apresentada parte da sociologia, todavia, não se desvencilha do cenário literário.

No capítulo: “Oralidade e memória: heranças ancestrais”, a força da ancestralidade presente nas tradições afro-brasileiras é observada. A intenção é analisar esses aspectos de matrizes africanas em *Becos da memória*. Ao apresentarmos a importância dos mais velhos para a manutenção da memória e transmissão oral, utilizamos uma pesquisa de Ecléa Bosi. A abordagem sobre oralidade é baseada em estudos de Amadou Hampâté Bâ e Maria Leda Martins. Para a exposição sobre memória, recorremos à Beatriz Sarlo e sobre memória individual e coletiva, a Maurice Halbwachs. Finalizamos analisando a presença do banzo em algumas personagens e situações de *Becos da memória*.

⁸ *Escrevivência* é um termo usado por Evaristo (2008) para indicar que sua escrita e sua vivência se con(fudem).

2. AS LONGÍNQUAS LUTAS DA MULHER NEGRA POR LUGARES PARA SOBREVIVÊNCIA, VIVÊNCIA, FALA

*A voz de 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.*

(Vozes-mulheres - EVARISTO, 2017, p. 24-25.)

A fala, o acesso à educação formal, a emancipação profissional e sexual, o direito ao voto foram negados à mulher durante muito tempo por serem vistos e tratados como usufrutos exclusivos ao homem. Visando conquistar espaços sociais, mulheres se organizaram para a criação do feminismo. Sobre esse momento, é comum pensarmos no protagonismo feminino branco, das classes média e alta; evidente que a luta desse movimento lhes dizia respeito, era inerente às suas causas, e contemplava em sua pauta

inicial, majoritariamente, as necessidades desse grupo. Logo, o feminismo, em sua gênese, é amplamente divulgado⁹ como singular, todavia, as existências e resistências femininas eram e são plurais.

Essa ampla divulgação orquestrada pela “mídia de massa patriarcal” (bell hooks 2019), acendeu holofotes para a atividade da elite branca, ofuscando – como uma tentativa de apagar – a participação de outras diversidades femininas, entre elas, a negra. Antes do surgimento do feminismo, mulheres negras já lutavam por melhorias, resistindo a imposições coloniais, patriarcais e sexistas, mas as conquistas femininas foram atribuídas, exclusivamente, ao grupo branco. Há nesse estelato um apagamento da mulher negra enquanto sujeito ativo que pensa, fala, resiste, luta e conquista.

Para bell hooks:

Mesmo que mulheres negras individuais fossem ativas no movimento feminista contemporâneo desde seu início, elas não foram os indivíduos que se tornaram ‘estrelas’ do movimento, que atraíam a atenção da mídia de massa. Muitas vezes, essas mulheres negras ativistas do movimento feminista eram feministas revolucionárias. Elas já discordavam de feministas reformistas que estavam decididas a projetar a noção do movimento como se ele fosse, exclusivamente, pela igualdade entre mulheres e homens no sistema existente. Mesmo antes de raça se tornar uma questão debatida nos círculos feministas, estava claro para as mulheres negras que jamais alcançariam igualdade dentro do patriarcado capitalista de supremacia branca existente. (2019, p.20.)

Dessa forma, questões relacionadas à raça e à classe social não estavam nas pautas do feminismo inicial nem o tornaria atrativo às mídias, porquanto, ainda que fosse um movimento pensado e executado por/para mulheres, ele servia, inicialmente, ao sistema patriarcal capitalista branco. Portanto, as principais reivindicações da gênese do feminismo não dialogavam com as necessidades das mulheres negras. Como exemplo, citamos a solicitação para trabalhar fora de casa. Enquanto brancas reivindicaram a inserção feminina no mercado de trabalho¹⁰, as negras já trabalhavam e o faziam há muito

⁹ Para bell hooks, o que a maioria das pessoas aprende sobre o feminismo é passado pela mídia de massa patriarcal, por isso: “O feminismo sobre o qual mais se ouve falar é ilustrado por mulheres que são primordialmente engajadas em igualdade de gênero – salários iguais para funções iguais e, algumas vezes, mulheres e homens dividindo as responsabilidades do trabalho doméstico e de maternagem e paternagem. As pessoas notam que essas mulheres, são, em geral, brancas e economicamente privilegiadas.” (hooks, 2019, p. 18.)

¹⁰ Como o termo *Sufragismo* indica, a principal reivindicação da epistemologia do feminismo mais divulgada pela “mídia de massa patriarcal” foi o direito ao voto, que implica a participação da mulher em toda esfera pública incluindo maior – em alguns, casos início da – participação feminina no mercado de trabalho, já que para a sociedade da época, o lugar da mulher era dentro de casa, às ordens do marido. Com

tempo, pois muitas gerações de mulheres escravizadas foram mão de obra nas lavouras dos senhores de terra; nas cozinhas das senhoras; como amas de leite das/os sinhozinhas/os. Soma-se a isto a intensa objetificação e violação do corpo feminino negro por esses mesmos senhores.

Após as abolições, mulheres negras continuaram a trabalhar para ajudar, ou sustentar sozinhas, suas famílias. É claro que essas formas de trabalho precisavam passar por diversas melhorias, porém, mulheres negras não tinham, entre suas urgências, a necessidade de lutar pela inserção no mercado de trabalho, mas sim, pela restituição de suas subjetividades, pelo direito de serem tratadas como seres humanos, não como objetos, e por melhores condições trabalhistas. Assim, cada grupo feminino apresentava, à época da formação do feminismo, e apresenta ainda hoje, distintas demandas.

Ainda de acordo com hooks (2019), o movimento feminista foi polarizado desde seu início, pois apresentava pensadoras reformistas, as quais escolhiam hegemonizar a igualdade de gênero, e as revolucionárias, que visavam uma reforma geral na sociedade acabando com o patriarcado, este, enquanto sistema capitalista de supremacia branca, tinha o interesse de suprimir os ideias do segundo grupo. Para hooks, as feministas reformistas tinham interesses na manutenção da subordinação das mulheres pobres:

O feminismo reformista se tornou o caminho para a mobilidade de classe. Elas poderiam se libertar da dominação masculina no mercado de trabalho e escolher mais livremente o próprio estilo de vida. Mesmo que o sexismo não tenha acabado, elas poderiam maximizar a liberdade dentro do sistema existente. E poderiam contar com o fato de existir uma classe mais baixa de mulheres exploradas e subordinadas para fazer o trabalho sujo que se recusavam a fazer. Ao aceitar, e de fato conspirar a favor da subordinação de mulheres trabalhadoras e pobres, elas não somente se aliaram ao patriarcado existente e ao concomitante sexismo como se permitiram o direito de levar uma vida dupla, em que são iguais aos homens no mercado de trabalho e em casa, quando querem ser. (2019, p. 22-23.)

Não há aqui a intenção de superestimar a luta negra nem a de julgar desnecessárias as pautas do feminismo inicial. Entendemos que a mulher não é um ser universal, portanto apresenta vasta diversidade com suas distintas necessidades diante dos sistemas opressores, os quais andam de mãos dadas e se fortalecem sempre. Seria necessário, desde

o avanço da industrialização, essa mulher considerada, pela sociedade como o “anjo do lar”, lutou por um novo espaço. É importante lembrar que, enquanto propriedade do marido, a esposa só podia trabalhar com a autorização dele.

a gênese do feminismo, atenção e espaço para as necessidades dos diversos grupos femininos, o que não ocorreu.

Diante das reivindicações feministas iniciais, Sueli Carneiro (2011) questiona: “de que mulheres estamos falando?” e assevera a necessidade de enegrecer o feminismo brasileiro chamando atenção para o fato de que durante muito tempo esse movimento se aprisionou em uma visão eurocêntrica.

A relação entre o feminismo e as necessidades da mulher negra é tratada de forma polêmica, sobretudo por quem detém privilégios e ainda não consegue enxergar as desigualdades. Para essas pessoas privilegiadas, pensar em pluralizar esse movimento – ou seja, inserir nas suas pautas as necessidades dos diversos grupos – seria segmentá-lo a ponto de fazê-lo perder forças. Todavia, deixá-lo universalizado seria fomentar a invisibilidade e o apagamento impostos às mulheres negras¹¹, visto que, dessa forma, as nossas lutas não fariam parte das pautas feministas. Esse embate não ocorre apenas no âmbito do feminismo, mas em todo o cenário de políticas públicas destinadas às mulheres, como assevera a intelectual negra brasileira, Djamila Ribeiro:

Quando muitas vezes é apresentada a importância de se pensar políticas públicas para mulheres, comumente ouvimos que as políticas devem ser para todos. Mas quem são esses ‘todos’ ou quantos cabem nesses ‘todos’? Se mulheres, sobretudo negras, estão num lugar de maior vulnerabilidade social justamente porque essa sociedade produz essas desigualdades, se não se olhar atentamente para elas, se impossibilita o avanço de modo mais profundo. [...] é preciso focar nessa realidade, ou como as feministas negras afirmam há muito: nomear. Se não se nomeia uma realidade, sequer serão pensadas melhorias para uma realidade que segue invisível. A insistência em falar de mulheres como universais, não marcando as diferenças existentes, faz com que somente parte desse ser mulher seja visto. (2017, p. 41.)

Assim, não seria inconsistente pluralizar e falar em feminismos ao invés de feminismo, evidenciando e nomeando dessa forma, as intersecções sobrepostas às mulheres negras. Mulheres brancas e homens negros, apesar de não se encontrarem em locais sociais centralizados, usufruem de alguns privilégios. Aquelas pela cor da pele, esses pelo gênero; já as mulheres negras, estão mais propícias à sobreposição de estigmas, pois acumulam questões de raça, de gênero, e por vezes, de classe social.¹² A interseccionalidade¹³, antes

¹¹ É o que acontece também com as mulheres indígenas e com demais diversidades femininas.

¹² Em alguns casos, soma-se as discriminações relacionadas à orientação sexual, pois algumas mulheres negras fazem parte do grupo LGBTQIA+.

¹³ Para Carla Akotirene: “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas

mesmo de ser analisado como conceito, foi o que motivou a desmistificação da mulher enquanto ser universal, fomentando a necessidade de inserir no movimento feminista preocupações e estudos sobre as diversas demandas femininas, algo que não fora entendido nem apoiado por todo o movimento negro.

Quando mulheres negras se movimentaram para se inserirem no feminismo, alguns companheiros – homens negros – do movimento não apoiaram a ideia, conforme relata bell hooks:

Reagindo à ideia de que as negras deveriam se envolver no movimento feminista, muitos negros insistiram em que nós já éramos ‘livres’, em que o sinal da nossa liberdade era que trabalhávamos fora. É claro que essa linha de pensamento ignora por completo as questões do sexismo e da dominação masculina. Uma vez que a retórica vigente na época insistia na completa ‘vitimização’ dos homens negros dentro do patriarcado da supremacia branca, poucos negros estavam dispostos a abraçar aquela dimensão do pensamento feminista que insistia em que o sexismo e o patriarcado institucionalizado realmente forneciam formas de poder aos homens negros, forma de poder que, embora relativas, permaneciam intactas apesar da opressão racista. (2017, p.166.)

Muitos homens negros tinham dificuldade de perceber seus privilégios em relação às suas companheiras de luta, as mulheres negras, por isso, alguns não concordaram com a adesão ao feminismo, já que para eles isso não traria benefícios à população negra e seria apenas uma forma de fortalecer um movimento elitista alheio aos problemas raciais. Todavia, elas entenderam que para romper as barreiras do conceito de mulher universal era necessário inserir nas pesquisas e nos debates feministas as necessidades/questões étnicas e sociais; dessa forma, mulheres negras tiveram força para enfrentar e resistir, já dentro do movimento feminista, o racismo e a discriminação social, fato que, posteriormente, deu vazão ao surgimento do feminismo negro.

A epistemologia negra do feminismo denuncia a invisibilização e objetificação da mulher negra lutando pela restituição da subjetividade, pela conquista de espaços e pela teorização de nossas marginalidades, pois é importante ter consciência, conhecer as imposições dos sistemas opressores para lutar contra elas. Sobre tais aspectos, hooks assevera:

identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais”. (2020, p.19.)

Apesar do racismo que confrontávamos nos círculos feministas, as negras que abraçaram o pensamento e a prática do feminismo permaneceram comprometidas e engajadas porque experimentavam novas formas de aperfeiçoamento pessoal. Compreendíamos naquela época e compreendemos agora o quanto a crítica do sexismo e o esforço organizado para afirmar a política feminista nas comunidades negras podiam ter efeito libertador não só para as mulheres *como também* para os homens.

[...] à medida que o movimento feminista progrediu, as mulheres negras e de cor que ousaram desafiar a universalização da categoria ‘mulher’ criaram uma revolução nos estudos acadêmicos feministas. Muitas brancas que de início haviam resistido a repensar o modo com as acadêmicas feministas falavam sobre a condição da mulher passaram a aceitar as críticas e a criar uma atmosfera crítica em que pudéssemos falar sobre os gêneros de maneira mais complexa e onde pudéssemos reconhecer as diferenças de condição feminina sobredeterminantes pela raça e pela classe social. (2017, p.165-167 – Grifo da autora.)

A participação resistente das mulheres negras no feminismo foi importante para ampliar o debate sobre causas étnico-raciais, despertar a empatia no meio acadêmico, majoritariamente branco e elitista, ainda que feminista, surgindo assim o feminismo negro. Mas, é necessário lembrar: os desafios enfrentados pelas mulheres negras para serem vistas e ouvidas na sociedade é uma luta que precede o nascimento do movimento feminista. Antes mesmo das conquistas afro femininas por espaços de pesquisa, mulheres negras já desempenhavam atividades sociais visando conquistar direitos e lugares empíricos.

2.1 Feminismo negro

O presente tópico expõe alguns nomes de mulheres negras engajadas em lutas coletivas. Não há aqui a intenção de traçar uma cronologia fidedigna e sim, uma simples amostragem. Em 1851, Sojourner Truth, uma negra, abolicionista que nasceu em cativeiro, proferiu, na Convenção pelos Direitos das Mulheres em Akron Ohio, nos Estados Unidos, seu discurso mais conhecido: “Ain’t I a woman?”¹⁴. No Brasil, ele é traduzido como “E eu não sou uma mulher?” Nele, Truth expõe a necessidade de que homens e mulheres sejam tratados de forma igual e evidencia o fato de que não havia os mesmos direitos para ela e para as mulheres de classe, ou seja, brancas e negras não eram tratadas da mesma forma. Assim, Sojourner Truth denuncia a invisibilidade da mulher negra, evidenciando que, já em 1851, os distintos grupos femininos apresentavam

¹⁴ Esse título foi atribuído à versão publicada por Frances Gage no New York Independent em 23 de abril de 1863. A primeira versão foi transcrita e publicada por Marius Robinson no jornal Anti-Slavery em 21 de junho de 1851.

necessidades também diferentes. O discurso de Sojourner se torna ainda mais contundente por ser ela uma negra *falando* em uma convenção organizada por e para brancas, das classes média e alta.

Outro nome importante para a epistemologia negra do feminismo é Angela Davis. Filósofa, escritora, professora, ativista. Davis tem um extenso histórico de luta contra diversas opressões, entre elas, a de gênero e a de raça como o título de um de seus livros sugere: “Mulheres, Raça e Classe”¹⁵ publicado em 1981 e traduzido para o Brasil apenas em 2016. Nessa obra, a filósofa evidencia a existência de outros parâmetros femininos, além do contemplado pelo feminismo inicial, expondo assim, o racismo existente nesse movimento, além disso, Davis faz uma análise sobre a dificuldade do movimento negro em elaborar estratégias para combater o sexismo na luta antirracista.

No Brasil, o feminismo começa a ganhar forças no final da década de 70, início dos anos 80, como afirma Núbia Regina Moreira:

A relação das mulheres negras com o movimento feminista se estabelece a partir do III Encontro Feminista Latino-americano ocorrido em Bertioga em 1985, de onde emerge a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva com o intuito de adquirir visibilidade política no campo feminista. A partir daí, surgem os primeiros Coletivos de Mulheres Negras, época em que aconteceram alguns Encontros Estaduais e Nacionais de Mulheres Negras. Em momentos anteriores, porém, há vestígios de participação de mulheres negras no Encontro Nacional de Mulheres, realizado em março de 1979. (2007, p. 4.)

É justamente do final da década de 70 que se apresentam os primeiros registros da atuação de Lélia Gonzales, a qual contribuiu de forma intensa para a atenção à existência da intersecção no feminismo no Brasil. Neste ponto, faremos uma digressão para falarmos um pouco sobre essa intelectual negra brasileira, cujo nome passa pelo apagamento do sujeito epistêmico; processo invisibilizador da produção de conhecimento teórico de pessoas afro-brasileiras.

Professora, historiadora, pesquisadora, antropóloga, socióloga, escritora, ativista política, Gonzales fundou o Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, na cidade de São Paulo, em parceria com outras/os militantes. Em 1983, com algumas companheiras de luta, fundou o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras. Foi a primeira mulher negra a sair do Brasil para representar o Movimento Negro, e dentro dele, Lélia constatou a reprodução de comportamentos sexistas, já que os homens militantes impunham o

¹⁵ Angela Davis, *Women, Race and Class* (New York, NY: Random House, 1981).

silenciamento às mulheres, companheiras de luta. Diante dessa falta de espaço para se expressar, a historiadora recorreu ao feminismo integrando-o, porém, ali também percebeu a resistência em ser acolhida, inserida e plenamente contemplada, já que as pautas, ainda eram voltadas às brancas, fazendo-a questionar o caráter elitista e racista desse movimento. Sobre esses aspectos, Gonzales afirma:

Cabe aqui um dado importante da nossa realidade histórica: para nós, *amefricanas* do Brasil e de outros países da região - assim como para as *ameríndias* - a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos. E foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação. A mesma reflexão é válida para as comunidades indígenas. Por isso, nossa presença nos ME [Movimentos Étnicos] é bastante visível; aí nós *amefricanas* e *ameríndias* temos participação ativa e em muitos casos somos protagonistas. Mas é exatamente essa participação que nos leva a consciência da discriminação sexual. Nossos companheiros de movimentos reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tratam de excluir-nos dos espaços de decisão do movimento. E é justamente por essa razão que buscamos, *a teoria e a prática feministas*, acreditando aí encontrar uma solidariedade tão importante como a racial: a irmandade. Mas o que efetivamente encontramos são as práticas de exclusão e dominação racista. (2011.p. 18 – Grifos nossos.)

Mesmo compartilhando injustiças sociais com as mulheres negras, homens negros também reproduziram comportamentos patriarcais. Ainda que tenha encontrado impasses no feminismo, a filósofa seguiu no movimento tentado desmistificar alguns (pré)conceitos e evidenciar a necessidade de inserção de novos pontos nas antigas pautas. Enfatizamos a menção feita por Gonzales sobre a teoria e prática feministas, pois é importante teorizar, mas ratificamos que antes disso, as práticas negro-feministas já ocorriam. Nota-se também que, Gonzales em suas falas sempre marcava as distintas etnias ao mencionar a indígena e a negra; ela não propagava a ideia da mulher como um ser universal, fato evidenciado pela defesa do ideário de “Feminismo Afrolatinoamericano”.

Outro dado importante sobre essa pesquisadora brasileira diz respeito à sua linguagem. Lélia Gonzales teve acesso à norma culta da língua portuguesa, tornou-se fluente em francês, estudou inglês e espanhol, o que não a impediu de defender uma variedade coloquial da língua portuguesa, por ela denominada como “Pretoquês”. Para Gonzales, a língua falada no Brasil poderia ser assim chamada já que apresenta heranças das línguas de África, legadas pelas pessoas africanas, aqui escravizadas. Fato que nos

leva à reflexão seguinte: chamar o idioma falado no Brasil de “português” é ignorar as heranças linguísticas dos negros e as dos indígenas e valorizar exclusivamente o idioma do colonizador. Gonzales também empregava seus neologismos e subvertia a norma culta usando expressões coloquiais;¹⁶ mesmo em textos considerados teóricos ela escrevia como quem bate um papo com uma amiga. A historiadora queria ser lida/ouvida não só pelas/os acadêmicas/os. Ela queria falar também com as/os que foram impossibilitadas/os de entrar nas academias, por isso a opção por uma linguagem acessível. Enquanto mulher negra, consciente das desigualdades, a Gonzales entendia o lugar de pesquisadora, conquistado e ocupado por ela, como político, por isso, também foi política a escolha de usar, em determinadas situações, a linguagem coloquial, propagando sua voz além dos muros da academia.

O feminismo negro é uma necessidade, não só para mulheres negras. Ele precisa dialogar também com homens, com todas e todos, sobretudo com as/os que ainda não compreenderam os motivos pelos quais o número de mulheres negras vítimas de feminicídio no Brasil continua crescendo; com aquelas/es as/os quais ainda vivem a ilusão ou apoiam o projeto do mito da democracia racial. Para mulheres e homens entenderem que seres humanos não devem ser transformados em objetos, é preciso movimentos estudando, agindo, dialogando, lutando, para mostrar que nós, mulheres negras, não podemos ser banalizadas nem mortas quando dizemos não; quando nos recusamos a nos submeter às imposições patriarcais. É urgente a necessidade de conquistar, para o corpo negro feminino, um lugar melhor que as estatísticas da violência contra a mulher.

Antes e além do movimento feminista, negras já exerciam – algumas ainda o fazem sem conhecer teorias – práticas em prol da emancipação de seus corpos e mentes. Se atualmente é possível uma mulher negra escrever um romance, no qual a protagonista é sua igual, é porque muitas negras conquistaram, antes, espaços que lhes eram negados.

As conquistas femininas negras não se restringem ao campo literário, como é possível notar por meio de histórias como as de Aqualtune, Dandara e Luísa Mahin; mulheres negras ativas nas lutas em prol da libertação das populações escravizadas no

¹⁶ Para exemplificar a informalidade apresentamos um trecho extraído do texto *Lélia fala de Lélia* publicado na revista *Estudos Feministas* (1994): “A África é um barato muito diferente do que a gente imagina, diferente, principalmente, do que os negros americanos imaginam. Uma das coisas que eu chegava dando porrada em cima deles é isso: a África de vocês é sonho, não existe. Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um candomblé, da macumba...” Outros exemplos de expressões informais usadas na linguagem de Gonzales podem ser observados em citações apresentadas no terceiro capítulo dessa análise.

Brasil. Infelizmente, elas foram invisibilizadas pelo projeto de anulação da/o negra/o enquanto sujeito histórico, mas aqui, elas são mencionadas, pois é preciso, sempre que possível, fazer o movimento oposto ao da anulação: escrever os nomes, redesenhar os rostos de pessoas que foram apagadas da história, a fim de descolonizar o conhecimento. Ainda que essa menção não restitua esse apagamento, serve para constar: nós, mulheres negras, na poesia, na prosa, na pesquisa, nas ruas, nas lidas diárias precisamos saber, lembrar, relembrar, propagar: “Nossos passos vêm de longe”.¹⁷

2.2 Uma pausa para histórias necessárias

No dia 31 de janeiro de 1582, nasceu Nzinga Mbandi Ngola, a rainha Nzinga. Ela representa a resistência diante da dominação europeia em África, precisamente nos reinos Ndongo e Matamba, território chamado hoje de Angola. Já na infância, Nzinga era treinada para usar armas e conhecer estratégias de combate. Em 1617, seu pai, Ngola Mbande Kiluanji, rei do Ndongo, morre deixando o trono a Ngola Mbande, irmão de Nzinga. Em 1622, Ngola envia Njinga como embaixadora a Luanda para negociar com Dom João Correia De Sousa, vice-rei de Portugal. Na ocasião, mostrou-se uma exímia negociadora acordando um tratado de paz que estabeleceria o respeito à soberania do reino. Nzinga exigiu que os portugueses abandonassem as instalações em África entregando os chefes africanos prisioneiros e as armas de fogo apreendidas.

Dois anos mais tarde, Ngola Mbande morre. Njinga assume o trono, tornando-se rainha, usando sua inteligência nas táticas de guerra, de espionagem e nas transações diplomáticas para elaborar e manter alianças em resistência aos projetos coloniais portugueses. Impôs também sua autoridade aos chefes locais, conquistou o reino vizinho de Matamba e tornou-se uma forte figura política na região. Durante quarenta anos, ela lutou contra a colonização portuguesa em África, liderando operações militares e negociando, já que dominava a arte diplomática.

Em 1663, aos 81 anos, a rainha Nzinga faleceu. Vários nomes são atribuídos a ela, entre eles, Nzinga a Mbande, Nzinga Mbande, Jinga, Singa, Zhingá, Ginga, Dona Ana de Sousa – nome recebido numa cerimônia de batismo católico, no ano de 1623, em sinal de sua intenção de celebrar o acordo de paz; aceitou ser batizada recebendo o nome português, mas a conversão foi um jogo político – A rainha Nzinga está também presente na tradição brasileira na Congada.

¹⁷ Menção ao artigo de Jurema Werneck “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”.

Aqaltune Ezgondidu Mahamud¹⁸ foi uma guerreira, filha do rei Mani-Kongo, nascida no território de Mbwila, atual Congo, onde liderou cerca de 10 mil mulheres e homens das forças congolezas em uma batalha contra as tropas coloniais do reino de Portugal, o qual buscava a dominação da região africana visando minas de ouro e prata lá existentes. Por volta de 1665, as/os guerreiras/os lideradas/os por Aqaltune foram derrotadas/os, devido à superioridade bélica militar utilizada pelos portugueses nos combates. Por esse motivo, ela foi sequestrada e levada, para Gana onde a colocaram em um navio e a enviaram para o Brasil. Em Recife, foi vendida como escrava pelos portugueses ao senhor do engenho Porto Calvo no leste do estado de Alagoas. Por seu porte físico, Aqaltune foi comercializada com a função de reprodutora, o que a fez passar por diversos estupros.

Aqaltune era admirada pelas demais pessoas africanas escravizadas, das quais obteve informações sobre um núcleo de resistência negra localizado na Serra da Barriga, então capitania de Pernambuco, atual Alagoas. Durante a primeira gravidez, ela organizou a fuga para o local informado, conseguindo levar mais de 200 pessoas. Ao chegar, foi acolhida entre os resistentes e pouco tempo depois, devido sua ascendência, tornou-se a líder de um dos mocambos, o Ngola Janga, do Quilombo dos Palmares. Aqaltune engenhou um centro no qual os costumes africanos eram preservados e a organização militar e política eram semelhantes à dos reinos africanos. Nesse centro, ela deu à luz seus filhos, dentre eles: Ganga Zumba, Ganga Zona e Sabina, essa viria a ser a mãe de Zumbi dos Palmares. Especula-se que havia cerca de 30 mil pessoas distribuídas em pequenos vilarejos no Quilombo dos Palmares.

Sobre a morte dessa guerreira, não existem registros exatos: alguns falam sobre a queima, organizada por portugueses, do pequeno vilarejo no qual ela morava com mais alguns idosos. Outros dizem ter sido uma morte natural. Conta-se ainda que os ancestrais a teriam imortalizado, transformando-a em um deles. Aqaltune contribuiu muito com as resistências e para a libertação das populações negras escravizadas no Brasil. A fim de que as ações dessa guerreira continuem inspirando, incentivando e representando muitas semelhantes, é preciso inscrevê-la em nossas páginas. Sua força, desprendimento e militarismo ecoam, ainda hoje, em nossos enfrentamentos diários.

¹⁸ As informações apresentadas sobre Aqaltune foram coletadas nos sites Afrofuturo e CEERT- Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, disponíveis em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/aqaltune-a-princesa-de-palmares-7b5d0b2c4776>> Acesso em 08 jan.2020; e em: <<https://ceert.org.br/noticias/historia-cultura-arte/12428/conheca-aqaltune-avo-de-zumbi-dos-palmares>> Acesso em 08 jan.2020.

Mais uma história necessária é a da guerreira Dandara dos Palmares. Seu local e data de nascimento são desconhecidos; não há muitos registros sobre sua vida, pois a história oficial é contada pelos colonizadores e não era do interesse deles evidenciar o protagonismo das/os negras/os. Mas antes e além dos registros oficiais existe e resiste a oralidade, e por meio dela, a atuação de Dandara foi propagada nas contações de histórias. Sabe-se de sua chegada ainda menina para o Quilombo do Palmares, porém não há informações se ela nasceu no Brasil ou fora sequestrada em África.

Em Palmares, Dandara desenvolvia atividades na caça, na produção de farinha, nas plantações de alimentos, nos cuidados das crianças e dos idosos, empunhava armas, dominava os golpes de capoeira e liderava homens e mulheres do exército palmarino, sendo ainda a responsável por algumas estratégias usadas em batalhas contra invasões dos colonizadores.

Em 1694, uma expedição invade mocambos dos Palmares numa longa batalha que resultou no encurralamento dos palmarinos pelas tropas rivais. Dandara, entre o abismo e a prisão iminente, decide se jogar do penhasco no dia 06 de fevereiro do ano citado. Dandara dos Palmares é um símbolo da resistência feminina negra por ter agido em prol da coletividade, participado de forma ativa de diversas batalhas contra o regime escravocrata, o que a fez romper o paradigma designado e esperado para uma mulher. Além disso, ela usou seu poder de decisão ao escolher não se deixar prender. Ao ocupar lugares e exercer papéis de força e liderança, Dandara nos inspira a ultrapassar os poucos e curtos espaços que nos são permitidos.

A história de Luiza Mahin também apresenta poucos registros. Os dados sobre ela se originam de uma carta autobiográfica, escrita em 1880, por um de seus filhos, Luiz Gama, a um amigo, Lúcio Mendonça. Os demais escritos que mencionam ou se inspiram em Mahin são literários, a saber: o poema *Minha mãe*, também escrito por Gama; o romance de Pedro Calmon, *Malês as insurreições das senzalas*; *Um defeito de cor* da escritora Ana Maria Gonçalves (2019).

De acordo com Luiz Gama, sua mãe nasceu na Costa Mina, África; era uma mulher altiva, inteligente, geniosa: “Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito.” (GAMA, 1880.) A atividade profissional desempenhada por Mahin e sua condição de liberta lhe possibilitava transitar, receptor e distribuir possíveis mensagens para a execução de planos subversivos. Dulcilei da Conceição Lima em sua dissertação de mestrado cujo título é “*Desvendando Luíza*

Mahin um mito literário no cerne do feminismo negro” (2011) afirma: “Luiza Mahin teria sido uma das líderes do Levante dos Malês, bem como participado de inúmeras revoltas de escravos ocorridas em Salvador nos anos 1830. Luíza Mahin tem sido exaltada como referencial de luta pelo Feminismo Negro.” (LIMA, 2011, p.16.) Há indícios de que além da participação na Revolta dos Malês (1835), ela tenha contribuído também com a Sabinada (1837-1838).

No âmbito pessoal e individual, Mahin também deixa rastros de sua força. É possível inferir que ela tenha conseguido comprar sua carta de alforria, já que se tornou comerciante. Mahin não se contentou com sua liberdade, o que a fez participar das revoltas coletivas. Ela também resistiu às violações, às dores, às imposições, já que fora sequestrada em África e subverteu a escravidão, fazendo-se tempestade com sua inteligência e participando ativamente nas lutas contra a tirania do sistema escravocrata.

Por meio dessas mulheres negras que não se limitaram a espaços impostos e negados pelos sistemas sociais, transgredindo-os com atitudes tão engajadas política e socialmente – atitudes permitidas e autorizadas apenas a homens brancos no sistema escravocrata – é possível constatar práticas feministas existindo antes das teorias, pois como afirma a intelectual negra Giovana Xavier “se a palavra feminismo é branca e ocidental, a prática feminista é Negra e Diaspórica”.

Além dessas guerreiras atuantes nos territórios africanos e brasileiros, há também outros exemplos em diferentes espaços. Um deles é Harriet Tubman¹⁹. Mulher negra, abolicionista, feminista, responsável pela fuga de centenas de escravizadas/os das fazendas do sul dos Estados Unidos para o norte do país, onde pessoas nessas condições tinham direito à cidadania, e para o Canadá. Nascida na condição de escrava, por volta de 1820²⁰, em uma fazenda no Estado de Maryland, EUA. Ainda na infância Tubman passou por um acidente que a deixou com sequelas. Além da cicatriz na parte frontal da cabeça, ela adquiriu uma narcolepsia e insônia. Tais consequências foram cruciais para o escravagista passar a tratá-la como improdutiva. Dessa forma, Harriet começou a

¹⁹ Os dados sobre Harriet Tubman estão disponíveis em:

<https://www.geledes.org.br/harriet-tubman/>> Acesso em 13 de jan. 2020.

<https://www.storyboardthat.com/pt/biography/harriet-tubman>> Acesso em 13 de jan. 2020.

<http://www.revistacapitolina.com.br/harriettubman/> Acesso em 13 de jan. 2020.

²⁰ Não há registros exatos com a data do nascimento de Harriet Tubman. Em sua certidão de óbito consta o ano 1815 e em seu túmulo estava gravada a data de 1820. Nos registros da Guerra Civil, de pensionista viúva, Tubman declarou ter nascido entre 1820, 1822 e 1825. É provável, que pelo fato de ter sido escravizada, não fora atribuída relevância aos seus dados pessoais.

trabalhar com o pai, Ben Ross, cortando madeira, o que a fez ter contato com marinheiros carregadores de lenha, os quais sempre falavam sobre a Underground Railroad (estrada de ferro subterrânea) era o nome dado a uma rota de trem usada, de forma clandestina, por brancos abolicionistas e negros libertos, para libertar pessoas escravizadas americanas, dos Estados do Sul dos Estados Unidos – onde ainda vigorava a escravidão – levando-os para o norte²¹, informação que Tubman guardou, durante muito tempo. Já adulta, ela tentou fugir com dois irmãos, porém, no meio do caminho eles desistiram. Ela, contrariada, retorna para casa com eles. Na segunda tentativa, Harriet foi sozinha e conseguiu chegar ao norte, mas para isso ela precisou realizar um trajeto de mais de 100 quilômetros pé.

Ao desfrutar de liberdade nos Estados do Norte e já trabalhando, Harriet sentiu que ser livre sem a família não a deixava plenamente feliz e tranquila, pois enquanto ela estava em liberta, os seus viviam sob regime de escravidão, portanto algum tempo depois, ela retorna a Maryland para resgatar sua família. Percebendo o sucesso dessa missão ela refaz esse trajeto várias vezes para libertar mais pessoas. Em 1863, exerce papel de destaque liderando três barcos do norte em uma operação militar nos Estados Unidos: o ataque a Combahee. Eles invadiram fazendas libertando centenas de escravizadas/os. Harriet Tubman se tornou a primeira mulher a planejar e liderar um ataque militar nos Estados Unidos.

De acordo com a revista Capitolina: “Após o fim da guerra, Harriet se engajou na luta a favor do voto feminino, passando a frequentar reuniões organizadas por sufragistas e viajando para Nova Iorque, Boston e para a capital Washington para falar sobre sua participação na Guerra Civil e ilustrando com sua história por que mulheres deveriam ter os mesmos direitos que os homens.” Com seus feitos, ela passou a ser procurada pelos Estados do Norte, os quais passaram a oferecer boas recompensas por sua captura, mesmo assim, Tubman não parou. Ela nunca foi pega, também nunca deixou alguém para trás durante os resgates.

Harriet Tubman não teve acesso à educação formal, o que não a impediu de desenvolver a argumentação, boa oratória, diversas estratégias de fuga, de guerra e de espionagem. É difícil resumir todos os feitos dessa mulher negra, sua história é repleta de

²¹ Quando negros escravizados do sul dos Estados Unidos conseguiam fugir e alcançar o norte, eles tinham direito à cidadania.

engajamento, coragem, força e inteligência, aspectos evidentes de sua subversão às imposições dos sistemas opressores.

