CAMINHOS E (RE)CONSTRUÇÕES DA CORPOREIDADE NEGRA FEMININA NO ROMANCE ÁGUA DE BARRELA

Raquel Bernardo Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Relações Étnico- Raciais.

Orientador(a): Mariana da Silva Lima
Coorientador(a): Humberto Manoel de Santana Jr.

Rio de Janeiro
Dezembro/2025

CAMINHOS E (RE) CONSTRUÇÕES DA CORPOREIDADE NEGRA FEMININA NO ROMANCE ÁGUA DE BARRELA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Relações Étnico-Raciais.

Raquel Bernardo Silva

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Prof. Dr. Mariana da Silva Lima – CEFET/RJ (Orientador)

_____

Dr. Humberto Manoel de Santana Jr. – CEFET/RJ (coorientador)

_____

Dr. Patrício Pereira Alves de Souza – CEFET/RJ (Examinador Interno)

_____

Dra. Anna Paula Lemos -UNIGRANRIO (Examinadora Externa)

SUPLENTES:

_____

Dra. Beatriz Brandão -UNIGRANRIO (Suplente Interna)

_____

Dra. Talita de Oliveira - CEFET/RJ (Suplente Externa)

Rio de Janeiro

Dezembro/2025

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

S586 Silva, Raquel Bernardo
Caminhos e (re)construções da corporeidade negra feminina no romance Água de barrela / Raquel Bernardo Silva. — 2025.
117f. : il. color. , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2025.
Bibliografia : f. 115-117
Orientadora: Mariana da Silva Lima
Coorientador: Humberto Manoel de Santana Jr.

1. Negras - Identidade racial. 2. Escritoras negras. 3. Negras na literatura 4. Estereótipos (Psicologia social). I. Lima, Mariana da Silva. (Orient.). II. Santana Jr., Humberto Manoel de. (Coorient.). III. Título.

CDD 305.896

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha mãe, por todo o esforço e dedicação para que eu me tornasse uma “negra, sim senhora”, e ao meu pai, que sempre acreditou na educação como caminho de transformação, oferecendo apoio e incentivo a cada um dos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por acreditar, investir e acolher todos os meus desejos, compreendendo com muita admiração que meus passos são, na verdade, nossos. Aos meus amigos, que entenderam os “não posso” ao longo desses dois anos. Ao meu amigo Davidson D. Candanda, que me apresentou a existência deste programa de mestrado e me instrumentalizou para iniciar a escrita do projeto. Ao meu amigo Rafael Santana, que deixou a porta escorada para que eu pudesse entrar; minha sincera gratidão. Aos meus parceiros de trabalho, que ouviram com atenção as palestras infindas sobre racismo durante as horas trabalhadas. A minha orientadora, Mariana, que confiou em mim sem me conhecer e não titubeou em nenhum momento, ao meu coorientador, Humberto Manoel, pelo “deixa comigo” e pelo “o que você escolher, nós bancamos” e ao meu querido professor Patrício, que conheci por meio de sua escrita e que andou de mãos dadas comigo durante toda a revisão bibliográfica, meus agradecimentos.

À equipe do PPRER/CEFET-RJ e aos discentes, que contribuíram com a minha construção política e subjetiva, proporcionando momentos únicos de aprendizado e sorrisos. E, por fim, à **CAPES**, pelo apoio fundamental que possibilitou a realização deste trabalho.

EPÍGRAFE

“Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte”.
– Luedji Luna

RESUMO

CAMINHOS E (RE)CONSTRUÇÕES DA CORPOREIDADE NEGRA FEMININA NO ROMANCE ÁGUA DE BARRELA

O presente trabalho objetiva realizar uma análise literária do romance histórico *Água de Barrela,* de Eliane Alves Cruz, relacionando como o corpo negro feminino, destituído de seus direitos e humanidade dentro da sociedade brasileira pelo processo de escravização e pós-colonização, foi atravessado e interpretado pelas personagens femininas da obra.

Para realizar este recorte, dentre as onze personagens emblemáticas que transitam entre realidade e ficção, serão analisadas personagens que tiveram os seus corpos afetados pela relação dialógica marcada pelo tempo em que viveram e a simbologia dos seus corpos violados pelo estigma racial. Partindo do pressuposto de que pensar na concepção de corpo é materializar o indivíduo no mundo em sua construção histórica, social e biológica, não há como separar o significado polissêmico que o vocábulo carrega em si mesmo. Sua concepção transpassa questões biológicas; é marcada por crenças sociais, culturais, religiosas e convicções familiares que permitem compreender a estrutura de uma sociedade.

Esse sistema social lhe atribui características que podem variar de acordo com o grupo, classe, gênero e raça no qual está inserido; logo, o corpo é uma concepção social. Isto posto, as personagens da obra não só transitam amalgamadas por essa definição, como também as extrapolam por suas vivências e saberes.

Dessa forma, esse trabalho visa refletir sobre como uma obra literária pode ser um instrumento preponderante na retirada dessas mulheres de figurações contraproducentes, que as vincularam a um conceito utilitarista e estereotipado, ligado à procriação, à erotização e à objetificação oriundas da significação atribuída aos seus corpos, na medida em que desestabiliza o cânone hegemônico epistemológico estabelecido no cenário literário brasileiro.

Palavras-chave: Corpo negro feminino; Literatura negra-brasileira; Literatura brasileira de autoria feminina;

ABSTRACT

PATHS AND (RE)CONSTRUCTIONS OF BLACK FEMALE CORPOREALITY IN THE NOVEL *ÁGUA DE BARRELA*

This paper aims to carry out a literary analysis of the historical novel *Água de Barrela* by Eliane Alves Cruz, examining how the Black female body, stripped of its rights and humanity within Brazilian society through the processes of enslavement and post-colonization, is traversed and represented by the female characters in the work.

To carry out this analysis, among the eleven emblematic characters that move between reality and fiction, those whose bodies were affected by the dialogical relationship marked by the time they lived in, and the symbolism of their bodies violated by racial stigma will be analyzed. Assuming that thinking about the conception of the body is to materialize the individual in the world in its historical, social, and biological construction, it is impossible to separate the polysemic meaning that the term itself carries. Its conception goes beyond biological issues; it is marked by social, cultural, religious beliefs, and family convictions that allow us to understand the structure of society.

This social system attributes characteristics to the body that can vary according to the group, class, gender, or race in which it is embedded. Thus, the body is a social concept. The characters in the work not only navigate through this definition but also transcend it through their experiences and knowledge.

Therefore, this paper seeks to reflect on how a literary work can be a significant tool in removing these women from counterproductive representations that have tied them to a utilitarian and stereotypical concept related to procreation, erotization, and objectification stemming from the meaning attributed to their bodies. This process destabilizes the hegemonic epistemological canon established in the Brazilian literary scene.

Keywords: Black female body; Black Brazilian literature; Brazilian literature by female authors

SUMÁRIO DE QUADROS

Quadro 1 – Características gerais do romance *Água de Barrela* (2018) 38
Quadro 2: Mapa conceitual das personagens. 89

SUMÁRIO

Introdução 11

Capítulo 1: Corpo e corporeidades: atravessamentos da subjetividade na literatura afro feminina 20

1.1. Insurgências literárias: Literatura afrofeminina 21

1.2 Narrativas e memórias: literatura afrofeminina e caminhos da escrevivência 27

1.3. Notas sobre o romance *Água de Barrela* 37

Capítulo 2. Corporeidades étnico-raciais no romance água de barrela 42

2.1. Diálogos possíveis: Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Judith Butler 43

2.2. Corpos à Margem: a formação e as fronteiras do Corpo 49

2.3. Corpos que interrogam: o feminino negro e suas corporeidades 53

2.4. Entre o Corpo e o Espaço: Percursos de uma Presença Negra Feminina 61

Capítulo 3. Confluências entre a trajetória socioespacial das personagens no romance Água de Barrela 71

3.1. Os processos de dominação na obra literária *Água de Barrela* 73

3.2. Intersecções entre espaço e contra-espaço no romance *Água de Barrela* 81

Capítulo 4. Corporeidades negras femininas e seus protagonismos na obra *Água de Barrela* 88

4.1. Entre o Atlântico: Ewà e Anolina 90

4.2. Atravessamentos literários: Martha, Dodó e Nunu 97

Considerações finais 110

Referências 115

Introdução

Quando inicio a escrita desta introdução, estou realizando o trabalho final da disciplina de Metodologia Científica, ministrada pela Prof. Dra. Talita de Oliveira. Neste primeiro momento, meu grande conflito é escrever sobre uma pesquisa em seu estágio inicial, uma pesquisa que ainda não amadureceu; que está no cerne de sua inocência, tão prematura, mas também tão frondosa e cheia de ramificações. Em um segundo momento, ao escrever o texto de qualificação, releio o que escrevi e percebo que minha pesquisa já possui novas curvaturas, o que me leva a reavaliar minhas ideias iniciais. Nesse último momento, com a sua expansão, a pesquisadora, acolhida por uma obra literária que fala tanto de nós, das nossas histórias, das famílias negras oriundas da diáspora africana, permitirá que seu objeto flua, absorvido pelas plataformas acadêmicas, buscando novas formas de existência.

Por algum tempo, refleti muito sobre o que poderia estudar e como poderia criar possibilidades profissionais diferentes, em uma perspectiva que unisse a satisfação pessoal e o meu fortalecimento enquanto sujeito negro. Nesses diálogos internos, cheguei ao Programa de Mestrado em Relações Étnico-Raciais. Até os 30 anos de idade, apesar das vivências acumuladas, a questão da negritude ainda não havia sido um problema para mim. Não por negação da existência do racismo, ou por não ter sofrido olhares racistas durante a minha caminhada, mas porque, sendo oriunda da comunidade Palmeirinha, no subúrbio do Rio de Janeiro – entre Honório Gurgel e Guadalupe –, a minha existência foi marcada por um problema que deveria ser solucionado por mim: não queria estar naquele lugar.

Não me sentia pertencente a uma "favela", mesmo estando envolta pela generosidade dos seus moradores, mesmo que a vida em comunidade me provocasse sorrisos. Estar nesse lugar, que não tinha coleta de lixo adequada, que não atendia às necessidades básicas de um cidadão, que não dava dignidade aos seus moradores, que meus amigos não queriam frequentar, me fazia compreender que minha família era pobre e que eu precisava me retirar desse espaço, independentemente deles e de todos. Estar entre os iguais não me deixou enxergar que a condição financeira da minha família advinha primeiramente de ser negra, então ser negra não era uma questão.

Minha primeira experiência territorial foi moldada por um lugar constituído de ausências e escassez – o que me impedia de reconhecer a subjetividade do meu corpo. Dentro desse contexto periférico carioca, me situo, primeiro, como um sujeito afetado pelo seu território; muito depois, já adulta, como um sujeito que possui um corpo. Ou seja, passo boa

parte da minha trajetória sendo um corpo que não se sente pertencente ao território e, por isso, nega o seu lugar. Apenas com o tempo, ao voltar o olhar para dentro, começo a reconstrução do que foi – e do que é – as significações do meu corpo dentro desse território.

Fiz minha trajetória obcecada pela ascensão. Eu precisava sair dali. Mesmo ouvindo da minha mãe que eu precisava me casar com um homem branco para clarear a família, mesmo passando produtos químicos fortíssimos para que a raiz dos meus cabelos ficasse bem lisinha; mesmo que, em tom de brincadeira, meus cabelos fossem comparados com os do ex-futebolista colombiano Carlos Valderrama; mesmo que ouvisse repetidas vezes que o meu nariz era de "batata": ser negra ainda não era uma questão.

Uma coisa era certa: cresci acreditando que a tão sonhada ascensão só ocorreria com a Educação. A tão almejada mobilidade social e geográfica só ocorreria se me esforçasse, se fosse boa aluna, se tivesse uma profissão e se passasse em um concurso público. Não precisava ser a melhor, mas deveria estar entre os melhores, como meu pai sempre dizia. Obstinada, segui à risca a orientação da minha família.

Frequentei a escola particular por pouco tempo. Quando estava no terceiro ano do Ensino Fundamental, precisei sair da escola, porque meus pais não tinham mais dinheiro para pagar as mensalidades. Em meados de março de 1993, iniciei os meus estudos em uma escola pública no bairro de Guadalupe. Logo depois, de forma autônoma, percebi que a Escola Municipal Emílio Carlos era a melhor do bairro e pedi que minha mãe fizesse a minha transferência. Foi nessa escola que finalizei o meu Ensino Fundamental.

Mesmo sendo boa aluna, não consegui passar nas escolas técnicas do Ensino Médio. A vida não era tão fácil para os nascidos nos anos 80. Havia poucas vagas, poucas opções e não havia ações afirmativas para negros, pardos e oriundos de escola pública. Então, entre as opções que eu tinha, o destino me encaminhou ao Instituto de Educação Carlos Pasquale, onde fiz a formação de professores. Entre muitas vivências significativas com a Educação, apaixonei-me pela minha professora de Português e Literaturas, professora Carla Araújo.

Desde a infância, sempre flertei com as narrativas, gostava de ler e lembro-me de quando ganhei o meu primeiro livro, com suas personagens saltando de cada página. Durante a adolescência, devorei os clássicos da literatura e os romances de folhetim das bancas de jornal. Escrevia poesias e participava de saraus. Produzia pequenas histórias e, por momentos, achei que seria escritora.

Ao longo desse processo, fiz a graduação em Letras/Literaturas na extinta instituição particular Centro Universitário da Cidade e concluí o curso aos 20 anos de idade, com a nomeação no meu primeiro concurso público na Prefeitura de São João de Meriti. Por muito

tempo, me dediquei à prática docente e aos estudos para concursos públicos e, com toda essa efervescência docente, ser negra não era uma questão. Lecionei na Secretaria Estadual de Educação, na Prefeitura de Belford Roxo, na Prefeitura de São João de Meriti e, por quase dezesseis anos, meu campo de atuação foi a Baixada Fluminense.

Por ter realizado a graduação em uma instituição particular, meu sonho sempre foi estudar em uma universidade federal. Em 2008, passei para a Pós-graduação em Literatura Infanto juvenil na Universidade Federal Fluminense, e o tema da monografia foi *Biografia de Afrodescendentes na Literatura Infanto juvenil*. Queria entender o crescente número de publicações do gênero biografia de afrodescendentes e sua importância e contribuição para o leitor infantojuvenil. Mesmo sem ter plena consciência, a construção de narrativas entrelaçadas às relações étnico-raciais já permeava minhas práticas educacionais.

Contudo, só aos 30 anos, em um relacionamento afetivo, iniciei a minha transição de "menina pobre" para "adulta negra e pobre". Esse relacionamento despertou minha consciência para a minha negritude, me incentivou a não alisar mais os fios dos meus cabelos, a me sentir aceita e a valorizar as nuances do meu rosto e o formato do meu nariz. Passei a me sentir amada justamente pelos meus traços fenotípicos, pela minha cor. Foi o momento de olhar para o externo que me compõe e entender que ser negra sempre foi a questão.

Retorno à vida acadêmica após 17 anos da última pós-graduação (2008). Sempre pensei que esse retorno deveria fazer sentido, tanto para minha construção subjetiva quanto para minha prática docente. Não considerava realizar uma pesquisa que não tivesse um desses critérios como pressupostos. Em 2022, iniciei minhas leituras sobre as questões raciais no Brasil, com o objetivo de estudar mais sobre minha ancestralidade e sobre como a minha cor impacta na forma como me vejo e como a sociedade me vê.

Envolvida por essas leituras, indicadas por um egresso, conheci o Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais. De imediato, me interessei pelo programa, um programa interdisciplinar, no qual teria vários ângulos sobre a mesma questão, acesso a uma bibliografia de pensadores negros, além de colegas de diferentes áreas discutindo sobre o que é ser negro e quais são os seus impactos no Brasil.

Resolvi que meu projeto pessoal de 2023 seria fazer o mestrado, no entanto não desejava uma vaga em qualquer programa de mestrado. O meu desejo era único e exclusivo: o Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais do CEFET/RJ. Dito isso, meu dilema, agora, era entender o gênero "Projeto" e pensar em qual seria meu objeto de pesquisa: queria um tema que me afetasse diretamente ou indiretamente, que fizesse sentido para as minhas vivências.

Fui presenteada com a indicação de leitura, via redes sociais, da obra *Água de Barrela*, de Eliana Alves Cruz, por uma amiga querida, a Prof. Dra. Ana Paula Squinelo, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. O fato de o fio condutor desse romance ser a criação de uma narrativa sob uma perspectiva totalmente feminina, ora pela sua autoria, ora pelo protagonismo da mulher negra, despertou o meu interesse pela obra. De forma consciente ou inconsciente nenhuma escolha é realizada sem uma intenção; logo, meu objeto de pesquisa emerge desse corpo marcado e imerso pelo seu território.

Após cinco a seis anos de pesquisa, Eliana Alves Cruz publica o romance *Água de Barrela*, livro vencedor do Prêmio Oliveira Silveira, da Fundação Palmares, em 2015. A obra narra a história da família da escritora, desde sua chegada a Moçambique com a primeira personagem (Ewá). Em um trabalho de artesã, Eliana costura as memórias de seus parentes com momentos históricos significativos na vida da população negra e do Brasil, ao longo de quase cinco gerações.