As histórias dessas mulheres são necessárias aqui para evidenciar o quanto é antiga a luta das matriarcas nas populações negras em e por espaços, os quais eram atribuídos, exclusivamente, aos homens. Faz-se necessário enfatizar a existência e a efetiva participação de inúmeras mulheres nas histórias das conquistas negras. Nzinga Mbandi Ngola, Aqualtune Ezgondidu Mahamud, Dandara dos Palmares, Luiza Mahin e Harriet Tubman, são expostas nesta análise como uma pequena parcela do enorme quantitativo das mulheres negras antepassadas – algumas ancestrais –, da força feminina que não se cala, não se paralisa, enfrenta as dificuldades, transformando-as em fomento para suas conquistas, as quais não se limitam ao tempo-espaço dessas mulheres. Suas lutas abrangem a coletividade, transcendendo às gerações seguintes, nas quais suas semelhantes dão continuidade à resistência. Essas o fazem seguindo um rastro no caminho forjado por aquelas que passaram antes. Enquanto herdeira da força, da luta e da resistência dessas ancestrais, Conceição Evaristo segue seus passos dando continuidade às conquistas afro-feminina, abrindo espaço para as contemporâneas e deixando os passos para as que ainda estão por vir.

A história de Conceição Evaristo também se faz necessária pelos mesmos motivos das demais biografias aqui mencionadas e também para evidenciar as origens da autora, ponto crucial para o entendimento de alguns dos tópicos desta pesquisa.

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em 1946, na favela Pindura Saia, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Ela viveu nesse morro até a adolescência quando todas as famílias foram removidas e os barracos destruídos. Evaristo teve acesso a educação formal de maneira conturbada devido à necessidade de conciliar trabalhos e estudo, e ainda menina já ajudava os filhos das vizinhas nas tarefas escolares criando uma espécie de reforço nos arredores do barraco no qual morava, quando não estava ajudando a mãe e a tia nas lavagens e entregas de roupas.

Ao cursar o antigo ginásio, trabalhava como babá e faxineira, mas seu anseio era ser professora. Mais tarde, conseguiu concluir o curso normal, porém na capital mineira ainda não havia concursos para o magistério, portanto, para dar aula era necessária uma indicação política, o que levou Evaristo a decidir se mudar para o Rio de Janeiro, em 1970. No Rio, ela prestou concurso público, começou lecionar na antiga 4ª série primária quando também conheceu o Movimento Negro. Em 1976, ela começou a cursar Letras na Universidade Federal do Rio de Janeiro, curso interrompido em 1980 e finalizado em

1989. De acordo com Bárbara Araújo Machado: “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.” Suas primeiras publicações ocorrem na década de 1990 por meio da coletânea *Cadernos Negros* organizada pelo grupo Quilombhoje.

Assim como no âmbito histórico as biografias aqui mencionadas são apenas uma amostragem, no literário também. Além de Conceição Evaristo, há outras autoras negras que muito contribuíram/contribuem com suas lutas e suas palavras; entre elas: Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Geni Guimarães, Miriam Alves, Cristiane Sobral, Esmeralda Ribeiro, Elizandra Souza, Livia Natália, Mel Duarte e tantas outras.

Além de mencionar as biografias de algumas dessas mulheres – da rainha Nzinga à Conceição – é importante também conhecer seus rostos, fixá-los em nossas memórias, divulgá-los às gerações vigentes e seguintes. Nzinga, Dandara e Mahin não apresentam registros fotográficos, portanto registramos aqui representações de suas faces.

Fig. 2 - Njinga a Mbande



Fonte: geledes.org.br/nzinga-a

Fig. 3 - Aqaltune Ezgondidu Mahamud



Fonte: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - ceert.org.br

Fig. 4 – Dandara dos Palmares



Fonte: ceert.org.br

Fig. 5 – Luíza Mahin



Fonte: ceert.org.br

Fig. 6 – Harriet Tubman



Fonte: Wikimedia Commons/a/venturasnahistoria.uol.com.br

Fig. 7 – Conceição Evaristo



Fonte: <https://www.correio24horas.com.br/>

2.3 A mulher negra e seu espaço na literatura

Na literatura, é possível perceber que a restrição de espaço para a mulher, – ainda sem especificar a etnia – também é latente. Na historiografia literária, as personagens femininas, em comparação com as masculinas, aparecem de forma reduzida, seja pela quantidade, seja pelo conteúdo, pois como afirmar Regina Dalcastagnè: “Os lugares de fala no interior da narrativa também são monopolizados pelos homens brancos, sem deficiências, adultos, heterossexuais, urbanos, de classe média...” (2005. p. 15.), portanto, quando mulheres aparecem, em obras canônicas, são retratadas de forma insignificante/estereotipada/distorcida, ora como parte ou propriedade do homem, ora com papéis desprovidos de autonomia, imbuídos de desequilíbrio e de culpa, quando providas de desejo.

Fato que se comprova quando revisitamos algumas obras literárias e nos deparamos com personagens como Eva, do mito da criação. Ela não é descrita como um ser autônomo, oriundo de uma matéria original, e sim, como parte de Adão, retirada de sua costela, além disso, foi considerada a culpada por ter provado do fruto proibido, que levou à expulsão dos dois do paraíso.

Outro exemplo de representação feminina na literatura está na obra *Odisseia*, com a personagem Penélope. Ela aguardou por dez anos o retorno do seu marido, Ulisses, recusando-se casar novamente, enquanto ele, em seu trajeto para guerra e retorno para casa, envolveu-se sexualmente com algumas mulheres. Não há aqui a pretensão de julgar a postura de Ulisses e sim de indagar: por que Penélope não viveu, também, outras experiências e caso o tivesse feito, como ela seria representada pelo autor e recebida pelo público?

Eva e Penélope são exemplos de um panorama geral, pois não carregam marcas étnicas fora dos padrões. Quando a representatividade é chamada a assumir o lugar da representação, aspectos específicos vêm à tona e o quadro fica um pouco mais complexo. É o que acontece nos casos de mulheres indígenas e negras.

Por meio desse *tour* literário, ao visitar as obras brasileiras, é possível notar em algumas delas, a mulher também representada de forma estereotipada. Eduardo de Assis Duarte faz essa trajetória focando o tratamento dado à mulher negra, mas também apresenta trechos que descrevem os primeiros contatos entre os brancos europeus e os nativos das terras recém “invadidas”, a fim de mostrar como as indígenas eram inscritas e descritas nas crônicas dos viajantes portugueses.

Especificamente, sobre as descrições machistas e sexistas relacionadas à mulher negra, o pesquisador afirma: “Tal inscrição provém diretamente do senso comum patriarcal e eurocêntrico que habita a colônia desde seus começos e se projeta rumo ao futuro” (DUARTE, 2010, p.25.) Enquanto personagem, a mulher afrodescendente integra o arquivo da literatura de autores canônicos:

De Gregório de Matos Guerra a Jorge Amado e Guimarães Rosa, a personagem feminina oriunda da diáspora africana no Brasil tem lugar garantido, em especial, no que toca à representação estereotipada que une sensualidade e desrepressão. ‘Branca para casar, preta para trabalhar e a mulata para fornicar’: assim a doxa patriarcal herdada dos tempos coloniais inscreve a mulher presente no imaginário masculino brasileiro e a repassa à ficção e à poesia de inúmeros autores (DUARTE, 2010, p. 24).

Ao evidenciar o quanto a mulher negra é representada de forma estereotipada por autores consagrados, Duarte evidencia que a negra brasileira é, por vezes, tratada na vida e retratada na literatura, como objeto para obtenção do prazer masculino, e como tal, é destituída de subjetividade e de humanidade.

Na escrita de Conceição Evaristo essa constatação não está presente. A autora inscreve mulheres negras, abrindo-lhes espaços nos quais elas falam; sentem; protagonizam, logo, são descritas com subjetividade e humanidade. Essa escolha político-identitária pode ser um dos motivos para a recusa, por parte das editoras, para publicar *Becos da memória*.

A obra em análise demorou, aproximadamente, vinte anos para ser publicada. Neste período, “*Becos da memória* ficou esquecido na gaveta.” (EVARISTO, 2013, p. 12.) este tempo é na verdade uma lacuna, um espaço, ou melhor, uma *falta* de espaço fruto da invisibilidade imposta aos trabalhos da população negra, visto que, a literatura, sendo também um território de poder, apresenta embates referentes à autorização de quem pode ou não produzi-la. Soma-se a isso, a simbologia do lugar “gaveta”, utilizado para guardar e não para evidenciar, sendo assim, o tempo-espaço – vinte anos-gaveta – enfatiza a reclusão dos escritos afros.

As produções literárias inerentes às pessoas negras sofrem com barreiras, apagamentos, menosprezos, aspectos que dificultam a visibilidade afro, (seja ela editorial, midiática, social etc), e durante muito tempo, propagou-se a ideia de não haver trabalhos elaborados por negros e negras, pois, no Brasil, a história oficial forjou uma passividade dessa população escondendo a seguinte verdade: parte dos privilegiados, detentores dos espaços, das falas e das escutas na sociedade, ignorou a criatividade e a inteligência

negras, invisibilizando autores como Maria Firmina dos Reis e Luis Gama, por exemplo. Dessa forma, o lugar da mulher negra na literatura, durante muito tempo, foi o de objeto estético e não sujeito falante, produtora do seu discurso. Sendo assim, cabe ressaltar: as/os afro-brasileiras/os, apesar dos empecilhos, vêm produzindo há muito tempo, conforme evidencia Duarte:

Desde o período colonial, o trabalho dos afro-brasileiros se faz presente em praticamente todos os campos da atividade artística, mas nem sempre obtendo o reconhecimento devido. [...] existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e, mesmo, textuais, com a etnicidade africana ou com os modos e condições de existência dos afro-brasileiros, em função do processo de miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória desta população. ([s.d..])

Algumas/ns afro-brasileiras/os conseguiram e conseguem superar tais apagamentos rompendo as barreiras do não-lugar, conquistando e ocupando espaços oficiais, os quais também lhes pertencem, lugares de fala, de escrita, de protagonismo. Essa foi uma das conquistas de Evaristo, ainda que para isso ela tenha lutado durante muito tempo, e ainda o faz. Assim, urge a questão: por que a obra em estudo, em sua gênese, foi preterida pelo mercado editorial? A pergunta se faz relevante, porquanto, hoje, Conceição Evaristo é muito lida nacional e internacionalmente, com traduções para o francês, inglês, alemão; além disso, suas obras são muito pesquisadas em artigos, dissertações e teses. Por fim, uma questão levantada pela autora: “Que regras são essas da sociedade brasileira para vermos uma mulher virar um expoente no campo da literatura só aos 71 anos?”.²² As respostas para tais indagações, iniciam-se a partir de outro questionamento: *Pode o subalterno falar?*²³ título de uma das obras da teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010).

2.4 Pode a mulher negra falar!

A pergunta - *Pode o subalterno falar?* - é elaborada e respondida por Spivak com um enfático “Não!” Nesse ponto, a colocação da autora pode ser problemática se interpretada por uma única ótica, a qual fomenta o mito de que pessoas relegadas às margens são passivas, incapazes de questionar, por isso não podem falar. Sob nossa interpretação, a indagação da teórica não está querendo dizer que nós não podemos falar

²² Entrevista concedida à BBC- Brasil. Publicada no dia 9 de março de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43324948>. Acesso em 10 de agosto de 2019.

²³ O título original é *Can the subaltern speak?* Na tradução para o português o termo “subaltern” é apresentado como masculino.

por sermos mulheres, até porque, tal interpretação revelaria uma grande incoerência, já que, a própria Spivak, sendo mulher indiana, pesquisando e publicando estaria contrariando a própria teoria. A indagação, e a resposta negativa de Spivak são lidas, na presente análise, como uma referência aos entraves impostos pelo colonialismo, racismo, patriarcalismo, sistemas opressores que nos veem e nos tratam como inferiores, dificultando nosso acesso a espaços sociais.

Pelo viés opressor e para ele, nós mulheres não podemos mesmo falar, pois a nós são negadas as oportunidades; fechadas as portas; silenciadas nossas vozes; invisibilizados e objetificados nossos corpos, todavia, não existe apenas essa ótica, e nós a transgredimos, pois pelo nosso ponto de vista, podemos sim falar, temos capacidade para isso e também para romper as barreiras que nos são impostas. Nós, mulheres negras, já estamos, há muito tempo, conquistando lugares, colorindo os espaços nos quais somos invisibilizadas. Quando ousamos esse feito, passamos a assumir a posição de sujeito, desconstruindo os não-lugares, tirando de nós o peso de ser *a outra*, aquela cuja legitimidade de falar é contestada por ser vista como alguém “fora do lugar”, uma usurpadora dos territórios alheios. Sobre esses aspectos, Kilomba assevera:

Tal posição de objetificação que comumente ocupamos, esse lugar da ‘Outridade’ não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade *negra*. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós. (2019, p.51 – Grifo da autora.)

A colocação de Kilomba não é destinada especificamente ao âmbito literário, e sim, ao acadêmico, mas deixa explícito que o problema não é ausência de vozes negras falando, estudando, produzindo, e sim, a sabotagem ao tentar desqualificar tais vozes nos espaços que lhes são negados e na pretensão depositada no ato de “falar em nome de”. Ainda é preciso enfatizar: nós negras/os estamos falando, estamos lutando para que nossas vozes sejam ouvidas, entre nós, pelos nossos, pelos meios sociais e pelos sistemas opressores.

As nossas conquistas por espaços de fala tornam-se ainda mais potentes quando, já nesses lugares, levamos a força de nossa identidade, como faz Conceição Evaristo, que em suas obras insere mulheres negras com aspectos identitários evidentes, e livres dos estereótipos objetificadores; elas são descritas como sujeitos, como seres humanos e não de forma animalesca ou reificada. Evaristo é mulher, negra, pobre, favelada, um ser periférico, portanto, falar, escrever, publicar, ser ouvida, não fazia parte das premissas

sociais a ela predestinadas. A primeira classificação, *mulher*, já seria suficiente, aos olhos dos sistemas opressores, para uma renegação, visto que:

No contexto itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão do trabalho, pois em ambos os casos há 'evidência'. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais na obscuridade. (SPIVAK, 2010, p. 66-67.)

Se para um homem periférico as conquistas são difíceis, para uma mulher em condição igual, isto é ainda mais complexo. O apagamento histórico e o encurralamento do sujeito, que nem sempre é tratado como tal, de um lugar legítimo para um não-lugar, tornam-se mais agressivos quando destinados à mulher²⁴, e ainda há disparidades entre as semelhantes, visto que: “Com respeito à ‘imagem’ da mulher, a relação entre a mulher e o silêncio pode ser assinalada pelas próprias mulheres, as diferenças de raça e de classe estão incluídas nessa acusação.” (SPIVAK, 2010, p. 66.) Assim, brancas e negras enfrentam dificuldades distintas; aquelas lutam por igualdade de gênero, essas, antes, precisam lutar pelo direito à vida, o que se comprova pelo alto índice de feminicídio e de violência contra mulher no Brasil, que apresenta a negra como a principal e crescente vítima.²⁵

A autora de *Becos da memória* carrega outra marca interpretada, por parte dos privilegiados, como uma inconveniência, que é a identidade negra. Esta, de forma intensa, perpassa toda sua obra. O incômodo desse aspecto, explica-se, sobretudo, porque ao evidenciar esse traço identitário, Evaristo expõe aspectos das religiões de matrizes africanas; denuncia as mazelas as quais ainda hoje, assolam a população afro-brasileira; vocifera a potência da mulher negra e sem perguntar se há ou não espaço para uma preta falar, ela faz da literatura um *lócus* no qual, negras se apresentam, não como objetos, seja sexual ou estético, e sim como seres humanos; personagens; escritoras; narradoras. Dessa

²⁴ O apagamento do sujeito histórico alveja ainda mais a mulher negra que o homem negro. Um exemplo é o casal, Zumbi e Dandara dos Palmares. Enquanto ele é lembrado nas escolas e em outros âmbitos sociais, ela ainda é desconhecida, porém os dois desempenharam ações de extrema importância para conquistas da população afro-brasileira.

²⁵ Segundo os resultados do “Atlas da violência 2019”, a taxa de homicídios de mulheres negras cresce mais que a das mulheres não negras. Esse dado é apresentado, de forma detalhada, no item 3.6 desta pesquisa.

forma, a intelectual e literata afro-brasileira, Conceição Evaristo, afirma: “Pode a mulher negra falar!” criando espaços nos quais mulheres negras são protagonistas, escrevem, narram suas histórias.

Em uma entrevista concedida à BBC do Brasil, Evaristo afirma:

A primeira obra que eu escrevi, *Becos da Memória*, ficou guardada durante 20 anos. Eu mandei para várias editoras. O texto literário, no caso da autoria negra, carrega a nossa subjetividade na própria narrativa. A temática negra, principalmente quando trabalha com identidade negra, não é muito bem aceita. (2018.)

Ainda nesta ocasião, a autora fala que quando a escrita negra não reivindica as relações raciais no Brasil, ou seja, quando é de natureza folclórica, ela é menos preterida. A falta de interesse imposta, pelos supostos donos dos lugares, seja físico ou simbólico, às produções literárias afro-brasileiras, ocorre não apenas pelas temáticas reivindicativas, ou pela restituição da humanidade à população negra, mas também porque essas reivindicações estão ganhando visibilidade por meio de pessoas “de fora” dos lugares de prestígio e que não têm permissão para se inserir, para fazer parte, mas subvertem e fazem.

No caso específico da notoriedade de Evaristo e de sua obra, o grande incômodo é porque quem está ocupando o lugar de visibilidade é um ser periférico, alguém não autorizada a falar. Não se trata apenas de uma voz marginal, insurgente na literatura, abordando temáticas quaisquer, ou temas bem aceitos socialmente, mas sim, de uma negra consciente de sua identidade, que verbifica isso narrando sobre si e sobre os seus, abrindo, no vasto território literário, um lugar no qual quem está no cerne não é um homem, branco, rico, e sim, seu oposto.

Assim, as vozes negras desenhadas por Evaristo incomodam, causam ranhuras e rasuras na Literatura enquanto lugar clássico, por romperem a imanência, ocupando um espaço que não lhes é permitido, pois o território literário não é originalmente destinado e possibilitado à mulher negra, pobre, favelada, pelo menos, não como escritora, protagonista e/ou narradora, conforme ocorre em *Becos da memória*. Sobre esses aspectos, Dalcastagnè argumenta:

Desde os tempos em que era entendida como instrumento de afirmação da identidade nacional até agora, quando diferentes grupos sociais procuram se apropriar de seus recursos, a literatura brasileira é um território contestado. Muito além de estilos ou escolhas repertoriais, o que está em jogo é a possibilidade de dizer sobre si e sobre o mundo, de se fazer visível dentro dele. Hoje, cada vez mais, autores e críticos se movimentam na cena literária em

busca de espaço – e de poder, o poder de falar com legitimidade ou de legitimar aquele que fala. Daí os ruídos e o desconforto causados pela presença de novas vozes, vozes “não autorizadas”; pela abertura de novas abordagens e enquadramentos para se pensar a literatura; ou, ainda, pelo debate da especificidade do literário, em relação a outros modos de discurso, e das questões éticas suscitadas por esta especificidade. (2012, p.13.)

Para quem sempre teve privilégios, talvez seja difícil perceber que alguém “de fora” desse lugar privilegiado também pode “fazer parte”, por isso, os ditos autorizados ainda: acham-se e se comportam como superiores; nutrem a arcaica ideia da negação do acesso à informação e à fala para alguns grupos étnico-sociais; sentem-se incomodados com a força da presença e das temáticas negras, pois para eles, a voz negra não seria nem estaria autorizada a falar. Sendo assim, o ato de negar espaço às obras afro-brasileiras é uma soma entre o que elas propagam – a identidade afro – e quem as propagam – pessoas negras.

Essa soma pode ser comprovada pelo fato de que alguns autores canônicos foram autorizados e bem aceitos, pela alta sociedade, ao usarem suas escritas para falar em “nome de”, ou seja, para representar determinados grupos, sem fazer parte deles, como ocorreu com “O poeta dos escravos”, Castro Alves. Faz-se necessário ratificar: o incômodo não é apenas pela temática, mas também pelo medo de que as minorias – entendidas por nós como diversidades – se apropriem dos lugares, dos quais por questões histórico-sociais, foram-lhes negados.

A elite dos territórios se sente ameaçada por aqueles que rompem as margens e emergem nos centros, por isso, ela dita regras impondo onde eles devem permanecer, e onde os grupos sociais periféricos não podem ascender; os lugares eleitos para as minorias são reduzidos, menosprezados e inapropriados. Na verdade, nem são podem ser considerados espaços de fato, podendo assim ser chamados de subespaços. Logo, sob a ótica elitista, a/o negra/o deve ficar nas senzalas, nos porões, nas prisões; a mulher na “cozinha”²⁶; o homossexual no armário, sem lhes dá o direito a transitar, a não ser que camuflem suas identidades ou sejam autorizadas/os à prestação de serviço, nas alas nobres da sociedade, sem igualdade de condições para viver de forma plena e livre.

Alguns privilegiados temem as diversidades, porquanto, embora sejam tratadas, às vezes, como subumanos, conseguem conquistar espaços chegando a territórios destinados exclusivamente às elites. Sendo Conceição Evaristo mulher, negra e pobre,

²⁶ Não temos a intenção de menosprezar a cozinha, mas sim, expor a ideia que relega a mulher a apenas um espaço da casa, sendo esta, a metáfora da sociedade.

esse incômodo se multiplica por três, pois como Spivak afirma: “Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da ‘mulher’ parece mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras.” (2010, p. 85.)

É necessário subverter o silêncio, ou melhor, o silenciamento imposto às diversidades, e a literatura, ainda que seja um espaço canônico, pode servir a esse intuito como um lugar a ser ocupado também pelas expressões da população afro-brasileira. Conceição Evaristo, em suas obras, rompe essa imposição para falar, e quando uma mulher negra fala, quando ela se faz ouvir, sua enunciação reverbera, pois ela não está só, ela carrega gritos de multidões, de vozes-mulheres, também silenciadas, relegadas durante gerações; assim, Evaristo não só fala como se faz grito, tempestade calma, trilhando passos das antepassadas, alargando caminhos presentes para alterar rotas futuras, nas quais gerações vigentes e seguintes, também possam usar a palavra como força restituidora dos seus espaços, de suas geografias afetivas, a fim de que mais mulheres negras possam falar.

Hoje, tanto tempo após ter enviado seu primeiro livro a diversas editoras, Conceição Evaristo conseguiu vencer o tempo-espaço que o guardava e já publicou mais seis obras. Para além de ficcionista, ela também conquistou o lugar de pesquisadora, intelectual, ocupando territórios não predestinados nem permitidos a negras, fato que também inquieta quem quer “manter seu espaço descontaminado”, como afirma Dalcastagnè:

É difícil pensar a literatura brasileira contemporânea sem movimentar um conjunto de problemas, que podem parecer apaziguados, mas que se revelam em toda a sua extensão cada vez que algo sai de seu lugar. Isso porque todo espaço é um espaço em disputa, seja ele inscrito no mapa social, ou constituído numa narrativa. Daí o estabelecimento das hierarquias, às vezes tão mais violentas quanto mais discretas consigam parecer: quem pode passar por esta rua, quem entra neste shopping, quem escreve literatura, quem deve se contentar em fazer testemunho. A não concordância com as regras implica avançar sobre o campo alheio, o que gera tensão e conflito, quase sempre muito bem disfarçados. Por isso a necessidade de se refletir sobre como literatura brasileira contemporânea, e os estudos literários, se situam dentro desse jogo de forças, observando o modo como se elabora (ou não se elabora, contribuindo para o disfarce) a tensão resultante do embate entre os que não estão dispostos a ficar em seu “devido lugar” e aqueles que querem manter seu espaço descontaminado. (2012, p.13-14.)

Dessa forma, Evaristo e mais algumas/uns escritoras/es negras/os emergem como vozes que não permaneceram onde a sociedade as/os queria, em seus “devidos lugares”, pelo

fato de terem ascendido à literatura; vozes transgressoras, que lutam contra silenciamentos, imposições, negações seculares.

2.5 Maria-Velha e Maria-Nova: ialodês da favela

Transcendendo o lugar imposto por sistemas opressores, Conceição Evaristo cria em *Becos da memória* uma narradora-personagem, que por ser negra, pobre, favelada já provocaria impacto, mas não é só. Maria-Nova é também uma mulher com o poder de fala. Um ser periférico protagonizando e narrando sua história. A potência da narradora se intensifica, quando ela assume o viés coletivo ao falar sobre sua comunidade, ademais, as ações narradas, descritas e denunciadas por ela são problemas sociais, os quais, fora da ficção, são escondidos, maquiados, ignorados na tentativa de invisibilizar a população negra no Brasil desde a Abolição.

Maria-Nova escreve suas memórias na fase adulta, portanto quando criança, ainda não desempenhava a função de narrar, mas ouvia atentamente as contações das histórias dos mais velhos, guardando-as em sua memória, bem como as que vivia e testemunhava. Ao narrar, os mais velhos viam Maria-Nova como uma possível fuga da rota gasta e repetidamente trilhada por eles e pelos seus ancestrais. Por meio dela, a vida pararia de se repetir. Nos atos de escutar e de testemunhar, ela carregava a possibilidade de mudança, de rompimento das imposições dos sistemas opressores para, posteriormente, torna-se também uma contadora. O futuro de Maria-Nova seria diferente da vida que os seus mais velhos levavam, porquanto o seu presente já o era. Ela poderia registrar as narrativas legadas, pois, mesmo em meio as dificuldades ela conseguia estudar, conforme ilustra o enxerto: “[...] todos diziam que a vida para ela seria diferente. Seria?! Afinal ela estava estudando”. (EVARISTO, 2013. p.154.)

Sobre o rompimento da vida repetida que a narradora-personagem arquitetou, a pesquisadora Mirian Cristina dos Santos afirma:

[...] a narradora [Maria-Nova] faz da escrita uma ferramenta subversiva, saindo de um lugar de gênero e etnia predeterminado às mulheres negras – domésticas, faxineiras e diaristas – e ocupa um lugar considerado como detentora do ‘saber’, ou seja, se estabelece como uma mulher letrada. (2018, p. 111.)

Mesmo não tendo as oportunidades e as ferramentas sociais para se tornar escritora, Maria-Nova conseguiu. Ela se fez enunciadora com suas próprias armas, guardando em

seu baú mnemônico as narrativas que via, vivia e ouvia dos mais velhos, certa de que um dia poderia escrevê-las, certa de que alteraria a sua sina.

Trilhando novas rotas, *Maria-Nova* seguia sendo a extensão dos seus. Continuação e novidade são aspectos explícitos em seu nome, o qual faz oposição ao da contadora de histórias, sua tia, *Maria-Velha*. As duas Marias são mulheres de palavra; a primeira precede com a palavra oral e a segunda dá continuidade com a escrita. Ambas falam de um território invisibilizado, por ser essencialmente constituído por pessoas negras pobres, as quais são silenciadas. Portanto, quando elas falam nesse e desse lugar, suas falas são carregadas de coletividade afro-feminina.

Assim, tia e sobrinha, ao representarem os ciclos do novo-velho e dotadas de pluralidade, assemelham-se ao título de liderança de mulheres iorubás, o *ialodê*. Sobre as ialodês, a feminista negra Jurema Werneck afirma:

Trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva. Algumas fontes assinalam que o termo ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam. Esta figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, ele se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de tempo cíclico, suas continuidades e transformações. E do protagonismo das mulheres. [...] Atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação. (2009. p. 156-157.)

Maria-Velha e *Maria-Nova* se encontram no presente, representam o passado e o futuro, como as ialodês. Nesse sentido, cabe destacar a vinculação com as divindades femininas citadas por Werneck. Tanto Nanã, como Oxum são apresentadas pela pesquisadora como orixás femininos que falam pelas mulheres. Enquanto a primeira seria a idosa relacionada ao passado e responsável pela transmissão das tradições, a segunda está ligada ao futuro e à sabedoria artística. Aquela é aqui relacionada à *Maria-Velha*, com sua oralidade ancestral, já esta, à *Maria-Nova*, com seu desejo de registrar as histórias contadas e vividas, por meio da literatura. Duas ialodês da favela. Inclusive, o aspecto de liderança e a representação presentes na narradora-personagem, manifestam-se logo na infância, quando já ensinava a leitura às demais crianças da vizinhança, e era convidada para conduzir as rezas do terço nos barracos vizinhos.

Werneck segue afirmando que o termo ialodê também foi utilizado como característica de uma importante Ialorixá baiana, a Mãe Senhora, uma das responsáveis por negociações políticas, culturais, sociais que permitiram a preservação da religião e costumes iorubás no Brasil. Ao mencionar Mãe Senhora, Werneck nos faz lembrar as mulheres negras invisibilizadas citadas no item: “Uma pausa para histórias necessárias” desta análise. Essas guerreiras, abolicionistas, ativistas com participações políticas essenciais para grandes conquistas em prol da população negra também são ialodês, pois falaram quando os sistemas tentaram impor-lhes o silenciamento.

Maria-Velha se fez uma mulher da palavra para resistir às opressões e dificuldades pelas quais passava junto a suas iguais na favela. Já a palavra da narradora-personagem emerge como um novo mecanismo para transformação, de si e dos seus, em sujeitos. Quando as duas falam, transcendem a versão estereotipada da mulher negra descrita sob o olhar do colonizador, e ocupam um lugar de sujeito que se autodescreve. A narradora e sua tia desempenham a função de ialodês para: as mulheres da favela; suas guerreiras ancestrais, negras resistentes às imposições diaspóricas que lutaram contra os sequestros realizados pelos colonizadores às populações africanas e afro-brasileiras, as quais enfrentam, diariamente, as agruras das desigualdades, do racismo, do machismo.

Assim, ao narrar histórias, Maria-Nova e Maria-Velha trazem para o lugar da enunciação várias mulheres negras, as do agora e as do antes, para externar silêncios engasgados, falas emergentes de lugares repletos de testemunhos das dores sentidas pelas populações negras e afrodescendente há gerações; são gritos que ecoam dos porões, senzalas, favelas.

A contadora de histórias fala e a narradora escreve sobre seus traumas vividos e recebidos como herança ancestral. Nesse aspecto, destacamos um dos diálogos entre a ficção da obra em análise e a realidade da vida da autora, pois Maria-Velha se assemelha à tia Lia, mulher que ajudou a criar Conceição Evaristo, a quem a autora dedica o seguinte poema:

Da velha à menina

Tia Lia, em memória.

Houve um tempo
em que a velha
bordava nos meus dias

os pontos mistérios
do meu viver.

E eram tantos os pontos
das cruzadas linhas
sombreados, encadeados,
pontos cheios e vazios
atrás adiante, adiante.

Houve um tempo
em que a velha
temperando os meus dias
misturava o real e os sonhos
inventando alquimias.

E eram tantos os paladares
do mel ao amargo
e seu entremeio
do ácido ao favo
e seu entregosto
do escaldante ao frio
e seu entrelaço.

Houve um tempo
em que a velha me buscava
*e eu menina, com os olhos
que ela me emprestava,
via por inteiro o coração da vida.*

Houve um tempo em que eu velha
houve um tempo em que eu menina...
(EVARISTO, 2017, p. 86-87. Grifo nosso.)

O poema, dedicado à tia contadora, desvenda as curvas do tempo-espaço mostrando a circularidade presente na família de Evaristo. Os olhos emprestados por Maria-Velha à sobrinha, não só permitia a visão da vida, como também, a narração dessa. Foi por meio das palavras que as Marias continuaram seu legado: a velha, que um dia fora menina, a menina que um dia será velha, contaram e recontam suas histórias, circulando-as, registrando-as e preenchendo as lacunas dos silenciamentos históricos.

2.6 De Maria Conceição para Maria-Nova: palavras indizíveis do trauma

O corpo negro apresenta um lugar para os traumas. Esses podem ser externados por meio da linguagem e suas diversas manifestações: a música, a poesia, os relatos. Assim, memória e linguagem caminham juntas na elaboração de narrativas sobre eventos traumáticos, pois, o registro dessas histórias, depende do corpo traumatizado, da memória na qual os acontecimentos ficam armazenados. É a partir dela e por meio da palavra que as histórias são narradas e o passado é lembrado em *Becos da memória*, pois, de acordo com Jurema de Oliveira: “As experiências passadas mantêm-se retidas na memória e podem ser recuperadas no presente por meio da linguagem”. (2011, p.76.) Maria-Nova usa o poder da palavra para expor traumas individuais e coletivos, porquanto, ao escrever sobre a situação-limite do desfavelamento a narradora elabora a dor, vivenciando o luto.

Desde a infância, nós negras/os somos obrigadas/os a lidar com abordagens racistas, que forjam em nossos corpos um espaço para os traumas. Essas situações ocorrem quando: meninos negros são alvos da suspeição de policias devido a cor da pele; somos recusadas/os nas ofertas de emprego por exigirem “boa aparência”; precisamos parar de estudar para ajudar no sustento da família; somos violentadas por sermos vistas e tratadas como objetos sexuais. Após momentos como esses, para podermos seguir, cria-se em nossos corpos um compartimento no qual depositamos, recalamos toda a dor ao passarmos por tais violências.

O desfavelamento narrado em *Becos da memória*, enquanto processo diaspórico, também desenha nos corpos negros um lugar para o trauma. Os moradores removidos passam por um longo período de instabilidade fomentado pela incerteza, e pelo medo, como descreve o trecho:

A vida tinha se tornado insuportável. Áreas da favela estavam desertas. Ir de um local a outro havia se tornado um perigo. As pessoas estavam temerosas de si e dos outros. Até o amigo podia ser um inimigo em potencial. Havia o perigo real e o perigo imaginário. As mulheres e as crianças, para buscarem água à noite só andavam em grupo, e este afazer tomava até altas horas da madrugada.

O medo do invisível se apoderou de nós. [...] Era um medo que talvez viesse de situações mais concretas como a mudança de um local que de certa forma amávamos e criamos como nosso. Medo por começar outra nova-mesma vida. Medo de que o amanhã ainda fosse pior, muito pior do que hoje. (EVARISTO, 2013, p. 232-233.)

A mudança forçada do território de pertencimento para um lugar que não se sabia qual seria, gerava e fomentava nos moradores o medo. Essa sensação era intensificada também pelas alterações físicas no território, consequentes das ações oriundas das remoções. Dessa forma, o intuito era desestabilizar os moradores de forma física e emocional para dificultar alguma possibilidade de resistência.

A desestabilização emocional e/ou psicológica causada pela dor de ser retirada/o de seu lar é algo transcendente à ficção, ou no caso em questão, vem antes dela. Ao falar sobre o desfavelamento real, não apenas como escritora, mas, sobretudo, como ex-moradora que teve o umbigo enterrado onde plantou sua morada, a qual fora demolida, Conceição Evaristo deixa transparecer o quanto a remoção a fez sentir e ter parte de seu corpo agredida, destruída junto com os barracos:

Eu digo com muita veemência, na verdade este espaço é meu; é meu não, é nosso! É de toda uma comunidade que viveu aqui...Na medida em que as nossas vidas, todo o princípio de nossa vida, está plantado aqui. Eu sinto que toda uma geografia afetiva que me pertencia dentro deste espaço, toda essa geografia afetiva foi agredida. Uma das sensações que eu tenho quando estou neste espaço, quando eu ando em Belo Horizonte e vejo uma cidade tão modificada, é como se o meu corpo, fisicamente tivesse sido agredido. (2017).²⁷

Este depoimento fora proferido durante uma visita a Belo Horizonte em 2017, exatamente no local onde era a Pindura Saia. Há nele a forte presença da coletividade. O sentimento de perda não é apenas da autora, mas de várias famílias que passaram pelo mesmo processo. Evidencia-se também o sentimento de pertencimento: Evaristo, não só se sentia, como era parte do lugar, pois ela nasceu e estabeleceu laços interpessoais no território destruído. Perdê-lo foi fragilizar sua identidade. A agressão física, mencionada pela autora, foi projetada na narradora, como ilustra o trecho:

Maria-Nova andava pelos terrenos recentemente desocupados com poeira-tristeza nos olhos. No local onde estavam os barracos dos que tinham ido pela manhã, agora só restava um grande vazio. Era como um corpo que aos poucos fosse perdendo pedaços. Sentiu dores. (EVARISTO, 2013, p. 123.)

²⁷ Depoimento concedido ao projeto “Itaú cultural” (Ocupação – Conceição Evaristo). Publicado em 03 de maio de 2017.

Assim, a dor armazenada na memória de Evaristo, fora transferida à sua representação; de Maria Conceição para Maria-Nova, o indizível do trauma foi traduzido em palavras. Parte da identidade, ainda em construção, da escritora/narradora também foi machucada pela dor de exilar-se de seu lar, no qual nasceu e onde viveu até os quinze anos. Nota-se que, “o grande vazio”, no qual a favela estava se transformando, foi estendido à personagem-narradora. O lugar estava sendo destruído e as dores eram sentidas pela adolescente, como se o território fosse uma extensão de seu corpo, devido a intensa relação de pertença. O corpo feminino negro de Maria-Nova ainda estava entendendo que precisava de um lugar para armazenar seus traumas, diante dessa situação, ele acelerou essa maturação. É possível inferir sua conscientização se intensificando ainda mais, depois desse processo, período no qual ela enfrentou alguns medos, assumiu novas responsabilidades e perdeu, além do lar, relações interpessoais.

O lugar dos traumas, da autora, bem como o da personagem, passa pelo ato de escrever, pois as duas usam a escrita enquanto mecanismo para viver, sobreviver à dor da perda e, seguir em frente. A retórica, para ambas, funciona tanto como uma forma de amenizar a dor pela falta de um lugar para as famílias removidas da favela, como um mecanismo de registrar histórias e restabelecer laços desfeitos pela remoção. No processo de narrar traumas, a linguagem também pode ser um mecanismo de construção da identidade do locutor. Ao transpor o trauma para a narração, Conceição Evaristo expõe experiências individuais e coletivas, constrói-se enquanto escritora; denuncia problemas sociais e ainda realoca as famílias removidas da favela, inscrevendo-as em um espaço social, como afirma Dalcastagnè:

Escrever [...] também pode ser uma maneira de reafirmar sua presença no mundo. Colocar-se em palavras seria uma forma de ser alguém, de participar de uma coletividade marcada pela escrita e, ao mesmo tempo, ser reconhecido como indivíduo, portanto, único. Quando Conceição Evaristo publica *Becos da memória* (2006), são pessoas como sua mãe que ela pretende resgatar e, de algum modo, inscrever na memória da cidade. (2015, p. 49.)

Narrar histórias inspiradas nas vidas das pessoas que habitaram o morro do Pindura Saia é dar-lhes um espaço, é construir uma cidade, ainda que literária, para vozes emudecidas e silenciadas pela parte desinformada da classe alta; é elaborar traumas seus e ajudar a amenizar os daquelas/es que sofrem por falta de representatividade. As lavadeiras, os homens-vadios-meninos, os idosos, as diaristas, as crianças, as prostitutas, as pessoas removidas da favela e encurraladas nas margens da sociedade foram inseridas

em uma obra literária. Assim, escrever sobre a dor de perder seu lugar foi uma forma de encontrar um novo espaço para si, ao fazer-se escritora, e para seus coabitantes, transformando-os em personagens, fato ilustrado por meio dos trechos: “Um dia, não se sabia como, ela [Maria-Nova] haveria de contar as histórias dela e de outros” (EVARISTO, 2013, p.49.); “‘É impossível que tudo se acabe assim’ pensou a menina. Vida. ‘É preciso, não sei como, arrumar uma nova vida para todos.’” (EVARISTO, 2013, p. 190.) A vida nova que a narradora encontrou para si e para os seus era diferente, não só da vida antiga deles, mas também da dos ancestrais e daquela que a sociedade lhe reservava.

A retórica de Conceição Evaristo, em *Becos da memória*, apresenta um olhar subjetivo sobre uma dor coletiva, a qual se refere à sua comunidade; aos afrodescendentes que são impedidos de conquistar espaços; às pessoas pobres, as quais não são inseridas nos planejamentos urbanos; às /aos negras/os sequestradas/os de África. Essa coletividade ajuda a atribuir à escrita, da obra em análise, um teor testemunhal. A literatura afro-brasileira emerge como um testemunho de tudo o que a população negra passou e passa no Brasil: lutas, dores, açoites, massacres, estupros, mortes, invisibilidades, esquecimentos. Assim, o apagamento epistêmico e o empírico impostos à identidade negra na história oficial podem ser (re)inscritos na literatura.

Para analisarmos o teor testemunhal em *Becos da memória*, faz-se necessário apresentarmos a importância do testemunho na literatura e as novas dimensões que ele ganha atrelando-se a ela. De acordo com Márcio Seligmann-Silva:

O testemunho pode, justamente, servir de caminho para a construção de uma nova identidade pós-catástrofe. A uma era de violência e de acúmulo de crimes contra a humanidade corresponde também uma nova cultura do testemunho. O testemunho tanto artístico/literário como o jurídico pode servir para se fazer um novo espaço político para além dos traumas que serviram tanto para esfacelar a sociedade como para construir novos laços políticos. Esta *passagem pelo testemunho* é, portanto, fundamental [...] para indivíduos que vivenciaram experiências-limite [...]. (2010, p.12. Grifo do autor.).

A pós-catástrofe apresentada por Seligmann é bem diferente da abordada na presente análise. Aquela se refere a traumas inerentes à *Shoah* e às sociedades que passaram por ditaduras, já esta, ao desfavelamento, todavia, ambas se encontram em dois pontos, a saber: na violência, enquanto suas origens, e no testemunho, que embora não seja o fim, configura um meio para tal.

“A passagem pelo trauma”, mencionada por Seligmann, refere-se ao ato de viver alguma situação traumática e atravessá-la, o que pode ser possível por meio da escrita. Quando ele afirma ser o testemunho, em suas diversas esferas, possibilidade de “fazer um novo espaço político”, dialoga com a ação de Evaristo ao transpor seu trauma para a ficção, visto que dessa forma, ela inscreve os moradores da favela de sua infância em sua memória e na memória literária, imortalizando-os. Como não houve a possibilidade de permanecer nos barracos nem de lhes dar um novo território físico, ela os colocou em um espaço simbólico, do qual ninguém poderia tirá-los.

Não há aqui o desejo de classificar *Becos da memória* como uma literatura de testemunho. O que se quer é evidenciar o teor testemunhal nela impregnado, para isso, faz-se necessário conhecer o conceito: “literatura de testemunho”, como afirma Seligmann-Silva. Segundo ele:

Literatura de testemunho é um conceito que, nos últimos anos, tem feito com que muitos teóricos revejam a relação entre a literatura e a ‘realidade’. O conceito de testemunho desloca o ‘real’ para uma área de sombra: testemunha-se, via de regra, algo excepcional e que exige um relato. Esse relato não é só jornalístico, reportagem, mas é marcado também pelo elemento singular do ‘real’. Em um extremo dessa modalidade testemunhal encontra-se a figura do *mártir* – no sentido de alguém que sofre uma ofensa que pode significar a morte, termo que vem do grego *mártur* e significa testemunha ou sobrevivente (como o *superstes* latino). Devemos, no entanto, por um lado, manter um conceito aberto da noção de testemunha: não só aquele que viveu um ‘martírio’ pode testemunhar; a literatura sempre tem um teor testemunhal. E, por outro, o ‘real’ é – em certo sentido, e sem incorrer em qualquer modalidade de relativismo – sempre traumático. Pensar sobre a literatura de testemunho implica repensar a nossa visão da História – do fato histórico. (2003, p. 47-48 – Grifos do autor.)

Conceição Evaristo, enquanto testemunha do processo de remoção da sua e das demais famílias, usa a literatura como meio para contar esse acontecimento excepcional, assim, da vivência para a escrita, as suas palavras narram um trauma. Para a autora: “*Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como *ficções da memória*.” (EVARISTO, 2013, p. 13- Grifo nosso.) Embora não seja um testemunho jurídico, tampouco uma reportagem, há nas narrativas em análise um compromisso em tentar escrever e descrever aspectos do real, por isso, alguns detalhes presentes na ficção em análise dialogam com a realidade do morro do Pindura Saia, evidenciando a relação entre Literatura e História, escrita e vivência. Esse diálogo se estabelece por meio da inserção de alguns índices da vida pessoal da autora no romance. Um deles é a presença de Tio Totó, Mãe Joana e Tia

Maria²⁸. Essas personagens não foram inventadas, elas existiram e correspondem aos parentes da autora, fato que se constata em relatos biográficos por ela apresentados em entrevistas e conversas. A semelhança entre a trajetória da narradora-personagem e a de Evaristo é outro indício que evidencia a relação ficção e realidade, como afirma Luiz Henrique Silva de Oliveira:

[...] Maria-Nova, presente em *Becos da memória*, aos nossos olhos, compõe-se de rastros do sujeito autoral: menina, negra, habitante durante a infância de uma favela e que vê na escrita uma forma de expressão e resistência à sorte de seu existir. Uma ponte metafórica que arriscamos instalar permite ver em comum, ainda, o fato de serem provenientes de famílias sustentadas por matriarcas lavadeiras, as quais transitaram por um universo de miséria. (2018, p.74.)

Autora e narradora usam o fazer literário com o intuito de lembrar e registrar as lembranças. Por meio dos traços biográficos é possível perceber um diálogo entre o teor testemunhal e a *Escrevivência* na obra *Becos da memória*.

Escrevivência é um termo utilizado pela autora para evidenciar o quanto sua condição de mulher negra marca e perpassa não só seu fazer literário como também suas pesquisas, portanto, sua escrita é pautada em suas vivências, nas suas experiências de ser periférico. Ao falar sobre a construção de *Becos*²⁹, Evaristo afirma: “[...] foi meu primeiro experimento em construir um texto ficcional con(fundindo) escrita e vida, ou melhor dizendo, escrita e vivência. Talvez na escrita de *Becos*, mesmo que de modo quase que inconsciente, eu já buscasse construir uma forma de *escrevivência*.” (EVARISTO, p. 11, 2013- Grifo da autora.) Ao fundir ficção e vivência é que o teor testemunhal aparece na obra de Conceição. Ela transforma em palavras o cotidiano afro-brasileiro, suas dores, discriminações, lutas, ancestralidades. Para Oliveira, esse conceito é formado por três elementos: corpo, condição e experiência. Sobre eles, o pesquisador assevera:

O primeiro reporta à dimensão subjetiva do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos. Lê-se o passado e a tradição contrabandeando-os, saqueando-os. A representação do corpo funciona como ato sintomático de resistência e arquivo de impressão que a vida confere. O segundo aponta para um processo enunciativo fraterno e compreensivo com as várias personagens que povoam a obra. [...] O terceiro, por sua vez, funciona tanto como recurso estético quanto de construção

²⁸ É possível identificá-los na capa da obra, Fig. 1.

²⁹ “Da construção de *Becos*” é o título da seção “Conversa com o leitor” da 2ª edição, Editora Mulheres.

discursiva, a fim de atribuir credibilidade e persuasão à narrativa. Aqui o relato pode ser lido como resultado de experiências e aproximações entre a própria autora e Maria-Nova, esta aqui entendida como desdobramento ficcional daquela [...] (2018, p. 74-75.)

Dessa forma, a escrevivência abarca questões físicas, sociais e emocionais que juntas deságuam nas narrativas da obra em análise, inspiradas no testemunho de uma perda coletiva. São vários corpos negros compartilhando a mesma condição e vivenciando experiências similares; são vidas cujas dores foram descritas em fragmentos mnemônicos com o intuito de denunciar violações e violências impostas à/ao negra/o no Brasil.

Na época em que Conceição Evaristo testemunhou e viveu a remoção, ela era adolescente e reteve muito do acontecido em sua memória, portanto não deve ter sido fácil conviver com tais lembranças. É possível imaginar a dificuldade de ver seu lugar sendo destruído; as pessoas saindo; as relações, ali estabelecidas, desaparecendo sem ter como parar ou reverter a situação, conforme ilustra o enxerto:

Maria-Nova andava em dias de grande banzo. Tristeza por tudo, por fatos recentes e passados. Tristeza por fatos que ela *testemunhara* e por fatos que ela ouvira. *O peito, o coração da menina estava inchado de dor*. Era preciso segurar a lágrima e ensaiar o riso. Saía um sorriso molhado dos olhos úmidos. Como e quando acabaria aquilo tudo? Por quê um lugar tão triste, uma vida tão desesperada e a gente se apegando tanto? A favela já estava com vazios imensos, áreas sem barracões, e muitos becos já tinham desaparecido. (EVARISTO, 2013, p. 178-179 – Grifos nossos.)

Na metáfora: “o coração inchado de dor” (EVARISTO, 2013, p.178.), nota-se a tentativa de escrever o *indizível*, de traduzir em palavras o peso de presenciar a destruição de seu território. Já que em *Becos da memória* o trauma não diz respeito apenas à perda dos barracos, o banzo, herança ancestral, torna-se latente, tanto na narradora como em algumas outras personagens. Maria-Nova, “que já era dada a tristezas”, por ser testemunha da dureza e das dificuldades cotidianas, entristeceu-se ainda mais com a desfavelização. Esse sentimento é uma das consequências do trauma, ou melhor, dos traumas, que historicamente acompanham a população negra.

Instabilidade, tristeza, medo, e demais consequências do aviltamento das remoções são aspectos subjetivos. Ao tentar descrevê-los pactuando com o real, a linguagem embarga, portanto, escrever sobre o trauma requer um esforço que, por vezes, recorre ao lirismo e à imaginação da pessoa que o enuncia, como explica Seligmann-Silva:

O testemunho coloca-se desde o início sob o signo da sua simultânea necessidade e impossibilidade. Testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de recobrir o vivido (*o 'real'*) com o verbal. O dado inimaginável da experiência concentracionária desconstrói o maquinário da linguagem. Essa linguagem entavada, por outro lado, só pode enfrentar o *'real'* equipada com a própria imaginação: por assim dizer, só com a arte a intraduzibilidade pode ser desafiada – mas nunca totalmente submetida. (2003, p. 46-47 – Grifos do autor.)

A dor de viver um trauma não é facilmente transformada em palavras, sobretudo nas denotativas, já que essas não conseguem, de forma intensa, transmitir emoção e descrever aspectos abstratos. Quando se tem a intenção de denunciar ou comover, a linguagem ligada à imaginação é mais ágil, mais eficaz, principalmente quando se trata de traumas tão menosprezados como são os relacionados à população afro. Dessa forma, ao recorrer à literatura para falar da desfavelização, Evaristo não deixa de abordar o real, ela usa elementos próprios da ficção, como a linguagem conotativa, para (re)criar imagens da situação limite. Assim:

[...] a literatura não transmite seus testemunhos apenas na materialidade do seu suporte. Na qualidade de produto intelecto, seu testemunho está 'inscrito' na própria linguagem, no uso que faz dela, no modo como através de uma intrincada tecedura, ela amarra o 'real', a imaginação, os conceitos e o simbólico. Podemos, portanto, falar de um teor testemunhal da obra literária que permanece mesmo em plena era da reprodutividade técnica e, depois dela, na era da síntese de imagens. (SELIGMANN-SILVA, 2002, p. 148.)

O teor testemunhal presente em *Becos da memória* transmite a dor do trauma, por meio da linguagem sensível e cortante de uma enunciadora, que nos convida a entrar em um lugar do qual fez parte: em vielas mnemônicas, e a (re)viver exclusões ainda tão recorrentes a pessoas negras. A condição de mulher negra faz a escrita de Evaristo ser pautada em um olhar que sai (de dentro) da favela. Não se trata de descrições forjadas por quem observa de longe ou da superfície, e sim, de um detalhamento com a propriedade de alguém imerso, por isso, ao fundir realidade e imaginação; escrita e vivência, as palavras da autora não se perdem; elas tecem as imagens de forma verossímil, pois não se trata de uma observação distanciada, mas sim, de testemunhos, quando não, vivências internas.

As palavras-gritos das famílias removidas não podiam permanecer apenas nos entulhos nos quais se transformaram os becos do Pindura Saia; tampouco deveriam ter sido silenciadas, esquecidas e trancadas em uma gaveta; elas precisavam de um lugar-liberdade, ansiavam pelo trajeto: becos-memória; memória-literatura. Ao construir um

lugar literário para vozes esquecidas, Conceição Evaristo também ajuda a desconstruir o não-lugar, o “quarto de despejo” – para usar a metáfora de Carolina de Jesus – no qual pessoas negras são constantemente renegadas há muito tempo.

3. TERRITÓRIOS FÍSICOS E TERRITÓRIOS SIMBÓLICOS

“A Periferia nos une pelo amor, pela dor e pela cor. Dos becos e vielas há de vir a voz que grita contra o silêncio que nos pune.”

Sérgio Vaz

O objetivo principal desse capítulo é analisar os espaços desenhados na obra em análise, porém, antes de adentrar os becos da favela ficcional, é preciso explorar lugares – físicos e simbólicos – negados e impostos à população negra brasileira no âmbito histórico-social, a começar pelo longo período da escravidão.

Sob a ótica colonizadora, o lugar da população negra é às *margens* do *meio* social, sem moradia digna, sem acesso à saúde nem à educação, sem oportunidades e condições de trabalho, isto porque os colonizadores viam e tratavam as/os negras/negros como inferiores. Portanto, ao falar sobre lugar da/o negra/o no Brasil, é imprescindível abordar a Abolição, a qual foi pensada como um projeto político de exclusão das/os escravizadas/os na sociedade brasileira, ocasionando o que alguns governantes da época trataram como uma higienização, ou seja, a tentativa de embranquecer a população brasileira por meio de uma suposta limpeza racial.

Historicamente, o dia 13 de maio de 1888 foi tratado, talvez em algumas situações ainda o seja, como a epifania da Abolição, na qual a generosa princesa Isabel, em um ato de bondade, assinou a Lei Áurea acabando com o sofrimento das pessoas escravizadas. Todavia, não foi dessa maneira. Antes de desfazermos as ironias, é preciso enfatizar que o fim da escravidão não se deu em um único dia. Ele foi um processo cuja base era a resistência negra: seja de forma individual, com a compra das cartas de alforria; seja de forma coletiva, com a criação/manutenção dos Quilombos e as diversas revoltas negras, ademais esse procedimento ocorreu de forma gradativa, com abolição do tráfico de pessoas negras (entre 1831 – 1850)³⁰; Lei do Ventre Livre (1871); Lei do Sexagenário (1886). Houve lutas de algumas correntes³¹ para a concretização da Abolição, o que não houve foi a preocupação em restituir a humanidade da população negra, devido a falta de

³⁰ Manuel Correia de Andrade afirma: “A luta política [pelo fim do tráfico] foi dura, forte, e em 1831 foi aprovada uma lei que proibia o tráfico e tornava livre todo escravo africano desembarcado no Brasil, lei que só foi aplicada após a promulgação de uma outra, em 1850, pelo gabinete Eusébio de Queirós.” (ANDRADE, 1987, p. 16.) Ressalta-se que todas essas leis também apresentam falhas no que se refere à concessão de meios que garantissem a liberdade das pessoas escravizadas.

³¹ Nem todas essas correntes visam beneficiar as pessoas escravizadas.

interesse por parte dos governantes, os quais deveriam ter se empenhado nesse processo com ações mais eficazes que uma encenação culminada com uma assinatura. Seriam necessários planejamentos e execuções de projetos focados na promoção de cidadania efetiva – e não meramente ilustrativa – à população negra, inserindo-a efetivamente na sociedade, numa tentativa de reparar os danos pelos 338 anos de escravidão. É necessário ir além da versão oficial desta história para entender: a Abolição, do jeito que foi executada, deu certo, não para a população negra e para os abolicionistas comprometidos com causas mais humanas que comerciais, mas sim, para os opressores. A garantia desse sucesso é comprovada, pois após 132 anos da assinatura, negras/os ainda sofrem as consequências herdadas por essa falta de planejamento, ou melhor, desse plano muito bem executado.

Uma das primeiras consequências da abolição da escravidão no Brasil foi o deslocamento social das/os ex-escravizadas/os. Essas pessoas ficaram deslocadas, sem um lugar decente, tanto simbólico, como físico, na sociedade, pois não tinham onde morar nem trabalhar. Alguns dos antigos senhores queriam pagar preços irrisórios por serviços prestados pelas/os recém libertas/os; muitas/os dessas/es rejeitavam essas condições exploratórias, o que se tornou motivo para serem tratadas/os como desocupadas/os, ociosas/os, por esses fazendeiros, assim, o que passa a ser destinado à população negra é um lugar de estigma.

A falta de interesse em receber as/os recém libertas/os e de lhes restituir condições humanas fez com que elas/es continuassem a ser tratadas/os como inferiores ao invés de receberem meios e condições para usufruírem de uma cidadania real. Essa ausência de assistência das políticas públicas, somada ao fim dos mocambos, converge em poucas opções de moradia para a população negra. Em 1888, não houve nenhum auxílio ou indenização do governo, muito menos dos fazendeiros³², algumas/ns ex-escravizadas/os permaneceram nas fazendas trabalhando para os antigos senhores, muitas/os passaram a prestar serviços de forma autônoma, tornando-se andarilhas/os e ainda há as/os que, anos depois, foram convocadas/os para as expedições contra o corpo de “voluntários” convocado para na Guerra de Canudos, ocorrida no sertão da Bahia em 1897, com a

³² De acordo com Andrade, uma das correntes que lutava pela abolição da escravidão, conhecida como emancipacionistas, defendia a promulgação de leis que libertassem os escravos e abreviassem o fim da escravidão, mas que reconhecendo o direito de propriedade do senhor sobre os mesmos, exigiam indenização aos senhores. (ANDRADE, 1987, p. 31.)

promessa de aquisição de uma casa em troca dos serviços prestados ao Exército Brasileiro.

Nota-se que não houve uma preparação para a inserção de negras/os recém libertas/os e suas famílias na sociedade, com direitos iguais aos das/os brancas/os. Não seria difícil pensar que pessoas ex-escravizadas, com seus filhos e netos necessitariam de um lugar, de terra onde pudessem morar, plantar, viver. Esse pensamento não passou pela mente dos governantes, pois o real projeto dos diretores desse teatro libertador era, de fato, jogar a população negra em lugar nenhum, tentando, mais uma vez, negar-lhes a humanidade. Não houve preparação para inserir a população negra na sociedade, pois o plano era mesmo jogá-lo fora do meio social.

Sobre a condição das pessoas escravizadas no período colonial brasileiro, Muniz Sodré assegura:

O escravo configurava-se como um empecilho ideológico à higiene e à modernização. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com miasmas e insalubridade. [...] Escravo e negro eram percebidos, na prática, como a mesma coisa.

Ora, como o afastamento de escravos e ex-escravos afigurava-se fundamental a uma sociedade que, no final do século XIX, sonhava em romper social, econômica e ideologicamente com as formas de organização herdadas da Colônia - e que já excluía o negro dos privilégios da cidadania -, intensificaram-se as regras de segregação territorial, tradicionais na organização dos espaços brasileiros. A abolição – vinda de cima para baixo, sem Reforma Agrária nem indenização aos negros – deixara intocados esse aspecto do Poder. (2002, p. 39 – 42.)

A abolição da escravidão no Brasil, não se deu a partir da preocupação com pessoas vivendo em condições desumanas, mas sim, por interesses capitalistas que visavam romper com os resquícios dos parâmetros da Corte. Portanto, não é difícil entender a pretensão dos atores responsáveis pela Lei Áurea em se *livrar* das pessoas escravizadas ao invés de *libertá-las*, o que justifica a ausência de planos habitacionais, de indenizações e demais providências capazes de lhes garantir o direito à restituição da condição humana, à cidadania, à moradia, à educação, a reparação por todo aviltamento durante mais de trezentos anos.

A segregação e a higienização mencionadas por Sodré foram asseguradas por meio da substituição do trabalho das/os negras/os escravizadas/os pela mão de obra de europeus na intenção de embranquecer a nação, como já mencionado, no processo de eugenia. Assim, ao serem libertas, pessoas negras ficaram sem lugar para o exercício de

suas identidades, por isso, elas foram ocupar áreas mais afastadas das cidades, fecundando a favelização.

3.1 O nascimento da Favela

O grave problema social referente ao baixo número de moradias, constatado no Brasil pós-abolição, deu-se devido ao forte crescimento demográfico. Com o título de cidadania, mesmo sem efetividade, muitas/os ex-escravizadas/os saíram das fazendas e tiveram de procurar local para morar. O número de habitantes crescia de forma rápida, porém o de habitações não acompanhava esse crescimento com a mesma velocidade, ocasionando o surgimento de moradias coletivas. De acordo com Lilian Fessler Vaz, entre 1870 e 1890 a população da então capital carioca passou de 235.381 para 518.292 habitantes e em 1906 passou para 805.335. No período 1870-1906 a taxa de crescimento demográfico foi de 3,48% ao ano, uma crise urbana responsável pelo fomento de construções de cortiços, casas térreas, sobrados.

Com crescente aumento no número de habitações coletivas, o Governo Federal começou a relacioná-las ao surgimento e ao alto índice de doenças, impondo, em 1856, algumas obrigatoriedades concernentes à higiene e aos aspectos sanitários dificultando a construção e manutenção dos cortiços. Após esse período, o Estado do Rio de Janeiro interditou algumas moradias coletivas considerando-as inadequadas, e em 1893 expulsou os moradores de um dos mais famosos cortiços cariocas, o Cabeça de Porco, demolindo-o posteriormente. Dessa forma, algumas pessoas expulsas das moradias coletivas começaram a construir pequenas casas nas encostas de alguns morros cariocas.

Para Vaz, a presença de casebres em morros levanta a hipótese de se tratar de formas embrionárias da Favela. Algumas versões históricas associam essas construções ao retorno dos ex-soldados da Guerra do Paraguai em 1870, dialogando com uma afirmação de Mike Davis (2006) de que a primeira favela do Rio de Janeiro, no morro da Providência, surgiu na década de 1880. Houve também, na gestão de Pereira Passos (1902-1906), a renovação urbana conhecida como “bota-abaixo”, responsável pela destruição de habitações coletivas das áreas com alto interesse comercial para construção de avenidas com o intuito de “embeleazar” a cidade, o que obrigou as pessoas removidas a construírem barracos em outros espaços. Assim:

Expulsos do centro e impedidos de se assentar até nos locais mais distantes e de custo mais baixo, os pobres encontraram outra opção na ocupação de morros

vazios nas proximidades do centro. A Favela começava, então, a se fazer notar na paisagem da cidade. (VAZ, 2002, p.54.)

É possível constatar que o desenho forjado para a capital carioca na fase antecedente ao nascimento da Favela não abrangia nem abrigava os negros pobres. Quando o Estado e o Governo Federal expulsam as pessoas das precárias habitações coletivas executando projetos de “limpeza” e de “embelezamento” eles estão afirmando que esses moradores são “sujos” e “feios”, por isso não podem permanecer nos espaços de alta visibilidade, além de demonstrarem autoridade por meio do controle de quem pode ficar e quem deve sair. Dessa forma, desenha-se uma segregação socioespacial. Poderíamos até afirmar que ela relega a população negra a um lugar periférico, mas na verdade, essa segregação joga negras/os pobres para fora de um território, essas pessoas excluídas é que, diante das necessidades, constroem um novo lugar. Sobre a separação no/do espaço urbano e o controle estatal, Davis afirma:

A segregação urbana não é um *status quo* inalterável, mas sim uma guerra social incessante na qual o Estado intervém regulamente em nome do ‘progresso’, do ‘embelezamento’ e até da ‘justiça social para os pobres’, para redesenhar as fronteiras espaciais em prol de proprietários de terrenos, investidores estrangeiros, a elite com suas casas próprias e trabalhadores de classe média. [...] a reconstrução urbana ainda luta para maximizar ao mesmo tempo o lucro particular e o controle social. (2006, p. 105-106.)

Enquanto o Estado redesenha as fronteiras buscando lucrar, atendendo a relações comerciais em detrimento das vidas periféricas, e beneficiando determinadas classes ao excluir outras, a população negra reconstrói lugares buscando meios para sua sobrevivência. Há nessa dualidade uma acentuada disparidade, pois enquanto o primeiro apresenta capital e meios políticos para conquistar seus objetivos, a segunda é desprovida, não só de recursos financeiros, mas também do território para a reconstrução de lares em substituição àqueles dos quais as famílias foram expulsas.

Entre a fase embrionária e o nascimento da Favela, há algumas versões históricas. A que mais se apresenta em pesquisas é a relacionada à Guerra de Canudos. Como discorre Vaz:

A versão mais difundida sobre o início da favela remete à Guerra de Canudos. A favela do morro da Providência teria sido formada por soldados que retornaram da luta contra Antônio Conselheiro, em 1897. Os ex-combatentes, acampados nas cercanias do Ministério da Guerra na base do morro, aguardavam definição sobre sua situação no Exército; como não receberam resposta, permaneceram à espera, estabelecendo-se em casebres precários construídos nas encostas. É de se supor que já houvesse outros barracos neste

local, construídos depois da demolição do Cabeça de Porco, que se situava justamente num dos acessos ao morro. (2002, p. 54-55.)

Essa versão dialoga com a origem da terminologia favela, a qual se explica pelo fato de que os homens recrutados para lutar com o Exército Brasileiro contra Antônio Conselheiro e seus seguidores, durante a Guerra de Canudos, ficaram acampados em uma encosta próxima ao Arraial de Canudos (Belo Monte – BA) a qual se chamava Alto da Favella devido à forte presença de um arbusto da Caatinga baiana, chamado Favella.

Conforme menção de Vaz, após o último combate, os ex-soldados retornaram ao Rio com o intuito de reivindicar os soldos atrasados, mas não obtiveram sucesso. Sem os salários e lugar para morar, eles começaram a construir barracos no Morro da Providência, o qual ficava próximo do Ministério da Guerra. Alguns ex-soldados retornaram para a capital levando as cabrochas, conhecidas também como vivandeiras – mulheres responsáveis pela alimentação das tropas – que teriam encontrado semelhança entre o Morro da Providência (RJ) e o Alto da Favella (BA) rebatizando o primeiro como Morro da Favella. Há também versões afirmando ser o novo nome uma forma de homenagear o lugar estratégico, o qual auxiliou a vitória contra Antônio Conselheiro.

Conforme o Morro da Favella ia crescendo, os incômodos iam surgindo e se espalhando por meio da mídia, policiais, políticos e os comerciantes locais que passaram a tratar os favelados como desocupados, ladrões, perigosos. Alba Zaluar, na obra *Um século de favela* (2006) apresenta trechos de documentos redigidos por um delegado, além de enxertos de uma notícia publicada no *Jornal Brasil*, os quais³³ evidenciam esse julgamento discriminatório relacionado ao morro. Dessa forma, a antiga ideia de higienização, da era dos cortiços, retoma como consequência da solicitação da retirada das pessoas que construíram barracos na recém nascida Favela.

Para Zaluar, o Morro da Favella, apenas três anos após seu surgimento, já era percebido pelas autoridades policiais como foco de desertores, ladrões e praças do Exército, porquanto, “já no início deste século os morros da cidade eram vistos, pela polícia e por alguns setores da população, como locais perigosos e refúgios de

³³ Os referidos documentos são uma carta e um parecer redigidos pelo delegado da 10ª circunscrição ao chefe de polícia, dr. Enéas Galvão. Já a notícia, foi publicada na coluna “Queixas do Povo”, no mês de novembro de 1900. (ZALUAR, 2006, p.8-10.)

criminosos” (ZALUAR, 2006, p. 10.) Enquanto, para Arlete Moysés Rodrigues, a Favela passa a ser visível e tratada como problema apenas na década de 50:

Considera-se que as primeiras favelas surgiram no Rio de Janeiro logo após a Guerra de Canudos e em São Paulo por volta da segunda Guerra Mundial. Começam, no entanto a ser mais ‘visíveis’ quando se expande o processo de industrialização. A partir da década de 50 passam a ser reconhecidas como ‘problema’. Problema este que, ao longo do tempo, tem sido visto de várias formas: a) como local de marginais – nessa visão é necessário acabar com as favelas para acabar com os marginais; b) como local onde se conseguem votos – nessa visão é necessário visitar os favelados, fazer promessas, tratá-los como iguais (porque seus votos valem o mesmo que o dos outros); c) como resultado do processo de migração e os favelados vivem desta forma, porque estão se ‘integrando’ no meio urbano, ‘criam’ um lugar que lhes lembram o campo. Segundo essa visão é preciso treinar, educar os favelados a fim de que se integrem no meio urbano. (1991, p. 38.)

As três formas de enxergar a Favela são problemáticas, pelo estigma, pela conveniência e pelo preconceito nos quais estão mergulhadas; a primeira apresenta mais proximidade com o ocorrido em *Becos da memória*. Vê-la como o local de marginais, como expõe Rodrigues, é uma justificativa apresentada, por empresários e governantes, para a remoção de seus habitantes e sua destruição, ocasionando o desfavelamento, todavia, a real explicação para esse processo é o racismo. Aqueles que trataram/tratam a população negra como suja e inferior, quis/quer dificultar seu acesso a lugares dignos, por julgá-la não merecedora de viver como eles: em moradias decentes, tendo acesso a direitos e a boas condições de trabalho, por isso, tentam naturalizar a ideia de que o lugar para a/o negra/o deve ser sempre o da subalternidade.

Sobre a relação entre o racismo e os lugares relegados à população negra, Lélia Gonzales, em seu artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* afirma:

A primeira coisa que a gente percebe, *nesse papo* de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice, *etc. e tal*. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois *filho de peixe, peixinho* é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. (1984, p.225-226 – Grifos nossos.³⁴)

³⁴ As expressões e termos grifados são exemplos da linguagem fora da norma padrão usada por Lélia Gonzales e abordada no capítulo anterior.

De forma irônica, Gonzales evidencia a visão preconceituosa propagada por racistas que insistem em discriminar as pessoas negras impedindo ou atrapalhando o acesso dessas a alguns lugares e impondo-lhes outros, sempre cheios de estigmas. O olhar racista é impregnado por uma superioridade baseada na falta de conhecimento e/ou na perversidade de não querer pessoas negras em determinados espaços, para exercer o poder de colocar cada um em “seu devido lugar”.

A naturalização citada por Gonzales não está apenas em empurrar negras/os a lugares relegados, mas também no ato de remover famílias, destruir barracos e eliminar favelas, tão recorrente no Brasil; não é à toa o desfavelamento ser chamado de “limpeza” pelos seus idealizadores. Geralmente esse processo ocorre, pois as áreas apropriadas são ou tornam-se valorizadas despertando o interesse de empresários e políticos, os quais entendem a presença de uma favela em redondezas valorizadas como um empecilho para o desempenho comercial, sobretudo para a especulação imobiliária, portanto, a expulsão das/os faveladas/os é vista e executada como alternativa para que as áreas não percam o valor de mercado.