Como sujeito negro, ler uma obra que reconstrói a história que foi sequestrada do nosso povo provocou em mim um sentimento de acolhimento e de questionamentos sobre o meu passado; já enquanto mulher negra, ver tantas outras mulheres protagonizado a sua história me fez perceber que essa jornada, que por tanto tempo tratei como solitária, era uma jornada coletiva. Talvez, por ironia do destino, as narrativas biográficas voltavam a ser o meu objeto de pesquisa, acrescidos agora, pela interseccionalidade entre gênero e raça.

Nessa ocasião, meu objeto de pesquisa já se encontrava definitivamente delimitado; contudo, a principal dificuldade consistia em selecionar, entre as onze personagens emblemáticas que transitam entre realidade e ficção, aquelas que seriam fruto desta análise literária. Nesse processo de escolha, não é possível precisar exatamente em que momento o estudo deixa de centrar-se na representatividade das mulheres negras no romance *Água de Barrela* para voltar-se à análise da corporeidade feminina negra na obra. Ainda assim, compreendo que, ao realizar à seleção dessas personagens, o tema da corporeidade revelou-se mais pertinente para orientar tal delimitação. Desse modo, foram analisadas personagens cujos corpos foram afetados por uma relação dialógica marcada tanto pelo tempo histórico em que viveram quanto pela simbologia de corpos violados pelo estigma racial, considerando-se a relevância de cada uma na dinâmica literária do romance e na potência analítica que ofereciam — a saber, Ewá, Anolina, Martha, Nunu e Dodó.

Após a escolha das personagens, foram realizadas leituras críticas e sucessivas, a partir da busca nominal de cada uma no Kindle, na versão e-book da obra. O recurso à oralidade mostrou-se fundamental nesse processo, uma vez que, à medida que as personagens eram

localizadas, suas histórias eram narradas e convertidas em fichamentos nominais, com o auxílio de um aplicativo de transcrição de voz, possibilitando, posteriormente, o agrupamento das ideias com coesão, coerência e em consonância com os objetivos do texto. A seleção das referências diretas também decorreu desse procedimento: à medida que as personagens eram lidas, as categorias conceituais emergiam e, de forma autônoma, selecionava os trechos que considerava relevantes e que possuíam elementos constitutivos para a compreensão de suas trajetórias, sob uma perspectiva corpórea e subjetiva.

Ewá e Anolina compuseram a sociedade escravista como corpos regulados e destituídos de seus direitos e de sua humanidade, recriando-se em um processo de sobrevivência. Para Martha, filha de Anolina, a luta por pertencimento e reconhecimento social se dá por meio da educação e do trabalho informal. Sua centralidade na linhagem familiar agrega força e determinação, com o objetivo de alcançar a ascensão social. Nunu, filha de Damiana e irmã de Celina, mantém viva a memória de sua família; em sua loucura, demonstra discernimento sobre os enfrentamentos vividos no Brasil, rompendo com o estereótipo que sua condição mental tende a sacralizar; já Dodó simboliza a forma como a República brasileira manteve práticas escravistas, perpetuadas e naturalizadas por muito tempo sob a aparência de trabalho doméstico no país.

Esse processo, que foi iniciado e conduzido na escravidão para desmoralizar e desumanizar os negros da diáspora africana, em um pacto de degradação institucionalizado pelo homem branco colonizador, pretendeu que as mulheres negras ocupassem o lugar de ausência nos espaços de prestígio e poder: o não lugar, a invisibilidade. E foi me opondo a esse lugar que estive por tanto tempo, sem entender o porquê da minha batalha ser tão árdua, o motivo de tudo ser tão difícil na minha trajetória.

No contexto colonial, a mulher negra experimenta uma “dupla ausência” (Kilomba, 2009), pois, por não ser nem branca nem homem, é vista como o “outro” tanto em relação à branquitude quanto à masculinidade. Isso a coloca em uma posição de invisibilidade, já que, embora seja constantemente vista e representada – moldando, inclusive, a identidade de outros grupos –, ela própria não é reconhecida como um sujeito pleno e autônomo. Dessa forma, torna-se praticamente inexistente dentro das estruturas sociais e epistemológicas dominantes (Kilomba, 2009).

Sendo assim, essas visões históricas e sociais estabelecem paradigmas epistemológicos no constructo do feminino negro, os quais são reproduzidos no campo da arte e suas diversas ramificações. Com o passar do tempo, essas construções epistemológicas são internalizadas como formas de visão de mundo, podendo atuar tanto como ferramentas de libertação quanto

como reforço de padrões hegemônicos. Como afirma Billings (2010, p. 259), "uma epistemologia é um sistema de conhecimento que possui uma lógica interna e uma validação externa".

Proposições como essas me levam às seguintes reflexões: até que ponto as percepções coletivas moldam nossa compreensão sobre a identidade e a agência das mulheres negras? Como essas construções epistemológicas podem ser transformadas em mecanismos de resistência e libertação? Como as narrativas literárias, historicamente dominadas por perspectivas brancas e masculinas, têm atuado ou, muitas vezes, silenciado a experiência da mulher negra? Como a figuração de personagens femininas negras na Literatura pode ser um espaço de afirmação da subjetividade e da identidade da mulher negra? E, por fim, como o protagonismo dessas mulheres na Literatura pode romper estereótipos e desestabilizar as relações sociais?

Dessa forma, esta dissertação será dividida em quatro partes. A primeira, intitulada *Corporeidades, narrativas e memórias: atravessamentos da subjetividade na literatura afrofeminina*, tem como objetivo situar o romance analisado dentro da literatura brasileira contemporânea, refletindo sobre as correntes literárias que nomeiam a escrita dos afrodescendentes no território brasileiro. Para essa análise, serão utilizadas a concepção de literatura negro-brasileira de Luiz Cuti, a definição de literatura afrofeminina de Ana Rita Santiago e as práticas narrativas de "escrevivências", conceito criado pela escritora Conceição Evaristo e evidenciado na obra de Eliana Alves Cruz.

A segunda parte, intitulada Corporeidades étnico-raciais em uma perspectiva interseccional no romance *Água de Barrela,* fundamenta-se no estudo da obra *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero*, de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021), que propõe uma reconfiguração da construção de gênero a partir da análise de uma sociedade Oyó-Iorubá, localizada no sudeste da Nigéria. Também serão mobilizadas as obras *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* e *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*, de Judith Butler, que contribuem para a compreensão dos estudos sobre gênero e corpo, sob uma ótica da materialização dos corpos.

Na terceira parte, *Confluências entre a trajetória socioespacial das personagens no romance Água de Barrela*, pretende-se analisar o espaço como uma estrutura de dominação nas relações sociais, tensionada pela percepção do espaço também como instrumento de resistência. Para essa análise, serão utilizadas abordagens teóricas baseadas nos seguintes textos: *Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado*, do filósofo Pierre Bourdieu; o capítulo *O espaço e o contraespaço: as dimensões territoriais da sociedade e do Estado*, *do privado e do*

público na ordem espacial, do geógrafo Rui Moreira; além de trechos da obra *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*, do intelectual Muniz Sodré.

Já os conceitos de espaço, corpo e lugar serão ampliados com base na obra *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*, de Yi-Fu Tuan (2013); e a noção de território será aprofundada a partir de artigos e da obra *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*, de Rogério Haesbaert (2021), em consonância com o artigo *Decolonialidade e perspectiva negra*, de Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016), que propõe tessituras acerca dos desafios enfrentados pela perspectiva decolonial ao confrontar o sistema de opressão e as múltiplas formas de discriminação que emergem desse legado colonial.

Essas perspectivas ampliam a compreensão da experiência vivida por esses corpos, que foram moldados, objetificados e subordinados por múltiplas camadas de opressão, mas que também se tornaram formas de resistência e transformação. Por esse aspecto, a última parte, *A corporeidade negra feminina* em *Água de Barrela*, será uma reflexão sobre como o signo corpo é explorado em seus múltiplos significados – biológicos, psicanalíticos e filosóficos –, a partir da análise literária de cinco personagens: Ewá, Anolina, Martha, Nunu e Dodó.

A realização desta análise terá como embasamento teórico os autores que estudaram o corpo/corporeidade como uma construção discursiva, ou seja, que compreendem as normas sociais como reguladoras da maneira como os corpos devem se comportar, se apresentar e se identificar. Dentre eles, destacam-se Nilma Lino Gomes (2017), Leda Maria Martins (2021), Beatriz Nascimento (2010), Jurema Werneck (2000). Além disso, também serão considerados os estudos de autores que se dedicaram ao impacto do racismo na psique do corpo negro, como Neusa Santos Souza (1983), Frantz Fanon (2009), Isildinha Nogueira (2021), Grada Kilomba (2021) e bell hooks (2019), propondo uma nova leitura dos corpos femininos negros, considerando suas dimensões históricas, sociais e literárias.

Se pensar a concepção de corpo é materializar o indivíduo no mundo, então como o corpo negro foi materializado no mundo? Como essa sociedade percebe o corpo negro? E os corpos das mulheres negras? Atravessados pelas práticas escravagistas, ou seja, de ama de leite a sexualização, passando pelo cultivo na lavoura, como, na atualidade, essa memória histórica impacta na sua percepção?

Diante disso, a obra *Água de Barrela*, da escritora Eliana Alves Cruz, é um exemplo de instrumento de subversão dos cânones literários, ao vivenciar uma escrita predominantemente negra feminina, tanto pela natureza autobiográfica quanto pelo acesso do leitor a um

subjetivismo sob a perspectiva de relatos oriundos da memória de personagens pertencentes à sociedade colonial e pós-colonial brasileira.

É muito curioso observar que a estreia de Eliana Alves Cruz na carreira literária ocorre com a publicação de um romance fruto de uma pesquisa de cinco anos, que relata a trajetória de sua família desde o tempo da escravidão: o premiado *Água de Barrela*. Nascida no Rio de Janeiro em 1966, iniciou sua carreira no Jornalismo Esportivo, trabalhando como gerente de imprensa da Confederação Brasileira de Desportos Aquáticos, além de cobrir campeonatos mundiais, Jogos Pan-Americanos e Jogos Olímpicos. Somente após a publicação de *Água de Barrela*, em 2015, Eliana adentra na Literatura. Desde então, a escritora já publicou os romances: *O Crime do Cais do Valongo* (2018), *Nada Digo de Ti, Que em Ti Não Veja* (2020), *Solitária* (2022), a coletânea de contos *A Vestida*, que conquistou o prêmio Jabuti (2022), além de poemas afro-brasileiros. Atualmente, a escritora, roteirista e jornalista assume a nova temporada do programa *Trilha de Letras*, da TV Brasil.

Em palestra realizada no dia 17 de maio de 2025, às 10h, no Museu da República, situado no Catete/RJ, durante o Festival de Artes e Culturas, participei como ouvinte de uma mesa de conversa cujo título era *O Rio como inspiração para a literatura*, com a presença das escritoras Eliana Alves Cruz e Conceição Evaristo. A palestra abordou como a cidade do Rio de Janeiro pode influenciar e inspirar a produção literária.

Eliana destacou como seu corpo é atravessado pela sua cidade: moradora do bairro de Vila Isabel – território marcado tanto pelo samba quanto pelas operações policiais –, ela vive entre o chamado "*quadrilátero do samba*" e o Morro dos Macacos. Assim, habita um espaço simultaneamente invadido pela música e pelos tiroteios intermitentes provocados pelas constantes incursões policiais. Como mãe de um jovem negro – corpo que compõe as estatísticas da violência –, ela afirma não conseguir dormir enquanto seu filho não retorna para casa. Um corpo com perspectivas distintas sobre uma mesma realidade. Um território que interfere na forma como esse corpo vê, sente e habita o mundo.

Dessa forma, nessa obra, a narrativa de escrevivência permite que a Literatura exerça a alternância do discurso ao possibilitar que as vozes de mulheres pretas oriundas das camadas populares e pertencentes a diferentes momentos da História do Brasil sejam encenadas em suas contradições e subjetividades em uma sociedade que perpetua valores preconceituosos e discriminatórios, conforme Cuti explicita em seu livro Literatura Negro-brasileira:

> Uma das formas que o autor negro-brasileiro emprega em seus textos para romper com o preconceito existente na produção textual de autores brancos é fazer do próprio preconceito e da discriminação racial temas de suas obras, apontando-lhes as contradições e consequências. Ao realizar tal tarefa, demarca o ponto diferenciado de emanação do discurso, o "lugar" de onde fala. (Cuti, 2010, p.19)

Dito isso, não se trata de estigmatizar a produção literária realizada por autores oriundos da diáspora como narrativas que somente abordam questões raciais, e sim retirá-la da hierarquização produzida pela branquitude, que desqualificou tudo o que lembra a sua origem continental e que sempre direciona – e direcionou, por tanto tempo – o que deveria ser absorvido pela sociedade. Assim, escancarar as manchas da escravização desloca a população negra de uma posição de ignorância e vitimização para o protagonismo de um novo pacto democrático brasileiro, no qual essa população constrói e atua criticamente na discussão das relações étnico-raciais no Brasil.

Capítulo 1: Corpo e corporeidades: atravessamentos da subjetividade na literatura afro feminina

> Agora, passados cinco anos, creio que é hora de deixá-la em seu mundo e com seus queridos. Não pergunto mais nada, nem peço que me revele qualquer lembrança, embora, ao sentar-se ao seu lado, ela sempre me lembre de quem eu realmente sou (Cruz, 2018, p. 370).

Neste primeiro capítulo, elaboro reflexões que perpassam as teorias sobre a literatura negro-brasileira, a produção afrofeminina e as conjecturas em torno da escrevivência da escritora Conceição Evaristo. Essas escolhas conceituais se deram para enfatizar que há um crescente aumento da produção literária que pensa o mundo através do gênero feminino, produzindo um olhar próprio que se destaca nas autorias de mulheres negras.

Defende-se a tipologia utilizada pela professora Dra. Ana Rita Santiago da Silva, pois essa definição permite, a partir do prefixo "afro", pensar o corpo negro feminino desde a sua origem africana, possibilitando o resgate desse passado, conforme a motivação do romance da escritora Eliana Alves Cruz. Dessa forma, acredita-se que, potencializados por essa obra, os conceitos de literatura afrofeminina e escrevivência se destacarão como um importante projeto literário de emancipação e libertação dos corpos negros femininos, além de um instrumento de contestação e afirmação identitária.

Analiso o movimento de presença de personagens e escritores negros na literatura brasileira, a partir da profícua pesquisa realizada pela escritora Regina Dalcastagnè, bem como o papel dos estudos acadêmicos enquanto forma de escrita política, oriunda das mobilizações e organizações de luta por direitos sociais - reações históricas às exclusões vivenciadas pela população negra que nos antecedeu. Por último, examino a Plataforma Sucupira da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a fim de observar o crescimento das pesquisas sobre as obras de Eliana Alves Cruz, assim como a relevância desta dissertação para o espaço acadêmico e literário.

Nesse sentido, a obra *Água de Barrela* reflete as experiências e a luta histórica das mulheres negras inseridas na celeuma das identidades raciais e culturais no Brasil. Contribui

para o movimento literário afrofeminino, uma vez que o romance recupera as narrativas orais intergeracionais como pilares dessa expressão literária que, ao mergulhar no passado, carrega em sua construção subjetiva os valores matrilineares de seus ancestrais.

1.1. Insurgências literárias: Literatura afrofeminina

Dentro do contexto de escrita literária, analisar uma obra é também suscitar questões sobre em qual lugar essa obra está inserida na literatura brasileira. Rompendo com estereótipos demarcados na literatura e no mercado editorial, a criação literária da obra *Água de Barrela* se desdobra em alguns aspectos importantes: primeiro, ao traçar a trajetória da sua família de Moçambique até o Brasil, a escritora percorre períodos da história de grande relevância para o povo negro e que definem, hoje, a situação social e econômica desse grupo; segundo, porque vocaliza o discurso feminino historicamente negligenciado, agora protagonizado por mulheres negras das camadas populares.

Em um terceiro aspecto, reelaborar a sua história significa reconstituir a história de muitas mulheres negras interpretadas por "nossas" tias, mães e avós; e por último, ao fazer isso, Eliana Alves Cruz adentra em uma escrita feminina autobiográfica, lançando mão de narrativas de escrevivência. De fato, os quatro itens se entrelaçam e validam a relevância dessa obra de alcance coletivo no cenário literário contemporâneo.

No capítulo intitulado *Um mapa de ausências*, integrante do livro *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*, Regina Dalcastagnè esmiúça uma pesquisa nascida do seu desconforto ao constatar a ausência de dois grupos no cenário literário brasileiro: os negros e os pobres. Realizado na Universidade de Brasília, esse projeto mapeia o romance brasileiro contemporâneo das obras publicadas no Brasil de 1990 a 2004, evidenciando como alguns grupos são invisibilizados ou, em um sentido reverso, como a própria pesquisadora relata, havia uma dificuldade em enxergá-los.

Dalcastagnè constata que tanto a escrita quanto o protagonismo dos personagens são monopolizados por homens brancos, sem deficiências, adultos, heterossexuais, urbanos, de classe média (2012). Essa demarcação é feita com dados quantitativos que evidenciam como a literatura exterioriza o racismo camuflado na sociedade:

> A literatura é um artefato humano e, como todos os outros, participa de jogos de força dentro da sociedade. Essa invisibilização e esse silenciamento são politicamente relevantes, além de serem uma indicação do caráter excludente de nossa sociedade e, dentro dela, de nosso campo literário (Dalcastagnè, 2012, p. 216).

Essa pesquisa, ao mesmo tempo em que expõe a literatura brasileira, também resgata, a partir de um movimento negro crescente na década de 70, os questionamentos sobre o que constitui uma literatura produzida por pessoas negras no Brasil. Influenciada pelo ativismo desse grupo, a literatura feita por negros torna-se mais alinhada com as implicações ideológicas desse movimento: se antes predominavam vozes literárias negras que expressavam sentimentos de lamento, mágoa e impotência, agora, esse vínculo resulta em uma literatura que deseja falar de si e afirmar sua identidade (Duarte, 2013).

No artigo *Ausências e estereótipos no romance brasileiro das últimas décadas: alterações e continuidades*, publicado em 2021, os dados dessa pesquisa foram atualizados pela pesquisadora Regina Dalcastagnè. Nesse estudo, ela analisou 689 romances brasileiros publicados no país entre 1965 e 1979 e entre 1990 e 2004, considerando as editoras mais importantes do período, como Companhia das Letras, Record e Rocco. Inicia sua coleta de dados entre 1965 e 1979, com 131 romances publicados pelas editoras Civilização Brasileira e José Olympio, consideradas as mais relevantes do período. Esse recorte temporal possibilita a análise das mudanças e permanências na representação literária durante um contexto de forte repressão política e social – a ditadura militar –, bem como no processo de redemocratização do Brasil. Para essa análise, foram estabelecidas as seguintes categorias: produção literária, perfil dos autores, personagens, temática e cenário, além do foco social.

Quanto à produção literária, a média de publicações foi de 8,7 romances por ano. Apenas 17,4% dos autores eram mulheres, e não houve autores não brancos identificados. No recorte das personagens, a maioria era branca (76%), com negros representando apenas 6,3% e miscigenados 10,4%. Os homens predominavam como protagonistas e narradores, enquanto as personagens femininas eram frequentemente associadas ao espaço doméstico, como donas de casa, e os negros eram retratados em papéis estereotipados, como empregados ou escravizados.

O período histórico mais representado (43,5%) foi a ditadura militar (1964-1985), seguido pela República de 1945 (25,2%). O meio rural ainda tinha presença significativa (19,1%), embora a grande cidade já fosse o cenário predominante (58,8%). Em resumo, evidencia-se a baixa representatividade feminina e a homogeneidade racial, marcada por uma

narrativa centrada nas classes médias e na elite econômica, predominantemente masculina e branca, com pouca diversidade de personagens e forte reprodução de estereótipos sociais.

Entre 1990 e 2014, a pesquisa analisou romances publicados pelas editoras Companhia das Letras, Record e Rocco. Observou-se que 84% dos romances se passam em grandes cidades, apenas 3,8% em cidades pequenas e 12,5% no meio rural. Isso representa uma alteração nas estatísticas sobre os espaços nos romances e reflete uma mudança na distribuição espacial da sociedade brasileira em relação ao período de 1965-1979, indicando maior concentração no cenário urbano. A autora justifica esse resultado mostrando que, em 1970, o Brasil tornou-se majoritariamente urbano, com 56% da população morando em cidades, número que chegou a 67,7% em 1980 e 84,4% em 2010.

Nesse período, o mercado editorial brasileiro apresentou as seguintes características e evoluções: a) o início da década de 1990 foi marcado por crise econômica e pelo confisco da poupança no governo Collor, provocando a maior crise do mercado editorial brasileiro. A recuperação começou com o Plano Real (1994), levando a um aumento significativo na quantidade de romances publicados anualmente; b) o mercado passou por um processo de concentração, com destaque para editoras como Companhia das Letras, Record e Rocco, que dominaram a publicação de romances nacionais e influenciaram diretamente o campo literário; c) algumas editoras brasileiras passaram a ser controladas por grupos estrangeiros, como a Objetiva, adquirida pelo grupo espanhol Santillana em 2005, embora o impacto já fosse percebido no período analisado; e, por fim, d) o gênero romance consolidou-se como principal foco das editoras, enquanto outros gêneros, como contos, tiveram menor destaque.

De acordo com os dados, o perfil do escritor brasileiro era: branco, hétero, homem, provavelmente de meia-idade, com diploma superior, morando no eixo Rio–São Paulo (74,2% pertenciam a esses estados, número bem maior que no período de 1965 a 1979), já estreante no mercado editorial antes de 1990, e com outros livros publicados além dos incluídos no Corpo de Pesquisa. Do total, 89,9% possuem escolaridade superior, enquanto apenas 6,2% não têm formação superior. Em grande escala, quem participa do campo literário também atua em outros espaços de produção, como jornais e ambiente acadêmico. Perfis comuns incluem roteirista, professor universitário, jornalista, escritor, tradutor e artista.

As ocupações mais comuns das personagens negras nos romances analisados foram: bandido/contraventor (12,9%), empregado(a) doméstico(a) (11,2%), escravo (9,4%), estudante (7,6%), profissional do sexo (6,5%) e dona de casa (5,9%). Essas ocupações refletem representações estereotipadas e limitadas, com forte associação a papéis subalternos e marginalizados. Enquanto as personagens brancas foram: classes proprietárias e executivos

(10%), profissões liberais (médico, advogado, arquiteto etc.) (9,6%), estudantes (9,3%), donas de casa (9,1%), professores (7,5%), artistas (teatro, cinema, artes plásticas, música, dança) (7%), escritores (6,6%), profissionais da imprensa (5,6%), sem ocupação (5,6%) e sem indícios (5%).

O resumo desses dados contribui para a mensuração de quais espaços literários os escritores negros/ negras estão adentrando e aponta para a complexidade de romper uma estrutura literária fortalecida pelo cânone eurocentrado. Conclui-se que, ao longo dos anos, os romances brasileiros apresentam mudanças limitadas quanto à representação de grupos negros e miscigenados. A proporção de personagens negras e mestiças permaneceu baixa, com ligeiro aumento em relação ao período de 1965-1979. Entre 1990 e 2014, negros representaram apenas 7,1%, e miscigenados, 6,5% das personagens, enquanto brancos continuaram dominando (78,9%). A presença de indígenas e orientais permaneceu reduzida, somando 1,2% e 0,9%, respectivamente. Com isso, a maioria das personagens permaneceu de classe média, com pouca representação de pobres e miseráveis, especialmente entre protagonistas e narradores. Logo, a diversidade de personagens nos romances brasileiros ainda reflete padrões de exclusão e estereótipos presentes na sociedade (Dalcastagnè, 2021).

É possível considerar que esses dados passarão por novas transformações, especialmente diante do crescimento de escritores negros que vêm não só reivindicando seu espaço na literatura brasileira, mas também se colocando na disputa pela centralidade no mercado editorial e em feiras literárias, como a FLUP (Festa Literária das Periferias), a FLIP (Festa Literária Internacional de Paraty), a Bienal do Livro (Bienal Internacional do Livro do Rio de Janeiro) e outras. Sendo assim, desafiando a tradição literária dominante, ao mesmo tempo em que constroem narrativas profundamente enraizadas em suas vivências e experiências, esses autores apresentam uma estética própria e bem definida, que se impõe diante de uma concepção de arte historicamente tratada como universal.

Para Cuti, a literatura negra é entendida como uma expressão cultural que surgiu fora da África, marcada pela subjetividade em uma trajetória de identidade e alteridade, em resposta às políticas de embranquecimento e ao extermínio de sua população. Embora beba das águas da tradição oral africana, não é uma continuação da literatura africana, pois está amalgamada com os dramas da identidade da realidade brasileira:

> Este livro trata, pois, de literatura negro-brasileira por conta de não descender o seu *corpus* da literatura africana. Os negro-africanos que no Brasil chegaram escravizados não trouxeram em sua bagagem nenhum romance, livro de contos ou de poesia que pudessem ter servido de base para a continuidade de

> uma literatura afro no Brasil. Veio, sim, a literatura oral. Entretanto, os textos escritos têm sua gênese fundamental em outros textos escritos, apesar de outras influências secundárias (Cuti, 2012, p. 36–37).

Dizer-se negro é carregar experiências acumuladas ao longo do tempo, como uma reafirmação da brasilidade. O vocábulo '*negro'* agrega os significados e as singularidades do ser negro e brasileiro – este indivíduo que trouxe consigo as características de diversas partes do continente africano, bem como seu *corpus* literário, transmitido pela tradição oral. Entretanto, também cria seus próprios recursos para enfrentar o racismo e promover transformações estéticas na literatura.

Esses despertares provocam o meio acadêmico, impulsionando a *"inserção"* desse segmento literário no campo da pesquisa. A fim de observar esse fenômeno e considerando a relevância desta pesquisa no campo acadêmico, foi realizada uma busca no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, por meio da Plataforma Sucupira. O procedimento metodológico consistiu na inserção do título da obra em análise *Água de Barrela* no campo de busca, utilizando letras maiúsculas e aspas, com o intuito de refinar os resultados e obter exclusivamente trabalhos que tratassem diretamente do romance em questão. A busca inicial (realizada em 21 de novembro de 2025 às 16:06h) resultou em nove registros.

No entanto, ao examinar os dados, foi possível identificar que um dos trabalhos mencionava a palavra "*água*", mas não possuía relação com o romance de Eliana Alves Cruz, sendo, portanto, desconsiderado. Permaneceram, assim, oito produções acadêmicas que efetivamente analisam o romance *Água de Barrela*. Dentre esses trabalhos, foram identificadas seis dissertações de mestrado e duas teses de doutorado, incluindo quatro estudos comparativos, duas teses e duas dissertações, nos quais o romance é analisado em diálogo com outras obras da literatura brasileira contemporânea.

Essas pesquisas estão, em sua maioria, vinculadas à área de Linguística, Letras e Artes, com especial atenção à Literatura Comparada, embora também se estendam ao campo das Ciências Humanas. Metade dos estudos concentra-se na representatividade das vozes femininas na ficção brasileira, discutindo a relevância da obra no panorama literário nacional. Além disso, há estudos enfatizando o papel do romance na preservação da memória e da identidade negra e sua potência como instrumento de resistência e transformação social.

Na tentativa de ampliar o levantamento, uma nova busca foi realizada, desta vez utilizando o nome da autora, Eliana Alves Cruz, como palavra-chave. Esse procedimento resultou em um número mais expressivo de trabalhos acadêmicos, totalizando dezoito produções, incluindo aquelas que tratam diretamente da obra *Água de Barrela*. A partir de 2021,

observa-se um crescimento contínuo nas publicações que abordam a autora, sendo o ano de 2023, até o presente momento, o mais expressivo, com seis estudos, o que evidencia sua crescente inserção nos programas de pós-graduação. Dos dezoito trabalhos localizados, quatorze são dissertações de mestrado e quatro são teses de doutorado.

A maior parte dessas pesquisas está concentrada nas áreas de Letras, Literatura Brasileira, Literatura Comparada e Linguística, havendo também trabalhos que se inserem em campos multidisciplinares e nas Ciências Humanas voltadas para a Educação Básica. Entre os temas mais recorrentes nas análises, destacam-se a representação da ancestralidade, as questões de identidade e branquitude, as narrativas femininas negras na ficção brasileira contemporânea, o racismo, a memória cultural e a representação dos espaços sociais e simbólicos presentes na obra da autora.

Dentre todos os trabalhos até agora desenvolvidos, não há ainda nenhum que tenha o enfoque na corporeidade. Dito isso, esta dissertação, em relação aos trabalhos já existentes, se diferencia por articular um objeto de pesquisa ainda pouco explorado, com ênfase nas produções literárias. Ao mesmo tempo, quando o objeto de pesquisa é extraído do romance em questão, essa investigação permanece atualizada, pois, por se tratar de um tema abrangente, a teoria difundida sobre a corporeidade feminina negra pode ser relacionada a outras dinâmicas artísticas e sociais.

Para além da esfera acadêmica, o campo cultural mais amplo também tem se sensibilizado em relação à baixa representatividade na produção negra na Literatura Brasileira. Em uma ação temporária para o Dia Internacional de Luta pela Eliminação da Discriminação Racial, em março de 2025, a Amazon esvaziou as prateleiras da Biblioteca do Memorial da América Latina, em São Paulo. Para promover a iniciativa de reconhecimento e incentivo a autores negros independentes publicarem suas obras na plataforma, durante a ação, ficaram expostos apenas livros de autoria de escritores negros. O objetivo da iniciativa, além da divulgação do Prêmio Kindle Vozes Negras, era chamar a atenção para a desigualdade na representatividade literária, utilizando o impacto visual da intervenção para evidenciar a predominância de autores brancos na produção editorial. Isso ficou ainda mais claro diante do dado de que, dos 50 mil títulos presentes na biblioteca, apenas 5% eram de autoria de escritores negros. Dentre esses 5%, quantos seriam de escritoras negras?

Essas tessituras ratificam as desigualdades raciais nas estruturas da sociedade brasileira e nos instigam a um movimento individual e coletivo de fortalecimento da população negra. Além disso, remetem à importância de leis de fomento à cultura afro-brasileira, ao incentivo à formação de jovens leitores negros, ao fortalecimento dos estudos acadêmicos e a programas

como o PPRER, que atuam na disseminação do conhecimento e na valorização do estudo científico como base para a ampliação do repertório negro brasileiro na luta por igualdade racial e de gênero (Meio & mensagem, 2023).

1.2 Narrativas e memórias: literatura afrofeminina e caminhos da escrevivência

> Estaria a literatura procurando apagar os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? O imaginário da literatura tenderia a ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional? (Evaristo, 2009, p. 24).

Existe um desejo na sociedade brasileira de apagar a presença e os valores afrodiaspóricos como elementos constituintes da identidade nacional. Isso se tornou evidente nesta dissertação, principalmente nos estudos que analisam a escassa caracterização do povo negro como autores, produtores, personagens e protagonistas nas produções literárias do país. No discurso literário, basta observar como as personagens negras foram construídas ao longo da literatura brasileira, criando um panorama que reforçou estereótipos depreciativos ou sugeriu a mestiçagem como um caminho possível.

O multifacetado intelectual Abdias do Nascimento, na obra *O Genocídio do Negro Brasileiro*, publicada originalmente em 1978, já denunciava que o genocídio da população negra é – e era – um projeto hegemônico, pautado em matrizes binárias (homem × mulher; preto × branco), utilizadas para estabelecer hierarquias sociais fundamentadas na violência.

Em sua obra, Abdias do Nascimento propõe uma teoria da superação que se constrói por meio de múltiplas linguagens: em um primeiro momento, por meio do Teatro Experimental do Negro; em um segundo, através da atuação política, articulada diretamente com os movimentos sociais, por meio da criação de estratégias e ações afirmativas voltadas à retirada da população negra da condição de exclusão; e, ainda, por meio da arte, expressa nas pinturas produzidas durante seu período de exílio.

Quando se fala em genocídio da população negra, não se refere apenas à morte física – à morte do corpo –, resultante de um processo de aniquilação que se inicia na escravização, marcada pela exploração sexual e pela violência imposta aos corpos negros e materializada nas inúmeras barbáries cometidas nesse período. Trata-se, igualmente, de um conjunto de estratégias políticas que se manifestam em múltiplas esferas da sociedade, por meio da difusão

de dispositivos como o branqueamento da raça, a incineração de todos os documentos pertinentes à escravidão, o mito da democracia racial e, também, o embranquecimento cultural. Este último expressa-se na folclorização da cultura negra e na negação dos saberes dessa população enquanto ciência e filosofia, enquanto os dois primeiros se apoiam na miscigenação e no leis de incentivo à imigração como modelos de higienização racial:

> O objetivo expresso dessa ideologia é negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios da identificação racial. Embora na realidade social o negro seja discriminado exatamente por causa da sua condição racial e da cor, negam a ele, como fundamentos na lei, o direito legal da autodefesa. A constituição do país não reconhece entidades raciais; todo mundo é simplesmente brasileiro. Mas o preceito, ao se tornar operativo ganha dupla qualidade- de ferramenta usada convenientemente no interesse da estrutura do poder, e de arma imobilizadora apontada na direção das massas afro-brasileiras (Nascimento, 2016, p. 77).

O não reconhecimento de entidades raciais, legitimado pela Constituição Federal brasileira, sustenta e difunde políticas públicas explícitas, implícitas e tácitas de segregação da população negra. São esses pactos e arranjos políticos, disseminados ao longo da história, que moldam a subjetividade dessa população, a qual, contraditoriamente, precisa integrar-se à sociedade, mas sistematicamente impedida de pertencer plenamente a ela.

Para exemplificar como tais políticas repercutem, ao pensarmos nos movimentos literários que buscaram construir uma identidade brasileira, como o Romantismo, observa-se que este idealizou os indígenas como protagonistas do projeto de democracia racial, presente em obras como *O Guarani e Iracema*, de José de Alencar. Esse ideal reforçou a concepção de que, em hipótese alguma, o negro era visto como parte integrante da sociedade, como alguém que produziu ou participou da história do Brasil. Essa exclusão do negro na construção da identidade nacional revela um esforço para apagar sua importância histórica e cultural, tratando-o como figura marginal ou periférica no contexto da formação do país.

Em um recorte de gênero, o desempenho da mulher negra frequentemente se limitou a estereótipos ou papéis predefinidos, que não capturaram a complexidade de sua identidade e vivência. Isso pode ser observado na poesia de Gregório de Matos, que exalta os seus atributos sensuais, ou na erotização das personagens femininas nas obras de Jorge Amado. Da mesma forma, a exploração do trabalho, personificada por Bertoleza em *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, é outro exemplo de como essas personagens foram frequentemente reduzidas a funções sociais ou corporais, sem a profundidade e diversidade que sua realidade exige:

> A ficção ainda se ancora nas imagens de um passado escravo, em que a mulher negra era considerada só como um corpo que cumpria as funções de força de trabalho, de um corpo procriação de novos corpos para serem escravizados e/ou de um corpo-objeto de prazer do macho senhor. Percebe-se que a personagem feminina negra não aparece como musa, heroína romântica ou mãe (Evaristo, 2020, p.23).