Em muitos casos de remoção, as famílias não são devidamente indenizadas, como na favela ficcional de Maria-Nova. No histórico de desfavelamentos no Brasil, há registros de resistência por parte dos removidos que se organizaram em movimentos de oposição, ocasionando conflitos entre governo e favela. Sobre esses aspectos, Davis afirma:

Sejam quais forem a feição política e os diversos níveis de tolerância à ocupação de terras e ao assentamento informal em sua periferia, a maioria dos governos de cidades do Terceiro Mundo está permanentemente engajada num conflito com os pobres das áreas centrais. Em algumas cidades – o Rio de Janeiro é um caso famoso –, a limpeza das favelas já tem gerações, mas tomou ímpeto irresistível na década de 1970, quando o valor dos terrenos explodiu. Alguns governos metropolitanos [...] construíram cidades-satélite para induzir os moradores pobres a se mudar para a periferia, mas, na maioria dos casos, as novas cidades simplesmente sugaram mais população do campo adjacente, enquanto os pobres urbanos tradicionais agarravam-se desesperadamente aos bairros mais próximos dos empregos e serviços localizados nos centros. Como resultado, invasores e locatários, por vezes até mesmo pequenos proprietários, são rotineiramente despejados sem cerimônia, indenização nem direito a recurso. (2006, p. 105-106.)

Nota-se a expulsão de pobres e negros de seus territórios, deixando-os a mercê da própria sorte como uma ação fomentada por interesses capitalistas, políticos e empresariais que não só ignoram as necessidades dos favelados, mas também os expulsam sem lhes garantir outras habitações, portanto o problema da falta de moradia, apenas muda de

localização, e quando isso acontece, sua resolução é mais uma vez adiada, já que a Favela nasce do plano antigo de enxotar a população negra dos espaços centrais, ou melhor, da cidade, – impedindo-a do direito à cidade e à cidadania –, e se nutre da necessidade que a população negra tem de ser inserida e de ser tratada com condições igualitárias. Desfavelar removendo famílias e derrubando barracos não é uma solução. É preciso enxergar negras/os como seres humanos e não como objetos que podem ser usados/possuídos, descartados, jogando-as/os para fora das cidades. Seria interessante, descolonizar as políticas públicas brasileiras para que, enfim, a Abolição pudesse ser, de fato, concretizada, mas para isso, a anulação, a qual vem sendo imposta à população negra, deveria ser redirecionada ao seu projeto de exclusão e extermínio – o qual vem perdurando há séculos.

3.2 Os lugares em *Becos da memória*

O título da obra em análise é formado por um termo referente ao espaço físico – *becos* – e outro, ao simbólico – *memória*. Assim, a junção “becos e memória” apresenta uma pista dos âmbitos territoriais presentes no romance. É a partir do espaço que surge o ponto central das narrativas: o desfavelamento. Quando as famílias são removidas da favela, ocorre mais uma negação violenta imposta à população negra, e o território, o qual poderia parecer apenas físico-geográfico, deixa transparecer dimensões políticas e afetivas. Sobre o espaço, na obra em análise, Dalcastagnè afirma:

[...] em *Becos da memória* Evaristo lida com a disputa pela manutenção de um lugar na cidade [...] E a favela [...] não é entendida como um lugar à parte, mas como um espaço possível da cidade, um espaço que, ao ser destruído, apaga a história daqueles que viveram e sofreram ali. Sem idealizar a favela, e tampouco as relações estabelecidas em seu interior, a autora captura o momento de dissolução para, a partir daí, construir suas personagens, entendendo-as em suas sucessivas perdas. Negros e pobres, descendentes de escravos, quase todos, com a demolição da favela se tornam, mais uma vez, ‘folhas espalhadas pelo vento’. (2015, p.50.)

O ato de acabar com a favela não implica apenas em destruir barracos, becos e vielas; no desfavelamento, há destruições para além do espaço físico, o apagamento das histórias, mencionado por Dalcastagnè, é uma delas, decorrente do anulamento de uma esfera físico-simbólica, na qual as relações entre os habitantes são desmanchadas e as identidades, pessoais e coletivas, perdem espaço, literalmente, uma vez que os lugares nos quais elas se estabeleciam e se fortaleciam são demolidos. Dessa demolição, sobram entulhos, poeira, dores, traumas, lembranças, as quais posteriormente são traduzidas em

palavras. Os becos da favela de Conceição Evaristo e de Maria-Nova foram destruídos, todavia não serão esquecidos, pois a autora os guardou em sua memória e os registrou na Literatura Brasileira.

Os fragmentos narrativos de *Becos da memória* desenham a sinuosidade arquitetônica de uma favela e lembram as vielas forjadas pelos lobos cerebrais - lugar das lembranças -, portanto os becos mnemônicos de Maria-Nova formam o primeiro lugar, o ponto de partida desta obra, e já no título, constata-se a importância do espaço, o qual, enquanto território, engloba questões sociais, pessoais, políticas. Os becos da memória e os becos da favela se fundem alternando espaço físico e território simbólico, representando pertencimento, afetos, histórias emaranhadas e identidades em construção, destarte, os “vários becos da favela: Beco do Rala-Bunda, Beco da Cumadre Joaquina, Beco dos Dois Irmãos, Beco das Duas Marias, Beco do Sem Alma, Beco dos Namorados, Beco do Tio Totó” (EVARISTO, 2013, p. 169-170.), ao se fundirem, confundem-se com os da infância da autora, e são como personagens, fazem parte da construção das narrativas e dos seus sentidos.

Para Sodré, o território negro está associado ao âmbito simbólico e aos aspectos identitários, conforme ele assevera:

A ideia do território coloca a questão da identidade, por referi-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que [...] traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto o espaço – sistema indiferenciado de definição de posições, onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar – outra é o território. (2002, p. 23.)

Para que as histórias presentes em *Becos da memória* fossem narradas, foi preciso, não só uma narradora/escritora, como também um espaço de pertencimento no qual elas pudessem ocorrer, ou do qual, elas pudessem ser inventadas. Ações e relações exigem um ponto de partida, um lugar no qual possam se estabelecer e de onde os sujeitos serão identificados. É possível inferir os habitantes da favela de Maria-Nova sendo reconhecidos a partir do local onde moravam e sendo também distinguidos por esse mesmo ponto. Assim, o território funciona como um conjunto entre ações e relações estabelecidas em espaço e por grupo específicos.

A favela descrita em *Becos da memória* não é situada em uma região, tampouco nomeada, mas as semelhanças entre a escrita e a vivência de Conceição Evaristo e suas declarações indicam que esse romance teve como fonte de inspiração suas experiências,

sendo assim, a favela-personagem da obra em análise, pode ser comparada à extinta Pindura Saia, a qual, como já mencionado, localizava-se na região Centro-Sul de Belo Horizonte, onde Conceição Evaristo nasceu, teve seu umbigo enterrado e viveu sua infância e adolescência. É interessante conhecer o surgimento dessa comunidade real para entender o plano de desfavelamento a ela destinado, o mote de *Becos da memória*.

Em um artigo intitulado “A Catedral, a Vila e o Mirante: fronteiras sociais e formação do ‘Pindura Saia’ em Belo Horizonte” André Mascarenhas Pereira afirma:

Ao consultar a Planta Geral da cidade de Minas, elaborada pela Comissão Construtora e seu engenheiro chefe Aarão Reis, é possível notar que na confluência entre as avenidas Afonso Pena e 17 de Dezembro³⁵ está demarcado uma área aberta com o nome de Praça do Cruzeiro. [...] Neste ponto estratégico, a Igreja e o Poder Oficial destinavam seus projetos para a edificação de um templo. Posteriormente, cerca de 20 anos passados, alguns prefeitos já planejavam construir próximo da Catedral um mirante para vislumbrar o restante da cidade. Entretanto, neste mesmo sítio de contemplação, seja religiosa, seja paisagística, se formou um local de sobrevivência de centenas de homens e mulheres aliados do projeto progressista e civilizatório dos engenheiros, arquitetos e eclesiásticos de Belo Horizonte. Durante a década de 1920, esta população excluída se apropriou do terreno ainda vazio e formou a vila *Pindura Saia*, um aglomerado formado por operários, lavadeiras e demais indivíduos de classes populares que desprovidos de poder econômico não possuíam direito e acesso a moradia na parte interna da Avenida do Contorno. ([s.d]. - Grifo do autor).

Constata-se que, Pindura Saia apresenta em sua origem, assim como muitas outras histórias de apropriações territoriais, a negação do direito à moradia, a exclusão por meio da desigualdade social, conforme a alusão à Abolição, citada anteriormente. Já na planta de Belo Horizonte, houve uma classificação, “operários, lavadeiras e demais indivíduos de classes populares”, majoritariamente pessoas negras, assim como as personagens das narrativas de Maria-Nova, não foram eleitas como possíveis habitantes dos espaços centrais; não lhes foi destinada uma fração de terra para se estabelecerem, portanto, estas, as deixadas às margens, apropriaram-se de uma área aberta demarcada que não estava sendo usada.

Nesse ponto, cabe pensar a formação de uma favela como um dos sintomas da desigualdade social, uma marca do projeto de desterritorialização – ou do não-lugar – imposta à população pobre-periférica, pois como afirma Henrique Cunha:

³⁵ 17 de Dezembro é o nome original da avenida que atualmente é chamada de Av. do Contorno. O primeiro nome foi uma homenagem à data de promulgação da Lei Adicional nº 3/1893, que escolheu Belo Horizonte como a nova capital mineira.

Os lugares da população negra são lugares fora das ideias do pensamento urbanístico brasileiro por diversas razões e tem como consequência uma política pública de prejuízos sociais, econômicos, culturais, políticos e educacionais para esse grupo. (2019, p.22.)

Deixar a população negra de fora das plantas urbanas, sem local para habitar é negar-lhes o direito de territorializar, de constituir, preservar e perpetuar a sua identidade, ou seja, é proibi-la de restituir a subjetividade e humanidade negadas ao longo da história do Brasil. Essa negação é entendida aqui como uma das razões da exclusão do povo negro. É o que se percebe por meio da história do morro Pindura Saia, já que o planejamento urbano pensou apenas na inserção das pessoas de classe média alta. Ao planejar um espaço apenas para alguns, planeja-se também um não-lugar, já que muitos ficam desprovidos de habitações, ocasionando o surgimento de territórios desprovidos de recursos necessários a uma vida digna.

As famílias que se apropriaram de territórios, fizeram-no devido à exclusão. Elas são ignoradas nas plantas citadinas exclusivas, por isso continuam necessitando de um lugar para o estabelecimento de suas identidades; constituição de suas famílias; para gerar e nutrir o sentimento de pertencimento, já que, territorializar-se é uma necessidade humana:

A territorialização não se define como mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regimes de relacionamento, relações de proximidade e distância. [...] O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros. (SODRÉ, 2002, p. 13-15.)

Assim, sendo frutos de exclusões, as formações de comunidades, como a de Maria-Nova, já são violações do direito à moradia, todavia, destruí-las, também o é, talvez de forma ainda mais vil, uma vez que, depois de formada, a favela é o cenário de relações interpessoais importantes para os habitantes.

Necessário seria planejar espaços dignos para todas/os, sem privilegiar, sem excluir, mas como isso não aconteceu, nem com Maria-Nova nem com Conceição Evaristo, caberia às autoridades responsáveis por desfavelamentos, destinar as famílias removidas a lugares para os quais fosse possível recomeçar e permanecer de forma digna, evitando mais um deslocamento, ato tão recorrente nas histórias das populações negras, pois como afirma Rogério Haesbaert:

A exclusão aviltante ou as inclusões extremamente precárias a que as relações capitalistas relegaram a maior parte da humanidade faz com que muitos, no lugar de partilharem múltiplos territórios, vaguem em busca de um, o mais elementar território da sobrevivência cotidiana. (2010, p.17).

Desde a suposta alforria de pessoas escravizadas, famílias afro-brasileiras não encontram um lar para viver e quando acham um espaço, é para sobreviver.

A desigualdade, tão acentuada no Brasil, sempre alveja a população negra de forma severa, fazendo-a peregrinar em busca de um lugar para si e para os seus, no caso específico da moradia. Por ser recorrente na história da população negra, a peregrinação esteve presente nas Diásporas Africanas; na vida de ex-escravizadas/os e de seus descendentes após a assinatura da “Lei Áurea”; nas histórias dos moradores do Pindura Saia e também na população pobre contemporânea, a qual diante de violentas exclusões de lugares, os quais de fato e por direito adquirido, pertencem-lhe, vaga a procura de um novo lar encontrando apenas dificuldades consequentes do racismo e da discriminação social, pois:

O espaço urbano, os territórios negros, os bairros negros são áreas geográficas de existência de formas de vida da população negra, obstruídas e limitadas pelas estruturas do racismo estrutural antinegro. Esta análise urbana com base no espaço e na espacialização do racismo antinegro permite uma compreensão da situação social, política, cultural e econômica das populações negras [...] A sociedade brasileira se explica em boa parte pelas formas de interação entre as populações negras e brancas formadoras da sociedade brasileira e a cidade e o espaço urbano, na forma de bairros inova esta explicação. (CUNHA, 2019, p.10.)

O viés espacial segregador, presente já na gênese do Brasil, é também uma das possibilidades de compreender a estrutura social brasileira e suas assimetrias. Nesse período, havia lugares exclusivos aos brancos e territórios nos quais o negro não era autorizado a frequentar, como igrejas, escolas, bairros. As pessoas negras escravizadas só podiam ir à casa-grande para prestação de algum tipo de serviço. Tais restrições foram legadas na organização do espaço urbano após o período colonial, assim, no planejamento da nação, preservou-se a ideia de um espaço exclusivamente branco, fomentando a necessidade elitista de “higienizar”, de eliminar a população negra brasileira. Para além do espaço físico, tais disparidades permeiam o espaço simbólico, já que negras/os e brancas/os ainda não têm as mesmas oportunidades nem são tratadas/os com o mesmo respeito.

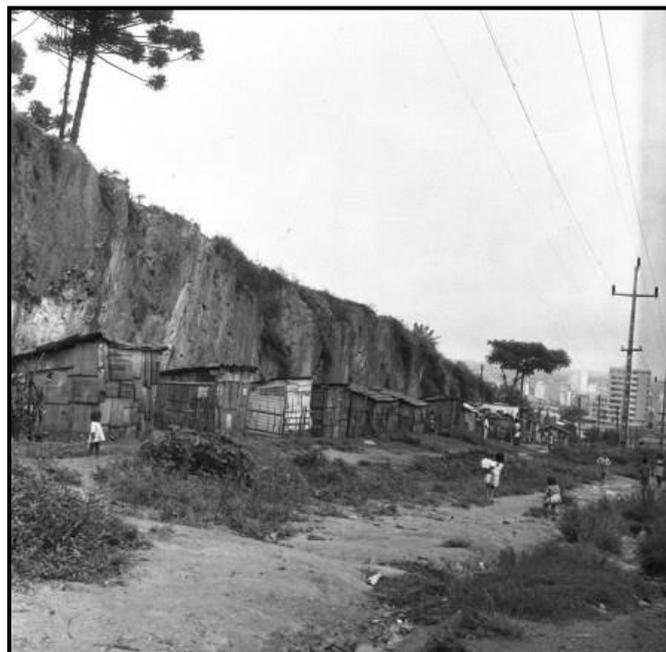
As desigualdades sociais entre as habitações planejadas e as não planejadas podem ser analisadas também por meio das imagens de como era o morro do Pindura Saia entre os anos 50 e 70:

Fig. 8: Pindura Saia (1950-1970)



Fonte: PEREIRA, [s.d.]

Fig.9 : Pindura Saia (1950-1970)



Fonte: PEREIRA, [s.d.]

Na figura 8, é possível notar a precariedade dos barracos construídos por seus moradores que foram excluídos do projeto de construção da cidade e o quanto isso representa uma violência já que é difícil imaginar uma vida digna e saudável em condições tão precárias. Já na figura 9, percebe-se a aproximação entre os barracos da favela e os prédios de uma área nobre de Belo Horizonte, fomentadora de um contraste entre o espaço planejado e o que surgiu devido à falta de planejamento. Geralmente surgem favelas nas proximidades de centros urbanos. Não foi diferente no caso da Pindura Saia, portanto, ficar à margem foi permanecer no centro, uma vez que a Afonso Pena é uma das principais avenidas da região central na capital mineira, um lugar destinado às classes altas. Com o tempo, essa apropriação incomodou muito, e esse incômodo foi um dos motivos do desfavelamento, tal qual ocorrido no nascimento da Favela.

A proximidade entre esses espaços tão distintos: prédios e barracos, bairro nobre e favela, acentua graves desigualdades sociais, fortemente presentes na realidade e reproduzidas na ficção. Para Pereira, a disparidade na capital mineira já se inicia em sua fundação:

A produção do espaço no que tange ao desenvolvimento urbano de Belo Horizonte resulta em uma cidade hierarquizada da qual a área circundada pela Contorno, era regulada para uso predominante das classes abastadas, equipada de mecanismos de controle e inspeção do proletariado. A zona urbana de Belo Horizonte, projetada e delineada foi apropriada e povoada praticamente com exclusividade pela classe dominante. [...] O Poder Público demonstrou descaso e incapacidade de prover estruturas básicas para a população periférica, fato que reflete uma agravante questão social desde sua fundação: populações segregadas, excluídas do direito à cidadania. ([s.d.]

Nota-se que houve o cuidado de projetar o lugar digno destinado à classe dominante, e para a população negra, um não-lugar antes, durante e depois da Abolição. Ratifica-se que às/aos ex-escravizadas/os e aos seus descendentes, o único projeto pensado e executado – do período colonial aos dias atuais – foi/é o de extermínio.

Como a segregação relacionada ao povo negro surge muito antes da abolição da escravidão, é possível pensar os espaços conquistados por afro-brasileiras/os como territórios de resistência desde as primeiras manifestações de rebeldia dos africanos trazidos para o Brasil, assim, o quilombo e o terreiro, a título de exemplos, surgem como espaços de preservação de culturas e costumes, os quais estavam sendo reprimidos e anulados, já que os portugueses queriam proibir as manifestações das populações por eles colonizadas.

O quilombo é o primeiro lugar no Brasil onde os povos negros puderam exercer, sua identidade sem precisar camuflá-la; foi o primeiro lugar de negro no território da diáspora brasileira, no qual a população afro conseguiu se armar de forma mais intensa, arquitetando lutas em prol da liberdade, e a partir desse espaço de força e resistência surgiu também o terreiro, segundo território brasileiro para a população negra exercer, afirmar e perpetuar suas identidades. Quilombo e terreiro constroem-se como possibilidades de reterritorialização para os membros de uma cultura destituída de território físico na diáspora. Portanto, aquilombar-se foi uma necessidade para a/o negra/o ao longo da escravidão, e é ainda hoje no Brasil.

3.3 As desigualdades entre os lugares

As disparidades entre o lugar privilegiado e o não-lugar não se restringem aos aspectos físico-geográficos, tendo em vista que, como territórios, esses dois são também sócio-políticos. As diferenças são encontradas na realidade e representadas na ficção. Em *Becos da memória*, os contrastes entre favela e bairro nobre surgem das segregações espaciais e são acentuados nas relações entre patroas e diaristas/faxineiras, ambos grupos representam lugares simbólicos, entre os quais se evidenciam desigualdades sociais ainda presentes no Brasil.

Um dos núcleos narrativos em que essa constatação se comprova é o de Dora; mulher independente, de corpo já emancipado e mente se encaminhando para tal. Ela morava na favela e trabalhava nas casas do bairro nobre, vizinho. Por vezes, recebia os restos das patroas, conforme ilustra o trecho no qual a narradora apresenta uma reflexão sobre Dora: “Ela [...] nunca havia pensado que os restos, que muitas vezes ganhava das patroas, era o excesso dos que tinham muito e que esta sobra era construída justo em cima da falta ou do pouco dos que nada tinham.” (EVARISTO, 2013, p. 206.) A ponderação na qual Dora não havia pensando antes da chegada de seu companheiro, Negro Alírio, é uma denúncia de situações ainda vigentes nas favelas brasileiras.

Outro núcleo no qual diferenças sociais também podem ser comprovadas é no da personagem Ditinha. Ela é uma mulher negra que mora em um barraco na favela, com os três filhos: Beto, Zé e Nico de 13, 10 e 8 anos, respectivamente; o pai paralítico e alcoolista e a irmã mais nova, Toninha. Ditinha trabalhava na casa de D. Laura. Os espaços dessas duas personagens são geograficamente próximos, aspecto que liga a favela ficcional à real, ilustrada pela figura 9, tão próxima do condomínio luxuoso. A proximidade entre o bairro nobre e o periférico é elucidada por meio do enxerto:

Não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos. Ditinha, em poucos minutos estaria em casa e isto a contrariou um pouco. Resolveu dar uma volta pelo quarteirão antes de tomar o rumo da favela. E assim fez. Adiou um pouco o seu encontro com a miséria. (EVARISTO, 2013, p. 141-142.)

Trabalhar na mansão vendo todos os pertences de D. Laura, entre eles as joias; almoçar na casa-grande enquanto os seus, na favela, tinham para comer, um pouco de arroz, farofa e um ovo a ser dividido, fazia com que Ditinha se sentisse triste, humilhada. Sair de um espaço tão luxuoso para um barraco era como sair de uma fantasia encantadora e voltar a uma dura realidade. Saber da existência de um mundo onde há fartura, e ele está bem perto, fisicamente, era algo que desestruturava Ditinha. De fato, ela e a patroa residiam perto, todavia, a distância social entre elas era latente, evidenciando-se nos tratamentos sociais e nas habitações.

Ditinha perpassa territórios muito distintos física e simbolicamente, é o que Haesbaert chama de “desterritorialização cotidiana”:

No cotidiano, a dinâmica mais comum é que passemos constantemente de um território para o outro. Trata-se de uma desterritorialização cotidiana, onde se abandona, mas não se destrói o território abandonado. Por exemplo, o operário de uma fábrica de automóveis. No decorrer do dia, ele atravessa basicamente dois territórios – o território familiar e o território do trabalho. Em cada um deles existem agenciamentos maquímicos de corpos e agenciamentos coletivos de enunciação muito distintos. (HAESBAERT, 2010, p. 138.)

Os territórios nos quais Ditinha transitava eram bem diferentes um do outro: as relações estabelecidas, os discursos e as ambiências não apresentavam semelhanças.

É possível afirmar que a discrepância sentida por Ditinha no percurso entre a favela e o bairro nobre e nas vivências proporcionadas pelos distintos espaços, alterava sua autoestima, pois, o que ela via em D. Laura não se relacionava com a realidade encontrada em si, conforme enxerto: “Olhou-se no espelho e sentiu-se tão feia, mais feia do que normalmente se sentia. [...] (Ditinha detestava o cabelo dela).” (EVARISTO, 2013, p.139.) O ato de Ditinha sair do seu local, onde parte das pessoas tem características físicas parecidas, e ir para um lugar alheio, no qual os moradores eram, em sua maioria, ricos e brancos, alterava sua percepção de si. Ela não se reconhecia, não havia iguais com as quais ela pudesse se identificar, e ao se comparar à D. Laura, Ditinha não se enxergava bela, pois ela procurava em si semelhanças com a patroa, o que não existia: essa atendia a todas as exigências impostas pelos padrões de beleza e sociais, já aquela era negra e pobre, o que a fazia se tratar com menosprezo.

No trecho: “Ditinha *gostava muito de D. Laura* e *D. Laura gostava muito do trabalho de Ditinha*. Olhando e admirando a beleza de D. Laura, Ditinha se sentiu mais feia ainda. Baixou os olhos envergonhada de si mesma”. (EVARISTO, 2013, p. 141-grifos nossos.), evidencia-se, ainda a questão da autoestima, bem como, as distintas percepções apresentadas por essas duas mulheres: enquanto Ditinha idolatrava D. Laura, esta apenas notava o trabalho daquela, configurando uma desvalorização atribuída à negra a qual é tratada apenas como mão de obra, e só por isso, tinha permissão para entrar na mansão. A patroa não enxergava Ditinha como sujeito. Neste aspecto, constata-se o caráter denunciativo de Evaristo, que expõe o não-lugar imposto à mulher negra brasileira prestadora de serviços em lares alheios e as relações desumanas ainda estabelecidas por muitos padrões com funcionárias/os do lar no Brasil. Marilena Chaui explica tal aspecto explanando:

[a sociedade brasileira] É fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: repetindo a forma da família patriarcal, [...] as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de mando-obediência. O outro jamais é visto como sujeito, tanto no sentido ético quanto no sentido político, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade e muito menos como cidadão. (2018, p. 43.)

A filósofa continua afirmando que no Brasil o número de empregados mantido por uma família é visto como aumento de prestígio e de *status*; esse aspecto se configura como mais uma herança da era colonial brasileira.

Outra diferença entre o bairro nobre e a favela é percebida por meio das descrições do barraco e da mansão. O primeiro era assim descrito: “Dois cômodos, a cozinha e o quarto-sala onde dormiam todos. Lá fora ficava a privada, a fossa.” (EVARISTO, 2013, p. 142.) O lugar era pequeno, não havia conforto, e faltava espaço para todos, como evidencia o trecho:

Ditinha acordou com o corpo todo doido. O pai dormia em uma cama de solteiro com o neto maior. Ela dormia em outra cama com os dois menores. Estava cada vez mais difícil dividir a cama com os filhos. Eles estavam crescendo tanto! Quando Toninha estava em casa, a irmã dormia no chão. (EVARISTO, 2013, p. 146.)

Já o lar de D. Laura não é apresentado em detalhes, mas é possível inferir que se opunha ao barraco da favela, pelo fato de ser intitulado como mansão e também pelo cenário descrito após a festa de aniversário dela, como ilustra o trecho:

Ditinha entrou no quarto da patroa com o coração aos pulos. Puxa! Quantos presentes! Até parecia loja. Ela ia guardando tudo. Na prateleira os perfumes que fariam D. Laura ficar mais perfumada ainda. Aqui, as joias, colares, brincos, broches. Na outra, as fazendas, sedas, panos finos, lenços. Olha que linda esta caixinha de música! Tantas e tantas coisas. Aniversário tem que ser assim! [...] Na cama, a colcha amarelo-ouro bem estendidinha. Os sapatos na sapateira. A caixinha de joia ali, vazia, em cima da prateleira. As joias abandonadas perto da caixinha. (EVARISTO, 2013, p. 147-8.)

Nota-se a ênfase na discrepância entre espaços, os quais podem ser comparados à casa-grande e à senzala. Conceição Evaristo apresenta o bairro nobre com sua opulência, a favela com sua miséria. Naquele, a negra só é autorizada a entrar para prestação de serviços; essa lhe sobra como habitação. Enquanto Ditinha zelava a casa da patroa, seu barraco ficava à mercê de cuidados: “Ditinha estava cansada, humilhada. Olhou seu barraco, uma sujeira. As roupas amontoadas pelos cantos. Olhou as paredes, teias de aranha e picumãs. Um cheiro forte vinha da fossa. Era preciso jogar um pouco de cal virgem sobre as bostas”. (EVARISTO, 2013, p. 145.)

Assim, as diferenças entre as habitações e as duas mulheres são pontuadas até mesmo em pares ínfimos, como na descrição das teias de aranha, que na favela são apresentadas como “picumãs”, teias com coloração mais escura devido à fuligem e à poeira; já na mansão, são iluminadas conforme ilustra o trecho: “Bonita aquela teia de aranha! Bem tecida. Um raio de sol batia nos finos fios trançados, fazendo-a brilhar que nem joias.” (EVARISTO, 2013, p. 139). Outra distinção se apresenta entre os aniversários de D. Laura e de Ditinha. Enquanto esta passou a data em branco por ter se esquecido, aquela organizou uma grande festa na mansão.

As diferenças entre patroa e funcionária continuam por meio da onomástica. Laura, nome que significa vitoriosa, a possuidora dos “louros”, aquela que sabe triunfar, já Ditinha, não aparece com um nome e sim com um apelido no diminutivo, que pode ser sinal do menosprezo imposto a ela devido os lugares que ocupa, tanto o físico como o simbólico. Laura, nome de uma senhora representante da casa-grande, enquanto Ditinha, a que deveria se contentar com o lugar do serviço, e viver na senzala.

A comparação entre senzala-favela está presente na obra em análise e aparece constantemente nas indagações e nos pensamentos de Maria-Nova, como ocorre no momento em que todos da comunidade estavam cantando samba, tentando esquecer o desfavelamento, conforme ilustra o trecho:

Era uma cena bonita e triste. Talvez só bonita, triste aos olhos de Maria-Nova que divagava em um pensamento longínquo e próximo ao mesmo tempo. Duas ideias, duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. 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. (EVARISTO, 2013, p. 104.)

Maria-Nova já sabia ler o mundo transcendendo as letras, fato que a ajudava na conscientização das diferenças e desigualdades socioespaciais.

Há uma dicotomia entre os termos casa-grande e senzala; para entender bem um é importante conhecer o outro. O primeiro se refere aos lares destinados aos senhores de engenho com suas famílias; eram lugares mobiliados, dotados de instalações adequadas para a higiene pessoal e para serem consideradas habitações dignas; já a senzala, termo de origem africana oriundo da expressão “sanzala”, do quimbundo ou kimbundu, idioma banto, significa “morada”,³⁶ porém, na prática brasileira ela não era uma habitação de fato e sim o lugar onde pessoas escravizadas eram obrigadas a passar as noites de suas curtas vidas, visto que a senzala não apresentava condições habitáveis, pelo menos não para seres humanos, a começar pela extensão espacial, pois eram muito pequenas. No tocante à higiene, é possível imaginar o desconforto e a precariedade aos quais pessoas foram submetidas.

Dessa forma, a senzala funcionava mais como depósito que como moradia. A favela, enquanto senzala moderna, também é dotada de necessidades³⁷ e carente de espaço. O problema da extensão espacial nesses dois lugares revela que pessoas negras e pobres são tratadas como inferiores, portanto, não podem ter acesso a espaços nos quais haja condições para dormir bem, ter conforto, segurança, lazer. Sendo assim, a favela é onde negras/os são permanentemente depositadas/os depois de prestarem serviços nos bairros nobres, conforme se retrata em *Becos da memória*, que expõe a disparidade entre moradores das mansões desfrutando seus luxuosos aposentos, e os da favela, aglomerados em pequenos barracos feitos com restos de adobe, papelões, folhas de zinco, vivendo a precariedade, sentido a fome oriunda da miséria e recebendo os restos que a desigualdade oferece. Mesmo que o ato de depositar a população negra antes de 1888 se configure de

³⁶ Informação do site: Sotero preta. Disponível em: < <http://portalsotero Preta.com.br/palavra-nao-e-senzala-e-quilombo-por-davi-nunes/> > Acesso em: 21 de out. 2019.

³⁷ Especificamente a comunidade de Maria-Nova e a Favela em sua gênese, já que atualmente muitas favelas já apresentam saneamento, e outros direitos básicos.

um jeito distinto do atual, visto que no primeiro ela não era fisicamente livre, ainda hoje a falta de espaços para a/o negra/o continua sendo um projeto político-social.

Apesar das semelhanças, favela e senzala também apresentam diferenças, uma delas diz respeito ao planejamento; enquanto a primeira é uma autoconstrução elaborada por pessoas jogadas a margem, a segunda foi arquitetada e construída por uma classe dominadora com intuito de subjugar outra dominada. A senzala enquanto espaço planejado para a/o negra/o é uma das provas de que o lugar para a habitação da população negra é arquitetado de forma subumana, pautada na justificativa infundada de que a/o negra/o escravizada/o não era vista/o pelos senhores e por parte da sociedade, como seres humanos, podendo, então ser depositada/o em locais insalubres. Fato que se constata também em casebres custeadas por políticos para pessoas pobres em troca de votos e em projetos de condomínios antigos, os quais apresentam em seus apartamentos os “quartos de empregadas”, conforme assevera Milton Santos:

Quando, diante da situação explosiva nas cidades e em face da proximidade de eleições, foi decidido construir casas para os mais pobres, foi para lhes dar habitações que já nasciam subnormais, neste caso sem aspas. A normalidade estabelecida para os pobres por definição oficial, aconselhada e defendida por pseudo-intelectuais, passou a autorizar a construção de *habitações tão pequenas* que conduzem a toda espécie de confinamentos e promiscuidades. Na cabeça tortuosa de tais técnicos, *as pessoas têm necessidades essenciais em função da classe a que pertencem*. Não foram esses mesmos que desenharam os famosos quartos de empregada lado a lado com os quartos muito mais amplos dos patrões? Tais fatos, relativos à “normalidade” da moradia dos pobres, são praticamente aceitos pela sociedade, isto é, por uma classe média não culta. (1993. p. 46 - Grifos nossos.)

O espaço destinado ao pobre – quase sempre negro – é controlado de forma legal e explícita na escravidão e na atualidade. Dizer quem pode ou não, habitar decentemente, é uma maneira de exercer poder e uma necessidade de se afirmar enquanto classe superior, uma superioridade insustentável e desinformada, como pontua Milton Santos. Portanto, a divisão do espaço entre áreas para patrão e outras para empregados é uma herança da escravidão que ainda ver e trata a população negra como inferior, negando-lhe direitos básicos por meio do controle e da proibição. Na obra, *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada* (2019), Preta-Rara apresenta relatos de diversas mulheres negras que comprovam essa comparação entre senzala e favela e também evidenciam abusos da parte das/os patroas/ões para com os funcionários, aspectos semelhantes às relações do período colonial estabelecidas entre um/a senhor/a e um/a escravizado/a.

Se os corpos negros depositados nas senzalas não tinham meios para a higiene adequada, para tratamentos de saúde a situação era ainda mais delicada. Tais condições se estenderam às favelas, evidenciando a anulação de negras/os, pois os serviços de saúde, educação etc, como já exposto aqui, são direitos básicos, a ausência deles nesses locais é mais uma tentativa de anular, diminuir os grupos periféricos. Em *Becos da memória* há dois casos de moradoras que precisaram de tratamentos de saúde, mas não obtiveram. O primeiro se encontra no núcleo de Filó Gazogênia, idosa que morreu em seu barraco, amparada pelos cuidados do amigo, Bondade. Ela morava com a filha e a neta, como se constata no seguinte trecho:

Quem havia adoecido primeiro tinha sido ela [Filó]. A filha trabalhava fora e a neta cuidava dela, até que um dia as duas adoeceram também. O patrão da filha conseguiu internação para as duas. Estava tentando arrumar para ela. Era difícil, morreria antes. O sangue veio-lhe à boca, estava cansada, ultimamente nem com o esforço do pensamento podia. Não aguentou cuspir. Sentiu-se só, era o início da morte. (EVARISTO, 2013, p. 150.)

Filó Gazogênia faleceu antes de conseguir a internação, sem ter acesso a tratamentos ou visitas de agentes de saúde.

O segundo caso da falta de assistência médica é descrito no núcleo de Vó Rita, a qual abdica das suas atividades para morar com a “Outra” personagem que sofria do Mal de Hansen e havia sido abandonada pela família. Sem assistência médica nem financeira, as duas passavam dificuldades, conforme ilustra o enxerto:

A Outra não tinha parente algum que se importasse com ela. O marido havia fugido dela há anos. E nos últimos tempos o filho também. Já estavam mesmo vivendo da caridade alheia. Vó Rita saía à rua, ganhava alguma coisa e trazia. [...] A amiga estava, sim, cada vez mais piorzinha, já pouco enxergava e na garganta a voz estava quase a faltar, a doença ia esparramando por todo o corpo. (EVARISTO, 2013, p.250.)