Dito isso, os papéis atribuídos às mulheres negras na literatura não garantiram sua centralidade nas narrativas. Sua participação era frequentemente limitada ou apresentada em relações de subordinação, o que dificultava o reconhecimento de sua agência e autonomia. Por exemplo, mesmo quando era concedido o papel de mãe, frequentemente associado às mulheres brancas, a personagem era reduzida à figura da *"mãe-preta":*

> Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra, não lhe conferindo nenhum papel no qual ela se afirme como centro de uma descendência. À personagem negra feminina é negada a imagem de mulher-mãe, perfil que aparece tantas vezes desenhado para as mulheres brancas em geral. E quando se tem uma representação em que ela aparece como figura materna, está presa ao imaginário da mãe-preta, aquela que cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. (Evaristo, 2020, p.23)

Na literatura, para as personagens femininas negras, a maternidade continuava atrelada ao passado escravo, o que restringia sua atuação materna e a direcionava para o cuidado dos filhos das mulheres brancas, suprimindo assim a valorização da sua própria maternidade, além de desconsiderar as diversas formas de vivência e resistência que elas podem exercer.

Todas essas considerações, que podem parecer clichês literários, são, na verdade, imprescindíveis na dinâmica da escrita atual e na luta dessas escritoras por se posicionarem na disputa pela centralidade narrativa. Quando há um espaço tão rigidamente delimitado para a mulher negra no cenário literário, a escrita feminina instrumentaliza o grito, a reação, o incômodo. Alimenta-se das antíteses humanas, do desejo de falar e de ser ouvida – em uma escrita de si, mas em nome de uma coletividade. É essa escrita que retirou a mulher do lugar da escravizada – uma mulher sem liberdade, cuja voz foi historicamente controlada –, contribuindo para a reconstrução do imaginário social.

Para a intelectual Ana Rita Santiago da Silva, a literatura de autoria feminina constitui uma "*literatura afrofeminina*", em oposição à "*literatura negra*", que para ela é um segmento da literatura brasileira, realizado por qualquer negro ou afrodescendente, independente do gênero, bastando o comprometimento com as temáticas afrobrasileiras:

> Compreendo literatura negra como um segmento da literatura brasileira, logo como um projeto literário, comprometido com temáticas afins aos legados afro-brasileiros, forjado por escritores/as negros/as que assim se declaram e que assim é denominado por eles/as, por estudiosos/as, leitores/as e críticos/as. Já a literatura afro-feminina é uma produção de autoria de mulheres negras que se constitui por temas femininos e de feminismo negro comprometidos com estratégias políticas civilizatórias e de alteridades, circunscrevendo narrações de negritudes femininas/feminismos por elementos de memórias ancestrais, de tradições e culturas africano-brasileiras, do passado histórico e de experiências vividas, positiva e negativamente, como mulheres negras (Silva, 2011, p.92)

A literatura afrofeminina é uma criação literária de mulheres negras que aborda questões relacionadas ao feminismo negro e à experiência feminina, com o objetivo de anunciar sua potência nos discursos e nas atuações de suas personagens em construções discursivas e imaginárias. Nascidas como práticas antirracistas e antissexistas, essas produções buscam reescrever e ficcionalizar mundos e experiências pessoais e socioculturais, além de abordarem temas intrinsecamente humanos – como o amor, a dor, a resistência e a memória ancestral. Nessa reinvenção de sentidos, que desconstrói as figurações tradicionais da mulher na literatura e rompe com o esquecimento e a marginalização a que essas mulheres foram historicamente submetidas, ocorre a emancipação do corpo feminino (Silva, 2011)

> A literatura afro-feminina, neste ínterim, pode ser considerada como um processo contínuo de (re)invenções de memórias, histórias e narrações sobre identidades, femininos e feminismos negros. Há nela um "retorno" dinâmico ao passado, ou seja, há um reconto de memórias ressignificadas, aliado a cenas de histórias, sonhos, vivências e resistências, no passado e no presente, vislumbrando cenas e agendas que gerem sonhos e conquistas no futuro. (Silva, 2011, p.100).

Dito isso, a literatura afrofeminina é uma ferramenta que se configura como a presença de novas possibilidades de transformação dos discursos ficcionalizados nos dramas passados e nos vividos pela modernidade brasileira. As vivências presentes nessas narrativas carregam uma força significativa, originada das experiências e ressignificando-se em uma forma de expressão que desafia e reconfigura os antigos modelos estruturantes do corpo e da voz da mulher negra.

Evaristo (2009) relata que a escrita feminina não pode ser compreendida separadamente do corpo da mulher, pois sua produção é marcada pela subjetividade. Como poderiam esses corpos, historicamente afetados pela violência, desvincular-se da escrita? Nesse sentido, a autora destaca as características da "escrevivência", ressaltando que esse fenômeno se delineia por meio de uma escrita cujo sujeito autoral é marcado pelas vicissitudes impostas ao corpo

negro, pobre e feminino. Essa prática literária, segundo Evaristo, pode trazer contribuições inovadoras para a literatura brasileira, especialmente para aquela produzida por mulheres negras:

> A minha linguagem literária é fruto da minha subjetividade, que é formada na vivência, na experiência de várias condições. Por isso, digo que a minha subjetividade, a palavra domínio não verbaliza a minha experiência em nada. Eu diria, por exemplo, que a escrita é uma necessidade de apreensão do mundo, mas o mundo que me escapole. Não diria que a escrita é uma possibilidade de domínio. A palavra domínio, para mim, é uma experiência que não coaduna com a minha subjetividade, não venho de uma experiência de domínio de nada. (Evaristo, 2020, p. 37)

A obra *Água de Barrela* tem como núcleo central o retorno ao passado por meio das memórias dos mais velhos. Em um movimento de expressão subjetiva, a escrita, então, não se limita a narrar acontecimentos, mas se transforma em um processo de ressignificação do passado e de afirmação de identidade. Ao visitar os lugares de sua ancestralidade, como a cidade de Cachoeira, Eliana reconfigura sua história pessoal:

> Em 2013, já no processo de escrita deste livro, viajei a Cachoeira. Não pude crer que, do Engenho Natividade, apenas sobrou uma ruína em forma de arcos. No entanto, na mesma terra ergue-se, majestoso e lindo na paisagem, calma, o pé de cajá que brota de dentro do terreiro em que atuou Anacleto, por onde devem ter passado muitas vezes as minhas velhas avós. É impossível não pensar no conceito que diz que a matéria se acaba, mas o que é do espírito se eterniza (Cruz, 2018, p. 365).

Quantas memórias habitavam aquele espaço? Nas ruínas, um pé de cajá se erguia majestoso, exatamente onde antes existia o terreiro durante a escravidão. Essa árvore carrega simbolismos profundos, crescendo em meio ao que restou de um passado doloroso. A terra, que testemunhou o trabalho e a dor da família, agora sustenta a vida e a esperança. As ruínas simbolizam o declínio da família Vieira Tosta, enquanto a árvore, com seu crescimento vigoroso, sugere novos horizontes para essa família e para o povo negro. Essa dualidade entre passado e futuro ressoa como um símbolo de enfrentamento e renovação.

Escrita em 2015, essa obra foi vencedora do Prêmio Oliveira Silveira, promovido pela Fundação Cultural Palmares no mesmo ano. Sua publicação ocorreu em 2016, pela Editora Malê, recém-fundada à época. A Editora Malê, também atuante como produtora cultural, foi fundada por Wagner Amaro e Francisco Jorge em agosto de 2015, na cidade do Rio de Janeiro.

Atualmente localizada no centro da capital fluminense, tem como principal objetivo a divulgação de autoras e autores negros contemporâneos[1].

O símbolo que representa a Editora Malê é o Sankofa, conceito de origem Akan (Gana), que remete à ideia de retorno às origens e ao aprendizado a partir do passado. Essa filosofia sustenta que nunca é tarde para recuperar o que foi abandonado e, com base nessas experiências, construir o futuro. Já o nome "Malê" faz referência à designação atribuída aos negros muçulmanos trazidos do noroeste da África para a Bahia. A palavra deriva de Imalê, do iorubá, utilizada para identificar negros muçulmanos alfabetizados, capazes de ler, escrever e falar em árabe.

O catálogo da Malê contempla gêneros literários diversos, como romances, contos, poesias e ensaios. Possui ainda um selo voltado à literatura infantil, que aborda temáticas como a cultura africana e as histórias do Brasil, indígena e africana. Além da produção literária, a editora publica também trabalhos acadêmicos, como teses, dissertações e ensaios de pensadores brasileiros.

Segundo o próprio fundador da editora, em entrevista ao site Literafro, a missão da Malê é ampliar a visibilidade de escritores negros contemporâneos, facilitar o acesso às suas obras e contribuir, de forma socialmente engajada, para a transformação das percepções sobre a literatura e sobre os sujeitos negros no Brasil. Com esse intuito, a editora atua na formação de novos escritores por meio de iniciativas como o Prêmio Malê de Literatura, oficinas, produção e participação em eventos literários, além da divulgação e assessoria de obras publicadas pelo selo. Publicou nomes como Conceição Evaristo, Cristiane Sobral e Marcelo Moutinho, entre outros autores e autoras que fortalecem o cenário da literatura negra contemporânea.

Embora haja um crescimento nos estudos sobre a literatura negra brasileira, afro-brasileira e afrofeminina, o papel das editoras ainda é fundamental na promoção da diversidade e da representatividade da cultura negra. Nesse contexto, a Editora Malê destaca-se por priorizar e valorizar escritores negros, contrariando dados de pesquisas que apontam a baixa publicação desses autores por outras editoras.

No capítulo *Sobre como este livro nasceu*, a narradora observadora, Eliana Alves Cruz, relata que a escrita surge como uma forma de reconstruir sua narrativa identitária. As inquietações sobre a origem de sua família começaram na adolescência: "Desde a adolescência,

[1] As informações aqui apresentadas se baseiam na entrevista concedida por Wagner Amaro, em 30 de janeiro de 2018, disponível no site do projeto Literafro (LITERAFRO, 2018).

muita coisa me intrigava, e a vontade de pesquisar mais a fundo para depois escrever ia sendo postergada pelo sufoco da vida, que clama por coisas práticas" (Cruz, 2018, p.375).

Imbricam-se nessa narrativa histórias contadas ao longo do tempo por seus familiares, registros documentais e contribuições de historiadores. Diagnosticada com esquizofrenia paranoide, sua tia Nunu é a principal fonte de memória. Apesar de sua "*loucura*", Nunu guardava detalhes preciosos sobre a história da família e da sociedade brasileira. Contudo, como acreditar nas palavras de uma mulher que causou tantos conflitos familiares e cujas questões de saúde mental jamais foram plenamente compreendidas? Acessar a memória de tia Nunu significava abandonar a postura de jornalista e mergulhar no universo de uma senhora esquizofrênica, com mais de 90 anos, numa imersão em sua infância e juventude, vividas entre as décadas de 1920 e 1940.

O corpo negro, por meio da oralidade, constitui um depósito de ancestralidade, de conhecimento do passado e das tradições africanas. Para Paul Connerton, a memória é multifacetada: pode ser pessoal, cognitiva ou incorporada no corpo como hábito, funcionando também como crença: um objeto aparentemente perdido, como o fio de contas de Xangô, que pertencia à sua bisavó Martha; não é apenas lembrança, mas também preservação e a transmissão desse conjunto de memórias – que, neste caso, inclui a escuta dos mais velhos (Connerton, 1989). Por esse ângulo, o que torna possível essa transmissão é o ato de transferência: a oralidade como uma prática corporal construída a partir de recordações íntimas, como, por exemplo, esse objeto sagrado e os relatos de Tia Nunu.

A narrativa apresenta um espaço polarizado, de um lado, está a família Cruz e, do outro, a família Vieira Tosta. O ano da abolição da escravatura se entrelaça com essa narrativa, marcando o nascimento de sua avó Damiana e o início da história, que é celebrada com a comemoração dos seus 100 anos. As profundas implicações da escravização na trajetória dessa família vão sendo delineadas minuciosamente, especialmente em relação ao poder que a família Vieira Tosta exerce no território baiano. Durante o período colonial, essa relação foi marcada pela opressão, e, mesmo após a abolição, ela se transforma em uma dinâmica de dependência disfarçada de cordialidade.

Já a organização do tempo se desdobra na reconstrução histórica como um componente estético de produção literária escolhido pela escritora que marca e define a passagem do tempo narrativo com a união matrimonial dos casais de sua família: Martha e Adonis, Damiana e João. Em seus estudos, Paul Connerton distingue a memória social da atividade de reconstrução histórica realizada, preferencialmente, pelos historiadores. Ele explica que o historiador trabalha com vestígios: ossos sepultados, inscrições que revelam costumes ou narrativas

escritas. E a História, em um processo inventivo, observa e se fundamenta nesses vestígios para refletir, reconstruir e reconstituir tais fatos. Em vista disso, a reconstrução histórica é extremamente necessária e independe da memória social; sua existência ocorre em paralelo. Assim, mesmo que a memória social não se manifeste, a reconstrução histórica não a substitui (Connerton, 1989):

> O meu propósito ao focar este exemplo, em particular, é salientar o facto de que estudar a formação social da memória é estudar os *actos de transferência* que tornam possível recordar em conjunto. Tenciono isolar e considerar com mais pormenor certos *actos de transferência* que se encontram tanto nas sociedades tradicionais como nas modernas e, ao fazê-lo, desejo salientar certos tipos particulares de repetição. Enquanto algumas tendências dominantes na teoria social contemporânea são muitas vezes criticadas por não tratarem, ou fazerem-no de forma inadequada, a mudança social, eu procurarei focar de que modo essas teorias são muitas vezes deficientes por não serem capazes de tratar de forma adequada a permanência social. Foi com este fim que destaquei, como actos de transferência de importância crucial, as cerimônias comemorativas e as práticas corporais. Como vimos, estes não são de forma alguma os únicos componentes da memória comunal, pois a produção de histórias narrativas contadas informalmente é não só uma *actividade* básica para a nossa caracterização *quotidiana* das *acções humanas*, mas também uma característica de toda a memória social Abordei, contudo, as cerimônias comemorativas e as práticas corporais em particular, porque é o estudo destas, segundo pretendo provar, que nos permite ver que as imagens do passado e o conhecimento recordado do passado são transmitidos e conservados por performances (mais ou menos) rituais (Connerton, 1989, p. 44-45).

Como definiu o sociólogo britânico, a memória social consiste nas experiências do passado que são transmitidas e legitimadas no presente. Essas experiências são encontradas em um conjunto de invenções culturais sedimentadas em costumes, tradições, cerimônias comemorativas, conhecimentos conservados, práticas corporais e imagens, além de transferências orais, como narrativas contadas informalmente e relatos de testemunhas oculares. É na evocação dessas práticas memorialísticas, perpassadas e conservadas por diversos grupos da sociedade — reificadas por hábitos, automatismos sociais e cerimônias performativas — que se elabora uma memória coletiva.

À luz do exposto entende-se que toda escrita é um processo de invenção e que toda invenção é um processo criativo. Nesse contexto, a ficção é a possibilidade de criação de mundos possíveis, a partir da interpretação e da experiência de quem os cria. Roy Wagner explicita que quando o antropólogo estuda a cultura de um povo, por exemplo, o processo inventivo envolve criar e revelar ambiguidades, ao mesmo tempo em que se busca provar uma

determinada natureza ou essência. Mediante a isso, as invenções partem de suas experiências, impressões e vivências; no entanto, estará sempre submetida a uma convenção. Assim, norteadas pelas convenções, as invenções são constantemente reinventadas no desenvolvimento das ações humanas e desviantes de suas características e figurações (Wagner, 2017):

> Até aqui, viemos enfocando o ponto de vista do ator – do inventor – no fenômeno universal da invenção cultural. E, mesmo se mantivermos em mente a cláusula de que o ator, em qualquer situação, pode ser uma pessoa, uma parte de uma pessoa, um grupo ou alguma outra entidade culturalmente reconhecida, o fato é que o ator está sempre posto em alguma relação com a convenção. Ele pode "fazer" a convenção no sentido de articular deliberadamente contextos convencionais, ou pode subsumir a convenção como o contexto implícito de sua ação; ele de fato pode "contrafazer" um mundo convencional dele próprio, mas o convencional será sempre um fator. O modo como ele concebe sua motivação em relação à sua invenção (seu controle), à "ilusão" à qual está necessariamente sujeito no curso da ação, é ditado pela convenção cultural (Wagner, 2017, p. 23).

Por conseguinte, a forma como cada indivíduo se contrapõe a essas convenções é a chave – o segredo da manipulação social e histórica – para sua criação enquanto sujeito e enquanto sociedade (Wagner, 2017). É nessa compreensão que se presumem os constructos culturais manifestados pelos enlaces entre Literatura e História na constituição do romance *Água de Barrela*, no qual a memória individual e familiar, quando incorporadas à tessitura ficcional, passa a compor um discurso literário e transforma-se, assim, em memória social.