Vó Rita só consegue assistência para a Outra após do desfavelamento quando o estágio da doença já está bem avançado. Esses dois casos evidenciam e denunciam a anulação das pessoas negras por parte dos órgãos públicos, os quais deveriam tratar de todas/os sem escolher os lugares, classe e/ou raças. Assim, essa falha nos serviços públicos imposta às favelas, é uma medida discriminatória, ou melhor, exterminadora, mais uma parte do projeto de jogar a população negra em um não-lugar, pois:

Olhando-se o mapa do país, é fácil constatar extensas áreas vazias de hospitais, postos de saúde, escolas secundárias e primárias, informação geral e especializada, enfim, áreas desprovidas de serviços essenciais à vida social e à

vida individual. O mesmo, aliás, se verifica quando observamos as plantas das cidades em cujas periferias, apesar de uma certa densidade demográfica, tais serviços estão igualmente ausentes. É como se as pessoas nem lá estivessem. (SANTOS, 1993.p. 43.)

O número de habitantes que passaram pelas senzalas, assim pelas favelas é exorbitante, mas essas pessoas são ignoradas, desprezadas, invisibilizadas. Nota-se a cor da pele, a classe social e o local da habitação como motivos usados pelos dominadores para justificar a negação dos direitos básicos, numa constante tentativa de invisibilizar a vida de pessoas negras e pobres; de se fazer acreditar que elas são menos importantes, menores, inferiores e por isso não podem morar de forma decente em lugares nos quais higiene, saúde e segurança sejam garantidas.

A parte desinformada das classes média e alta, bem como seus representantes políticos, agem como se houvesse uma separação inata, a qual impossibilita o acesso indiscriminado aos lugares que eles julgam serem apenas seus, como se pessoas negras não pudessem habitar bem, pois naturalmente elas pertencessem a determinados espaços. Sobre a segregação do espaço enquanto questão definida com base na raça, novamente recorremos à Lélia Gonzales. No livro *Lugar de negro* (1982), a filósofa brasileira abrange os pontos apontados no presente tópico ao afirmar que:

Desde a época colonial aos dias de hoje a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidos por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. [...] É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. (1982, p. 15-16.)

Assim, as desigualdades entre os espaços – simbólicos e físicos – dos negros e dos brancos, dos pobres e dos ricos são pautadas na segregação racial e social, as quais vigoram no Brasil há muito tempo. Em *Becos da memória* essas disparidades estão presentes como uma forma de expor e denunciar uma realidade, que embora seja antiga, urgente e intensa, ainda não desperta o interesse da “classe média não culta”, para citar Santos, em olhar para a população negra de forma igual.

3.4 Territórios simbólicos: por uma geografia afetiva

Em *Becos da memória*, a origem da favela descrita também não é detalhada. Em momentos específicos, a narradora menciona algo sobre os primeiros moradores, como no trecho no qual ela revela o que pensou Filó Gazogênia, pouco antes de falecer: “O pensamento se voltou para Vó Rita. Havia tempos, anos que ela conhecera Vó Rita. Aliás, Vó Rita, Tio Totó, ela e alguns outros davam a impressão de que sempre estiveram ali. De que até nasceram, ou melhor, de que até geraram a favela.” (EVARISTO, 2013, p. 150.) Os moradores sentiam e tratavam a comunidade como um lar, por isso, alguns resistiram em sair. Para eles, a favela, apesar de toda precariedade, era um lugar de afetos; sentiam-se donos do local e de fato eram, pois alguns já o habitavam há muito tempo, plantaram seus umbigos por lá, cuidaram da terra, construíram seus barracos, encontraram trabalhos e escolas nas adjacências, conforme ilustra o trecho:

Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. O que faríamos em lugares tão distantes para onde estávamos sendo obrigados a ir? Havia famílias que moravam ali há meio século até, ou mais. O que seria a lei usocapião? Eram estes pensamentos que agitavam a cabeça de Maria-Nova, enquanto olhava o movimento dos tratores para lá e para cá. (EVARISTO, 2013, p. 102.)

Os moradores não queriam ir embora, pois sair do lugar que há muito tempo habitavam era perde-se um pouco, era abrir mão de algumas conquistas, destruir o que havia sido construído com tanta dificuldade. Sair da favela não era apenas deixar seus barracos, era desfazer-se de laços, sair sem norte, sem moradia, esquecer histórias e enfraquecer as identidades, individual e coletiva, as quais compunham de forma intensa o território simbólico. Tal simbologia é descrita principalmente por meio de momentos solidários e festivos: “Os festivais de bola na favela tinham gosto de grandes alegrias. Aconteciam em uma época certa, era uma vez por ano. Duravam meses, durante sábados e domingos.” (EVARISTO, 2013, p.37.) Outra celebração na comunidade era a tradicional festa junina organizada pelo Cabo Armindo:

A festa junina na casa de Cabo Armindo mexia com todos na favela. Ninguém ficava indiferente. Vinham sempre os vizinhos mais próximos e os distantes também, de todos os extremos da favela. Havia quadrilha para adultos. Cabo Armindo era exigente. [...] Poucos faltavam e os que se propunham a dançar queriam mesmo ter uma parte ativa na festa. (EVARISTO, 2013, p. 68.)

A afetividade descrita na favela de Maria-Nova ocorria também nos dias de chuva, nos quais moradores, de forma solidaria, acolhiam seus vizinhos que tinham seus pertences molhados e destruídos, como ilustra o trecho:

A chuva persistente acabava por amolecer as paredes do barraco que, entretanto, iam resistindo por teimosia até o momento em que não aguentavam mais. Às vezes, rachavam primeiro, denunciando fraqueza, outras vezes não, caíam rápido e de repente. E quando ouvíamos um barulho, surdo, seco, apurávamos os ouvidos esperando gritos de dores humanas. Alguns ficavam soterrados, principalmente velhos e crianças. Os vizinhos corriam rápidos, em meio a chuva, com pás, paus, o que tivessem, e retiravam as pessoas. Não era tarefa muito difícil. Os barracos eram de adobe, latas, papelões e folha de zinco. Raramente havia mortos, vez por outra algum ferimento mais grave e, na maioria das vezes, só escoriações. O pior, era o desespero de não ter para onde ir, não ter mais o barraco para morar. A insegurança e o desconforto, que antes já existiam, com o barraco abaixo se tornavam maior ainda. Uma casa, já pequena que raramente abrigava menos de cinco pessoas, por longo tempo acolhia duas ou mais famílias. E estes dividiam tudo o que tinham de fome e de miséria. A chuva, indiferente a tudo, redobrava a força, chovia ainda mais. (EVARISTO, 2013, p. 195-196.)

Diante da força das águas nos dias de chuva, a solidariedade era maior que a miséria, por isso, mesmo com muitas dificuldades, os vizinhos se ajudavam, acolhiam-se e se fortaleciam para enfrentar as precariedades da sobrevida compactada, era o que cabia no espaço, tão apertado, da pobreza de um barraco. Faltava muito para que as habitações tivessem conforto, qualidade, segurança etc. para garantir uma vida digna aos moradores, todavia, mesmo com a chuva, as dificuldades e o desfavelamento, ainda havia esperança e pertencimento, como ilustra o trecho:

A chuva impedia o sol, mas dentro de muitos, de Tio Totó, de Maria-Nova, de Bondade, e principalmente das crianças, um sonho ingênuo, brincava no coração deles. Uma réstia de luz, um sol esperançoso, de que o território em que estava plantada a vida de todos poderia ser para sempre deles. (EVARISTO, 2013, p. 196.)

O sentimento de pertença é uma consequência do território, principalmente para famílias afro-brasileiras, que tem, como um dos seus ritos, enterrar o umbigo das/os recém-nascidas/os na proximidade da morada familiar. Algumas das crianças nascidas na favela vivenciaram esse rito, Conceição Evaristo foi uma delas. Esse ritual intensifica o sentimento de pertença ao território. Além disso, ainda que imersa em muitas dificuldades, a comunidade continua sendo o lugar no qual ocorrem as interações entre os coabitantes, e essas, dão-lhes a esperança de que a favela, não lhes seria tomada, porquanto as relações ali estabelecidas eram fortes, reais e necessárias para a manutenção da sobrevivência.

Além destes exemplos, que evidenciam o caráter simbólico na favela da ficção em análise, havia também o grande coração de Vó Rita; a generosidade de Bondade e a boa vontade consciente de Negro Alírio, personagens que sempre tentavam amenizar as dores e as dificuldades presentes na favela. Porém, é importante ressaltar que dentro desse território nem tudo eram só festas e afetos, havia violências, desigualdades, medo, miséria, mortes, elementos formadores da ambiência das favelas atuais, todavia, nestas há a intensa presença de policiais e dos tráficos, já naquela, estes não são o foco. Fato que dialoga com o que afirma Conceição Evaristo na seção *conversa com o leitor*: “[...] a favela descrita em *Becos da memória* acabou e *acabou*. Hoje, as favelas produzem outras memórias, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções.” (2013, p.13 – Grifo da autora.) A repetição e a ênfase do verbo indicam a destruição dos dois espaços: físico e simbólico, este último, *acabou*, pois em outras comunidades periféricas as relações estabelecidas já não são como as descritas por Maria-Nova, são bem distintas, incluem outros problemas sociais.

3.4.1 A memória do lugar

As condições precárias descritas por Maria-Nova são marcas intensas do lugar no qual ela nasceu e cresceu, portanto, todo o espaço de sua comunidade contribuiu para as experiências ali vividas, as quais se transformaram em lembranças retidas. Um exemplo dessa contribuição é o cenário no qual ela, ainda menina, já ajudava, a mãe e a tia na lavagem de roupas das famílias dos bairros nobres e buscava água para os afazeres domésticos.

A água na favela era fornecida em pontos estratégicos, nos quais a prefeitura espalhou torneiras. Havia a “torneira de cima”, a “torneira de baixo” e o “torneirão”. Para tentar facilitar a dureza da rotina, muitas lavadeiras deixavam as tinas dia e noite perto desses pontos. Algumas conversas aconteciam quando as personagens iam buscar a água e/ou lavar roupa. Muitas ações ocorridas perto das torneiras apresentam como marcas mnemônicas aspectos do o cenário que ficaram marcados na memória de Maria-Nova:

As tinas das três [Maria-Velha, Mãe Joana e Filó Gazogênia] *moravam* constantemente na torneira. Havia lavadeiras que nem levavam as tinas para a casa, porque voltariam sempre. Quando uma lavadeira não estava, as amigas usavam a tina dela. Filó Gazogênia não vem hoje? Não, ela não virá nunca mais! É preciso manter a tina cheia, as madeiras molhadas. Filó Gazogênia cansou-se da vida. A morte veio esvaziando tudo. (EVARISTO, 2013, p. 154. - Grifo nosso.)

O verbo destacado enfatiza a importância dos elementos espaciais atribuindo-lhes uma ação personificando-os, além disso, a linguagem poética carregada de sentimentos, não só nesse, como nos demais trechos responsáveis pela descrição da morte de Filo Gazogênia, revelam que ela era importante para a narradora e o lugar ocupado por Filó, ao realizar sua atividade de lavadeira, foi um dos aspectos responsável pela fixação da personagem nas lembranças de Maria-Nova, já que, como afirma Maurice Halbwachs: “Nosso ambiente material traz ao mesmo tempo a nossa marca e a dos outros” (2006, p. 157.)

Outro cenário afetivo da favela é o campo de futebol no qual ocorriam os festivais de bola: “O campo era uma área livre, enorme que ficava entre a favela e o bairro rico. Bem rico e bem próximo.” (EVARISTO, 2013, p. 37.) O campo era muito simples, não só ele. Tudo continha uma simplicidade na favela, mas cada elemento que compunha o espaço revelava grande importância, pois foi ali que as relações se estabeleceram e os acontecimentos vigoraram: pessoas nasceram, outras morreram, algumas chegaram, outras saíram, e o mais difícil de todos: o desfavelamento.

Todos os elementos da comunidade de Maria-Nova são especificamente próprios de um cenário periférico; eles contribuíram para a elaboração dos registros mnemônicos da narradora. Portanto: “O espaço é um testemunho; ele testemunha, um *momento* de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada” (SANTOS, 2008, p. 173 – grifo do autor.) por meio dessa memória espacial, a narradora redesenha, não só o espaço familiar, como todo o território coletivo e suas dificuldades, pois o espaço serve como base, como cenário dos acontecimentos, das relações interpessoais:

Assim, não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça. (HALBWACHS, 2006, p. 170.)

O território espacial testemunhou todos os ocorridos na comunidade e é ponto crucial para o testemunho da narradora. As prosas durante as lavagens das roupas, os festivais de bola, os terços semanais nas casas dos vizinhos, os velórios, cada ação e evento

desenvolvidos na favela deixavam marcas na memória dos habitantes. Claro que se as narrativas tivessem sido elaboradas por um dos moradores do bairro nobre vizinho, os elementos espaciais seriam outros, porquanto o olhar, as experiências, os elementos espaciais também difeririam.

3.5 O desfavelamento e suas consequências

O ato de destruir favelas surge da visão de que elas seriam um problema, conforme já abordado no tópico 3.1 deste capítulo. Quando os barracos construídos nos morros passam a ser vistos e tratados como incômodo, políticos; policiais; pessoas sem empatia, mas com direitos e/ou privilégios garantidos começam a manifestar indignação e a pressionar para a realização de uma “limpeza” urgente, que seria a remoção dos habitantes, bem como a demolição de seus barracos, ou seja, o desfavelamento. Assim, idosos, crianças, mulheres, famílias inteiras são tiradas à força de seu território, do lugar de pertencimento.

Estamos afirmando recorrentemente: as terras apropriadas pertenciam aos moradores descritos em *Becos da memória*, pois o Código Civil assegura a concessão de direito real de uso³⁸, a qual garante a transferência de terreno público a particular para que dele se utilize com o intuito de edificar, cultivar, urbanizar, entre outros. Além dessa garantia, existe também a Usucapião³⁹, a qual consiste em um direito adquirido pela/o cidadã/ão devido à posse de um imóvel por utilizá-lo durante um período. No caso da moradia, esse tempo se resume a cinco anos. Como os primeiros habitantes da favela ficcional chegaram há cinquenta anos e permaneceram sem interrupção, esse direito deveria ter sido garantido. Porém, tais garantias legais não foram efetivadas.

Alguns moradores da favela conheciam a Usucapião, entre eles, Negro Alírio, personagem que chegou pouco tempo após o início do processo de desfavelamento. Ele fora alfabetizado na fazenda onde cresceu e da qual se mudou em busca de novas oportunidades. Negro Alírio sabia o valor da leitura, e “acreditava que, quando um sujeito sabia ler o que estava escrito e o que não estava, dava um passo muito importante para

³⁸ A concessão de direito real de uso encontra-se no Art. 1.225 - “Dos direitos reais” – do Código Civil, inserida por meio da Lei nº 11.481, de 2007.

³⁹ Código Civil - Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, no Capítulo II: “Da Aquisição da Propriedade Imóvel”, Seção I: “Da Usucapião”, do Art. 1.238 ao 1.244.

sua libertação” (EVARISTO, 2013.p. 205.), por meio da leitura, ele se conscientizou sobre a necessidade de se impor e passou, a saber, que “era preciso lutar pelo direito de não sair de onde estavam.” (EVARISTO, 2013, p. 204) e incentiva os demais nesse engajamento, conforme ilustra o excerto:

O cerco apertava e Negro Alírio tentava orientar a todos. Não, eles não podiam fazer, ou melhor, nós não podíamos deixar que fizessem assim com a gente. Ainda havia muitas famílias na favela, a metade, talvez. Eles estavam dificultando cada vez mais a nossa sobrevivência. As torneiras públicas foram sumariamente arrancadas. Restavam três: ‘a Torneira de cima’, o ‘Torneirão’ e a ‘Torneira de baixo’[...] Um dia, um grupo decidiu ir ao escritório da firma construtora, responsável pelo desfavelamento, para reclamar da falta que estavam fazendo as torneiras que haviam sido retiradas. (EVARISTO, 2013, p. 212 -214.)

A intenção de Negro Alírio era fomentar a resistência. Mesmo diante da insistente esperança que ele tentava injetar em todos, os coabitantes não se convenceram da possibilidade de vencerem esta batalha. Negro Alírio “Era o único que pisava num solo que sabia ser seu” (EVARISTO, 2013, p.215.). Dessa forma, é possível notar que, apesar da resistência, os moradores foram removidos, e outra vez, expulsos de suas terras vivenciando mais uma diáspora em suas histórias. Para Rodrigues (1991), no desfavelamento existe simultaneamente resistência e aceitação. Em *Becos da memória* a resistência se comprova por meio das intenções de Negro Alírio, já a aceitação pode ser ilustrada por meio do trecho:

De tempos em tempos, apareciam, por lá engenheiros para medir a área. Não se sabia se os pretensos donos seriam de uma companhia particular ou se gente do governo. Vinha o medo. E quando o plano de desfavelamento aconteceu na prática é que fomos descobrir que os pretensos donos éramos nós. [...] Nós, cada qual ajuntava seus trapos e, mesmo estando com o coração cheio de dor, mesmo estando com o coração cheio de rancor, partíamos. (EVARISTO, 2013, p. 163-164.)

O sentimento de pertença latente entre os moradores é invadido pelo alheamento, um dos primeiros estranhamentos consequentes do ato de desteritorializar. Eles deixaram de acreditar que eram donos da terra onde plantaram seus umbigos e moradas, passando a se enxergar e se sentir como “fora do lugar”, ou no lugar errado, portanto, lutar pela permanência já não fazia mais sentido.

Os moradores foram removidos sem que lhes fossem fornecidas condições semelhantes ou melhores de moradia, intensificando assim, o nível da violência oriunda

do desfavelamento, negando direitos, mais uma vez, a essas pessoas, desestabilizando-as. As precariedades das condições oferecidas em troca da remoção são descritas no trecho:

Ofereciam duas opções ao morador: um pouco de material, tábuas e alguns tijolos para que ele construísse outro barracão num lugar qualquer ou uma indenização simbólica, um pouco de dinheiro. A última opção era pior. Quem optasse pelo dinheiro recebia uma quantia tão irrisória, que acabava sendo gasta ali mesmo. Depois vinha o pior, decorrido o prazo de permanência, nem o dinheiro, nem as tábuas, nem os tijolos, só o nada. (EVARISTO, 2013, p. 101-102.)

A indenização oferecida aos habitantes da comunidade de Maria-Nova não amenizou, tampouco, reparou as lesões que lhes foram causadas. E esses danos ultrapassavam o âmbito material alcançando o psicológico. Ratifica-se a constatação: ao remover pessoas do lugar no qual elas construíram seus lares, desterritorializando-as, as relações afetivas ali construídas serão fortemente afetadas, pois era nesse território, no qual aspectos sociais, identitários, subjetivos, políticos, religiosos eram gerados e/ou fomentados. Citamos Santos:

Assim como a cidadania e cultura formam um par integrado de significações, assim também cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento. *É por isso que as migrações agridem o indivíduo, roubando-lhe parte do ser*, obrigando-o a uma nova e dura adaptação em seu novo lugar. Desterritorialização é frequentemente uma outra palavra para significar alienação, estranhamento, que são, também, desculturização.

O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico. A linguagem regional faz parte desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade. Esta não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos. (1993, p.61-62 – Grifo nosso.)

A comunhão entre os moradores e os becos, os campos de futebol, as torneiras onde se lavam as roupas, os barracos é intensa e gera linguagem, práticas e comportamentos próprios, os quais ligam favelados à favela fortalecendo o sentimento de pertença – antes de se concretizar o desfavelamento – como mecanismos identitários. Já as agressões, citadas por Santos, são constatadas na obra em análise por meio de personagens que sofreram diante das muitas perdas e mudanças de lugares.

Assim, a violência ocasionada pela remoção das famílias pode ser comparada a dois acontecimentos históricos: a invasão das terras indígenas que a história oficial

chamou de “Descobrimento do Brasil” e as Diásporas africanas. No primeiro caso, a semelhança ocorre, porquanto, o território roubado era habitado pelos povos nativos; nesse caso há uma diferença, a saber: os primeiros habitantes não foram expulsos como os de uma comunidade em eminência de demolição, mas sim, escravizados e dizimados. Já no segundo caso, em que os africanos foram retirados à força de seu continente para serem escravizados em terras distantes, as aproximações são mais contornadas, seja por questões étnico-raciais ou pelo movimento migratório, o qual exigiu uma mudança de lugar (*simbólico-social*, já que alguns dos povos africanos tinham condições distintas a dos escravos e *geográfico* devido à mudança de continente) ocasionando o desaparecimento das relações interpessoais, assim como no caso da remoção das famílias, descrita no romance em análise.

Considerando que os moradores da favela ficcional eram negros descendentes de pessoas escravizadas, a segunda comparação é mais condizente e imprescindível para a compreensão do quanto o ato de (re)tirar a terra dos favelados foi prejudicial e traumática. Seus ancestres já tinham passado por processos semelhantes, legando a dor dessas perdas às gerações seguintes, portanto, as violências territoriais vivenciadas pela população negra, como a Diáspora africana, a Lei Áurea (sem os devidos planejamentos), a favelização e o desfavelamento ratificam o fato de que traumas, dores e tristezas podem ser transmitidos pelos ancestrais. É como se os descendentes descritos em *Becos* tivessem vivenciado quatro vezes a violência de serem banidos de seus territórios.

A reincidente violência territorial em *Becos da memória* pode ser evidenciada por meio da personagem Tio Totó, um senhor com mais de noventa anos de idade, que diante de tantas e tamanhas perdas,⁴⁰ sempre afirmava: “Meu corpo pede terra.” (EVARISTO, 2013, p. 72.) ele se recusou a sair da sua favela, por não suportar passar, mais uma vez, pela dor de procurar por um lugar, cuidar, plantar, colher, estabelecer-se, nutrir um sentimento de pertencimento para depois ser obrigado a deixá-lo e a sair vagando em busca de outro. Aqui, retomamos as palavras de Santos: “as migrações agridem o indivíduo, roubando-lhe parte do ser.” (1993, p.62.), as agressões oriundas das peregrinações e exílios do ato de desfavelar é algo que não se resume às personagens, a

⁴⁰ Tio Totó perdeu a primeira esposa, Miquilia, e a filha, Catita, quando eles fazia a travessia de um rio saindo da fazenda na qual cresceu, mas que fora vendida, pois os donos estavam em crise financeira. Anos depois, perdeu a segunda esposa, Nega Tuína e os filhos gêmeos; depois disso, encontrou Maria-Velha, sua última esposa. Diante do desfavelamento, Tio Totó resiste à saída do morro, portanto, passa a afirmar que queria morrer.

autora também sentiu essas dores, conforme abordamos no tópico 2.6 por meio de seu depoimento sobre a sensação de ter sido agredida fisicamente com as mudanças ocasionadas pelo desfavelamento.

Em conversa com Maria-Velha, Tio Totó afirma:

[...] Perdi um lugar, uma terra, que pais de meus pais diziam que era um lugar grande, de matos, bichos. De gente livre e sol forte. E hoje, agora a gente perde um lugar de que eu já pensava dono. Perder a favela! Bom que meu corpo está pedindo terra. Não vou mesmo muito além. (EVARISTO, 2013, p.45.)

Ao resistir em sair da favela, Tio Totó subverte as imposições de um sistema que queria reificá-lo, jogando-o para fora de seu lugar mais uma vez. As diversas perdas impostas aos seus antepassados e que lhe foram legadas, sobretudo, as relacionadas à ausência de terra para morar, fizeram-no peregrinar sempre em busca de um pouso, transformando-o em um ser diaspórico e resistente em sair da favela, ansioso pela terra-cova, lugar de sua derradeira mudança, como ele dizia. Morrer, de acordo com seu sentimento, seria estancar uma negação persistente e numa espiral do tempo-espaço, reencontrar sua casa e seus ancestrais. A dor de abandonar, obrigatoriamente, seus lugares provocava em Tio Totó alguns questionamentos, como os ilustrados a seguir:

Quem disse que o homem não gostaria de ter raízes que o prendesse à terra? Tio Totó não se conformava com o acontecimento. Deus do céu, seria aquilo vida? Por que a gente não podia nascer, crescer, multiplicar-se e morrer numa mesma terra, num mesmo lugar? Se a gente sai por aí, por este mundo de deo em deo e não volta, o que vale o respeito, a fé toda quando se está distante, no que para trás ficou? *Para que a crença na volta ao lugar onde se enterra o umbigo. Verdade fosse!..*(EVARISTO, 2013, p. 31. – Grifo nosso.)

Tio Totó era filho de pessoas escravizadas e nasceu na “Lei do Ventre Livre”, portando o ato de peregrinar em busca de um lugar era uma consequência da escravização da população africana e de seus descendentes. O trecho anterior se assemelha ao enxerto seguinte, do livro *Diário de Bitita* de Carolina Maria de Jesus: “Hoje estavam [os negros] aqui, amanhã ali, como se fossem folhas espalhadas pelo vento. Eles tinham inveja das árvores que nasciam, cresciam e morriam no mesmo lugar”. (1986, p. 58.) Nota-se, nos dois fragmentos textuais, a insatisfação por não ser garantido, à/ao negra/o, um lugar no qual ela/e pudesse se estabelecer de forma fixa e duradoura. Ademais, o diálogo entre as escritoras, Carolina e Conceição, vai além das palavras, ou começa antes destas, já que as duas ocupam lugares bem semelhantes: são mulheres, negras, faveladas.

Ainda sobre os questionamentos de Tio Totó, ao citar o retorno ao lugar onde se enterrou o umbigo, expõe-se um saber tradicional da ancestralidade afro-brasileira. O ritual de enterrar o umbigo da/o recém nascida/o, realizado em algumas culturas negras, representa um forte elo entre a/o nascente, a terra e a presença de seus ancestrais. Esse rito é ensinado por pessoas mais velhas, as quais afirmam que o lugar onde o umbigo é enterrado será o ponto de retorno da pessoa, como um lugar do início de do fim. Em uma das variações desse ritual, há a solicitação para realizá-lo em locais próximos a escolas, fazendas, lugares símbolos da prosperidade desejada pela família para a/o nascente, já que seu destino estará atrelado a esse esconderijo umbilical.

O anseio por terra, latente em Tio Totó, era a necessidade de voltar às suas origens, estar com seus ancestrais, reaver as perdas que a vida lhe impusera. Por isso, é possível constatar um aspecto cíclico espacial nesta tradição afro-brasileira, pois ao dizer que seu corpo pedia terra, lugar de sua derradeira morada, Tio Totó estava pedindo para retornar ao ponto inicial, onde ele poderia sentir e nutrir um pertencimento; ele solicitava um religamento com seu cordão umbilical, com os seus.

Sobre o ritual do umbigo, Emilene Leite de Souza, em sua tese de doutorado intitulada *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*, afirma:

De todos os cuidados com o corpo da criança o umbigo é um dos mais essenciais. Ele é uma importante parte do corpo da criança especialmente por ser a primeira parte a ser desconectada dele. Os Capuxu se dedicam a pensar o que fazer com aquele primeiro pedacinho da criança que dele cai. Eles entendem que o umbigo tem o poder de definir o futuro da criança, de traçar o seu destino. Por isso é importante que ele funcione como uma espécie de elo entre a criança e o seu lugar de morada. [...] A terra é o elo, o vínculo, aquilo que os conecta. É que o corte do umbigo separa a criança da mãe e separando-a da mãe, separa de sua família, seu povo, sua identidade. Enterrá-lo perto da casa, na sua comunidade, deve vinculá-la novamente. Assim ela é inscrita e inserida no espaço cultural da família e se torna pessoa Capuxu. O povo Capuxu vive mais do que 'na terra' eles vivem 'da terra', especialmente a do Sítio Santana-Queimadas que representa para eles 'o umbigo do mundo.' Por isso a terra está no centro de tudo, é o eixo da manutenção da condição camponesa, âncora do modo de vida. A terra representa assim um lugar de vida e de morte. Assim como nela tudo nasce, floresce, frutifica, para ela vai também tudo que morre. (2014, p.324-325.)

O cordão umbilical é a ligação entre a mãe e o feto sendo o útero a casa desse; após o corte, o bebê inicia uma nova face, na qual o umbigo enterrado passa a ser seu elo e a terra, seu novo útero. Tio Totó precisava se religar, reaproximar-se do seio terrestre-materno, mas o desgaste de peregrinar tantas vezes em busca de um lugar foi tão intenso que o faz questionar até mesmo a fé na tradição antiga, no retorno às origens.

O desfavelamento foi doloroso para todos os habitantes, todavia, para Tio Totó seria ainda mais, devido as diásporas vivenciadas e por toda carga de sofrimento acumulada ao longo de sua vida. Ele já não se sentia forte o bastante para abandonar a favela, na qual dois dos seus três filhos nasceram e sua segunda esposa falecera; já não se sentia tão vivo, risonho e forte como outrora; já vinha desejando fazer a passagem desde a notícia do desfavelamento, mas ainda assim, decidiu ficar, fincar o pé e todo o corpo na terra, e antes da remoção de sua família, da demolição de seu barraco, num último ato, tornou-se leve, quase vazio, fez a travessia indo, enfim, para casa-terra, para o *seu lugar* reencontrar os seus, voltando ao útero terrestre.

Além do enfraquecimento no sentimento de pertença, o desfavelamento ocasionou outras diversas e tristes consequências. Durante a remoção, as famílias foram tratadas como objetos. As descrições desses momentos configuram uma denúncia à reificação imposta ao ser humano em situações aviltantes como estas; além da violência consequente da demolição da favela, houve também a da desumanização dos habitantes, como se pode constatar em:

As mudanças, trouxas, latas, meninos e grandes, cachorros, desamparo, merda e merda, tudo era acomodado desacomodadamente em cima do caminhão (também oferecido pela firma construtora). Os vizinhos próximos observavam a partida sabendo que daí a uns dias seriam eles. (EVARISTO, 2013, p. 115.)

Pessoas e animais foram igualados e valorados como cargas jogadas em caminhões sob os comandos dos que se diziam os donos das terras. Na verdade, até mesmo os objetos dos moradores, deveriam ser respeitados, pois existe uma relação de afeto entre a pessoa e seus pertences; estes também ajudam a compor os cenários nos quais se passam a existência de um ser, auxiliam na composição dos lares das famílias removidas, ainda mais que, tudo era conseguido com tanto sacrifício por elas.

Durante o desfavelamento, as famílias foram submetidas a condições ainda mais difíceis do que as habituais de uma favela. A ideia da construtora, responsável pelo processo, era pressionar as saídas para acelerar a “limpeza” e isso ocorria de forma cruel e desumana. Conforme os seguintes trechos:

Os emissários da firma construtora chegaram trazendo a carta de bota-fora para mais cinquenta e três famílias. [...] Alguns moradores já estavam aflitos para sair. Quem morava na área onde o *bicho pesadão* rondava, comia pé e poeira o dia inteiro. Se era pra ir, se não havia jeito mesmo, era melhor ir logo, melhor abreviar a dor. Mudavam apenas de lugar, a vida seria a mesma ou até pior. Mais duas ou três torneiras foram retiradas. Era preciso pressionar e encurralar

o pessoal. Colocá-los numa situação de maior desconforto ainda. (EVARISTO, p.207 – Grifo nosso.)

Havia famílias que, quando *o bicho pesadão* aparecia, elas mesmas se ofereciam para ir. Ficar ali tinha se tornado um inferno. *O bicho pesadão* campeava durante o dia e nas noites de estrelas iluminando a terra, a fera campeava pelo tempo adentro e tudo era poeira e desespero. Havia ainda a escassez, a falta d'água (EVARISTO, 2013, p.219 - Grifos nossos.)

A ideia dos responsáveis pelo desfavelamento era destruir o território simbólico para facilitar a demolição do físico. A obrigatoriedade de sair de um local sem saber ao certo para onde ir já era, sozinha, uma forma de desestabilizar a comunidade, e essa ação, somada às pressões da empreiteira, ganhava forças. A expressão “bicho pesadão” que às vezes é substituída, por “monstro pesadão”, era a forma com a qual os moradores tratavam escavadeiras e tratores usados no processo de remoção. “Bicho pesadão”, “monstro pesadão” traduzem o terror na ação de remover os barracos, de destruir um território. Pesadão também era o sentimento de não ter onde morar. Nota-se uma inversão, pois as pessoas foram coisificadas, enquanto as máquinas ganharam vida.

Essas máquinas foram inseridas na favela. É difícil imaginar todo o maquinário pesado dentro de uma comunidade, com uma rotina na qual as pessoas estavam em constante movimento nos espaços coletivos no território, mas foi o que aconteceu onde Maria-Nova morava. Além da reificação do espaço, a presença das máquinas funcionou também como um mecanismo usado para apressar a saída dos moradores. Citamos:

Os tratores da firma construtora estavam cavando, arando a ponta norte da favela. Ali, a poeira se tornava maior e as angústias também. Algumas famílias já estavam com ordem de saída e isto precipitava a dor de todos nós. Cada família que saía, era uma confirmação de que chegaria a nossa vez. (EVARISTO, 2013, p. 101.)

Os tratores continuaram firmes o trabalho na favela. O dia inteiro era um infernal barulho. Um sobe-desce, uma vai e vem do *monstro pesadão*. Os terrenos em declive, os buracos, os restos de barracos eram soterrados rapidamente. (EVARISTO, 2013, p.179 – Grifo nosso.)

Tratores, dores, escavadeiras, angústias, barracos, pessoas passaram a compartilhar o espaço, coabitando a favela. As máquinas usadas durante o dia, lá permaneciam à noite, fato que acarretou também violências físicas, uma delas, a narradora anuncia por meio da seguinte aliteração: “Aqueles tratores trariam tanta tristeza, trariam desgraça até. E naquela noite aconteceria uma...” (EVARISTO, 2013, p.102.) O acontecimento ao qual o trecho se refere é o acidente com os moradores: João da Esmeralda, Zé da Binha, Neca Palito, Tonho da Cuíca, “homens-vadios-meninos” que ao saírem do samba, permitiram-

se experimentar a ideia do primeiro: dar uma volta com trator, o que teve como consequência a morte dos quatro. Além desse episódio violento ocasionado no cenário da desfavelização, houve o que deixou o menino Brandino paraplégico, conforme narração:

Desde a morte dos homens-vadios-meninos não se ouvia falar em desfavelamento. Já haviam se passado quatro meses. Os tratores estavam no mesmo lugar, de pernas para cima. Chovera muito nos últimos dias, viera depois o sol. O barro assentara e como o terreno era em declive, tinha se tornado uma pista escorregadia. As crianças por não terem brinquedos prontos, acabavam sendo muito criativas. Com isso arrumavam tábuas, empoleiravam-se em cima, e vinham pelo morro abaixo. Era uma brincadeira perigosa, mas moleques como eram, só viviam em perigo. Se não conseguissem desviar-se, bateriam de cara e tudo em cima do trator. Foi isso que aconteceu. Brandino vinha voando, leve, voando como uma pluma. O trator ali parado, pesadão. O rosto, o corpo, o menino frágil. Não a morte instantânea, rápida, como havia acontecido com os homens-vadios-meninos, não houve. Brandino foi para o hospital, ficou meses. Voltou sim, calado, morto-vivo, bobo, alheio, paraplégico. (EVARISTO, 2013, p.113-114.)