É ao transitar entre o individual e o coletivo que o texto ficcional retira as escutas das experiências singulares que ecoam na universalidade humana. Embora a obra adote uma forma discursiva que enfatiza a escrita de si e se assemelhe às concepções de "*escrita do eu*", "*autoficção*" ou "*escrita memorialística*", ela extrapola a dimensão biográfica e as definições convencionais, pois reivindica três características que são marcadas nas narrativas de escrevivência, como destaca Evaristo:

> Creio mesmo que o lugar nascedouro da Escrevivência já demande outra leitura. Escrevivência surge de uma prática literária cuja autoria é negra, feminina e pobre. Em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade (Evaristo, 2020, p. 38)

Para este trabalho, é relevante pensar a fotografia como uma ferramenta discursiva — ou seja, como escrevivências negras. O título da obra já provoca o leitor ao levantar a questão:

o que é uma barrela? Qual o significado dessa palavra? Na composição do livro, esse conceito se antecipa pela própria capa. A fotografia de duas mulheres negras, com os rostos indefinidos, lavando roupas, remete à barrela – um processo que utilizava uma solução feita de cinzas de vegetais para branquear roupas, trabalho realizado pelas tias e avós da autora.

Na capa da obra de Eliana, três eixos fundamentais são destacados: o corpo feminino negro, sua condição de resistência e luta pela sobrevivência e a experiência comunitária. A representação corpórea do trabalho realizado por sua família ao longo do tempo expressa signos de memória – memórias negras – que espelham tantos outros núcleos familiares.

Para Leda Maria Martins, a imagem carrega em si uma multiplicidade de sentidos e significados, que variam de acordo com o olhar de quem a observa – seja de quem produziu a fotografia, a pintura ou o desenho, seja de todas as pessoas que observaram essas imagens ao longo do tempo. É a imagem que precede a memória, em um diálogo com histórias e lembranças anteriores. Por meio da imagem, podemos acessar essas memórias, assim como ressignificá-las. A imagem fala sobre a memória, fala do passado, das motivações históricas – fala por si e em interação com o observador (Martins, 2021).

No interior da obra, as fotografias memorialísticas, como as de sua avó Damiana, de Adônis e do Engenho de Natividade, em Cachoeira, no Recôncavo baiano, a imagem de uma árvore genealógica que traça a origem de sua família desde Moçambique resgata a memória de uma história familiar e ancestral, um elo entre o passado e o presente, que conecta gerações e reafirma a escrita que transcende o texto e se entrelaça com a memória visual e afetiva:

> Este corpo negro ainda que parado para falar ou fixado em fotografia enuncia sentidos. Na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. Espelho que nos indaga. Da cabeça aos pés, repleta de signos, a imagem no espelho fala ao corpo que desenha o espaço. A todo lugar e momento os dois se fazem perguntas que tão cedo irão se calar. Imagem como representação visual, fotografia e filme; corpo como território das relações de poder e de racialização; identidade como reconhecimento e como possibilidade de recriação inclusive do pensamento negro; amplexos entre a razão e a emoção (Nascimento, 2006, p. 68-69).

No campo dos objetos da memória presentes no romance, há outros objetos que rememoram episódios emblemáticos da história da família, como a boneca de porcelana de tia Nunu, acompanhada de uma xícara e pires de porcelana do enxoval de sua avó Celina – estes remanescentes de um episódio no qual Nunu, em um ataque de fúria, quebra todo o enxoval de casamento de sua irmã Celina, sobrando apenas esses dois itens. Já em tom quase documental,

há também uma carta de Mary Santos Silva, descendente da família Tosta, escrita para sua avó Celina, reafirmando a conexão entre as famílias Cruz e Tosta.

Sendo assim, a categoria escrevivência transpõe a linguagem escrita, sendo compreendida como um instrumento de ativismo e de construção identitária, por meio de uma abordagem crítica e criativa de ver o mundo e de humanizar o outro – neste caso, a pessoa negra. Trata-se de um conceito que pode ser ampliado e amalgamado à fotografia, resultando na fotoescrevivência (Bispo; Santos, 2017):

> A escrevivência, entendida aqui como imagem e/ou poética, constitui-se como ferramenta discursiva e refere-se àqueles que se debruçam em compor, apresentar e defender repertórios capazes de provocar reflexões acerca da produção artística de/sobre pessoas negras, na medida em que se percebe o ser humano como ser-sujeito negro. Os recursos imagéticos e poéticos, além de romperem silêncios e proporem mudanças em torno da representação visual e musical, permitem mobilizar discursos estéticos de ativismo antirracista no campo artístico e político das relações étnico-raciais e de gênero, ao referenciar os diferentes modos de ser, agir e estar no mundo (Bispo; Santos, 2017, p. 95-96).

Nesta obra, as escrevivências negras, enquanto construção de um discurso visual-fotográfico, revelam-se como um instrumento político, capaz de reconhecer, expressar e reivindicar discursos e identidades. Esse corpo, historicamente violado, apoiado em um propósito político, reinventou seus valores por meio de uma prática literária que, embora reflita uma perspectiva individual, manifesta o anseio coletivo por legitimidade no cenário sócio-histórico brasileiro.

1.3. Notas sobre o romance *Água de Barrela*

A reelaboração da história da família Cruz, desde o primeiro registro – o sequestro da personagem Ewà, em Moçambique –, torna a obra *Água de Barrela* uma história que se alinha a tantas outras histórias apagadas e destruídas, tanto em sua subjetividade quanto pela materialidade documental, na teia do tempo e da diáspora afrobrasileira.

Partindo da premissa de que o povo africano é marcado pela diáspora – um marco que distingue suas experiências e é influenciado tanto pela localização geográfica quanto pelas vivências emocionais –, entende-se a diáspora como um lugar limítrofe, imaginado e estabelecido pelo deslocamento forçado e violento dos povos: uma comunidade imaginada,

formada por um grupo que produz arte, cultura, história e memória, e cujas fronteiras culturais e geográficas são instáveis. Nessa celeuma, surgem perguntas importantes: onde começam e terminam essas fronteiras? Qual é a relação desse povo com sua terra, com sua origem, com seu pertencimento?

Essa comunidade, ainda que fragmentada pelo exílio, compartilha uma experiência comum de perda, resistência e reconstrução identitária. A diáspora rompe com a estrutura dos tradicionais traços atribuídos à identidade cultural – como essencialidade, unicidade e indivisibilidade –, submetendo essas identidades às relações de poder, às diferenças e às fraturas deixadas pela experiência colonial e migratória. Surge então, uma questão central: qual é a experiência causada pela diáspora nos modelos de identidade cultural? (Hall, 2003).

Em uma perspectiva subjetiva, o colonialismo teve um impacto profundo na construção da identidade da população negra, levando à sua desumanização e relegação a um status de "não-indivíduo", que ao longo do tempo ficaram impregnados em sua psique. Em seu aspecto material, destaca-se o silenciamento da história dos negros, intensificados pela ausência de suas narrativas nas lutas sociais, assim como pela perseguição ao seu corpo e aos seus valores afrocivilizatórios.

Dessa forma, para facilitar a compreensão da trama e das questões abordadas, propõe-se um quadro com a sinopse, personagens principais femininas, seus antagonismos e pontos de interseção que serão discutidos ao longo deste texto. Nesse contexto, a ambientação da obra permite a observação detalhada da genealogia da família Cruz, situando cada personagem analisada na dissertação dentro das suas circunstâncias econômicas e sociais na sociedade brasileira. De forma didática, o quadro descritivo funciona como um instrumento remissivo, auxiliando na compreensão das articulações teóricas que sustentam a análise literária.

Quadro 1 – Características gerais do romance *Água de Barrela* (2018)

Características gerais do romance *Água de barrela*

Sinopse	A História Nasce Das Narrativas De Familiares Da Autora E De Pesquisa Profunda Sobre A Veracidade Dos Fatos Narrados Em Relação Aos Acontecimentos Históricos. Nesse Sentido, A Construção Da Trajetória De Quatro Gerações De Mulheres Negras É Entrelaçada Aos Fatos Históricos Ocorridos No Brasil: Ascensão E O Declínio Da Monarquia, Início Da República, Abolição Da Escravatura, Direito Feminino Ao Voto. Esse Aspecto É De Extrema Relevância, Porque Além De Apresentar Essas Personagens Em Sua Época, Mostra, Também, A Perspectiva Dessas Mulheres Sobre Os Impactos Desse Processo Histórico Em Suas Vivências.	
Personagens principais	Ewà, helena, anolina, martha, damiana, dodó, celina, nunu, umbelina, dasdô.	
Personagens	Protagonismos	Antagonismos
Ewá/helena	Ewà oluwa, seu marido gowan – que morre durante a travessia no navio negreiro, seu cunhado akin e sua filha anolina – ainda no ventre –, são capturados em moçambique e trazidos ao brasil em 1850, mesmo com a proibição do tráfico de escravos. No brasil, são encaminhados ao engenho de nossa senhora de natividade, em cachoeira, no recôncavo baiano.	O sistema escravagista, a solidão e a assimilação da identidade escravizada.
Anolina	Anolina, filha de ewà, foi criada por umbelina e dasdô, cozinheiras da família tosta. Além dos afazeres domésticos, teve seu corpo objetificado em duas situações distintas: ao ser dada como presente de aniversário de quinze anos ao barão francisco, em 1864, quando inicia a guerra do paraguai, suprindo suas necessidades sexuais até a vida adulta;	A objetificação do corpo negro feminino e a violência sexual.

	e ao ser ama de leite de seus filhos com d. Maricota.	
Martha	Martha, filha de anolina, nasceu quando sua mãe, já em um relacionamento com alexandre, um tratador de cavalos, volta a ser abusada sexualmente pelo barão francisco. É mestiça.	A busca pela ascensão social por meio do trabalho e da educação; a miscigenação como articulação do mito da democracia racial.
Damiana	No ano de 1913, damiana casou-se com o garboso e mulherengo joão paulo. Dessa união, nascem celina e anolina (nunu).	A inclusão social, o acesso à educação para si e para suas filhas, e o direito ao trabalho digno. A ausência de implementação de políticas de reparação no regime republicano. A pandemia de influenza; os relacionamentos extraconjugais de seu cônjuge.
Dodó (maria da glória)	Maria da glória, cujo apelido carinhoso era dodó, trabalha desde os 13 anos como empregada de maricota e dr. Adolpho, em trabalho análogo à escravidão, para que sua irmã fosse matriculada na escola.	As condições degradantes na casa de maricota e do dr. Adolpho, que incluíam jornadas exaustivas de trabalho e restrição da liberdade.
Celina	Celina forma-se como professora e se casa com manuel (maneca), viciado em jogatina.	A ausência da figura paterna; a conclusão da formação na escola normal; e o vício do seu cônjuge.
Nunu	Nunu é a menina que nutre em sua loucura um punhado de lucidez.	O desconhecimento médico e o estigma social sobre a sua doença mental. A falta de políticas públicas, o

		isolamento social e internações em instituições precárias.
Umbelina	Umbelina, ligada à religião africana, é uma figura central na preservação e transmissão da espiritualidade e dos saberes ancestrais.	A prática da religiosidade com o processo de colonização.
Dasdô	Dasdô tinha a fulcral função de realizar os nascimentos na família, pois naquela época "ter filho em hospital era coisa para pobres".	A opressão do sistema escravista e do período pós-colonial.
Alguns pontos de intersecção entre gênero, raça e corpo	A concepção da corporeidade na construção subjetiva da mulher negra. O impacto do diálogo entre espaço, território e corporeidade dentro da reconstrução subjetiva da mulher negra. A corporeidade feminina dentro da obra literária como um caminho de resistência e uma reformulação do espaço.	

Após a leitura do quadro e das tessituras deste capítulo, compreende-se que havia, na literatura brasileira, uma dificuldade de enxergar determinados grupos sociais, o que aponta para uma literatura que deseja esquecer e apagar os valores afrodiaspóricos. Ou seja, se há um diagnóstico que compreende a literatura como um espaço de exteriorização do racismo, há também um caminho de superação manifestado pela criação literária de mulheres negras, que anuncia potências inscritas em uma expressão cultural marcada pela subjetividade e constituída como resposta às políticas de marginalização, inaugurando, assim, novas possibilidades de transformação do discurso literário em práticas antirracistas e antissexistas.

Capítulo 2. Corporeidades étnico-raciais no romance água de barrela

Este capítulo tem como objetivo delinear o percurso metodológico adotado para o aprofundamento da investigação sobre as concepções de corporeidade. Algumas questões centrais emergem nesse contexto: de que modo a concepção de corporeidade contribui para a construção subjetiva de uma mulher negra? Seria possível reconstruir socialmente o corpo negro? A corporeidade negra feminina pode se constituir como um caminho de resistência?

A proposta apresenta algumas discussões sobre o impacto da corporeidade na experiência subjetiva das mulheres negras na literatura, evidenciando, assim, a maneira como os movimentos críticos às teorias coloniais emergem como possibilidades de reelaborar e questionar conceitos sociais estruturantes – instaurados durante a colonização, propagados historicamente e ainda hoje impostos a comunidades e grupos que buscam resistir a essas opressões.

Nesse cenário, surge o filósofo, professor, escritor, intelectual, líder e ativista quilombola Nêgo Bispo, que tece suas reflexões a partir da vivência em coletivos quilombolas e de sua relação orgânica com a terra. Para ele, a comunicação deve impactar sua comunidade; assim, saberes sintéticos, produzidos pela academia, não geram significados para o seu povo. Em suas reflexões, ele afirma que, para *"triturar"* o colonialismo (2019), é preciso adotar pensamentos, atitudes e comportamentos contracoloniais, ou seja, problematizar o colonialismo e impedir suas ações.

Para Bispo, a colonização é pensada como um processo histórico – uma ação prolongada e contínua – que ainda não foi finalizada. Ele exemplifica que o aprendizado ocorre no ato de desmanchar e refazer, o que ele nomeia de "*pedagogia do aprendizado*". Muitas vezes, ele realizou essa prática em seu quilombo, desmanchando as bordas das esteiras para refazê-las, conforme o ensinamento de seus mestres (Bispo, 2019, p. 25).

Tomando temporariamente a metáfora da esteira (2019) e o conceito da inventividade que se presume na cultura de Roy Wagner (2017), na obra *Água de Barrela*, a escritora Eliana Alves Cruz utiliza a esteira como símbolo do processo histórico brasileiro, propondo desmanchá-la e refazê-la. O ineditismo da obra está em desafiar o poder branco e masculino presente no colonialismo, que, ao desmanchar essa esteira – acolhida pelos saberes e ensinamentos oralizados e difundidos pela memória dos mais velhos –, cria um caminho sob a perspectiva e o protagonismo das mulheres negras de sua família.

Ao refazer essa esteira, a autora, inicialmente, singulariza as experiências narradas, destacando as personagens femininas negras em sua luta pela sobrevivência como um ato de insubmissão diante dos fatos históricos; em um segundo momento, já adulta, testemunha os reflexos do colonialismo em sua vida. Assim, ao resgatar as vivências de seus familiares pelo processo de escrita, em um movimento de reelaboração subjetiva, devolve à coletividade negra o poder de sonhar com sua história, há muito tempo postergada.

O desafio de toda teoria que problematiza a colonialidade é o desmantelamento de seus dispositivos, ou seja, a dissolução das estruturas de dominação e exploração que sobreviveram ao colonialismo, se reproduziram e ecoam dentro das estruturas sociais. Essa discussão, além de escancarar os seus mecanismos de articulação, incita a revisão e problematização de suas práticas em direção à criação de instrumentos que combatam e intervenham em suas múltiplas facetas.

É necessário traçar caminhos para ressignificar essas práticas em um movimento ativo de contestação, utilizando-as como ferramentas de denúncia e articulação coletiva. Seria, assim, a produção literária um mecanismo coletivo capaz de alcançar muitas pessoas e atuar na desestabilização dessas *práxis*? Seria a literatura um instrumento de emancipação e libertação desses corpos?

Este capítulo propõe algumas conjecturas: 1) a formação das categorizações de gênero como constructo social, em diálogo com os pressupostos teóricos da pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí e da filósofa Judith Butler; 2) o conceito de materialidade e de corpos abjetos, conforme desenvolvido por Judith Butler; 3) por fim, as perspectivas de corporeidade a partir das contribuições de Jurema Werneck, Leda Maria Martins, Beatriz Nascimento e Nilma Lino Gomes.

Portanto, evidencia-se que, enviesada pelas imposições de gênero e raça, a materialização dos corpos negros femininos articula, em sua corporeidade, dimensões políticas, sociais, históricas e ancestrais. Tais dimensões contribuem para a emancipação dos saberes estético-corpóreos, os quais, por sua potência criativa, possibilitam a elaboração de sentidos e formas de existência.

2.1. Diálogos possíveis: Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Judith Butler

Na pesquisa relatada em seu livro *A Invenção da Mulher: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero*, a escritora nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

explora a construção de sentidos nos discursos de gênero na sociedade Oyó-Iorubá, localizada no sudeste da Nigéria. Ao colocar o corpo negro feminino em destaque, Oyěwùmí propõe uma discussão importante sobre o lugar que esses corpos ocupavam antes da diáspora.

À medida que a pesquisa progrediu, observou-se que a categorização de gênero não existia em Iorubalândia antes do contato com o Ocidente, não sendo, portanto, intrínseca à organização social humana. Termos como *obìnrin* e *ọkùnrin*, muitas vezes traduzidos como "mulher" e "homem", respectivamente, não designavam papéis sociais ou posições de poder com base na genitália. Essas categorias foram marcadores de diferenças corporais, mas não constituíam fundamentos para hierarquias sociais ou identidades políticas. A associação entre genitalidade e poder, comum nas estruturas ocidentais, não era uma lógica dominante no contexto iorubá.