Tais consequências do desfavelamento enfatizam a banalização imposta aos moradores da favela. Quando se projeta, planeja e concretiza o processo de desterritorializar, banalizar vidas desfacelando a simbologia que as envolve é algo latente. Expulsar, remover pessoas negras e pobres como se fossem objetos é uma das pautas recorrentes de projetos políticos brasileiros.

Ao desfavelar famílias, os responsáveis por essa ação não estão preocupados se elas têm um novo lugar no qual possam reconstruir suas vidas; se estão sendo minimamente bem tratadas durante o processo; se as condições para a concretização das remoções são dignas; se os idosos suportarão passar por esse desgaste; se as crianças estão indo para um território no qual haja vagas escolares, ou se os direitos prescritos por leis estão sendo efetivados. As únicas preocupações são enxotar essas pessoas, destruir os barracos, exterminar o território, o que nos leva a pensar mais uma vez em invisibilização, anulação, apagamento e não só de forma simbólica e sim física. Quando se planeja “limpar” uma cidade, um país, retirando deles pessoas negras, negando-lhes meios e condições para viver ou sobreviver, só nos resta pensar que o intuito imbuído nessa “limpeza” é a morte, o extermínio da população negra.

3.6 Mapa da violência: lugar da população negra?

O objetivo dessa subdivisão é apresentar os números dos dois últimos atlas da violência, relacionando-os aos aspectos das desterritorializações negras. Não há aqui a

intenção de analisar os casos de violência denunciados em *Becos da memória*, essa ação é apresentada em outros momentos desta análise.

Ratificamos: a desfavelização é uma violência! Remover famílias, destruir lares, romper relações é um processo de extremo aviltamento, porém, no Brasil, atos violentos começaram muito antes dos desfavelamentos. A nação brasileira foi forjada numa violação territorial. Nós brasileiros somos frutos de violências, entre elas, a sexual. O estupro foi uma imposição recorrente na história das mulheres indígenas nativas e das negras africanas escravizadas. Portanto, ao abordar a desterritorialização, urge a necessidade de escancarar as violências por trás e à frente desse ato.

O projeto de excluir a população negra dos espaços sociais de prestígio, tratando-a como objeto e jogando-a às margens, que, na verdade, é o cerne do atlas da violência, é uma política de extermínio. Uma violência gerada pela soberania, nutrida e mantida por uma necessidade de forjar superioridade, a qual se julga no direito de: tomar territórios; possuir corpos; destituir humanidades; matar crianças, jovens, adultos negros. A relação entre território, soberania e violência é estreita e se fez latente em regimes colonizadores, conforme assevera Achille Mbembe:

A ‘ocupação colonial’ em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto. (2016, p. 135.).

Infelizmente, a violência está arraigada nas constituições identitárias de nações que, assim como o Brasil, nasceram de colonizações. Tomados pela sede capitalista, colonizadores se sentiram e se portaram como superiores, relegando assim, às demais pessoas – nativas e negras africanas – à condição de inferioridade, ato já tomado por aviltamento, o qual não se limitou ali e se estende à atualidade. Uma pátria violentada reproduz e/ou gera violências.

A soberania patriarcal do colonizador lhe forjou a falsa ideia de ser proprietário não apenas das terras roubadas, como também dos corpos negros e indígenas,

sequestrando-os e saqueando-os. Talvez essa violação, enquanto gênese do Brasil, explique os altos índices de violência e morte de pessoas negras, sobretudo, de mulheres negras, já que somos as principais vítimas de homicídios, de acordo com o Atlas da Violência de 2019:

Enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras teve crescimento de 4,5% entre 2007 e 2017, a taxa de homicídios de mulheres negras cresceu 29,9%. Em números absolutos a diferença é ainda mais brutal, já que entre não negras o crescimento é de 1,7% e entre mulheres negras de 60,5%. Considerando apenas o último ano disponível, a taxa de homicídios de mulheres não negras foi de 3,2 a cada 100 mil mulheres não negras, ao passo que entre as mulheres negras a taxa foi de 5,6 para cada 100 mil mulheres neste grupo. (IPEA, 2019, p.38.)

As violências que geram e paririam o Brasil parecem legitimar as demais, as quais se arrastam ao presente continuando o processo de mirar e acertar, principalmente, pessoas negras. Nós, negras e negros, somos os mais atingidos pelos diversos tipos de agressões. O último Atlas da Violência (2020)⁴¹ coordenado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSB) confirma essa afirmação:

Apenas em 2018, os negros (soma de pretos e pardos, segundo classificação do IBGE) representaram 75,7% das vítimas de homicídios, com uma taxa de homicídios por 100 mil habitantes de 37,8. Comparativamente, entre os não-negros (soma de brancos, amarelos e indígenas) a taxa foi de 13,9, o que significa que para cada indivíduo não-negro morto em 2018, 2,7 negros foram mortos. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 68% do total das mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 5,2, quase o dobro quando comparada à das mulheres não-negras. (IPEA, 2020.p.13.)

Precisamos enfatizar: mulheres negras e homens negros são alvos das políticas violentas. Além de nos excluirmos dos espaços sociais, jogando-nos em não-lugares, colocam em nossas costas alvos a serem acertados; quando não nos matam, provocam em nossas almas feridas banzeiras, as quais nos adoecem. A violência estatal faz muitas vítimas e a maioria é negra, portanto, além de ser clichê enfatizar a necessidade de se criar políticas públicas para diminuir as mortes de afrodescendentes, parece-nos também incoerente, já que a maior e mais eficaz política pública pensada, planejada, executada para a população negra é o genocídio.

⁴¹ Data de 2020, porém os resultados são baseados em dados coletados em 2018.

Estamos sempre buscando lugares para nos aquilombarmos, e eles estão bem distantes dos atlas da violência e das iniciativas políticas. Nosso auxílio, em geral, não vem de políticos e sim, das próprias comunidades, das instituições criadas por negras/os, assim como eram os quilombos e as irmandades no período colonial.

Becos da memória denuncia alguns tipos de violências destinadas às/aos afro-brasileiras/os, entre elas, a violência contra a mulher negra. Além dessa e do desfavelamento, a obra também denuncia outras mazelas impostas à população negra, como: a falta de garantia dos direitos trabalhistas às mulheres da favela que prestavam serviço nas casas do bairro nobre vizinho; a falta de assistência médica para as/os faveladas/os; a falta de saneamento básico e a escassez de água; as precárias condições que aceleravam o crescimento das crianças negras, as quais se veem obrigadas a assumir responsabilidades para ajudar no sustento da família⁴². Essas violências são autenticadas, como já citamos, pela soberania, e também fomentadas pelos racismos. Silvio Luiz de Almeida na obra *Racismo Estrutural* (2019), expõe:

A soberania do Estado apoia-se, na integridade nacional, que é dito de outro modo, a ‘proteção da raça’. Portanto, os Estados a partir do século XIX operam sob o racismo, segundo a lógica do que Foucault denomina ‘racismo de Estado’. [...] Foucault nos conta que, desde o século XIX, os sentidos da vida e da morte ganham um novo *status*. As mudanças socioeconômicas ocorridas a partir do século XIX impõem uma mudança significativa na concepção de soberania, que deixa de ser o poder de tirar a vida para ser o poder de controlá-la, de mantê-la e prolongá-la. A soberania torna-se o poder de suspensão da morte, de fazer viver e deixar morrer. A saúde pública, o saneamento básico, as redes de transporte e abastecimento, a segurança pública, são exemplos do exercício do poder estatal sobre a manutenção da vida, sendo que sua ausência seria o deixar morrer. (2019, p.114.)

Portanto, deixar negras/os sem acesso aos direitos básicos, entre eles, o da moradia, é também uma forma do Estado exercer seu poder controlador. Esse controle sobre a vida nos faz lembrar da *Necropolítica* “expressão máxima da soberania, pautada no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016). Claro que essa morte é física, como bem nos mostram as estatísticas, mas ela também está no plano metafórico.

Quando não nos enxergamos – por nulidade na representatividade – nas mídias, nas literaturas, nos cargos sociais, somos assassinados, pois a nossa subjetividade é anulada. Essa ausência nos diz que não podemos ocupar esses territórios; não temos

⁴² Algumas dessas violências são detalhadas em outros pontos desta análise.

capacidade para isso; nosso lugar é o não-lugar. Estamos tentando ignorar essa assassina voz social, rompendo as ditas margens, ocupando os espaços de pesquisa, escrevendo obras literárias, empreendendo com nossa criatividade, usando mídias alternativas para reverberar nossos talentos, afirmando: nosso lugar não é nos cárceres privados, nem no alto índice de desemprego, tampouco fora das Universidades ou nos não-lugares tão bem projetados! Não queremos, não podemos permanecer no centro dos mapas da violência, eles não são lugares para as vidas negras. Nós queremos viver!

4. ORALIDADE E MEMÓRIA: HERANÇAS ANCESTRAIS

[...]
Movimentos ancestrais
Palavra não-registrada
Oralidade em pauta
Voos sem asas
Vozes outrora ignoradas
Histórias sem vez
Verso sem papel...
E o corpo se torna a tela:
Onde se desenha a ação
Se pinta o texto
Se escreve o desenho
Se ouve o gesto
Se movimenta a memória
Se vê a palavra
Se tece a poesia...
E todos os ancestrais param para abençoar-
– ouvir – ver – sentir.
E o verbo se fez dança e habitou entre nós.

(Vozes afro da pele – DIAS, 2017, p.78-79)

Neste capítulo, visamos relacionar as desterritorializações e a escravidão – com seus consequentes racismos – às intensas tentativas de apagamento/negação da oralidade e da memória negras. Quando as populações africanas são sequestradas de seu continente e levadas a terras desconhecidas, a elas estão sendo negados: o direito ao lar/à moradia; o exercício de ser sujeito; suas identidades e a possibilidade de transmitir suas memórias, já que os colonizadores misturaram membros dos diversos grupos étnicos africanos, distanciando famílias e dificultando a comunicação. O intuito era anular a linguagem – cabe lembrar o caráter essencialmente oral de algumas civilizações africanas, – e demais aspectos culturais/identitários, passando a tratar as pessoas africanas como inferiores, negando-lhes a humanidade, a fim de impor-lhes língua, religião, filosofia, cultura eurocêntricas, conforme Leda Maria Martins explica:

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinventados por um olhar alheio, o do europeu. Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral; [...] impôs, como verdade absoluta, novos

operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar, interpretar, organiza-se, uma nova visão de mundo [...] (1997, p.24-25.)

Ainda assim, africanas/os resistiram às imposições subvertendo as negações coloniais e contribuindo de maneira incisiva na formação cultural brasileira ao preservar aspectos identitários, entre eles oralidade e memória, transmitindo-os às gerações seguintes.

Como heranças legadas de uma geração a outra, chegando à formação identitária afro-brasileira, oralidade e memória carregam em si a força ancestral e também são carregadas por ela. Aspectos orais estão fortemente presentes nas contações de histórias e também no falar negros; duas ações repletas de ritmo, gestos, performances que são arquivadas na memória e transmitidas por meio da linguagem das pessoas negras mais velhas aos seus mais novos.

De acordo com Thiara Cruz de Oliveira, a ancestralidade apresenta uma definição inacabada:

[...] entendendo a força vital, a palavra, o homem, a socialização, a morte, os ancestrais, a família, a produção e o poder como elementos básicos da vivência africana, há de se considerar que o conceito de ancestralidade atravessa tais princípios. [...] a ancestralidade vai levar em consideração o contexto em que está inserida, bem como a historicidade dos ritos, costumes, valores e as relações que perpassam. (2018, p. 36-8.)

Dessa forma, a ancestralidade africana/afrodescendente apresenta um conceito amplo. Para nossa análise, a palavra, enquanto rito oral, e a morte, dos elementos apresentados pela pesquisadora, são os mais enfatizados. Para Eduardo Oliveira (2007), esses elementos básicos interligam-se – do profano ao sagrado – compondo a ancestralidade:

A ancestralidade [...] é o principal componente da cosmovisão africana e orquestra, com sua lógica, os elementos restantes. Todos os elementos encontram-se interligados, como numa ‘teia de aranha’, e são interdependentes uns dos outros. Toda a estrutura social africana é permeada pelo sagrado, pela Força Vital que emana do preexistente ou dos ancestrais. O universo é um conjunto de interações de seres (minerais, animais, vegetais) interligados, como se formasse uma imensa teia de aranha entre fenômenos visíveis e invisíveis. A palavra flui como portadora de uma ‘força’ divina e por isso mesmo capaz tanto de destruir como de construir, tornando-se, ademais, um meio de transmissão de conhecimento sagrado e profano. (2007, p.182-183.)

Enquanto elemento ancestral, a palavra é a força mantenedora das tradições africanas, ela é início e fim. É por meio dela que os acordos são firmados, novos mundos são inventados, versões históricas colonizadoras são contestadas, narrações são cantadas e contadas, memórias são transmitidas. A ancestralidade penetra a vida alcançando várias

dimensões, a ponto de não ser possível delimitar seu início nem seu fim, ela está presente em vários aspectos tradicionais de África.

Ainda sobre a dimensão da ancestralidade, Oliveira afirma:

Pensar a ancestralidade como fonte organizacional é buscar a palavra que guarda a singularidade mantenedora das distintas práticas sociais, tendo em vista que no contexto negro-africano tradicional as decisões políticas, as questões familiares e da comunidade são tomadas a partir de uma jurisprudência ancestral. (OLIVEIRA, 2017, p.1.)

Em *Becos da memória*, a ancestralidade aparece de forma intensa, principalmente nos momentos em que as pessoas mais velhas usam a oralidade narrando as histórias para a menina Maria-Nova. As palavras dos contadores transmitem saber, afeto, experiência, força, dor, aspectos responsáveis pela preservação das memórias das/os ancestrais, porquanto, “Apenas os mais velhos detêm a palavra e o conhecimento nela embutido. Somente aqueles que mais tempo vivem na tradição ancestral são portadores reconhecidos da palavra-força, capaz de construir ou minguar o axé de si e dos outros.” (OLIVEIRA, 2007, p. 186.) Antes de analisarmos a potência dos idosos com suas heranças orais e mnemônicas presentes na obra em análise, faz-se necessário citar as matrizes africanas, responsáveis por legar, à identidade afro-brasileira, bases culturais estabelecidas a partir da memória e por meio da oralidade.

As culturas africanas têm na palavra vocalizada uma força de preservação de seus costumes, histórias, ensinamentos, tradições, que as mantêm vivas. Por meio da tradição oral, alguns povos africanos preservam valores morais e sagrados, assim, oralidade africana não se restringe às lendas mitológicas como se costuma estereotipar. Ela é bem mais abrangente, conforme expõe Amadou Hampâté Bâ:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...] Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular para esculpir a alma africana. (2010, p. 169.)

Por ser uma herança imbuída de ancestralidade, a oralidade africana não é linear nem dispõe de forma estanque os saberes transmitidos. Sua abrangência é um mecanismo que lhe proporciona relacionar vários aspectos da vida humana sem menosprezar ou supervalorizar algum deles. A tradição oral conduz a/o africana/o a diversas áreas do

conhecimento de forma simultânea, proporcionando a esta/e experiências com os saberes de forma completa, totalitária, e não segmentada e isolada. Portanto, por ser via transmissora de conhecimento inclusivo e abrangente, à oralidade, em África, é atribuída grande importância. Esse respeito à palavra nas sociedades de tradição oral, segue afirmando Hampâté Bâ, situa-se em “um contexto mágico-religioso e social, especialmente quando se trata de transmitir palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas.” (2010, p. 174)

No Brasil, a oralidade enquanto legado ancestral das nações africanas, também continuou apresentando grande importância para a transmissão: dos valores culturais; dos ensinamentos religiosos; das tradições do curandeirismo; das contações de histórias, que passadas das gerações das/os africanas/os escravizados chegaram às/aos afrodescendentes constituindo a cultura afro-brasileira. Sobre a presença das memórias orais africanas na formação da identidade afro-brasileira, Martins afirma:

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, *transformam-se e reatualizam-se*, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras. (1997, p.26. Grifo nosso.)

Assim, a identidade afro-brasileira é pautada na dinâmica, nos movimentos desempenhados pela interação entre aspectos orais dos ancestrais e por valores agregados pelas gerações sucessoras. A dança, coreografada pela força da oralidade e pelo poder da memória, embala um falar cantado, uma linguagem ritmada, fecundada pela poesia e atravessada pela dor. Essa linguagem se torna uma característica marcante na afrobrasilidade e da mesma forma que ocorre em alguns países africanos, no Brasil, ela é um meio para as transmissões dos valores, costumes, ensinamentos, crenças.

As narrativas sobre as lutas, dores, conquistas das pessoas africanas escravizadas em terras brasileiras não foram registradas nas histórias oficiais, todavia, continuaram a ser transmitidas por meio da oralidade e essa não pode ser apagada, pois ela é viva, sua força movimentava-se ao ser transmitida da memória de uma geração à outra.

Tanto nas culturas africanas como na afro-brasileira, para que a oralidade transmita as tradições, faz-se necessária a presença dos guardiões da memória, os mais

velhos. A participação de pessoas idosas é importante para a transmissão de conhecimentos via tradição oral, elas se assemelham a um tradicionalista *griot*⁴³, o qual, de acordo com Oliveira, tem o papel de “manter viva a chama que alimenta a existência de toda uma coletividade” (2006, p.8.) Para Amarino de Oliveira Queiroz, o *griot* “não seria simplesmente um artista que se destaca por sua habilidade verbal, performática, mas alguém que herdou um conhecimento sócio-histórico e cultural imprescindível para a manutenção do universo simbólico”. (2007, p.136.), assim, os mais velhos em *Becos da memória*, são pessoas que experimentaram o tempo e absorveram dele sabedoria, paciência, força, pois são responsáveis pela manutenção da memória coletiva de sua cultura.

4.1 Os mais velhos: guardiões da memória, transmissores da ancestralidade

Na obra em análise, os mais velhos desempenham um papel de destaque contando as histórias ouvidas e vividas, cada um com sua performance. Cenas nas quais Maria-Nova ouvia narrativas da tia, dos tios e de outras pessoas do seu convívio, redesenham um costume de algumas comunidades africanas, nas quais, os idosos são respeitados e valorizados. Em África, essas pessoas representam sabedoria, ancestralidade, memória:

A relação entre as populações da África negra e seus ancestrais exige ainda um comentário que nos parece ser de fundamental importância: o da própria concepção africana da velhice nas sociedades tradicionais, uma vez que, na maioria destes grupamentos, o próprio ato de referenciar o idoso aproxima-se do sentido da mais profunda reverência. A identificação de uma pessoa idosa como ‘grande’ e não como ‘velha’ parece sugerir, de imediato, a experiência de vida por ela acumulada ao longo de sua existência, condição pela qual adquire direitos especiais. [...] Na perspectiva tradicional africana velhice passa a conotar, portanto, sabedoria, exaltada na figura dos contadores e contadoras de histórias. Através da atividade griótica dos ‘grandes’ é que a memória, o saber e o conhecimento se foram perpetuando, fazendo com que a palavra, redimensionada performaticamente em gesto, silêncio, canto, encenação, música e dança, cumprisse sua função de exemplaridade dentro de um conjunto mais amplo de sentidos. (QUEIROZ, 2007, p.44.)

O respeito pelos mais velhos, em *Becos da memória* se constata também pelo fato de que muitos moradores da favela ficcional, como Tio Totó, Maria-Velha, Mãe Joana, são filhos de pessoas ex-escravizadas, as quais também contavam histórias, ensinando aos mais novos o valor que deve ser atribuído às/aos idosas/os.

⁴³ Hampâté Bâ apresenta os *griots* como animadores públicos, uma espécie de trovadores ou menestrelis, os quais têm a música, a poesia lírica, os contos que animam as recreações populares e a história como seus privilégios. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 193.)

Tia Maria-Velha é uma das principais contadoras, “mulher dura também, era a terceira mulher de Tio Totó. Quando encontrou o homem, ela também já tinha uma larga coleção de pedras. Já vinha também de muitas dores e era por isso, talvez, que ela sorrisse só para dentro.” (EVARISTO, 2013, p. 46.) A coleção de pedras, refere-se às dores que se transformavam em narrativas arquivadas pela contadora, entre elas estavam as de sua infância, as quais Maria-Velha recontava a sua sobrinha, Maria-Nova. Quando era criança, aquela, que ainda era conhecida apenas como Maria, era muito parecida com uma de suas tias, Ayaba, irmã de Luisão da Serra, seu pai. Ayaba fora vendida pelo senhor do engenho. Ela seria surrada até a morte, todavia fora poupada, a pedido de uma criança, sua filha de leite. O avô e o pai da menina Maria tinham passado por muitas tristezas após a venda de Ayaba, e em meio às dores, o idoso teve uma surpresa, concretizada por meio do filho Luís, descrita no fragmento:

Quando venderam a sua irmã, por ela ter agarrado o sinhô pelo peito da camisa, ele vomitava ódio e prometia se vingar, pôr fogo na casa-grande. Chorou a noite toda. E o pai teve uma surpresa. Luís falou com ele durante horas naquela língua da terra distante. O pai pensava que o garoto soubesse falar só a linguagem dos brancos. Qual nada! Surpresa e alegria, Luís falava aquela linguagem tão bonita! (EVARISTO, 2013, p. 52.)

A língua da terra distante usada por Luizão não lhe fora ensinada, nem foi preciso, pois ela era parte da memória ancestral, acionada em um momento de intensos sentimentos, no qual, não só ele e o pai queriam expressar suas dores, como também, aqueles que vieram antes queriam escutar, fazer parte da conversa. Algo parecido ocorre quando contadora e ouvinte se unem por meio desse enredo. O passado é evocado a fazer parte da enunciação, e num ritual no qual a oralidade une o vivido, o presente e o anseio do que ainda está por vir ⁴⁴, as palavras de Maria-Velha, como rios, inundam Maria-Nova, deixando-lhe imersa em uma força capaz de lhe provocar o desejo de eternizar as palavras escutadas.

O avô de Maria-Velha é descrito como alguém que já tinha passado por dores intensas e também colecionava muitas pedras pontiagudas. Para ele, a neta era a

⁴⁴ Essa interação entre os tempos, chamada por Leda Maria Martins de “tempo espiralar”, relaciona-se de forma intensa à oralidade e à memória, por isso aparece de forma recorrente neste capítulo, mas é abordada de maneira específica na próxima divisão: “Memória: a ponte entre passado e presente”.

continuidade de Ayaba, como se constata por meio de uma história contada por Maria-Velha, lembrada e recontada por Maria-Nova:

Um dia, ela, Maria-Velha, ainda nos tempos de sua meninice pulava que nem cabrita na frente de seu avô. Ele olhava, limpava os olhos e fungava sempre. (EVARISTO, 2013, p. 47.)

O avô de Maria-Velha sempre chorava quando via a menina cabritar em suas brincadeiras infantis de pula-pula. O velho tinha um amontoado de dores. Dos vários filhos que tivera, perdera quase todos. Vivo, só tinha Luisão e mesmo assim louco. [...] Ele já velho, ainda haveria muito de chorar, vendo Maria, sua neta, ali na sua frente. Naqueles momentos tinha a impressão de ver a vida se repetindo. Maria era igual, era a imagem pura de sua filha Ayaba [...] Filha que ele pôde chamar de Ayaba que na linguagem dele e de seu povo significava Rainha. Maria era igual a Ayaba, Maria parecia com a Rainha. (EVARISTO, 2013, p. 51-54.)

Entre muitas dores vividas pelo avô de Maria-Velha, houve a de não poder escolher os nomes para os seus filhos, o caso da Ayaba foi uma exceção, pois os sinhôs, no dia do nascimento, estavam de bom humor. O fato de Maria não ter convivido com a tia, mas ter herdado seu jeito e suas maneiras ocorre devido à ancestralidade; fisicamente, Ayaba fora impedida de estar com os seus, mas sua presença ancestral permaneceu. Assim, mesmo sem o convívio, traços identitários foram legados de uma geração antecessora à seguinte, pois as heranças ancestrais precedem e extrapolam a convivência física.

Tio Totó também é contador de histórias. Assim como sua companheira, Maria-Velha, ele é imbuído de ancestralidade, essa está presente em toda a vivência do casal: nos corpos; nas histórias vividas e contadas; nas personalidades; nos anseios; nas dores. A força ancestral dos dois transborda alcançando Maria-Nova: “A menina parecia ser a continuação dos dois. O velho e a mulher se eternizaram por meio da menina”. (EVARISTO, 2013, p.129.) Da mesma forma que a menina Maria era a sequência de Ayaba, a narradora-personagem era a continuação dos tios, nos laços parentais e no fazer literário, ela também assumiu a função de preservar as narrativas ancestrais, transmitindo-as.

Tio Totó não colecionava só as pedras-histórias. Ele era também repleto de vazios acumulados por dores e perdas sentidas ao longo de sua vida, por isso, já não conseguia perceber sua importância na manutenção das tradições orais para os mais novos, conforme ilustra o excerto:

De todas as histórias, a que ele [Tio Totó] mais gostava de contar e repetia sempre, era a da travessia do rio. Sempre começava assim:

‘Cheguei são, salvo e sozinho na outra banda do rio. Gostaria de ter morrido, mas estou aqui.’ [...]

Maria-Nova assistia ao envelhecimento de Tio Totó e desejava comunicar-lhe um pouco de juventude. Ela sabia que a morte resolve os problemas de quem morre e raramente de quem fica. Ela sabia que Tio Totó queria morrer porque se sentia mais uma vez ludibriado na vida. Ela compreendia a razão dele, mas perguntava ao Tio Totó:

- E nós, e eu?

Tio Totó insistia:

- Maria-Nova, para que sirvo? A favela acabando, por que tenho de ir com vocês? Por que não parar aqui? Meu corpo pede terra.

Tio Totó não entendia que seus noventa e tantos anos eram necessários aos quase quinze de *Mariinha*⁴⁵. (EVARISTO, 2013, p.71- 72. – Grifo nosso.)

Toda a dor por ele carregada e narrada não era apenas do tempo vigente, era também do tempo passado. As peregrinações impostas a ele eram como o sequestro de seus ancestrais de África, e a última, a saída da favela, já não teria sentido, visto que todas as perdas por ele acumuladas: duas esposas; três filhos; os lugares nos quais morou, deixaram-no sem estímulo para viver, para enfrentar mais uma vez a história com o mesmo final doloroso, fazendo-lhe envelhecer: “Tio Totó envelhecia, não pelos anos passados, mas pelo tempo contado em dores que a vida ofertara para ele.” (EVARISTO, 2013, p. 121.), ele, que antes era risonho e cheio de vida, passou a morrer aos poucos em vida:

E até há bem pouco tempo, ria gostoso, ria liberto. Seu riso, sua gargalhada foi rareando quando ele começou a envelhecer. Tio Totó custou a se tornar um velho. Aos oitenta anos era um moço. E gostava de repetir: eu não sou de morte fácil, de vida difícil sim! [...]

Mas um dia, todos começaram a perceber que Tio Totó estava envelhecendo. Não pelos cabelos brancos, porque há muito que ele os tinha. Não porque andasse meio trôpego e nem porque já trouxesse a voz meio rouca. Não eram essas as marcas da velhice de Tio Totó. Ele envelhecia porque estava perdendo as esperanças. Envelhecia porque nem vontade de recomeçar de novo tinha. Envelhecia ao fazer um balanço de toda a sua vida e só ver a morte como única saída. (EVARISTO, 2013, p. 71.)

O principal motivo do envelhecimento de Tio Totó não era a idade. Toda a dor por ele herdada e repetidamente vivenciada, pesava-lhe a vida. Suas coleções de pedras-histórias e de perdas arquivadas em sua memória eram sintomas das negações, da superlotação dos vazios impostos a ele e que lhe deram um novo rosto, com traços do cansaço por ter recomeçado algumas vezes, por ter (re)conquistado espaços, mas nunca ter conseguido

⁴⁵ O uso do diminutivo é uma forma de marcar a oralidade nos registros escritos, por isso, a partir desse ponto destacamos as palavras empregadas no diminutivo em citações de *Becos da memória*, como forma de exemplificação para a abordagem exposta no item 4.3 Oralidade: linguagem ancestral.

um lugar efetivamente seu, evidenciando nele aspectos diaspóricos e nostálgicos, porquanto, ele era herdeiro e hospedeiro do banzo, e mesmo querendo descansar o corpo em sua derradeira morada, lutou usando a “melancolia da resistência”⁴⁶, um traço de sua nova identidade, a qual o faz seguir, deixando aos seus uma memória repleta de histórias passadas por meio da oralidade.

Faz-se necessário evidenciar que, apesar do cansaço e de toda a dor, a morte de Tio Totó não é analisada aqui qual um fim, mas sim, como uma sequência do antes; como manutenção do agora e continuação no por vir. A morte é também parte da vida, portanto, processo natural e imprescindível para o seguimento vital: “Nascimento, maturação e morte tornam-se contingências naturais, necessárias na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta.” (MARTINS, 2002, p.83.)

A oralidade de tio Totó perpassa os três tempos, embalada pela ancestralidade negra africana, embalando a continuidade afro-brasileira. Assim, esse contador apresenta relevante importância na formação da identidade da narradora-personagem, fato que evidencia a riqueza da memória das pessoas mais velhas na constituição cultural das mais novas, como afirma Ecléa Bosi:

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. *A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados [...]* (BOSI, 1994, p.82 – Grifo nosso.)

Ainda que Maria-Nova não tenha vivenciado as dores narradas pelos mais velhos, ela as conheceu por meio das contações, das transmissões orais de memórias. As conversas e narrações dos contadores eram muito profundas e alcançavam a alma de Maria-Nova e ela, a intensidade dessas narrativas, por isso, mesmo sem ter vivido o narrado, ela conseguia entender, às vezes, até sentir. É importante evidenciar a caracterização que Bosi apresenta à conversa de uma pessoa idosa e o quanto tais características dão conta de abarcar Tio Totó. Ele, que diante das perdas, tornou-se resignado, nostálgico, usava a memória e a oralidade ao estabelecer conversas profundas com sua sobrinha.

⁴⁶ Expressão retirada da tese “A melancolia de resistência como identidade: um estudo sobre as obras Mayombe e a Geração da Utopia de Pepetela”, escrita pela Dr^a Cibele Verrangia Correa da Silva.

Em *Becos da memória*, a pessoa idosa negra é descrita, como um ser responsável por legar aos mais novos costumes e histórias que esses não conheceriam caso não tivessem convivência com seus mais velhos e respeito por suas contações. Os guardiões da palavra e da memória, além dos já citados Tio Totó e tia Maria-Velha, eram Tio Tatão e Bondade. O ato de ouvi-los já fazia parte da rotina da narradora-personagem. Ela gostava desse momento, no qual passado e presente se uniam para rascunhar um futuro, mantendo e preservando histórias das gerações anteriores:

[...] o ritual de transmissão de conhecimento exige que haja entre o contador e o ouvinte uma perfeita harmonia, um equilíbrio que garanta a sobrevivência do passado no presente. Essa cumplicidade entre o velho e o novo mantém viva a consciência africana de resistência ao domínio branco-europeu. (OLIVERIA, 2006, p.8.)

A resistência de Maria-Nova se dava justamente no ato de ouvir os mais velhos de forma atenta e respeitosa, compondo o ritual de contação, arquivando as escutas para registrá-las futuramente. Citamos:

Maria-Velha e Tio Totó ficavam trocando histórias, permutando as pedras da coleção. Maria-Nova, ali *quietinha*, sentada no *caixotinho*, vinha crescendo e escutando tudo. As pedras pontiagudas que os dois colecionavam eram expostas à Maria-Nova, que escolhia as mais dilacerantes e as guardava no fundo do coração. [...]

Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia, não se sabia como, ela haveria de contar tudo ali. Contar histórias dela e dos outros. Por isso ela ouvia tudo tão atentamente. Não perdia nada. Duas coisas ela gostava de colecionar: selos e histórias que ouvia [...] Histórias boas, alegres e tristes eram as de Tio Totó e da Tia, Maria-Velha. Aquelas histórias ela colecionava na cabeça e no fundo do coração, aquelas ali haveria de repetir ainda. (EVARISTO, 2013, p. 47-49.)

Tudo o que a narradora ouvia nas contações abastecia sua memória. Ela percebia quanto sofrimento havia nas histórias e nas vivências dos contadores. As dores narradas pelos mais velhos chegavam à Maria-Nova como um pressentimento de que era necessário guardá-las para um dia externá-las, divulgando-as ao mundo, como uma maneira de registrar a dor dos seus, por isso, o seu desejo de (re)contar o passado era forte e a direcionava rumo as rotas novas para um futuro diferente das perspectivas impostas pela sociedade. Nesse por vir, ela - menina, negra, pobre, favelada - se tornaria uma escritora responsável por registrar tudo o que ouvia, via, vivia e ficara guardado em sua memória. Portanto, para Maria-Nova, a tradição oral, o ato de escutar os mais velhos, e de tê-los por perto era de grande importância na constituição de sua identidade e do seu legado mnemônico, pelo qual, ela também seria, um dia, responsável por transmitir.

Na obra em análise, os guardiões das memórias e das palavras, guardavam-nas, não para retê-las de forma egoísta e sim, para legá-las. Maria-Nova foi aprimorando sua sensibilidade para ouvir, mesmo o não-dito, inclusive nas performances silenciosas de sua mãe que não era contadora, mas transbordava enredos em seus olhos d'águas: “Não sabia bem por que, mas todas as histórias lhe vieram à mente [...] as silenciosas que ela aprendera a ler nos olhos tristes de Mãe Joana” (EVARISTO, 2013, p. 99.)

Cada contador/a exercia uma performance diferente nos momentos das contações, a começar por Maria-Velha, que não esboçava riso nem sorrisos, tampouco vertia lágrimas em suas narrações: “Contava com uma voz entrecortada de soluços. Soluços secos, sem lágrimas.” (EVARISTO, 2013, p. 50.) Já “Tio Tatão era nervoso, neurótico de guerra e contava histórias com gosto de sangue” (EVARISTO, 2013, p.1 56.) Tio Totó se munia de melancolia, cansaço e resistência, mas também não abria mão da melodiosa poesia ao narrar seus enredos, ansioso pelo derradeiro pouso. Já Bondade, uma personagem misteriosa por não dizer de onde vinha nem para onde ia, não queria pouso certo; não tinha morada fixa, e sempre conseguia ajudar os moradores da favela.

Bondade contava à Maria-Nova muitas histórias, mas a dele ninguém conhecia. A sensibilidade desse contador transpassava a de sua ouvinte e a intensidade dele transbordava nela. Para ilustrar momentos da performance de Bondade, nos quais contador e ouvinte são transportados para um tempo-espaco acumulado pela dor, citamos:

Maria-Nova ouvia a história que Bondade contava e, por mais que quisesse conter a emoção, não conseguia. Hora houve em que ele percebeu e se calou um pouco. Calou-se também com um nó na garganta, pois sabido é que Bondade vivia intensamente cada história que narrava e, Maria-Nova, cada história que escutava. Ambos estão com o peito sangrando. (EVARISTO, p. 90.)

Coisas que ele não contava para gente grande, Maria-Nova sabia. As histórias tristes Bondade contava com lágrimas nos olhos, as alegres ele tinha no rosto e nas mãos, a alegria de uma criança. (EVARISTO, 2013, p. 56.)