Essas concepções foram fundamentadas em um "tema derivado do Ocidente – uma herança da velha somatocentralidade do pensamento ocidental" (2021), ou seja, o que hoje chamamos de "homem" e "masculinidade" são, na verdade, construções sociais – estratégias de dominação que foram historicamente impostas por meio da colonialidade e da imposição de uma matriz de poder ocidental baseada no gênero. Com isso, manter essa informação como eixo dos estudos de gênero permite que esse conceito adquira novas expressões, adaptando-se aos contextos histórico-sociais em que se insere.

As categorias de gênero são derivadas de um discurso ocidental hierarquizado, universalizado e atemporal. Esse discurso permeia os estudos sobre sociedades africanas, frequentemente aplicando, de forma acrítica, construções epistêmicas do presente ao que Oyěwùmí denomina "teoria amalgamada da África" (2021). O lugar de privilégio do pensamento ocidental na elaboração do conhecimento impactou – e ainda impacta – as sociedades africanas que estiveram sob domínio europeu por séculos, bem como as populações africanas dispersas em diversos países. Esse legado de influência ocidental continua a moldar percepções e discursos sobre o corpo, raça e gênero no contexto contemporâneo, já que:

> O corpo não era base de papéis sociais, inclusões ou exclusões, não foi o fundamento do pensamento da identidade social; entretanto, a maioria dos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás assumiu que o "raciocínio corporal" esteve presente na cultura autóctone iorubá. (Oyewúmí, 2021, p. 21)

Em seus movimentos e múltiplos significados, o corpo é um símbolo textual que precisa ser decifrado, adquirindo novas interpretações de acordo com as necessidades, desejos, experiências e vivências das civilizações. Ele pode ser lido como uma expressão psíquica e

subjetiva de um indivíduo, capaz de atrair o olhar e o julgamento do outro. Esses julgamentos tendem a privilegiar as normas de gênero dominantes:

> A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao "ver". O olhar é um convite para diferenciar. Distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. (Oyewúmí, 2021, p. 42)

Quando lido como corpo físico, seu aspecto biológico não pode ser dissociado das teorias deterministas biológicas. Aspectos biológicos estão diretamente ligados às relações de poder. Por exemplo, acredita-se que um corpo privilegiado devido à sua posição social seja superior a outros corpos, considerados inferiores por não ocuparem o mesmo lugar social. Dessa forma, ao corpo é atribuída uma lógica própria; acredita-se que, ao observá-lo, é possível inferir as crenças, a posição social de uma pessoa, ou até mesmo a ausência desses atributos (Oyewúmí, 2021).

Essas teorias associam a criminalidade à herança genética, relacionando negros e pobres a grupos geneticamente predispostos à prática de delitos. Além disso, atribuem certas especificidades físicas e comportamentais – como a maneira de se movimentar, de se comportar e de tomar decisões – exclusivamente e diferenciadamente aos gêneros masculino e feminino. Embora, ao longo do tempo, a centralidade do corpo tenha sido relativizada em algumas teorias sociológicas, com um afastamento temporário das premissas do determinismo biológico, o estudo de gênero ainda se ancora em teorias biológicas que carregam raízes discriminatórias.

Na sociedade Oyó-Iorubá, no sudeste da Nigéria (2021), por exemplo, o fato de ser homem ou mulher não determinava quem poderia se tornar monarca ou realizar negócios no mercado, pois o gênero não definia a posição social das pessoas; em vez disso, essa posição era legitimada pelo lugar socialmente ocupado dentro dessas comunidades. Dessa forma, ao analisar um fenômeno sócio-histórico por apenas uma perspectiva, corre-se o risco de interpretar essa sociedade por um prisma que desconsidera suas singularidades:

> Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi

> ‘construído’ e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (Oyewúmí, 2021, p. 59).

Embora este trabalho não seja uma pesquisa específica sobre a formação de gênero, essa fundamentação permite que a pesquisa parta do pressuposto de que, no Brasil – assim como em outros países – o gênero foi inscrito na herança cultural e social como parte do processo de colonização, estruturado em concepções ocidentais verticalizadas. Essas concepções têm servido como base para inúmeras pesquisas que tornam homogêneo o entendimento sobre gênero:

> Meramente por analisar uma sociedade particular com constructos de gênero, quem pesquisa cria categorias de gênero. Dizendo de outro modo: escrevendo sobre qualquer sociedade por meio de uma abordagem de gênero, quem investiga necessariamente escreve o gênero nessa sociedade (Oyewúmí, 2021, p. 32).

Em complemento aos estudos da intelectual nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, o pensamento de Judith Butler também contribui para a crítica às concepções naturalizadas de gênero. Ambas as autoras, embora inseridas em contextos distintos, convergem ao questionar a ideia de que as categorias “*homem*” e “*mulher*” são universais ou baseadas em fundamentos biológicos.

Para desenvolver suas conjecturas, Butler dialoga com Michel Foucault e, inspirada por sua noção de genealogia, propõe investigar gênero, sexo e desejo como efeitos históricos do poder – e não como expressões de uma essência autêntica ou de uma origem verdadeira do sujeito. No campo da epistemologia, ela se articula com a teoria crítica, o pós-estruturalismo e a antropologia, compartilhando com Foucault e Hegel a ideia de que o sujeito é constituído pelas relações sociais nas quais está inserido, sendo também vulnerável a essas mesmas relações. Além disso, recorre à filosofia de Martin Heidegger, deslocando essa tradição filosófica para refletir sobre os corpos em sua dimensão política e social – ou seja, questionando quem pode “ser” dentro de uma matriz normativa e quem é excluído dessa possibilidade.

No prefácio de *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler (2018) afirma que as categorias “*masculino*” e “*feminino*” não derivam de uma essência biológica, mas são construções políticas e culturais moldadas por estruturas de poder. Para a autora, o poder não apenas reprime, mas também produz: ele constrói o sujeito e o “*outro*”, estabelecendo as normas do que é considerado legítimo ou desviante. Em vista disso, o poder

opera na dialética binária que define o gênero, sendo responsável tanto pela criação do sujeito quanto do seu "*outro*".

Ao longo de uma extensa discussão, levanta inúmeros questionamentos sobre as categorias fundacionais *"sexo", "gênero"* e *"corpo"*, destacando a importância de revelar seu caráter normativo como passo fundamental para a sua desnaturalização. O sexo deve ser compreendido como uma categoria regulada e produzida pelo discurso? O gênero seria apenas uma interpretação do sexo ou uma construção cultural independente? Como essa construção se dá? Estaríamos diante de um determinismo social absoluto ou haveria espaço para agência e transformação?

Marcado por normas regulatórias, o sexo é alicerçado por uma teoria biológica arbitrária, na qual se define como uma categorização política estruturada pela heteronormatividade e pelas relações de poder. Para Butler (2018), esse conceito é frágil e não sustenta a complexidade dessa concepção, pois, assim como o gênero, o sexo está submetido à matriz heterossexual impositiva que define a inteligibilidade do gênero e do desejo. Nesse sentido, nada obriga um corpo com genitália feminina a performar um gênero feminino, assim como um corpo com genitália masculina não precisa, necessariamente, ser reconhecido como masculino. A tradicional separação entre sexo e gênero – antes entendida como sexo = dado biológico (natural) e gênero = construção social (cultural) – é, portanto, instituída pelos discursos e práticas performativas.

Nessa dialética, a matriz de gênero é anterior ao surgimento do sujeito humano enquanto tal. Então, o que significa "*ser mulher*"? Trata-se de um fato natural, de uma performance cultural ou de uma naturalidade constituída mediante performances discursivas? Um exemplo ilustrativo desse processo é a ultrassonografia, que já interpela o feto como "*menino*" ou "*menina*", inscrevendo-o na linguagem e, consequentemente, no sistema de gênero. Essa nomeação precoce define limites normativos; inicia a constituição do sujeito no discurso; e, atua como mecanismo de exclusão de possibilidades não normativas:

> Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada ao seu limite lógico, a distinção sexo-gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos (Butler, 2018, p. 54).

O gênero, portanto, não é uma essência, mas o efeito de práticas institucionais, discursos sociais e normas políticas. As categorias de identidade – como "*mulher", "homem",*

"heterossexual", "homossexual" – são construídas e mantidas por meio da repetição normativa. Logo, o gênero é uma performance: algo que se faz, se pratica e se repete – e não algo que simplesmente se é.

Em sua teoria sobre a categoria "*construtivismo*", Judith Butler (2018) apresenta quatro hipóteses. Na concepção linguística e determinista, algo só passa a existir quando é nomeado; o discurso possui força performativa, ou seja, ao nomear, produz aquilo que é nomeado. Alinha-se a essa perspectiva o construtivismo reiterativo (performativo), segundo o qual a construção não é um ato isolado, mas um processo temporal que se efetiva por meio da repetição contínua de normas sociais.

Já a construção voluntarista é entendida como um ato manipulável, que pressupõe um sujeito com autonomia para escolher sua identidade. Por outro lado, a construção estruturalista sustenta que estruturas como a cultura, o discurso e o poder são forças impessoais responsáveis pela formação dos sujeitos – uma construção que ocorreria de forma pontual, com efeitos fixos.

Butler discorda dessas duas últimas abordagens. Rejeita a perspectiva estruturalista por entender que não se trata de uma construção isolada e definitiva, mas de uma repetição regulada de normas e discursos, que produz efeitos concretos nos corpos. Também refuta a concepção voluntarista, por considerá-la uma retomada da metafísica do sujeito humanista, que atribui ao indivíduo uma autonomia ilusória, desconsiderando as regulações discursivas que o constituem.

Dito isso, "*ter um gênero*" não é um atributo ontológico, ou seja, não define o ser. Em vez disso, significa ser inteligível dentro de um sistema social que reconhece determinadas formas de existência e rejeita – ou exclui – outras possibilidades corporais e subjetivas que não reforçam um modelo dominante de racionalidade: masculino, branco e heterossexual. Como hiperativo discursivo e cultural, materializa-se por atos performativos, ou seja, repetição contínua de discursos e normas sociais.

E mais: a categoria de gênero é fixa ou é possível transformá-la? Por não assumir uma identidade fixa ou natural, o gênero pode ser subvertido, mesmo diante dos imperativos heterossexuais e das práticas discursivas que regulam os corpos. Estes, por sua vez, nunca cumprem totalmente as normas que os constituem. Essa instabilidade dos corpos abre espaço para a performatividade, para a contestação, para a resistência e para a subversão, criando novas possibilidades de subjetivação. Como afirma Butler: "O corpo é instável. E essa instabilidade é justamente o que permite pensar a performatividade" (2018, p. 20).

Portanto, a obra da nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí possui como eixo temático a teoria de gênero e o impacto do colonialismo e do discurso ocidental em um contexto específico: uma sociedade africana na Nigéria (Iorubalândia). A autora critica a imposição do Ocidente nos

estudos sobre gênero e sobre o continente africano pelo desrespeito às diferenças culturais intercontinentais e por manter um enfoque essencialista e universal sobre a categoria "mulher".

Enquanto Judith Butler (2018), por meio de uma perspectiva filosófica, centra-se em uma teoria global de gênero, enfatizando as práticas discursivas, como a linguagem e a performance, em sua construção. Ademais, destaca a incidência da normatividade e propõe a desconstrução do conceito de sexo e de gênero como natural, fixo e estável, o que acarreta a expansão de seu significado em novas identidades de gênero.

Em resumo, para esta dissertação, as teorias de Judith Butler (2018) e Oyèrónké Oyěwùmí (2021) são complementares, pois o objetivo é questionar como as construções de gênero antecedem a concepção de corpo e como esses constructos perpassam um discurso ocidental, normativo e enviesado, que recusa a influência das práticas discursivas, sociais, históricas e culturais na elaboração das identidades de gênero.

2.2. Corpos à Margem: a formação e as fronteiras do Corpo

Dentro de uma perspectiva ocidental, o corpo físico é compreendido também como um corpo social. Ao longo de vários períodos históricos, essa visão serviu para categorizar certos grupos de pessoas – mulheres, africanos, judeus, povos originários, "*povos primitivos*" e pobres – de maneira negativa, corporificando-os em um sistema de dominação.

Para esse estudo, o corpo não é compreendido somente como um dado biológico, mas sim por meio da sua significação e assimilação de gênero. O masculino, racional e universal, só se afirma por meio da exclusão de outros corpos; a corporeidade feminina, por exemplo, é reduzida ao particular e desmaterializada em função da masculina, – é aquilo que não pode ser figurado – e, por último, aquilo que sustenta as possibilidades de figuração por meio da estrutura da linguagem:

> É uma materialização da razão que opera mediante a desmaterialização de outros corpos, pois o feminino, estritamente falando, não tem morphé, não tem morfologia, não tem contorno, porque é o que contribui para o contorno das coisas, embora não deixe de ser indiferenciado, sem limite. O corpo que é racional desmaterializa os corpos que não podem apropriadamente representar a razão ou suas réplicas e, ainda assim, é uma figura em crise, pois esse corpo da razão é a própria desmaterialização fantasmática da masculinidade, que requer que mulheres e escravos, crianças e animais sejam o corpo e representem as funções corporais que não executarão (Butler, 2019, p. 90).

Problematizar os constructos de sexo e gênero implica observar como as construções políticas, biológicas e culturais atuam, direta ou indiretamente, sobre os corpos. A pergunta central que se coloca é: em que momento o corpo passa a existir? Em que medida essas construções influenciam e marcam os corpos em suas práticas sociais? Afinal, de que materialidade estamos falando? Qual materialidade é associada ao corpo? Estamos nos referindo à fisicalidade? À localização? E, ao falar em localização, trata-se de uma localização social, política ou simbólica? Os corpos são puramente discursivos? Ou seria mais preciso afirmar que a linguagem emerge da materialidade da vida corporal?

Em *Corpos que Importam: os limites discursivos do sexo*, Judith Butler (2019) desenvolve uma escrita que habita a fronteira entre o político e o filosófico. Ela afirma que sua proposta não é narrativa, mas sim crítica e teórica – embora contenha elementos que abrem novas possibilidades de pensar a existência dos corpos. Trata-se de uma linguagem que, ainda que não seja narrativa no sentido convencional, é ficcional naquilo que revela: outras formas de viver, resistir e habitar o corpo.

O que torna um corpo material? Os corpos são receptáculos passivos que simplesmente recebem gênero e sexo? Ou são construções atravessadas por normas e discursos? Como as normas sociais, como gênero, raça e sexualidade, contribuem para a sua construção? Quais corpos são reconhecidos como humanos e inteligíveis dentro do discurso? Ao desafiar as concepções essencialistas sobre corpo, sexo e gênero, propondo uma leitura genealógica, crítica e política da materialidade, Butler revela como a construção desses conceitos está intrinsecamente ligada às normas sociais, culturais e políticas que regulam os corpos, influenciando quais vidas importam – e quais são desconsideradas.

Para a filósofa, os corpos são construídos por códigos de legitimidade que se organizam em quatro conceitos principais: *materialização, abjeção, ontologia* e *ficção política*. A *materialização* refere-se ao processo discursivo por meio do qual os corpos se tornam socialmente inteligíveis – ou seja, quando adquirem significado político. Isso ocorre porque certos corpos não possuem o que a autora denomina reivindicação ontológica: eles não têm acesso a uma posição de ser que os tornem reconhecíveis dentro da ontologia dominante – aquela que condiciona quais vidas são consideradas vivíveis ou dignas de luto. Diante disso, os corpos não preexistem ao discurso; eles são materializados por meio de práticas discursivas, como efeito da repetição de normas reguladoras e de práticas identificatórias moldadas pelas convenções sociais. Isso significa que a legitimidade de um corpo está atrelada à sua inteligibilidade dentro de uma matriz normativa.

O conceito de *abjeção*, herdado de Julia Kristeva, refere-se àquilo que é excluído ou rejeitado para manter a norma e os limites do que é considerado aceitável. Butler (2019), no entanto, redefine esse conceito: a abjeção não se restringe à sexualidade ou à heteronormatividade, mas refere-se a qualquer corpo cuja vida não é reconhecida como tal – ou seja, cuja materialidade é desconsiderada. Esses corpos abjetos não possuem uma reivindicação ontológica; não são legitimados como "seres" dentro da estrutura normativa, política e discursiva. Tornam-se inteligíveis apenas pela exclusão – como aquilo que sobra. Consequentemente, não se materializam de modo pleno no campo social, ou seja, não são reconhecidos como sujeitos. A abjeção, nesse contexto, constitui-se como um processo discursivo, e não como uma categoria fixa. Por essa razão, Butler evita fornecer exemplos específicos, pois isso poderia contribuir para a cristalização normativa, transformando os próprios exemplos em novos parâmetros de exclusão.

Em consonância com os estudos de Butler, o conceito de "corpo abjeto" está associado a corpos que não se enquadram nas normas de inteligibilidade cultural: corpos racializados, dissidentes de gênero, corpos negros, transgêneros e deficientes – existências cuja possibilidade é negada pelos marcos normativos da sociedade. Esses corpos são vivenciados como excesso, falha ou escândalo, justamente por não se ajustarem ao que o poder estabelece como o corpo "aceito".