A intensidade de Bondade atribui vida ao narrado, porquanto, ao narrar, ele rememorava as histórias, movimentando-as do passado ao tempo da enunciação. Essa movimentação também era realizada pela participação de sua ouvinte, que em algumas das histórias, colocava-se no lugar da personagem das contações, sentido suas dores e angústias, (re)vivendo-as. No momento da narração, as palavras transmitidas são imbuídas de sentimento, ancestralidade, sabedoria, compondo uma simbiose entre mais velhos

(aquele/a que conta), mais novos e seus ancestris. Sobre essa troca durante as transmissões orais, Martins afirma:

No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e *performance*, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na *performance* do cantador/narrador e na resposta coletiva. [...] A palavra oral, realiza-se como linguagem, conhecimento e fruição porque [...] exige propriedade e adequação em sua execução. (1997, p.146-147 – Grifos da autora.)

A resposta às performances, não só à de Bondade, como às dos demais contadores, não é coletiva, tendo em vista que a única ouvinte mencionada é Maria-Nova, ainda assim, há uma resposta, a qual reedita os ensinamentos legados, pois a interação entre ela e seus mais velhos é real e intensa. Eles narram suas histórias com propriedade, ora por já terem vivenciado, ora por testemunharem o narrado, o que configura como uma reedição do saber.

As performances dos mais velhos nas contações de suas histórias ficaram registradas na memória de Maria-Nova, pois elas compunham e intensificavam o caráter ritualístico do ato da contação. Os gestos, a entonação da voz e a postura corporal ajudavam os contadores a transportarem a ouvinte para o lugar das ações contadas, conforme assevera ainda Martins:

O corpo em performance, nos congados, é o lugar do que curvilinearmente *ainda e já é*, do que pôde e pode vir a ser, por sê-lo na simultaneidade da presença e da pertença. O evento encenado no e pelo corpo inscreve o sujeito e a cultura numa espacialidade descontínua que engendra uma temporalidade cumulativa e acumulativa, compacta e fluida. Como tal, a performance atualiza os diapasões da memória, lembrança resvalada de esquecimento, tranças aneladas na improvisação que borda os restos, resíduos e vestígios africanos em novas formas expressivas. Assim, a representação teatralizada pela performance ritual, em sua engenhosa artesanaria, pode ser lida como um suplemento que recobre os muitos hiatos e vazios criados pelas diásporas oceânicas e territoriais dos negros, algo que se coloca em lugar de alguma coisa inexoravelmente submersa nas travessias, mas perenemente transcriada, reencorpada, reincorporada e restituída em sua alteridade, sob o signo da reminiscência. Um saber, uma sapiência. (2002, p. 87. Grifos da autora.)

A performance de que trata Martins é a apresentada nos congados, mas também serve à nossa análise, uma vez que estamos tratando os momentos de oralidade entre os mais velhos e seus mais novos como ritos ancestrais. Tia Maria-Velha, Tio Totó, Tio Tatão e

Bondade, os contadores de Maria-Nova, ao lembrarem e narrarem as histórias, preservavam conhecimentos ancestrais e, além de se transportarem junto com a menina para o espaço das ações narradas, também o faziam indo para o tempo delas. As performances dos mais velhos eram imprescindíveis para o encontro do presente com o passado e até mesmo para o esboço do por vir.

A performance ritual pautada na oralidade encena o passado reescrevendo enredos que colonizadores e seus sistemas apagaram. Ao preencher essas lacunas, a oralidade deixa explícita sua força viva, a qual é capaz de abrir espaço para os ancestrais. Por isso, mesmo que dados sobre a vida de pessoas negras, no período colonial, tenham sido excluídos dos registros, como ocorre com Dandara dos Palmares e Luísa Mahin, ainda é possível acessar informações devido às contações preservadas e transmitidas em comunidades quilombolas.

Reatualizar e movimentar – como afirma Martins (1997) – a palavra ancestral no presente depende da memória, pois sem ela não há como desarquivar as lembranças para descrever e escrever o vivido nem para fundi-lo à invenção do presente. A memória dos adultos contadores de história é para a narradora-personagem, ainda criança, um meio para viajar às suas raízes, pois como explica Bosi:

A criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória. (1994, p. 73.)

Maria-Nova conheceu a sobrevida imposta a pessoas negras, todavia não vivenciou os castigos que assolaram as/os negras/os sequestradas/os de África. A partir das contações, esses aspectos lhe chegaram e posteriormente passaram a ser transmitidos por ela. Mesmo sem ter vivido durante a escravidão, a narradora-personagem teve acesso às histórias da origem de seus ancestres, as quais contribuíram para a construção de sua identidade e ajudaram na criação dos seus escritos. A constituição do ser Maria-Nova – mulher, negra, sujeito de fala, escritora – é perpassada pela memória ancestral, a qual a atravessa por meio das lembranças e da oralidade dos idosos, fazendo-a também travessia quando sua função de escutar é somada à de narrar, assim:

Na figura do narrador, concentra-se a ligação mais profunda entre a fonte de conhecimentos, as experiências vividas e a textura do narrado. Conhecedor das tradições e costumes do grupo a que pertence, o contador de histórias mantém acessa a chama da oralidade. (OLIVERIA, 2006, p.8.)

A ancestralidade transmitida por meio da oralidade dos narradores – dos mais velhos – passa pela memória desses, a qual se desenha como uma ponte ligando experiências passadas às presentes, projetando o futuro.

4.2 Memória: a ponte entre passado e presente

A memória associada à negra e ao negro, no Brasil, durante muito tempo foi tratada, e por vezes ainda o é, de forma falha: ora pela estereotipização, ora pelo silenciamento impostos. O apagamento do discurso negro africano no processo de assujeitamento, descrito por Martins (1997, p.24-25.)⁴⁷, implica também na negação do direito à memória. A imposição do idioma do colonizador às populações sequestradas de África foi uma forma de dificultar o acesso dessas pessoas às suas lembranças, já que a linguagem é um dos mecanismos necessários para a manutenção da memória coletiva.

Por meio da literatura afro-brasileira, negras/os, a contrapelo das imposições coloniais, produziram e produzem um discurso que se orgulha da etnicidade afro e inscreve o povo negro nas páginas dos livros, com seus traços, suas cores, suas crenças, suas memórias, é o que Evaristo vem fazendo com e em seus escritos. A oralidade precede a escrita, porquanto, antes mesmo de negras/os conquistarem espaço na literatura, a palavra já era relevante para as culturas africanas e afrodescendentes, por simbolizar o saber ancestral passado por meio de transmissões orais. Essa propagação exige a força mnemônica. A contação de histórias também é um exercício da memória, pois como não há o registro escrito durante esse ato, a lembrança passa a ser o arquivo no qual o narrado fora armazenado e a fonte de onde ele será (re)contado.

A memória, como gaveta das lembranças de Conceição Evaristo, apresenta inspirações autobiográficas, projetadas pelo viés subjetivo, mas que não perde de vista o cunho coletivo, social, pois o trauma de perder o lar não diz respeito apenas à autora e sim, a toda comunidade que com ela habitava e perdeu a favela; é o que ocorre também na esfera ficcional, onde não só Maria-Nova foi removida, mas também todas as personagens. Ademais, a desfavelização é um problema social ainda vigente e recorrente, pelo qual, muitas pessoas negras passam, o que evidencia mais o caráter coletivo das narrações apresentadas na obra.

⁴⁷ Primeira citação deste capítulo.

Quando a desfavelização foi se concretizando, a narradora-personagem percebeu que, de fato, a comunidade acabaria e suas memórias poderiam ser enfraquecidas, pois a demolição dos barracos e a expulsão das famílias representavam o fim dos laços e das vivências já estabelecidas pelo convívio social na favela. A concretização despertou em Maria-Nova o cuidado de tentar não se esquecer das pessoas e das histórias compartilhadas no espaço coletivo, portanto, a ideia de escrever pareceu-lhe a melhor solução para eternizá-las.

A potência da memória, para guardar – lembrar –, ou liberar – esquecer –, pode ser explicada justamente pela relevância do acontecimento narrado e pelas alterações por ele acarretadas na vida dos habitantes, dessa forma, é possível perceber a memória individual e a coletiva na obra em análise. De acordo com Halbwachs:

A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas *mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos ambientes coletivos*, ou seja, em definitivo, pelas transformações desses ambientes, cada um tomado em separado, e em seu conjunto. [...] diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. (2006, p.69 – Grifo nosso.)

Como o ambiente de Maria-Nova e de seus vizinhos estava sendo alterado, as relações entre eles também, o que atribui relevância às lembranças produzidas no tempo e no espaço nos quais ocorreram as transformações forjadas pela demolição dos barracos e remoções das famílias.

A memória individual de Conceição Evaristo está ligada à coletividade de sua comunidade e de seus ancestres. Ao recontar as histórias orais dos mais velhos e contar sobre o desfavelamento, a autora mescla narrativas coletivas e um acontecimento comunitário à sua subjetividade. Nesse aspecto, memória individual busca na coletividade meios para se fortalecer, pois é dentro de um contexto social que aquela se forma e parte dela o olhar atento ampliando a lembrança do âmbito interno para o externo. Sobre a memória individual, Halbwachs também afirma:

Ela [memória individual] não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. Não é menos verdade que não conseguimos lembrar senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, ou seja, nossa memória

não se confunde com a dos outros. Ela está muito estreitamente limitada no espaço e no tempo. A memória coletiva também é assim, mas esses limites não são os mesmos, podem ser mais estreitos e também mais distanciados. (2006, p.70.)

Para lembrar e narrar, Maria-Nova retorna ao caixotinho – ainda que metaforicamente – no qual sentava para escutar as contações; revisita o barraco e toda a favela de sua infância para ouvir novamente seus contadores. Assim, para a reelaboração de suas lembranças, a narradora precisou recorrer ao cenário social, à linguagem ali empregada e às memórias externas para elaborar seus registros.

As narrativas de Maria-Nova retomam e expõem não só o que ela ouvira, mas também, o vivido. O passado torna-se o grande fornecedor dos enredos para os registros da narradora-personagem, os quais ficam entre a lembrança e a imaginação, oferecendo-nos uma simbiose entre o real e a ficção, Maria-Nova e Conceição Evaristo, passado e presente. A dinamicidade da palavra ancestral atribui circularidade entre os tempos de viver e de enunciar, pois lembrar e narrar – enquanto movimentos mnemônicos – revisitam o passado, trazendo-o ao presente. Essa movimentação temporal é marcada pela junção do agora e do outrora; dos viventes e dos ancestrais. Martins (2002), afirma não haver linearidade quando se trata da interação entre os tempos, no que ela postula como tempo espiralar:

A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, contingências naturais, necessárias na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo via e tudo volta. (MARTINS, 2002, p.83.)

Esse tempo espiralar é o que garante a continuação e perpetuação das histórias transmitidas pelos mais velhos aos mais novos; ele é a força motriz e mantenedora das tradições, fazendo-as circularem de forma viva e cíclica, unindo a presença ancestral aos viventes.

Ainda sobre a relação entre tempo e memória, Beatriz Sarlo afirma:

O passado é sempre conflituoso. A ele se referem, em concorrência, a memória e a história, porque nem a sempre a história consegue acreditar na memória, e a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança (direitos de vida, de justiça, de subjetividade). (2007, p.9.)

A memória de Maria-Nova não só desconfiou da História como foi fonte para a (re)escrita de uma nova narrativa para si e para os seus. Ao registrar seus enredos, a narradora se baseia em lembranças, pois retorna ao passado, trazendo ao tempo da enunciação – presente – a matéria a ser relembrada. Ao se impor como sujeito de fala, enquanto mulher negra, Maria-Nova faz reparações históricas usando os direitos de lembrança apresentados por Sarlo (2007, p.9.) e os estendendo às personagens. Assim, para apaziguar os conflitos do passado, o presente se faz imprescindível, pois é nele que a escrita da narradora, com sua força mnemônica, consegue atribuir subjetividade às personagens, subvertendo histórias colonizadoras, nas quais a população negra fora descrita de forma desumana.

Ao falar sobre memória, corre-se o risco de atribuir hegemonia ao passado, todavia, como seria possível lembrar sem o presente? O resgate do vivido é realizado no *agora*. A mistura entre as lembranças da narradora-personagem e sua inventividade é um produto fabricado no momento da enunciação pela memória e pela capacidade criativa de Conceição Evaristo. A autora não volta ao passado para mesclar aspectos de sua vivência à invenção literária, ela o traz para um *hoje*. Dessa forma, as reminiscências formadas quando ela ainda era criança são desarquivadas no presente, configurando-se como inspiração para a (re)construção de *Becos da memória*. Sobre a força da lembrança, Sarlo afirma:

Vinda não se sabe de onde, a lembrança não permite ser deslocada; pelo contrário, obriga a uma perseguição, pois nunca está completa. A lembrança insiste porque de certo modo é soberana e incontrolável (em todos os sentidos dessa palavra). Poderíamos dizer que o passado *se faz presente*. E a lembrança precisa do presente porque como assinalou Deleuze a respeito de Bergson, o tempo *próprio* da lembrança é o presente: isto é, o único tempo *apropriado* para lembrar e também, o tempo do qual a lembrança se apodera, tornando-o *próprio*. (2007, p.10 – Grifos da autora.)

A lembrança é incontrolável, na medida em que emerge na memória sem avisar e fica por tempo indeterminado, ou simplesmente não fica. Não temos sobre ela uma espécie de controle. Ela sim tem o poder de ir e vir entre os dois tempos, do lembrar e do narrar. Assim, a memória arquiteta pontes para a articulação entre passado e presente nos exercícios de lembrar e de contar, transbordando-se às rodas de contações de histórias, às páginas dos livros. Recordar e narrar são ações que passam pela memória.

O foco narrativo de Maria-Nova também está associado à memória. Ela não narra todos os fragmentos usando a mesma pessoa. Há uma oscilação nas vozes já que o foco narrativo se fragmenta em dois tempos, fazendo-se ouvir tanto no passado quanto no

presente. A própria ideia da fragmentação já é, em si, um induto mnemônico. A narradora, – na fase adulta– traz a adolescente, Maria-Nova, para o tempo da enunciação, colocando-se como outro ser, falando de si, mas usando, para isso, além da primeira, a terceira pessoa, como ilustram os enxertos: “hoje a recordação daquele mundo me traz lágrimas aos olhos.” (EVARISTO, 2013, p. 29.), e:

Maria-Nova foi para a escola naquela manhã com má vontade a rondar-lhe o corpo e a mente. Cada vez que tinha de se ausentar da favela, o medo, o susto, a dor agarravam-lhe intensamente. Era como se fosse sair e, ao voltar não encontrasse mais ninguém naquele território espremido. (EVARISTO, 2013, p. 208-209.)

Usar a primeira pessoa para falar sobre a dor de perder seu lar seria uma forma de intensificar essa sensação, de revivê-la, de se aproximar dela, por isso, a terceira pessoa pode ser lida como um distanciamento facilitador para revelação de lembranças dolorosas. É o que Beatriz Sarlo (2007) chama de “princípio de distância”. Para a pesquisadora, a terceira pessoa é um compromisso com o específico da situação e não simplesmente com o que ela tem de individual. Maria-Nova usa a terceira pessoa desfocando *eu*. Assim, a narradora não fala de uma única memória, preocupando-se também com memória coletiva, pois: “lembrar significa recuperar as experiências individuais e coletivas.” (OLIVEIRA, 2011, p.32.) e a dor de um acontecimento passado, que pode ser revivida nos atos de lembrar e narrar, espalha-se por meio da oscilação do (des)foco narrativo. A narradora-personagem não era só um “eu”, ela era a continuação dos seus, ela era “nós”, conforme ilustra o trecho no qual Tito Tatão, logo após a morte de Filó Gazogênia, expressa seus pensamentos à Maria-Nova:

Tio Tatão dizia que as pessoas morrem, mas não morrem, continuam nas outras. Ele dizia também que ela [Maria-Nova] precisava se realizar. Deveria buscar uma outra vida e deixar explodir tudo de bom que havia nela. Um dia ele disse quase, como se estivesse dando uma ordem (Tio Tatão era nervoso, neurótico de guerra):

- Menina, o mundo, a vida, tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam 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. (EVARISTO, 2013, p. 155-156.)

Maria-Nova, com a forte, quase brava, solicitação de Tio Tatão, ouviu os gemidos ancestrais que não se cansam de denunciar as desigualdades impostas às negras e aos

negros. A sua vida, enquanto representação da autora, não foi só sua, e de fato, por meio de seu fazer literário muitos se libertaram, libertam-se e se libertarão.

Memória e oralidade, por meio da linguagem, guardam e expõem em *Becos da memória* aspectos belos, tristes, intensos das histórias de corpos negros que foram (e ainda são) mutilados, dilacerados, desterritorializados, não apenas nas gerações que viveram, mas também, nas anteriores e posteriores, o que transforma as dores, os desrespeitos, as humilhações, os silenciamentos, impostos às populações negras, em experiências ancestrais, todavia, as reparações a tais dolos não são efetivadas por parte dos responsáveis nem ao menos nas gerações vigentes. A fim de amenizar essa injustiça, Conceição Evaristo, assim como Maria-Nova, manteve os ouvidos, a memória, os olhos, e o coração abertos, ouvindo as histórias, guardando-as, vendo o sofrimento dos que são jogados às margens, e sentido essas dores ancestrais, para então, transformá-las em palavras.

4.3 Oralidade: linguagem ancestral

A oralidade e seus traços poéticos apresentados pelos mais velhos de Maria-Nova é um dos meios, pelos quais, marcas ancestrais são transmitidas. Há momentos em *Becos da memória*, em que a linguagem utilizada se assemelha a uma conversa: simples, espontânea e livre, sem a severa preocupação quanto à repetição ou ao rebuscamento dos termos, como em: “Quem quisesse ficar ficasse, quem não quisesse, arribar podia.” (EVARISTO, 2013, p. 33.) Essas marcas orais atribuem fluidez ao texto, deixando-o, algumas vezes, mais próximo do que seria um bate-papo entre um avô, sua neta e seus ancestrais, sobretudo nos diálogos entre Tio Totó e a narradora-personagem. O trecho apresentado a seguir, serve para ilustrar esse aspecto prosaico:

- Estou cansado, menina! Já venho tentando viver há grande tempo, venho de duras lidas. Você se lembra da história de Negra Tuína? Quando conheci Nega Tuína, eu ainda estava de luto no corpo e na alma pela morte de Miquilina e Catita. Estava há longo tempo sem conhecer outra mulher. Ria, sorria, gargalhava alto para espantar, para debochar da dor. Era duro esquecer e aceitar que, num minuto, a vida, o rio, havia levado tudo de roldão, levado o que eu tinha de melhor de meu. (EVARISTO, 2013, p.72-73.)

Durante as contações, a presença ancestral é marcante. Os ancestrais acompanham os enredos como convidados à participação desse momento, que se transforma num rito, unindo o antepassado, o velho e o novo, simbolizando, respectivamente, o passado, o presente e o futuro, pois:

[...] é pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital fenomenológico, consenso dinâmico entre humano e divino, os ancestrais, os vivos, os infantes e os que ainda vão nascer, num circuito integrado de complementaridade que assegura o próprio equilíbrio cósmico e telúrico. Por isso, a palavra, como sopro, dicção, não apenas agencia o ritual, mas é, como linguagem, também ritual. E são os rituais de linguagem que encenam a palavra, espacial e atemporalmente, aglutinando o pretérito, o presente e o futuro, voz ritmo, gesto e canto, de modo complementar. (MARTINS, 1997, p.148.)

Um ritual linguístico foi justamente o que ocorreu quando a presença ancestral se tornou evidente em Luisão da Serra, no episódio em que ele surpreende seu pai ao falar “aquela linguagem tão bonita!” (EVARISTO, 2013, p. 52.) sem ninguém o ensinar. A linguagem ritualística entre contadores, ouvintes e a forte presença ancestral move os tempos, e como numa ciranda, passado, presente e futuro se encontram e se reencontram. A mobilidade temporal demonstra o quanto a oralidade é importante para estabelecer um diálogo entre as gerações (dos mais novos, dos mais velhos e os ancestrais), pois ela funciona como meio transmissor, portanto, perpetuador dos ensinamentos de uma cultura de tradição oral, fato que confirma o seu efeito cíclico, como evidencia Michele Freire Schiffler:

A vocalização da tradição de narrativas e poéticas conecta a realidade presente da enunciação ao passado da tradição. Reencenado, o passado torna-se signo identitário e locus de resistência, com vistas a um futuro em potencial transformação. A tradição oral, portanto, viabiliza a mobilidade temporal, permeando as dimensões temporais e reafirmando seu caráter cíclico. (2016)

Nota-se que as contações de histórias, enquanto rituais de linguagem, configuram-se como momentos para afirmação e resistência identitárias. Ao legar os ensinamentos, os mais velhos resistem; ao ouvir, os mais novos se afirmam como continuidade dos seus, contribuindo assim, com a resistência.

Nos trechos em que Tio Totó é descrito, desenha-se a imagem de um idoso legando à sua neta, dores, saudades, injustiças, amores, por meio de palavras, as quais se desdobram em histórias. Esse legado configura a preservação de costumes, crenças, aspectos linguísticos de toda uma memória ancestral, presente em Tio Totó – e nas demais personagens responsáveis pelas narrações orais – transmitida à Maria-Nova. Mais uma vez, observamos o quanto a oralidade está associada à resistência na manutenção dos saberes ancestrais e também para a constituição de identidades. Paola Prandini afirma:

As narrativas orais podem ser entendidas como símbolos: 1. de resistência, mantêm vivo o saber adquirido ao longo das experiências da vida dos indivíduos e de seus antepassados; 2. de existência, por darem corpo à

individualidade do ser; 3. e de ressignificação, por acompanharem a evolução dos tempos, determinando o conhecimento histórica, social e culturalmente. (2018, p. 69.)

Esses três símbolos atribuídos à oralidade podem ser identificados nas narrativas da obra em análise. Como já pontuamos, os idosos contadores estão diretamente ligados aos símbolos da resistência e da existência, pois mesmo diante das adversidades, eles persistiram legando as histórias e os ensinamentos por meio das narrativas orais. Maria-Nova também resistiu ouvindo e respeitando os saberes contados pelos mais velhos. Assim como eles, ela está ligada às duas simbologias. À primeira, pois para que o narrado continue a ser transmitido como forma de resistência, faz-se necessário alguém respeitando os guardiões da memória no simples ato de escutá-los; à segunda, porquanto ao ouvir, ela sentia as dores, e as contações iam sendo agregadas à sua identidade, na formação da mulher negra literata.

À medida que a narradora-personagem, no paciente ato da escuta, respeitava a oralidade dos idosos e a guardava em sua memória, a criança, que sentava no caixotinho para colecionar histórias, transformou-se na mulher que as escreveu. Assim, ao registrar as narrativas, Maria-Nova ressignificou a forma de transmitir o conhecimento, bem como, suas condições de vida, ao se fazer escritora. A oralidade transmitida à narradora-personagem é transferida ao registro, todavia, ao passar pela ressignificação, transforma-se em marcas orais fecundadas pela poesia.

4.3.1 Linguagem poética: metáforas da dor

O principal objetivo desta subdivisão é analisar as metáforas escolhidas por Conceição Evaristo ao escrever sobre algumas das dores impostas à população negra, as quais ferem, sangram, coagulam e se petrificam no banzo, mas antes, analisaremos também outros recursos poéticos, pois enquanto linguagem perpassada por marcas orais e fecundada pela poesia, a escrita de *Becos da memória*, além das metáforas, usa diversos elementos estilísticos para se potencializar.

Tanto a linguagem usada por Tio Totó, como a empregada por Maria-Nova para falar sobre ele, apresenta recursos poéticos, como ilustra o trecho:

Totó chegou *são, salvo e sozinho* [...] O rio estava *bebendo* tudo que encontrava pelo caminho. Pedras, paus, barrancos, bichos, gente, e gente e gente... *O rio, como a vida*, levava tudo de roldão. Levava rápido, era só Deus piscar os olhos, deixar de vigiar a gente um *tiquinho* só e o rio *vinha bebendo, engolindo* tudo. (EVARISTO, 2013, p.44 – Grifos nossos.)

A prosopopeia, marcada nas ações “beber, vir, engolir” atribuídas ao rio, intensifica a elaboração da imagem do narrado, assim como a comparação entre a vida e o rio, presente no trecho. Já a aliteração, explicitada por meio da repetição do fonema [s], ritmiza a narração, dando-lhe uma sonoridade compassada, fluída e de fácil fixação, já que a melodia é assimilada de forma mais rápida pela memória, tanto para quem conta como para quem ouve, pois como afirmar Emilio Bonvini: “O procedimento mnemônico é assumido pelo *estilo falado*, que serve para pontuar o discurso, para ritmar a mensagem, facilitando sua memorização, enfim, para atrair a atenção do interlocutor” (2006, p. 5 – Grifo do autor.) Outra aliteração que evidencia a ritmização da escrita de Evaristo, encontra-se no excerto: “Aqueles tratores trariam tanta tristeza, trariam desgraça até.” (EVARISTO, 2013, p.102.)

A cadência poética permeia outros trechos da obra e se apresenta por meio de rimas e repetição de palavras, como ocorre em: “Ele [Tio Totó] envelhecia porque estava perdendo as esperanças. Envelhecia porque nem vontade de recomeçar de novo tinha. Envelhecia ao fazer um balanço de toda a sua vida e só ver a morte como única saída”. (EVARISTO, 2013, p.71.) Assim, a fecundação da poesia na oralidade, que deu à luz a prosa poética, gera ritmo, cadência, sonoridade em *Becos da memória*. O texto de Conceição Evaristo tem potência poética; ele nasce da e para a oralidade, portanto quer ser lido em voz alta, para se fazer ouvir, ressoar suas melodias, evidenciando assim, seu conteúdo.

Melodiar palavras é algo muito recorrente nas conversas das pessoas mais velhas que usam dizeres ancestrais de forma leve e fluída como se estivessem cantando. O emprego de ditados e expressões populares também acentua as marcas da oralidade na obra em análise, como ocorre nos trechos: “Os sonhos dão para o almoço, para o jantar nunca.” (EVARISTO, 2013, p. 73.); “[...] sem quê nem para quê” (EVARISTO, 2013, p. 52); “Mais vale um cachorro amigo do que um amigo cachorro” (EVARISTO, 2013, p. 32); “Frango em véspera de galo” (EVARISTO, 2013, p. 37.); “A tristeza tem orelha grande e ouvidos fundos. Basta a gente dar uma gargalhada alta, que a orelhuda escuta e vem logo tristeando atrás da gente.” (EVARISTO, 2013, 46). O último exemplo se aproxima bastante da língua falada, tanto pelo uso da expressão “a gente”, como pelo emprego do neologismo “tristeando”. Ademais, a personificação da tristeza atribui ao ditado, cujo conteúdo é denso, um tom descontraído. Já o primeiro exemplo é uma frase encontrada por Tio Totó em um almanaque, ele a anotou em seu caderno e mostrou à Maria-Nova em uma das contações, dizendo-lhe:

-Fiquei *embatucado* com aquele dizer. Primeiro pensei que era sonho (doce, daquele tão gostoso que sua Tia Maria-Velha faz) e fiquei *matutando*, matutando...Ora entendia, ora não entendia. [...] Eu tive sonho que dava para minha vida inteira, para todo o meu viver. Hoje descobrir a verdade do dizer daquele ditado. Sonho só alimenta até a hora do almoço, na janta, *a gente* precisa de ver o sonho acontecer. Tive tanto sonho no almoço de minha vida, na manhã de minha *lida*, e hoje, no jantar, eu só tenho fome, a desesperança...(EVARISTO, 2013, p.74-75.)

Nesse trecho, há também expressões coloquiais, como “embatucando”, “matutando”, “lida” que evidenciam o aspecto oral das narrativas de Tio Totó; ademais, o tom poético, marca desse contador, mantém-se. O uso de ditados populares aproxima as narrações às situações coloquiais e evidencia um traço da variedade etária da língua, já que tal recurso linguístico é usado, de forma mais frequente, por pessoas mais velhas.

O uso do diminutivo, já apresentado e destacado em algumas citações anteriores, também configura um índice de oralidade, que em algumas ocorrências expressam afeto, eufemismo, grau de intensidade. O enxerto a seguir faz parte de uma das histórias de Tio Totó e também ilustra o emprego de expressões diminutivas com conotação afetiva: “Os meninos saltaram no mundo berrando que nem *cabritinhos*. Um casal, Maria e José. Não sei por que, alguns dias depois, eu passei a chamar os meninos de Tita e Zuim. Tita era a cara de Nega Tuína. Tita era a mãe *todinha*.” (EVARISTO, 2013, p.186. Grifos nossos.) Recursos estilísticos evidenciam o quanto o aspecto poético, um dos traços da obra de Evaristo, não se dissocia das marcas da oralidade, ao contrário, eles se ligam, a fim de se intensificarem e de juntos, transbordarem em sentimentos as descrições, revelando e/ou denunciando uma realidade silenciada, abafada, oprimida.

A oralidade também é intensificada na obra em análise por meio do uso de uma linguagem rica em detalhes nas descrições. Conceição Evaristo, assim como os *griots*, descreve os cenários e os acontecimentos de forma detalhada, auxiliando na criação imagética do narrado, como no trecho da narração da morte de Filó Gazogênia, o qual não faz parte de uma das histórias orais, mas é aqui apresentado a fim de evidenciar o caráter detalhista da autora:

Filó Gazogênia tossia, tossia. Ia golfar novamente, já sentia o gosto de sangue na boca. Meu Deus, quando iria terminar tudo aquilo? Sabia que seu fim estava perto. Um perto-longe que estava demorando tanto! Estava com sede. Olhou a moringa, ao lado estava a canequinha de lata. Era só estender o braço. Sonhou que estava conseguindo fazer este movimento. A boca continuava seca. Filó Gazogênia tossia. [...] O sangue veio-lhe à boca, estava cansada, ultimamente nem com o esforço do pensamento podia. Não aguentou cuspir. Sentiu-se só, era o início da morte. [...] O sangue escorria pela boca de Filó Gazogênia e o

peito arfava... 'Deus meu, eu não quero ir assim, tão sozinha!' Como estariam a filha e a neta? Filó Gazogênia num esforço imenso, ameaçou abrir os olhos. Pensou, entretanto, que seria melhor continuar com eles fechados. Abrir os olhos para que? Ela já conhecia de cor o seu barraco. Duas camas: a dela e da filha, que dormia junto com a neta. No cantinho o fogão de lenha e a prateleira de madeira onde estavam as latas de mantimentos vazias, as louças velhas, as canequinhas de latas, e as duas panelas, uma de ferro e outra de barro. Durante toda a doença, uma das latas vazia, a de 'gordura de coco carioca' ficava ali parada, olhando para ela. A cada um que chegava, ela desejava pedir que tirasse a lata dali. Calava, depois pensariam que ela, além de tuberculosa, estivesse doida. De olhos fechados, viu a lata de 'gordura de coco carioca' e teve ódio, muito ódio. Gordura e a vida tão magra! Desviou o pensamento, não é bom morrer com ódio. A sede queimava-lhe a garganta, apesar do gosto adocicado de sangue na boca. (EVARISTO, 2013, p.149-151.)

As palavras usadas por Evaristo conduzem o/a leitor/a na elaboração da imagem do narrado. É possível visualizar até mesmo o abstrato, como a solidão de uma mulher negra, idosa, nos momentos antecedentes à sua morte. A tosse, o gosto de sangue, a sede, a magreza da vida-quase-morte podem ser concretizadas na imaginação do/a leitor/a que se deixa embriagar pela sensibilidade das palavras. Não só a angústia de esperar pelo fim - da vida e da sede - como também a dor física em executar atividades simples - como esticar o braço para pegar água ou abrir os olhos para ver seu barraco - são evidenciadas por meio de expressões, pontuação e repetições que as descrevem de forma intensa. Nós, enquanto leitoras/res, temos a possibilidade de, por meio da linguagem descritiva, acompanhar Filó nesse momento solitário. Por fim, o cenário da morte é descrito de forma minuciosa dando a entender que a magreza não era apenas fruto da enfermidade, mas também das condições precárias da vida da personagem, a qual dispensou abrir os olhos, pois já conhecia bem a escassez que a cercava.

Maria-Nova descreve de forma intensa a morte de Filó Gazogênia. Essa personagem, provavelmente, desempenhou um papel importante, o que justifica o fato de a narradora guardá-la na memória e mencioná-la em diversos momentos. A descrição (re)cria o cenário, a personagem e a cena, trazendo ao momento da narração, ou seja, ao presente, um passado com suas afetividades. Dessa forma, a maneira detalhista de descrever usada em *Becos da memória*, tanto nas lembranças da narradora-personagem como nas histórias contadas pelos mais velhos, assemelha-se à memória africana, pois como afirma Hampâté Bâ:

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstruir o acontecimento ou a narrativa registrada *em sua totalidade*, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo *no presente*. Não se trata de recordar, mas de trazer *ao presente* um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda a arte do contador de histórias. Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu

realmente [...] De maneira geral, a memória africana registra toda a cena: cenário, os personagens, suas palavras, até os mínimos detalhes das roupas. (2010, p. 208 – Grifos do autor.)

Quando os mais velhos contavam à Maria-Nova uma história, essa era detalhada a ponto de ser revivida: as feridas reabertas, as dores ressentidas, as lágrimas vertidas. Todo o narrado era transposto, em detalhes, do passado para o tempo da enunciação, nesse “trazer ao presente” apresentado por Hampâté Bâ. Movimentar o vivido em direção ao presente é cuidar da manutenção de heranças deixadas pelas gerações anteriores, estendendo-as às vigentes e preservando-as às futuras. Quando a narradora-personagem ouve as narrativas orais, seus ancestres estabelecem uma conversa com seu silêncio. Nessa escuta respeitosa, a oralidade é a linguagem entre o passado e o presente, entre os presentes e os ancestrais. Ela acessa os arquivos da memória para transmitir os legados dos idosos aos mais novos.

A oralidade e os aspectos poéticos utilizados pelos contadores ficaram arquivados na memória da narradora. Ela buscou em arquivos mnemônicos a seiva para a enunciação de si e das narrativas outrora escutadas. É por meio da linguagem que Maria-Nova se torna sujeito de fala, faz denúncias sociais, conta suas histórias, pois:

[...] é pela epifania da linguagem e na linguagem que o ser se torna imanente. Se a realidade às vezes se vela, por um processo numinoso de ocultação, é a força da palavra, como *alethéa*, aparição, não-esquecimento, que propicia a fulgor da revelação e da desvelação, fundadora da *arkhé* e da *axé*, do *logos*, enfim. Nesse processo mediado por *Mnemosyne*, a Memória e por *Lesmosyne*, o Esquecimento, o narrar, contado e cantado, é energia e o fôlego que presentificam o sujeito, por força de sua nomeação ‘a coisa nomeada no reino do se, na luz da presença’ [...] (MARTINS, 1997, p.22.)

Ao buscar inspiração em suas memórias, usando a linguagem para transformá-las em narrativas, Maria-Nova traz suas lembranças ao presente, ao momento da enunciação. Lembrar e narrar é uma forma de se sentir parte de uma história e de inserir também os seus nesses enredos para que pessoas negras tenham seus nomes escritos na memória literária e sejam lidos.