Por isso, é igualmente importante refletir sobre como – e até que ponto – os corpos são construídos, assim como considerar de que maneira os corpos que fogem à norma podem (ou não) ser reconhecidos como corpos que importam:

> Como, então, é possível pensar o corpo como uma espécie de materialização governada por normas reguladoras, a fim de verificar o funcionamento da hegemonia heterossexual na formação do que ela qualifica como um corpo viável? Como a materialização da norma na formação do corpo produz um domínio de corpos abjetos, um campo de deformação que, ao não alcançar a condição de plenamente humano, fortalece essas normas reguladoras? Que desafio o domínio dos excluídos e abjetos produz a uma hegemonia simbólica que força a rearticular radicalmente aquilo que determina quais corpos importam (matter), quais modos de vida contam como 'vida', quais vidas vale a pena proteger e salvar, e que vidas merecem ser enlutadas? (Butler, 2019, p. 39-40).

Por sua vez, o conceito de *ontologia* diz respeito à investigação do "*ser*": quais corpos são reconhecidos como ontologicamente válidos, isto é, como sujeitos legítimos. Quando os corpos se materializam, adquirem significado e passam a ser reconhecidos nas disputas por

direitos, visibilidade, reconhecimento ou justiça. No entanto, aqueles que não se enquadram nos padrões normativos – os chamados corpos abjetos, ou seja, que desviam da categoria de gênero e representam identificações ameaçadoras às normas – são corpos que não importam nas relações políticas e sociais.

Por fim, a *ficção política* é compreendida como narrativas construídas sem intervenção crítica que reiteram convicções hierárquicas como, por exemplo, o racismo, o binarismo de gênero, a heteronormatividade, o patriarcado – aquilo que gera efeito sobre os corpos e o reconhecem como um sujeito inteligível, um corpo reconhecido ou uma existência legitimada.

Embora o dispositivo racial não seja seu objeto de estudo central, ao questionar os regimes de produção regulatória que moldam a materialidade dos corpos – como a inteligibilidade e a heterossexualidade normativa –, a filósofa reconhece a raça como um regime de regulação social. Em sua teorização, entende que a raça é resultado de um constructo social, normativo e político, sustentado por práticas reiteradas de interpelações racializantes, no contexto de um regime de poder articulado pela teoria da performatividade. Essas formulações, oriundas de uma dinâmica tanto política quanto discursiva, designam quais corpos são considerados dignos ou inteligíveis, sustentando, assim, as hierarquias entre as vidas.

Nesse contexto, para esta dissertação, são especialmente relevantes as problematizações realizadas por Judith Butler sobre gênero, sexo e, principalmente, sobre o corpo e seus desdobramentos. Suas contribuições permitem compreender: a) como as tipologias corporais historicamente construídas contribuem para a patologização de certos corpos, funcionando como instrumentos de controle e exclusão, sob os efeitos constitutivos da performatividade; b) que os corpos não são apenas construções sociais, mas existem dentro de um regime de materialidade regulado pelo poder. Isso implica que o corpo não pode ser concebido como algo puramente discursivo, pois vive, sofre, sente e age em meio a sistemas que o limitam e normatizam; c) que os vetores imperativos de gênero são anteriores às diferenciações raciais; d) e, por fim, como o corpo é materializado por normas regulatórias que o governam e o significam.

Essa materialização, portanto, não é neutra: ela varia de acordo com os discursos que se inscrevem sobre os corpos. Cada corpo humano se materializa de forma diferenciada, como resultado de múltiplas normas, narrativas e dispositivos sociais, tornando-se depositário dessas forças discursivas. Tal compreensão contribui para iluminar a trajetória histórica e política dos corpos negros, frequentemente excluídos dos regimes de reconhecimento, pertencimento e humanidade.

Desse modo, a obra *Água de Barrela* afirma a existência de corpos que a história condenou ao não-ser – corpos situados na interseção de múltiplas formas de abjeção, seja pela raça, pelo gênero ou pela classe –, compreendidos como corpos abjetos pela sociedade normativa, que os posiciona fora da inteligibilidade humana. Em um gesto subjetivo e político de subversão, o romance revela aquilo que o poder buscou manter à margem ou invisibilizar, reivindicando a existência, a agência e a complexidade do corpo negro feminino.

2.3. Corpos que interrogam: o feminino negro e suas corporeidades

Esta pesquisa priorizará a dimensão corpórea na constituição da vida humana e nas manifestações de raça e racialidade no corpo negro feminino. Durante a revisão bibliográfica, observou-se que os conceitos de *corpo* e *corporeidade*, por vezes, são amalgamados para representar as práticas do corpo negro dentro das interações sociais. Nessa perspectiva, para esta análise se assume que o corpo negro feminino é marcado por estruturas de opressão interseccional, que atravessam gênero, raça e classe, condicionando suas práticas e experiências sensoriais, emocionais, culturais e sociais à sua corporeidade.

Tanto Grada Kilomba em *Memórias da Plantação* (2019, p. 37) quanto Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, (2008, p. 108) afirmam que a corporeidade negra é determinada pela perspectiva da branquitude – é a interpretação do branco que define como o corpo negro se vê e é visto. Para Fanon (2008, p. 151), ser negro é ser atingido em sua corporeidade. Diferentemente do povo judeu, que é afetado em sua história, identidade e nos laços com seus antepassados, o negro é ferido diretamente em sua existência física, sendo constantemente reduzido à sua corporeidade – especialmente pelo medo associado à sua potência "sexual". Mais adiante, o autor reitera que "o negro sente o peso de um corpo que é escravo do seu passado" (2008, p. 207), carregando as marcas históricas das violências da escravidão e da opressão racial. Uma coisa é certa: a marca do processo de escravização está tatuada no corpo negro.

Na visão de Grada Kilomba (2019), a branquitude se define por uma identidade dependente, fundada na negação do outro; enquanto a identidade do sujeito negro é construída como uma fantasia da branquitude – não uma representação real, mas algo que integra o imaginário branco sobre o que se entende como corpo "*negro*". Logo, quando são atribuídas ao corpo negro adjetivações como *selvagem, criminoso, assassino, serviçal* ou *agressivo*, ele é marcado como portador dessas características; em contrapartida, o sujeito branco se coloca

como a negação de todas elas: *civilizado, honesto, calmo, salvador, pacifista* (Kilomba, 2021). Com isso, a relação que a população negra estabelece consigo mesma é profundamente atravessada pelo olhar da branquitude, que impõe categorias, sentidos e limites à forma como esses sujeitos são vistos e, muitas vezes, como se veem.

Embora a corporeidade negra não fosse o foco principal de seus estudos, na conferência *"Por uma Geografia Cidadã: Por uma Epistemologia da Existência"*, realizada em 1996, o geógrafo Milton Santos propõe, com base no conceito de *espaço banal*, uma análise da corporeidade como parte essencial da existência humana, articulando-a em três dimensões: *individualidade, socialidade* e *corporeidade*.

A *individualidade* está relacionada à dimensão subjetiva: à consciência do mundo, do lugar, de si mesmo, do outro e do coletivo. A *corporeidade*, por sua vez, refere-se à dimensão objetiva: expressa a forma como o sujeito se apresenta e se percebe no mundo, abrangendo sua localidade, lugaridade e mobilidade. Já a *socialidade* diz respeito à relação do indivíduo com os outros – à transindividualidade – ou seja, ao fenômeno de se relacionar com o coletivo (Santos, 1996).

> Há uma relação entre corporeidade, individualidade e socialidade. Essa relação vai também definir a cidadania. Neste país, por exemplo, a cidadania dos negros é afetada pela corporeidade. O fato de ser visto como negro já é suficiente para infernizar o portador desse corpo. Por conseguinte, a diferenciação entre "cidadanias", dentro de uma mesma sociedade, é relacionada com a corporeidade (Santos, 1996, p.10).

Esses conceitos estão interligados ao explicarem como a corporeidade influencia a definição dos pilares que sustentam uma sociedade. Contudo, mesmo que o texto aponte, como um dos principais eixos, a cidadania, é na sua humanidade que o negro é atingido. Em virtude da hierarquização das raças – condição constituída pelo branco –, o negro tem sua humanidade rebaixada como um desvio existencial definido pela sua cor: "*A desgraça da pessoa de cor é ter sido escravizada. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o ser humano aonde quer que fosse*" (Fanon, 2017, p. 213). Considerando o exposto, é a corporeidade que condiciona quem merece – ou não – ter acesso à existência como sujeito de direitos individuais e coletivos, assim como de direitos sociais.

Mesmo em um espaço de possibilidades, a população negra tem sua corporeidade moldada pelo espaço físico no qual está inserida (seu território); pela relação afetiva e simbólica com o lugar (aquela que considera um lugar de pertencimento); e pela capacidade de

deslocamento físico e social, ou seja, o acesso a outros territórios e oportunidades de ascensão. Tudo isso é atravessado por estigmas sociais e pelo imaginário coletivo:

> É nesse sentido que pretendo aqui pontuar, simultaneamente, dois aspectos: de um lado, a dificuldade, para o negro, de construir sua identidade social enquanto negro, indivíduo pertencente ao grupo dos negros; de outro, o mesmo tipo de dificuldade em se constituir como indivíduo no interior do corpo social como um todo, pelas identificações com seus semelhantes sociais. Tais dificuldades são o subproduto, de um lado, do "não lugar" social do escravizado, cuja identidade não correspondia a um lugar de sujeito no corpo social, mas a um lugar de "peça", objeto; de outro, ao fato de que, tendo adquirido, pós-escravidão, o estatuto jurídico de cidadão, portanto, o reconhecimento de seu lugar de indivíduo social, não pôde, por outro lado, identificar-se com esse lugar no plano socioeconômico (Santos, 2021, p. 58).

Nessa dialógica, como um conceito dinâmico, a definição de corporeidade negra vai assumindo novas significações à medida que esse corpo vai sendo materializado. No texto *Identidade negra* (1989), Sueli Carneiro questiona sobre o mito da fragilidade feminina, usado historicamente como justificativa para a *"proteção"* paternalista dos homens sobre as mulheres. Ela provoca a reflexão: "*A que mulher estamos nos referindo quando falamos em fragilidade?"*. A indagação revela que a ideia de mulher frágil nunca incluiu a mulher negra, cujas experiências foram marcadas pela força, trabalho duro e resistência à opressão racial e de gênero.

Essa fala reforça quanto o corpo negro feminino esteve situado e marcado pela exclusão – seja pela exclusão econômica, que define a posição social a que o indivíduo pertence; seja pela exclusão nos padrões estéticos, que direciona o que é considerado belo e atraente nos núcleos sociais; ou ainda pelo estigma vinculado ao olhar, que define quem pode ocupar determinados espaços e quem se é nessa configuração espacial. Apresentando dificuldades na elaboração de sua identidade social e subjetiva por não terem sido consideradas suas idiossincrasias no enfrentamento do racismo cotidiano, ignoradas pelas epistemologias eurocêntricas.

Sob esse ponto de vista, pensar o corpo negro feminino é observar as ferramentas utilizadas para driblar os estereótipos racistas, sexistas e coloniais – como a objetificação, a hipersexualização, a força desumana, a maternidade subalterna, os padrões estéticos de beleza, a capacidade laboral, entre outros – que ainda moldam os imaginários sociais. Marcado interseccionalmente, esse corpo ressoa ao longo da história como performance de insubmissão e subversão diante de toda a abjeção imposta à sua materialidade:

> Em seus inúmeros modos de realização, em suas poéticas e paisagens estéticas, a corporeidade negra, como subsídio teórico, conceitual e performático, como episteme, fecunda eventos, expandindo os enlaces do corpo-tela, como vitrais que irradiam e refletem experiências, vivências, desejos, nossas percepções e operações de memória. Um corpo-pensamento. Um corpo também de afetos (Martins, 2021, p. 53).

Para este estudo, será considerada a materialização do corpo negro feminino em suas dimensões política, histórica, ancestral e libertadora. Em sua dimensão política, a corporeidade, quando se materializa, manifesta-se como corpo político – aquele que é alvo do racismo, do colonialismo e do sexismo; o corpo cansado, abusado, violentado e explorado. De acordo com Sueli Carneiro, o corpo negro é um território político, historicamente marcado por um sistema que define quais corpos podem viver e quais devem morrer (Carneiro, 2011).

Na dimensão histórica, Beatriz Nascimento (1984) elabora o conceito de corpo-histórico, o corpo como documento, como território existencial, carregado de marcas, memória e ancestralidade; enquanto o corpo-ancestral é compreendido como suporte da ancestralidade, uma memória viva das tradições afro-diaspóricas que assume, também, sua dimensão espiritual: o corpo que carrega a entidade, o Orixá – (Martins, 1997). Por último, as afetações à corporeidade culminam em um corpo que se apropria dos saberes estéticos-corpóreos e se utiliza dos estigmas propostos para redefinir sua narrativa como projeto democrático emancipatório, como teoriza Nilma Lino Gomes.

A historiadora Beatriz Nascimento, no artigo *Etnias Bantos na formação do povo brasileiro e do Hemisfério Sul* (Nascimento, 1984), propõe que a corporeidade negra é definida pelo seu corpo histórico: o corpo, como fonte documental e territorial. Considerando que a trajetória dos africanos tem sido mal contada pela historiografia tradicional, e questionando a centralidade dos documentos escritos na reconstituição histórica – pois "não é a quantidade maior ou menor de documentos escritos que fornece a visão aproximada da realidade histórica" (Nascimento, 1984, p. 135) –, Nascimento defende que a história está registrada nos corpos. E esses corpos, em sua movimentação, refletem a história de coragem, migração e reconstrução identitária:

> Como temos tido ocasião de discutir informalmente, contra qualquer interpretação em contrário, ainda 'é preciso saber de onde se vem para saber aonde vai'. Isto não significa que todas as pessoas, indistintamente, tenham que saber o seu passado para seguir em frente. Não, mas uma coisa é verdadeira: se for possível esquecer o passado, então que todos indistintamente esqueçam (brancos, negros, amarelos, índios etc.). Se isto não

> é possível, então empreendemos qualquer esforço para termos um maior controle das informações do nosso passado, do nosso povo, do nosso mundo (Nascimento, 2010, p. 270).

Compreendido como corpo histórico, o corpo negro se define na experiência afrodiaspórica e na perspectiva da sua transmigração. Nesse processo, a experiência negra, em sua profunda inter-relação entre corpo, espaço e identidade, imprime ao seu deslocamento motivações geográficas, políticas e sociais – da senzala ao quilombo, do campo à cidade, do Nordeste ao Sudeste – redesenhando percursos de deslocamento e luta.

O processo de transmigração denota corpos negros que transitam entre espaços temporários e permanentes: o corpo que samba, o que dança *funk*, o que milita, o que celebra com os amigos, o que desfila em escolas de samba, o que frequenta os bailes *black* – todos carregam consigo memória, herança e um profundo desejo de afirmação. Esses corpos se expressam em uma cartografia cultural forjada na luta e no pertencimento coletivo:

> O corpo negro se move por essa cartografia cultural – consciente ou inconscientemente – em trânsito, embalado em tradições sonoras do Atlântico Negro, sejam acústicas ou eletrônicas, como a fauché, congada, samba, *blues*, jazz, reggae, funk, rap, drum and bass, entre outras." (Ratts, 2006, p. 65)

Tal processo demanda a criação de espaços de construção identitária, como os encontros comunitários e o próprio movimento negro; além disso, requer ambientes de acolhimento e coletividade, como os quilombos e os cultos religiosos. Também se fazem necessários símbolos de reconhecimento e afirmação – como a valorização do fenótipo negro por meio da fotografia – e ações educacionais que componham uma educação complementar e emancipatória.

Entendido como um corpo histórico, ele carrega tanto a herança dos tempos de África quanto as vivências nas Américas, onde os descendentes africanos foram forçados a elaborar novas formas de existência. Traduz-se em uma cadeia de corpos que se alimentam dos antepassados inscritos neles de maneira indissociável: passado, mente e corpo articulam-se na projeção de um futuro que se consolida no presente.

Em sua dimensão política, a corporeidade da mulher negra apresenta especificidades que não estão presentes nem no corpo do homem negro, nem no corpo da mulher branca. Essas diferenças foram amplamente destacadas pelas pautas do feminismo negro, que buscaram evidenciar necessidades marcadas pela desigualdade social e pela dificuldade de acesso a bens culturais e econômicos.

O *corpo-histórico* assume uma pauta de luta por direitos e pela construção de políticas públicas que considerem as especificidades do grupo feminino. Jurema Werneck, no texto *Ialodês e feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e no Caribe* (2017), rememora a figura das Ialodês – denominação dada às mulheres que representavam o conselho da cidade em sociedades africanas de tradição iorubá e em sociedades urbanas com parlamento.

Fazendo parte dessa África antiga, essas mulheres exerciam representação política pública em atividades culturais e comunitárias das quais participavam. Tratava-se de lideranças femininas cuja presença é registrada na literatura desde o século IV a.C., sinalizando uma longa tradição de ação política e de protagonismo, que constitui uma herança ainda hoje preservada (Werneck, 2017). Segundo tradições africanas, o título de Ialodê também é atribuído a Oxum, divindade originária da Nigéria (Igexá e Ijebu).

No continente africano, existiam diferentes modalidades de organização e formas de representação política das mulheres. No Brasil, esses grupos étnicos foram fragmentados, separados de suas famílias e, ao chegarem aqui, pessoas de diversas origens passaram a constituir um novo agrupamento oriundo da diáspora africana. Registros indicam a presença das Ialodês no país a partir do final do século XVIII, perpetuando-se sobretudo por meio do Candomblé de Keto, no qual o conceito é preservado e ressignificado a partir da simbologia de Oxum.

Na perspectiva contemporânea, Ialodês são mulheres que exercem lideranças políticas em contextos urbanos, seja ocupando funções de comando em empresas e instituições públicas, seja atuando em ONGs, movimentos sociais, espaços comunitários ou em suas próprias comunidades. A partir de condutas individuais, assumem responsabilidades coletivas, configurando um corpo de agência pessoal que se expressa por meio de uma liderança compartilhada.