A linguagem usada por Conceição Evaristo tem o poder de gerar e fazer nascer uma sensibilidade em quem a ler, isso porque ela deságua a poesia na prosa, fazendo o sangue desaguar em metáforas agudas que potencializam a dor descrita, conforme ilustra o trecho:

A menina crescia. Crescia violentamente por dentro. Era magra e esguia. Seus *ossinhos* do ombro ameaçavam furar o *vestidinho* tão gasto. Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e a fogo. A vida não brincava com ela e nem ela brincava com a vida. Ela tão nova e já vivia mesmo. Muita coisa, nada ainda, talvez ela

já tivesse definido. Sabia, porém, que aquela dor toda não era só sua. Era impossível carregar anos e anos tudo aquilo sobre os ombros. Sabia de vidas acontecendo no silêncio. Sabia que era preciso pôr tudo para fora, porém como, como? Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e a fogo. (EVARISTO, 2013, p.108 – Grifos nossos.)

Nota-se a presença de recursos poéticos desenhando Maria-Nova como um ser banzeiro. A metáfora do crescimento interno da narradora-personagem se contrasta com seu aspecto físico. A força do advérbio “violentamente” se distancia da delicadeza do termo no diminutivo “ossinhos” e da fragilidade imbuída nos adjetivos “magra e esguia”. Não se trata de um crescimento espontâneo, esperado e ocorrido naturalmente na infância, e sim, de uma violência social imposta a uma menina negra. A dureza das dificuldades na qual Maria-Nova nascera não lhe permitia ser criança, não brincava com ela nem a deixava desfrutar da leveza nem da doçura dessa fase, por isso, desde cedo a narradora-personagem lidava com a dor e já tinha consciência da situação social na qual sua família e todos os habitantes da favela se encontravam. Ela sabia da necessidade de denunciar as precariedades da sua sobrevivência. A expressão “forjada a ferro e a fogo” evidencia a seriedade da vida da menina e denuncia a violência à qual ela estava submetida, uma vez que, tal expressão se remete à ação de marcar o gado com ferro quente. As negações impostas à Maria-Nova são cruéis a ponto de violar sua subjetividade.

A violência da maturação precoce de Maria-Nova assemelha-se a outra metáfora, presente no trecho:

[...] a menina [Maria-Nova] é do tipo que gosta de por o dedo na ferida, não na ferida alheia, mas naquela que ela traz no peito. Na ferida que ela herdou de Mãe Joana, de Maria-Velha, de Tio Totó, do Louco Luisão da Serra, da avó mansa, que tinha todo o lado direito do corpo esquecido, do bisavô que tinha visto os sinhôs venderem Ayaba, a rainha. Maria-Nova, talvez, tivesse o banzo no peito. Saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que ela nunca vivera. Entretanto o que doía mesmo em Maria-Nova era ver que tudo se repetia, um pouco diferente, mas, no fundo, a miséria era a mesma. O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias, quase nunca eram os vencedores, e sim, quase sempre, os vencidos. A ferida dos do lado de cá sempre ardia, doía e sangrava muito. (EVARISTO, 2013, p. 90-91.)

A linguagem da autora facilita a transformação de palavras em imagens. Essa dor de Maria-Nova é representada como um corte que também poderia ter sido provocado “a ferro e fogo”. Assim como a violência da aceleração do crescimento, “a ferida” extrapola a extensão física da narradora-personagem, e não é algo restrito ao seu tempo, são dores ancestrais acumuladas e passadas por meio dos seus mais velhos, por isso, outra metáfora desenhada na obra é a vida enquanto uma repetição.

As violências e as precariedades impostas pela escravidão, pelos racismos, pelas desigualdades sociais, pela necropolítica, acumulam-se, repetem-se, aumentando e alargando essa ferida a cada geração de negras/os/afrodescendentes, perpetuando a nossa condição de seres banzeiros. A mesmice da sobrevida imposta às/aos negras/os aparece recorrentemente na obra, como ilustra o excerto: “A ferida dos seus já estava sangrando há muito tempo. O dia de hoje se confundia com o dia de ontem, mas o amanhã teria que ser diferente.” (EVARISTO, 2013, p.87).

Todo o tecido textual bordado em *Becos da memória* é atravessado por metáforas que desenham ou tentam desenhar dores concernentes à população negra. Quando Conceição Evaristo usa a expressão “pedras pontiagudas” para se referir às histórias vividas e narradas pelos mais velhos, a imagem formada é de dor. Histórias enquanto pedras pontiagudas são vivências duras, difíceis, por isso, enquanto Bondade narrava um desses enredos à Maria-Nova, os dois ficaram com “o peito sangrando” (EVARISTO, 2013, p.90.).

Outro exemplo semelhante aparece quando a narradora-personagem faz uma comparação entre a favela e a senzala: “Duas ideias, duas realidades, imagens coladas *machucavam-lhe o peito*” (EVARISTO, 2013, p.104 – Grifo nosso.) Nota-se que para verbalizar o sofrimento negro, Evaristo escolhe termos comumente empregados em abordagens concernentes a dores físicas ou que poderia causá-las. Além das já citadas, há outras expressões como as utilizadas nos trechos: “A dor sempre bate no coração da gente. *Cada dor cai como uma pedra no peito. Pedras pontiagudas* e foram tantas! A dor dói fina, firme. Tantas pedradas. Tantas!” (EVARISTO, 2013, p. 45-46. Grifo nosso.); “O peito estava a arrebentar de dor.” (EVARISTO, 2013, p. 156.); “O peito, o coração da menina estava *inchado de dor*.” (EVARISTO, 2013, p. 178. Grifo nosso.); “A dor ficara por muito tempo, muitos anos *estancada* no peito. Agora *jorrava como sangue em hemorragia*.” (EVARISTO, 2013, p. 182. Grifos nossos.); “Maria-Nova não aguentava mais era o coração explodir-lhe nos olhos e no peito” (EVARISTO, 2013, p. 221.) e “Seu coração *desmanchava em dores*.” (EVARISTO, 2013, p. 241. Grifo nosso.)⁴⁸ os termos e

⁴⁸ Há também a situação em que a personagem Ditinha, ao organizar as joias de sua empregadora, Dona Laura, pega uma das pedras preciosas e a coloca entre seu seio e o sutiã e assim retorna ao seu barraco. Neste momento da narrativa, Evaristo também emprega expressões concernentes à dor: “Ditinha tinha o broche a *machucar-lhe a carne do peito*. [...] O peito ardia. Tirou o sutiã segurando firme a pedra. Levantou a lamparina e olhou o seio. Ali onde a pedra estivera, o peito estava em carne viva. [...] A dor, a vergonha *explodindo dentro e fora do peito* de Ditinha.” (EVARISTO, 2013, p. 170-173 – Grifos nossos.) Nesse caso, a ferida é de fato um machucado físico, mas não só. Há também a metáfora das dores sociais que

expressões em destaque não são próprios do campo emocional, foram empregados para atribuir ao texto um caráter impactante.

As expressões relacionadas à dor, escolhidas por Evaristo parte do campo físico – por vezes medicinal/hospitalar – para o emocional e o social. As mortes, as mutilações, os açoites, as dores, os apagamentos, as discriminações, os desrespeitos causados pela escravidão deixaram, não só feridas abertas, como também, pedras pontiagudas a ferir o peito da população negra, nesse aspecto é que o banzo se faz presente. A “ferida” é lida aqui como a grande metáfora das mazelas que ainda agridem à população negra; como uma chaga causada e alimentada pelos racismos no corpo social o qual não a expõe, velando-a há muito tempo; essa ferida está aberta, porém, não exposta e sem tratamento, não cicatriza, só aumenta. Essa leitura pode ser ilustrada por meio do trecho de uma das histórias contadas por Bondade:

[...] era preciso pôr o dedo na ferida e fazer sangrar. Era preciso que a ferida sangrasse o sangue mau, apodrecido, primeiro. Depois, aos poucos, gota por gota, o sangue estancaria e o corpo novamente poderia se por de pé e procurar seus caminhos. (EVARISTO, 2013, p. 79.)

Infelizmente, o sangue podre continua circulando e essa ferida, que mais se assemelha a um poço sem fundo, engole corpos negros, matéria com a qual ela se alimenta. Faz-se necessário relembrar: corpos negros são os principais alvos dos diversos tipos de violência, entre elas, a estatal.

4.4 Banzo: dor ancestral

As lembranças conscientes e inconscientes estão diretamente associadas ao vivido, mas não só. É possível pensar em outras memórias. A população negra carrega reminiscências que precedem e transcendem experiências vigentes e a consciência pessoal. O corpo negro apresenta memórias ancestrais manifestadas na postura e na saúde física e emocional. Os castigos destinados às negras/os escravizadas/os mutilaram seus corpos e afetaram suas mentes a ponto de tais vivências serem transmitidas às gerações seguintes. Na obra em análise, o banzo é uma das principais demonstrações desse legado ancestral transmitido a algumas das personagens.

levaram Ditinha a “pegar” a joia e essas formam as pedras metafóricas que fizeram o peito de Ditinha sangrar por dentro.

Para muitos, o banzo é tratado como uma melancolia, uma nostalgia sentida pelas pessoas sequestradas em África e trazidas ao Brasil; uma espécie de saudade da terra-mãe, todavia, quem a sente sabe que essa dor é mais profunda e se estende às gerações descendentes das pessoas escravizadas.

Davi Nunes, um dos pesquisadores do banzo na atualidade, afirma:

O banzo constrói o ser negro(a) macambúzio(a), um casmurro em zanga, que sente todo o terror da existência nesse chão suspenso e cheio de interdições que o colocaram. [...] A melancolia parece ser a definição que solapa muitos desses dicionários [dicionários oficiais de língua portuguesa]. É uma associação apriorística com o banzo, que é visto como *a melancolia negra*. Freud no texto *Melancolia e luto* diz que ela se caracteriza por um desânimo abissal, doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo, além da perda da capacidade de amar. O banzo é mais que isso, conflui em si todas essas palavras em português que remete a um estado de desassossego na alma, convulsionadas por uma exterioridade de terror, morte, escravidão, tortura. É a síntese profunda de uma existência moída em dor por uma estrutura social, política e econômica aterrorizadora. (2018. Grifo do autor.)

O banzo surge como resultado de todas as feridas abertas no corpo e na mente negra pela escravidão, por isso ele apresenta uma complexidade que exige atenção e desdobramento em sua conceituação. Luis Antonio Mendes⁴⁹ afirma ser o banzo:

Uma, e das principais moléstias crônicas, que sofrem os escravos, a qual pelo decurso do tempo os leva à sepultura, vem a ser o *banzo*. O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; à ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [*da tirania*] com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar. É uma paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta [*só dão por extinta*] com a morte [...] (MENDES, 2007, p. 370.)

É evidente que após sequestrar, desterritorializar, destituir a humanidade, privar da liberdade, violentar pessoas negras africanas, essas não sairiam desse processo violento sem danos. Quando, sem motivo plausível, tira-se a liberdade e a humanidade de alguém, impõe-lhe o peso de lutar contra todo um sistema; o peso de tentar não se esquecer da sua identidade; o peso de sobreviver, ao invés de viver; o peso de resistir ao projeto de

⁴⁹ De acordo com Davi Nunes, é na obra de Luis Antonio Mendes, intitulada como *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil*, publicada em 1812, que aparece a primeira definição de banzo.

extermínio de sua população. Tudo isso, de fato, pesou a vida das/os escravizadas/os, causando-lhes, doenças na alma.

O banzo era também uma resposta, uma resistência à aniquilação imposta pela escravidão e suas diversas formas de desumanização da população negra. De acordo com Marcos da Silva e Silva, o banzo “e seus significados são vistos como instrumentos de negação ao colonizador e um princípio de construção da identidade negra” (2018, p. 56.) As violências e violações impostas às/aos africanas/os no Brasil, no período colonial, foram as causas de muitas revoltas e das manifestações da resistência negra fomentadas pelo banzo, como o aborto e o suicídio, por exemplo. Sobre esse aspecto, Davi Nunes Reis⁵⁰ em sua dissertação, cujo título é *Banzo, o Corpo que Singra e Sangra e o erótico na Poesia de Livia Natália* (2019), assevera:

O banzo – acúmulo de traumas sucedidos na história do negro na diáspora – como desmembramento de várias enfermidades é algo que carcome a existência de pessoas negras. [...] O banzo é também uma entidade, um sentimento que se espalhou, através dos corpos negros, no Atlântico com toda a sua força existencial, mesmo imbricado em despersonalização, escravidão e racismo. Por outro lado, reversivelmente, pode-se pensar o banzo como um método de exorcismo das diversas dores, mesmo que fosse, como era nos séculos de escravidão, através do suicídio. (2019, p.24-25.)

O banzo é de fato um amontoado de dores, tais como úlceras provocadas pela escravidão e aprofundadas pelos racismos, mas também pode ser entendido como um mecanismo de resistência, sobretudo durante o longo período da escravidão.

As duas leituras do banzo – trauma e resistência – estão presentes nas lembranças e nas narrativas dos descendentes das pessoas escravizadas, como nas de Tio Totó e nas de Maria-Velha, descendentes diretos de ex-escravizados.

A memória dos contadores de histórias é essencial para a perpetuação da cultura e das identidades das quais fazem parte, todavia, o banzo não é legado apenas por meio das narrações guardadas e transmitidas pela memória. Tio Totó ainda era um menino, mas já sentia a “punhalada no peito” (EVARISTO, 2013, p.33.) já sabia da intensidade dolorosa vinda de outro tempo, de outros lugares, pois a herdara dos seus, como ilustra o excerto:

⁵⁰ Davi Nunes usa o sobrenome materno (Nunes) nas identificações em artigos e obras literárias; já na dissertação, devido a questões burocráticas, ele usa o nome completo. Portanto, ao empregarmos as referências, Davi Nunes e Davi Nunes Rei, estamos recorrendo ao mesmo autor.

- Não, eu já rodei, já vaguei por esse mundo velho...Já comi e bebi poeira das estradas. Tenho marcas de muita carga no lombo. Na roça, às vezes, meu pai contava histórias e 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.* Totó entendia, era menino, mas de vez em quando 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. (EVARISTO, 2013, p. 33. Grifo nosso.)

Nota-se a intensidade do banzo. No âmbito teórico, sua conceituação é complexa, já no literário, a linguagem poética marca a profundidade dessa dor; compará-la à eternidade divina e ao sofrimento da população negra é uma forma de enfatizar sua profundidade. Como o banzo não fora passado a Tio Totó apenas pelas narrativas orais, é possível afirmar que essa dor constituía a sua identidade já em sua gênese. O mesmo acontece com a narradora-personagem: “Maria-Nova talvez, tivesse o banzo no peito. Saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que ela nunca vivera.” (EVARISTO, 2013, p. 91.), ainda criança, ela já carregava sentimentos de muitos, já precisava resistir diante da dor, da tristeza:

Maria-Nova andava em dias de grande banzo. Tristeza por tudo, por fatos recentes e passados. Tristeza por fatos que ela testemunhou e por fatos que ouvira. O peito, o coração da menina estava inchado de dor. Era preciso segurar a lágrima e ensaiar o riso. Saía um sorriso molhado dos olhos úmidos. (EVARISTO, 2013, p. 178-179.)

A dor de uma menina pobre é difícil de ser descrita. Nascer em um cenário de fome, de precariedade habitacional, de negações e desigualdades é o início de uma série de violências, as quais não se importam se o ser ainda é criança. As opressões escolhem cor e classe social, mas não idade. No caso de Maria-Nova, menina e negra, há também o banzo, dor indescritível; nem sempre as palavras dão conta de traduzi-lo, assim, mais uma vez, a potência das escolhas estilísticas da autora é importante na tentativa de exprimir o sofrer da narradora por meio de uma linguagem que transborda até o/a leitor/a. Esse/a corre o risco de, assim como Maria-Nova, precisar segurar a lágrima. A força desta dor, embora não possa ser plenamente verbificada, é transmitida de forma intensa, enfatizando a ancestralidade, já que o banzo está ligado à memória ancestral.

As dores provocadas nas e vivenciadas pelas pessoas negras durante a escravidão foram transmitidas às gerações seguintes, chegaram à população afro-brasileira e seguem sendo legadas, pois a ancestralidade não apresenta um período de durabilidade. Ademais, ainda hoje, os sistemas opressores e seus racismos atingem pessoas negras, fato intensificador da persistência do banzo, esse “desassossego da alma” (NUNES, 2018.)

que entre as suas diversas manifestações, antigas e modernas, encontram-se: a solidão; a depressão; o suicídio ⁵¹ entre outros.

⁵¹ De acordo com o Núcleo de Ações e Pesquisa em Apoio Diagnóstico da Faculdade de Medicina da UFMG – NUPAD – suicídio é maior entre adolescentes e jovens negros. Disponível em: <<https://www.nupad.medicina.ufmg.br/suicidio-e-maior-entre-adolescentes-e-jovens-negros/>> Acesso em 27 de mar. 2020

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Aqui chegamos, enfim
 A um ponto sem regresso
 Ao começo do fim
 De um longo e lento processo
 [...]

E é só o começo.”

Lenine

A trajetória trilhada até o fim é um começo. Nas bifurcações percorridas ao longo da tessitura desta dissertação, a literatura nos apresentou *becos* ficcionais despertando-nos para *memórias* e reflexões reais. Uma delas é a de que habitações precárias e a negação de espaços à população negra não é mero acaso ou descuido social e sim projeto político brasileiro existente antes mesmo do teatro abolicionista, e que se tornou permanente depois dele. Impor ao povo negro espaços e/ou lugares de extrema precariedade é negar-lhe o direito de ser humano; de exercer sua identidade e de estabelecer relações interpessoais, naturalmente desenvolvidas em um território.

Percebemos a importância dos caminhos trilhados por nossas ancestrais. Para que, atualmente, mulheres negras possam ocupar espaços sociais, foram necessárias e importantes as lutas de nossas ialodês. Por meio das análises apresentadas ao longo deste texto, verificamos as semelhanças entre autora e narradora-personagem, comprovando assim, a presença do teor testemunhal e da escrevivência de Conceição Evaristo em *Becos da memória*.

Constatamos também que o incômodo sentido por privilegiadas/os machistas e racistas ao se depararem com uma mulher negra escrevendo é uma soma de alguns aspectos, não se dá apenas pela cor da pele, mas também por ela estar, segundo “achismos” preconceituosos, “fora do lugar”; por ela romper sistemas opressores e conseguir exercer sua subjetividade fazendo-se sujeito da enunciação. No caso específico de Conceição Evaristo, além de ocupar lugares sociais – literata, pesquisadora – ela leva sua identidade, marcas de sua ancestralidade, para as páginas de suas obras, ou seja, uma mulher, negra com a escrita reflexo de sua vivência, em um lugar de prestígio social, a literatura. Este fato, infelizmente, ainda incomoda muita gente.

Aspectos afroancestrais, como a oralidade e a memória estão presentes na identidade afro-brasileira e são expostos por meio da linguagem usada em *Becos da memória*, sobretudo, das/os contadoras/es de histórias. Dessa forma, percebemos que de

fato, pessoas negras mais velhas, assemelham-se aos *griots* presentes em algumas regiões africanas e são importantes para a manutenção da memória ancestral no processo de construção da identidade das/os mais novas/os e manutenção de costumes, conhecimentos, valores afro-brasileiros. Ademais, há nas conversas e histórias de idosas/os negras/os a utilização de recursos poéticos como a rima e a repetição, melodiando suas palavras, a qual pode ser preservada se transmitida de uma geração à outra.

Maria-Nova, representação de Maria Conceição, registra as narrações orais dando continuidade às contações de seus mais velhos. No registro, as marcas da oralidade são mantidas; o ritmo e a intensidade, garantidos pelos recursos poéticos. A escrita da narradora-personagem, bem como a de sua criadora, apresenta uma mudança social. Conquistar o lugar de escritora foi romper com a miserabilidade imposta pelos sistemas opressores; foi apagar o não-lugar e escrever um lugar para as vozes silenciadas.

Constatamos também que o banzo, enquanto uma consequência das violências e violações da escravidão, é um legado ancestral. Ainda hoje, pessoas negras o sentem não apenas pelo caráter de herança por ele apresentado, mas também devido a permanência das opressões sociais. Não há mais correntes concretas nos braços nem navios negreiros nos mares, todavia, ainda são muitas as dores e as mutilações impostas ao povo negro; os corpos negros continuam sendo os principais alvos dos sistemas opressores, os quais nos querem tristes, endurecidos, coisificados, doentes, mortos.

A população negra é alvo de políticas genocidas, ou, da necropolítica, para usar o conceito de Achille Mbembe. Assim foi com Ágatha Vitória Sales Félix, de 08 anos que estava dentro de uma Kombi no Complexo do Alemão no Rio de Janeiro quando foi assassinada por uma bala disparada da arma de um policial; com João Pedro Motta Pinto, adolescente de 14 anos baleado em casa durante operação policial no Complexo do Salgueiro, também no Rio; com João Vitor Gomes da Rocha, 18 anos assassinado durante uma ação conjunta entre a polícia militar e a civil na Cidade de Deus. Há também o caso do menino Miguel Otávio Santana da Silva, de 05 anos⁵², o qual não foi alvo de armas das forças policiais, mas foi, também, vítima do racismo estrutural. São muitos os nomes dessa lista que não se resume à realidade brasileira, citamos apenas alguns para endossar

⁵² Miguel Otávio morreu no dia 02 de junho do ano corrente após cair do 9º andar de um prédio no centro de Recife onde sua mãe trabalhava. A criança estava aos cuidados da empregadora que o deixou no elevador sozinho procurando pela mãe. João Vitor Gomes da Rocha foi assassinado no dia 20/05/20. João Pedro Motta Pinto foi baleado no 18/05/20. Ágatha Félix foi assassinada no dia 20/06/19.

a nossa constatação de que o banzo e demais feridas provocadas pela escravidão, racismo e desumanização da/o negra/o ainda não se cicatrizou.

Nossa conclusão é um início! Nossa trajetória é cíclica, pois mais uma vez as afro-palavras de Conceição Evaristo dialogam conosco, fazendo-se afago em meio à dureza do percurso acadêmico, portanto, percebemos a importância de encontrar identificação com a temática estudada. As literaturas, análises e teorias produzidas por negras/os são representativas, uma indicação de que a população negra tem poder para conquistar estes e outros espaços. “Isso é só o começo!”

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Sueli Carneiro: Editora Jandaía. São Paulo, 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. Sueli Carneiro: Pólen. São Paulo, 2019.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Abolição e reforma agrária**. Editora Ática. São Paulo, 1987.
- BRASIL. **Código Civil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm>. Acesso em: 08 jan. 2020.
- AQUALTUNE: a princesa de Palmares. Afrofuturo, 2018. Disponível em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/aqualtune-a-princesa-de-palmares-7b5d0b2c4776>> Acesso em 08 jan. 2020.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Tradução Maria Lúcia Pereira. 9ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- BÂ, Hampâté, Amadou. A tradição viva, in: J. KI-ZERBO. **História Geral da África**. 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 167–209. Capítulo 8. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf>. Acesso em 10 de mar. de 2020.
- BONVINI, Emilio. Textos Orais e Textura Oral. In: QUEIROZ, Sonia (Org.) **AA Tradição Oral**. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 2006. p. 7-11.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. 3 ed. São Paulo: companhia das Letras, 1994.
- BRASIL. Casa Civil. **Código Civil**. Brasília, 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm> . Acesso em 05. jan. 2020.
- BRITO, Marcela. **Suicídio é maior entre adolescentes e jovens negros**. UFMG – NUPAD. Disponível em: <<https://www.nupad.medicina.ufmg.br/suicidio-e-maior-entre-adolescentes-e-jovens-negros/>> Acesso em 27 de mar. 2020.
- CÂMERA MUNICIPAL DE BH. **Nomes originais de ruas de BH**. Disponível em: <https://www.cmbh.mg.gov.br/A-C%C3%A2mara/memoria/nomes-originais_14/08>. Acesso em: 06 de ago. 2019.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Geledés, 06 mar. 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em 06 jan. 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos avançados. 2003. p. 118. Disponível em: < <https://nosmulheresblog.files.wordpress.com/2016/04/mulheres-em-movimento-sueli-carneiro.pdf>> Acesso em 29 dez. 2019.

COSTA, Rogério H. da (Rogério Haesbaert da), 1958 – 5ª Ed. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2010.

CARDOSO, Gleice. Quem foi Harriet Tubman? In: **Capitolina**. 2017. Disponível em:<<http://www.revistacapitolina.com.br/harriettubman/>> Acesso em 13 de jan. 2020.

CHAUÍ, Marilena. O mito da não violência brasileira. In: ITOKAZU, Ericka Marie; BERLINCK, Luciana Chauí (Org.). **Sobre a violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CUNHA JUNIOR, Henrique; BIÉ, Estanislau Ferreira; et al (Org). **Bairros negros cidades negras**- Fortaleza, CE: Editora Via Dourada, 2019.

CUTI. **Conceição nos Cadernos Negros**. [s.d]. Disponível em: < http://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/?content_link=5> Acesso em: 01 fev. 2019.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. UNB, Brasília. Nº 26. 2005. PDF. Disponível em:<<http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9077>>. Acesso em 06 de jan de 2020.

DALCASTAGNÈ, Regina. Mulheres negras e espaço urbano na narrativa brasileira contemporânea. In: DALCASTAGNÈ, Regina; LEAL, Virginia Maria Vasconcelos (Orgs). **Espaço e gênero na literatura brasileira contemporânea**. Porto Alegre: Zouk, 2015.

DALCASTAGNÈ, Regina. (Universidade de Brasília, Brasil). **Um território contestado : literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais**. In Besse, Maria Graciete; Tonus, José Leonardo; Dalcastagnè, Regina (Coords.) La littérature brésilienne contemporaine *Iberic@l. Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 2012 nº 2 p. 13-18. Disponível em:< <http://www.red-redial.net/pt/referencia-bibliografica-63778.html>> Acesso em: jan. 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**; trad. Heci Regina Candiani (São Paulo: Boitempo, 2016).

DAVIS, Mike. **Planeta favela**; Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2006.

DIAS, Mileide. Vozes afro da pele. In: SILVA, Cibele Verrangia Correa da; BORGES, Daniele; NUNES, Maikel Dias (organizadores). **De Zacimbas a Suelys: Coletânea Afro-Tons de Expressões Artísticas de Mulheres Negras no Espírito Santo**. São Paulo: Me Parió Revolução, 2017.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres Marcadas: literatura, gênero, etnicidade. In DUARTE, Constância Lima; DUARTE Eduardo de Assis; ALEXANDRE, Marcos

Antônio. (Orgs). **Falas do outro: literatura, gênero, etnicidade**. Belo Horizonte: Nandyala; NEIA, 2010.

DUARTE, Eduardo Assis. **Literatura e Afrodescendência**. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/150-eduardo-de-assis-duarte-literatura-e-afrodescendencia>>. Acesso em: 05 dez 2018.

EVARISTO, Conceição (2008). **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória**. Releitura, Belo Horizonte, n. 23. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/%E2%80%A6/188-conceicao-evaristo>> Acesso em 15 de set. 2020.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora**. João Pessoa: Ideia: Editora Universitária - UFPB, 2005, p. 212.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. - 2.ed.- Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. **É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos, diz escritora**. BBC Brasil, Rio de Janeiro. 09 mar. 2018. Entrevista concedida a Júlia Dias Carneiro. 3 maio 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43324948>> Acesso em 02 jan. 2020.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória- Ocupação**. Projeto “Itaú cultural”. 03 de maio de 2017. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=-DEVLDHaRtQ>> Acesso em dez. 2019.

FREIRA, Simone. **Quem foi a rainha Nzinga, uma das maiores governantes da África**. 31 Janeiro 2020. Disponível em: https://www.almapreta.com/images/2020/01/images_7.webp. Acesso em: < 08 set. 2020.

GAMA, Luiz. Disponível em: < <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/651-luiz-gama-sao-paulo-25-de-julho-de-1880>> Acesso em 30 dez. 2019.

GELEDES. **Sojourner Truth**. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>> Acesso em 13 de jan. 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 20ª ed. Rio de Janeiro. Record, 2019.

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

GONZALES, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: <

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf)> Acesso em 02 jan. 2020.

GONZALES, Lélia. Lélia fala de Lélia. **Estudos feministas**. Rio de Janeiro, ano 2, 1994. Disponível em:<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16220/14767>. Acesso em: 11 fev. 2020.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-Americano. In: **Caderno de formação política do Círculo Palmarino: Batalha de ideias**. 2011. n. 1, Disponível em:<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf>Acesso em 13 de jan. 2020.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro. 2006.

HAESBAERT, Rogério C. 5ª Ed. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2010.

HARRIET, Tubman. Geledés. 2009. Disponível em:<<https://www.geledes.org.br/harriet-tubman/>> Acesso em 13 de jan. 2020.

HARRIET, Tubman. Story Board That. Disponível em:<<https://www.storyboardthat.com/pt/biography/harriet-tubman>> Acesso em 13 de jan. 2020

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. – 2. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

hooks, bell. **O feminismo é pra todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução: Bhuvi Libanio. – 9ª ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. (2010). Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em:<<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/universo-aglomerados-subnormais>>Acesso em 21 de jan. 2020.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2019**. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784&Itemid=432>. Acesso em: 13 ago 2019.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Brasil **Atlas da violência 2020**. Brasília: Ipea, 2020. Disponível em:<<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>> Acesso em 04 setembro 2020.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 9ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2007.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição Popular, 1993.

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

LIMA, Dulcilei da Conceição. **Desvendando Luíza Mahin: um mito libertário no cerne do feminismo negro**. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História a cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2011. Disponível em:<<http://tede.mackenzie.br/jspui/handle/tede/1821>>. Acesso em 10 jan. 2020.

MACHADO, Bárbara Araújo. **“Escre(vivência)”**: a trajetória de Conceição Evaristo. Disponível em:<[http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path\[\]=343](http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path[]=343)>. Acesso em 20 fev. 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. 276.

MARTINS, Leda Maria. Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciele e ARBEX, Márcia (ORG). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG: Poslit, 2002. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/site/elivros/Performance,%20ex%C3%ADlio,%20fronteiras%20-%20err%C3%A2ncias%20territoriais%20e%20textuais.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em 16 de jun. 20

MENDES, Luís Antonio de Oliveira. Memória a respeito dos escravos e tráfico de escravos entre a costa d’África e do Brasil (1812). In: **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v.10, n.2, jun.2007.p.362-76. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n2/1415-4714-rlpf-10-2-0362.pdf>

Acesso em: 24 de agosto 2020.

MOREIRA, Núbia Regina. **Feminismo negro brasileiro: igualdade, diferença e representação.** 31º ENCONTRO DA ANPOCS. Caxambu/MG. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/papers-31-encontro/st-7/st18-5/2961-nubiamoreira-feminismo/file>> Acesso em 13 de jan. 2020.

NUNES, Davi. **A palavra não é senzala, é quilombo!** 2017 Disponível em:< <http://portalsoteropreta.com.br/palavra-nao-e-senzala-e-quilombo-por-davi-nunes/>> Acesso em: 21 de out. 2019.

NUNES, Davi. **Banzo: Um estado de espírito negro.** 2018. Disponível em:< <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espírito-negro/>> Acesso em 25 out. 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A ancestralidade na encruzilhada.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Jurema José. Gêneros literários e tradição oral nas literaturas africanas de língua portuguesa. In: **Cadernos do Seminário Permanente de Estudos Literários / CaSePEL – Nº 2.** Rio de Janeiro: Publicações Dialogarts, 2006.p. 8-13.

OLIVEIRA, Jurema José de. **No limite entre a memória e a história: a poesia.** Vitória: EDUFES, 2011.

OLIVEIRA, Jurema. (Org.) **Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades.** Rio de Janeiro: Dialogarts, 2015.

OLIVEIRA, Jurema. As marcas da africanidade e da brasilidade em narrativas contemporâneas. CHAGAS, Silvania Núbia (Org.). **Nas fronteiras da linguagem: língua, literatura e cultura.** Salvador: Edufba, 2017.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. O romance afro-brasileiro de corte autoficcional: “escrivências” em Becos da memória. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Orgs.). **Escrivências: Identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo.** 2. Ed. Belo Horizonte: Idea, 2018.

OLIVEIRA, Thiara Cruz de. **A questão ancestral em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, de Mia Couto.** Dissertação de Mestrado. UFES, Vitória, 2018.

PEREIRA, André Mascarenhas. **A Catedral, a Vila e o Mirante: fronteiras sociais e formação do “Pindura Saia” em Belo Horizonte.** In: CARTOGRAFIA NOTURNA. Disponível em: <<https://cartografianoturna.com/artigo/a-catedral-a-vila-e-o-mirante-fronteiras-sociais-e-formacao-do-pindura-saia-em-belo-horizonte/>>. Acesso em: 05 ago 2019.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Feminismo, história e poder.** In: Revista de Sociologia e Política vol.18 nº.36 Curitiba jun. 2010. Disponível em:<

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782010000200003&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em 20 de abril de 2020.

PRANDINI, Paola. **A cor na voz: identidade étnico-racial, educomunicação e histórias de vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

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

QUEIROZ, Amarino de Oliveira. **As Inscrituras do Verbo: dizibilidades performáticas da palavra poética africana**. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) Universidade Federal de Pernambuco, Recife; 2007. 310 f.

REIS, Davi Nunes. **Banzo, o Corpo que Singra e Sangra e o erótico na Poesia de Lívia Natália**. Dissertação (Mestrado em Estudo de Linguagens) Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUES, Arlete Moysés. **Moradas nas cidades brasileira**. 4.ed. São Paulo: contexto, 1991.

SANTOS, Milton. (1978) **Por uma Geografia Nova: Da crítica da Geografia a uma Geografia crítica**. São Paulo: EDUSP, 2008.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 2.ed. São Paulo: Nobel, 1993.

SANTOS, Minnie. **Conheça Aqualtune avó de Zumbi dos Palmares**. CEERT- Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. 2016. Disponível em: <<https://ceert.org.br/noticias/historia-cultura-arte/12428/conheca-aqualtune-avo-de-zumbi-dos-palmares>> Acesso em 08 jan.2020.

SANTOS, Mirian Cristina. **Inteletuais negras: prosa negro-brasileira contemporânea**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução Rosa Freire d'Águiar. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHIFFLER, Michele Freire. **Tradição, Oralidade e Ancestralidade**. V.1 n.2. Feira Literária Brasil-África de Vitória (FLIBAV), 2016. Disponível em:< <https://periodicos.ufes.br/flibav/article/view/14039>.> Acesso em 26 agosto 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Trauma e literatura**. Pro-posições. Vol. 13, nº 3, set./dez. 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da questão A literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, Sp. Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Local do testemunho. **Tempo e argumento Revista do Programa de Pós-graduação em História**. Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3 – 20, jan. / jun. 2010.

SILVA, Cibele Verrangia Correa da. **A melancolia de resistência como identidade: um estudo sobre as obras Mayombe e A Geração da Utopia de Pepetela**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, Vitória, 2018.

SILVA, Marcos Silva e. **O Banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro**. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.17, n.1, p.48-60, junho, 2018. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/809>> Acesso em 25 mar. 2020.

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

SOUZA, Emilene Leite. **Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2014. 422 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura). **Njinga a Mbande Rainha do Ndongo e do Matamba**. In: Série UNESCO Mulheres na história de África. Disponível em: <https://ipfer.com.br/wp-content/uploads/2018/03/468_.pdf> Acesso em 08 set. 2020.

VAZ, Lilian Fessler. **Modernidade e moradia** – habitação coletiva no Rio de Janeiro séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002.

XAVIER, Giovana. **Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta**. Disponível em: <<https://agoraequesaolas.blogfolha.uol.com.br/2017/07/19/feminismo-uma-pratica-linda-e-preta/>>. Acesso em 05 jan. 2020.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo** In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em 20 dez. 2019.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (Org.). **Um Século de favela**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.