Em sua dimensão política, o corpo negro feminino se destaca pela capacidade de intervir em modelos estabelecidos – como, por exemplo, no processo constituinte de 1988 –, contribuindo para a transformação do ordenamento jurídico e para a inclusão de direitos que garantissem políticas públicas afirmativas e o combate à discriminação racial e de gênero. Este corpo carrega consigo a força dos saberes originários da cultura iorubá, da simbolização da liderança feminina e da ação política – elementos deflagrados nas mobilizações das mulheres negras em sua luta por igualdade.

Como depósito da ancestralidade, Leda Maria Martins, no artigo *Performance da Oralitura: Corpo, Lugar da Memória* (2021), propõe a compreensão do corpo como um lugar

de memória, em consonância com culturas marcadas pela oralidade e pelo gesto – como a africana e a indígena. Para a autora, o corpo é performance: ele não apenas repete hábitos ou gestos culturalmente herdados, mas também reencena, institui, interpreta e revisa atos a partir da memória ancestral. O corpo e a performance restauram, expressam e produzem conhecimento, sendo fundamentais para compreender as práticas culturais negras no Brasil e na diáspora.

Nessa perspectiva, a memória se inscreve no corpo, que atua como arquivo vivo, capaz de registrar, transmitir e transformar experiências. Assim, o corpo se configura também como um lugar de saber – um espaço em constante movimento, responsável pela recriação e renovação de expressões culturais e identitárias. Segundo Martins (p. 16), o movimento define a matéria-prima da corporeidade negra: é o corpo que realiza coreografias, que se manifesta nas giras e na ginga – o corpo que desafia, que joga capoeira, que se inscreve e se reinventa no espaço.

Configurando-se como uma episteme, o corpo negro revela uma corporeidade compreendida como experiência do mundo que se dá após sua materialização – subvertendo ou reiterando atos performativos. Nessa dinâmica, a memória se inscreve no corpo, que a registra, transmite e, consequentemente, se transforma, tornando-se abrigo de uma temporalidade espiralar:

> A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração, descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro. É através da ancestralidade que se alastra a força vital, dínamo do universo, uma das suas dádivas (Martins, 2021, p. 42).

As dimensões abordadas na análise – política, histórica e ancestral – conduzem a corporeidade feminina negra a ultrapassar as fronteiras do corpo enquanto objeto, ampliando sua compreensão como agente de emancipação e de produção de saberes estético-corpóreos. No livro *Movimento Negro Educador*: *saberes construídos na luta pela emancipação*, Nilma Lino Gomes (2024) confronta o processo de emancipação do corpo negro por meio de duas definições corpóreas: o *corpo regulado* e o *corpo emancipado*.

O *corpo regulado* está inserido nas categorias dominantes – como o corpo escravizado, o corpo estereotipado e o corpo-objeto –, funcionando como força de trabalho a serviço do

capital. A regulação do corpo negro, conforme aponta Gomes, inicia-se com o tráfico atlântico, a escravização e os sistemas coloniais. Após a abolição formal da escravidão, essa regulação não cessa, apenas se reconfigura, agora mediada por dispositivos do neoliberalismo, do capitalismo global e de estruturas racistas sutis e sistêmicas (2011).

Já o *corpo emancipado* é aquele que se afirma no espaço público por meio de uma construção política da estética e da beleza negra, buscando uma ancestralidade ressignificada no Brasil como forma de fuga aos estereótipos impostos pelo corpo regulado (Gomes, 2024). Nesse sentido, cabe perguntar: como as práticas decoloniais podem transformar a percepção e a vivência das corporeidades negras femininas? Os corpos femininos negros podem atuar como corpos de liberdade e emancipação? Ainda há muito a ser refletido sobre os mecanismos de ruptura com a constituição do corpo regulado; contudo, as expressões artísticas figuram entre os caminhos mais potentes de humanização e de retomada da capacidade de experienciar a corporeidade negra feminina em seu protagonismo existencial:

> A corporeidade negra carrega memórias ancestrais e, quando assumida de forma afirmativa, expressa novas narrativas estéticas e corpóreas de pertencimento e valorização da identidade negra. Essa corporeidade constitui uma linguagem que comunica histórias de resistência e superação. A estética e a corporeidades negras, muitas vezes desqualificadas ou marginalizadas, são, na verdade, portadoras de saberes profundos, conectados à ancestralidade africana e às vivências afro-brasileiras do presente. Elas carregam consigo a força de um povo que encontrou, na expressão corporal, na moda afro, nos adornos, nos gestos, nas cores, nos penteados, na postura, na ressignificação da ideia de beleza e no rompimento com os padrões estéticos eurocentrados, uma maneira de existir e reivindicar espaço na sociedade (Gomes, 2024, p. 23-24).

Para a autora, o corpo negro é um corpo em movimento – carregado de simbolismos, marcas históricas e potências. É a partir da dor, da opressão e das violências sistemáticas (como o racismo, o sexismo, o machismo e a herança escravista) que esse corpo também se projeta como espaço de superação, criatividade e destaque. Trata-se de um corpo que sonha, que vibra, que luta, que se expressa e que afirma sua liberdade por meio da estética, da gestualidade, do vestuário, da linguagem e da presença.

Destaca-se que o saber estético-corpóreo configura uma dimensão essencial da identidade negra, pois reafirma suas origens, resiste às violências históricas e inova nas formas de expressão. Essa reconfiguração estética se manifesta por meio da expressão corporal, da

moda, do uso de acessórios, das cores, dos penteados e da ruptura com os padrões estéticos eurocentrados, emergindo da própria reação do corpo negro diante da história de sua regulação.

Esse processo envolve a afirmação da corporeidade negra por meio da emancipação de sua narrativa estética, o que implica a valorização da identidade em uma jornada de criação e prática de liberdade que extrapola o cotidiano e se materializa em uma permanência territorial marcada em eventos de música como o Afropunk, o baile charme, as rodas de samba, os desfiles de escolas de samba, assim como eventos gastronômicos e literários entre outros.

Mais do que uma proposta de emancipação, os saberes estéticos corpóreos operam como uma pedagogia da convivência, afirmando que vivemos – ou deveríamos viver – em uma sociedade democrática, na qual a diferença não deveria ser hierarquizada, subjugada ou eliminada, mas reconhecida como parte constitutiva da humanidade. Assim, a proposta não é a substituição de um padrão por outro, mas a confluência desses saberes em prol de uma educação que dialogue com a diversidade estética e que combata hierarquizações que possam inferiorizar o corpo negro. Dito isso, os saberes estéticos corpóreos não possuem apenas função estética, mas também político, pois emergem como força de emancipação em meio a uma sociedade regulada e atravessada pelo racismo estrutural, revelando o corpo negro como território de disputa simbólica e de transformação social.

Desta forma, as dimensões corpóreas analisadas até aqui revelam que o sujeito negro feminino incorpora uma materialidade própria carregada de significados históricos, culturais e ancestrais. Essa presença desafia representações dominantes e reconfigura as relações entre esses corpos e as estruturas de poder.

Portanto, na quarta parte da dissertação, a escrita – que até então muitas vezes pareceu generalizante – passa a revelar minúcias sobre a corporeidade feminina nas figurações das personagens do romance. Em suas especificidades, essa abordagem permitirá uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas que moldam a experiência da corporeidade feminina na trama literária, evidenciando as estratégias de enfrentamento e transformação que atravessam esses corpos e contribuíram para a reconstrução de sua imagem como sujeito histórico.

2.4. Entre o Corpo e o Espaço: Percursos de uma Presença Negra Feminina

Como parte final do segundo capítulo, este texto marca a transição entre as elucubrações teóricas sobre gênero, sexo e corporeidade e a atuação do espaço e do território na obra analisada, refletida e presentificada no corpo negro feminino. Neste subcapítulo, o objetivo é

entrelaçar minha relação subjetiva com o território – que, de forma inconsciente, integrou esta pesquisa – às trajetórias epistêmicas de espaço, lugar e território.

Trata-se, portanto, de um ponto de articulação entre teoria, experiência identitária e constructos espaciais, voltado para a compreensão da centralidade do espaço, que será abordada no capítulo seguinte. Minha construção de território se desenvolveu em um ciclo de três movimentos. No primeiro, foram vinte anos vividos na comunidade da Palmeirinha, um lugar simples, marcado por frágeis políticas públicas e pela ausência plena do direito à cidadania. Aos 26 anos, junto à minha família, ocorre a primeira mobilidade geográfica: mudamo-nos para o bairro do Cachambi, na zona norte do Rio de Janeiro, onde se inicia uma nova concepção de território – agora em um bairro de classe média baixa do subúrbio. Dez anos depois, em meio à pandemia, desloquei-me para um projeto sonhado desde a adolescência: viver no bairro do Flamengo, na Zona Sul do Rio de Janeiro.

Sutilmente o território se apresenta, inicialmente, pela experiência com sua extensão física e geográfica. Quando era pequena, fiquei algumas vezes no barraquinho da tia Vanir, nossa vizinha, aguardando o pedreiro finalizar a obra da casa da minha família. Ali, compreendi – ainda que de forma intuitiva – que estava inserida em um espaço geográfico que se iniciava pela divisão em lotes: um território já organizado por lideranças comunitárias que buscavam estruturar aquele arranjo territorial. Ali, nas construções das moradias, já se definia quem tinha maior ou menor capital econômico: a escolha do tamanho da casa – uma meia água, uma quitinete, um sobrado ou um barraco – e o tipo de material utilizado no telhado – telhas ou laje – revelavam essas diferenças.

O território se revelava como uma extensão marcada pela precariedade e pela ausência de intervenção pública. Em um primeiro momento, as pautas envolviam a luta por água encanada, asfalto, coleta de lixo e o recebimento de correspondências. Com o tempo, o território passou a ser alvo de disputas de poder: políticas e eleitorais; sendo progressivamente circundado por forças religiosas pentecostais clássicas, como Assembléia de Deus. Posteriormente, com o crescimento populacional e o aumento das moradias, o tráfico de drogas passou a se fazer presente de forma mais estruturada.

No artigo *O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência*, de Fernando Fernandes, Jailson de Souza e Silva e Jorge Barbosa, publicado pela revista UNIperiferias em 2018, os autores apontam que há um consenso na sociedade em focar exclusiva e unicamente no que essas comunidades não possuem, compreendendo-as como precárias e desprovidas do mínimo necessário a um cidadão. Para esses autores, esse modelo de referência é denominado *paradigma da ausência*:

> É aceito quase como consenso o fato de que ocupações urbanas com limitado acesso à infraestrutura e serviços públicos, e com baixo perfil de status social – em grande parte devido aos baixos níveis educacionais, ao alto índice de desemprego, à precariedade do trabalho e à incidência de indicadores desfavoráveis de saúde – sejam classificadas como territórios "desprovidos", "desfavorecidos", "desprivilegiados", "pauperizados" ou "carentes" (Fernandes; Silva; Barbosa, 2018, p. 1).

Essa abordagem trata-se de representações estereotipadas do cenário urbano, reafirmadas pelos meios de comunicação através de discursos deterministas que entendem que esses territórios não satisfazem o padrão social almejado pelas classes favorecidas. Tal perspectiva, embora possibilite o questionamento das políticas públicas e a reivindicação de investimentos, quando limitada à noção de ausência, provoca o não reconhecimento das invenções culturais do lugar, bem como das dinâmicas autênticas de existência.

Aos dezesseis anos, fiz um passeio com a família de uma amiga do vestibular, que frequentava o Pré-Vestibular para Negros e Carentes da Igreja Santo Antônio, no bairro da Pavuna – uma ramificação da organização EDUCAFRO, fundada pelo Frei David para apoiar negros e pessoas em situação de vulnerabilidade social. Fomos ao Teatro João Caetano assistir à peça *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto e, depois, seguimos para um barzinho no bairro Largo do Machado. Esse dia evidenciou, de forma contundente, as disparidades territoriais vivenciadas no Rio de Janeiro.

Meu pai, que sempre foi meu parceiro em todas as aventuras culturais e intelectuais, me aguardava no ponto de ônibus para voltarmos para casa. Com minúcia, relatei a ele tudo o que aquele passeio havia me proporcionado: o meu encantamento pelo Largo do Machado e a imponência do João Caetano, o poético e dificílimo texto do poeta, assim como a carona em um carro de passeio bem acima da média para a época. De maneira muito assertiva, disse a ele que o que vivíamos não era uma boa vida, muito amparada pelo conceito de Pedagogias da monstrualização, na qual:

> As "pedagogias da monstrualização" operaram mecanismos ampliados da inculcação, os quais também conformam o *habitus* social ao espaço urbano: aprendemos a odiar, a ser indiferentes e a ignorar o Outro, sustentando atitudes estigmatizantes e depreciativas ao incorporar a narrativa da aversão social (Taylor, 2011), do descarte (Giroux, 2010), e da negação (Bauman, 2009); reunidos, configuram processos de não-civilização (Rodger,2013) dos grupos tratados como marginalizados (Fernandes; Silva; Barbosa, 2018, p. 4).

Naquele dia, tive acesso a bens de consumo e à produção cultural. Compreendi que, dentro do Rio de Janeiro, coexistem múltiplas territorialidades. Residir em um bairro pobre e "acessar" a Zona Sul – uso esse termo porque entendo que o Rio de Janeiro impõe limites aos seus moradores periféricos – evidenciou para mim a centralização das produções artísticas, como museus, teatros e casas de show, no centro e nos bairros de maior capital econômico da cidade. Essa percepção ampliou minha compreensão do território, que deixou de ser visto apenas como algo físico, passando a ser compreendido também em sua dimensão política e simbólica.

Embora, para analisar a obra de Eliana Alves Cruz, eu inicie as conjecturas a partir da explanação do pensamento contracolonial, neste momento, as problematizações sobre território serão abordadas pela perspectiva decolonial teorizada por Rogério Haesbaert[2]. Ao realizar esse recorte epistemológico, compreendo que se trata de duas teorias que apresentam semelhanças e distanciamentos, nas quais a obra analisada conflui com o brilhantismo das reflexões de Nego Bispo e suas práticas contracoloniais; contudo, por reconhecer suas especificidades, entendo que as teorias de Haesbaert se mostram mais oportunas para esta parte do trabalho.

Para Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel, no artigo Decolonialidade e Perspectiva Negra, o pensamento decolonial é um conjunto de práticas, pesquisas e conceitos, que extrapola a vida acadêmica, cujo objetivo é dirimir ou se opor às práticas coloniais, por meio do reconhecimento e do diálogo intercultural com outros sujeitos que vivenciam processos de subordinação. Trata-se, portanto, de uma prática de oposição e intervenção contra os desígnios colonialistas (2016):

> De volta à pergunta colocada no início do texto, podemos afirmar que o pensamento decolonial, enquanto rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas, possui uma existência bastante recente. Todavia, essa constatação responde de maneira muito parcial à nossa questão, uma vez que reduziria a decolonialidade a um projeto exclusivamente acadêmico. Para além disso, a decolonialidade consiste também em uma prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema-mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais iniciados em 1492 (Costa; Grosfoguel, 2016, p. 17).

[2] Para esta dissertação, não está sendo utilizada a ideia de 'território-corpo' e 'corpo-território' de Rogério Haesbaert- HAESBAERT, Rogério. *Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales*. GEOgraphia, Niterói, v. 22, n. 48, 2020. Disponível em: https://orcid.org/0000-0002-1345-7654. Acesso em: 25/11/25.

Em um contexto decolonial, para Rogério Haesbaert (2021), o território possui uma conotação dupla: por um lado, como espaço político não pode ser reduzido a uma superfície delimitada por fronteiras; por outro, carrega uma dimensão simbólica e emocional, marcada por sentidos afetivos, culturais e políticos. Trata-se de um espaço de pertencimento, que envolve relações sociais, memória e identidade coletiva:

> Território, então, pode ser definido como o espaço construído/construtor de relações de poder, tanto no sentido mais estritamente social (político-econômico e simbólico-afetivo) quanto no sentido da interação indissociável com as chamadas forças da natureza. Nem apenas um espaço material e simbólico socialmente dominado e/ou apropriado, nem apenas um espaço moldado na imbricação com a natureza, o território seria, sobretudo, um espaço político revelador de limites – tanto de limites como fronts/fronteiras das lutas por des-ordenamento da complexa e desigual sociedade dos humanos quanto dos limites impostos a todo o conjunto da vida terrestre cuja existência, profundamente articulada, está em risco (Haesbaert, 2023, p. 15).

Nessa perspectiva, o entendimento sobre o território se amplia e se complexifica. Haesbaert (2023, p. 15) destaca que a concepção tradicional de território está pautada na naturalização do Estado como detentor legítimo do espaço. Contudo, essa concepção foi desafiada por grupos historicamente subalternizados – como indígenas, afrodescendentes e camponeses – que evidenciam a existência de outros territórios dentro do território estatal. As comunidades estabelecidas no Rio de Janeiro, como a comunidade da Palmeirinha, são exemplos da subsistência de outros espaços que, em busca da sobrevivência, contestam as concepções conservadoras de território.

A ida ao teatro trouxe para mim o discernimento de que, para acessar certos espaços, seria necessário assimilar os códigos e gostos culturais definidos socialmente como símbolos de *status*. Naquele momento, eu ainda não tinha consciência de que esses lugares eram historicamente frequentados pela branquitude, mas comecei a participar de eventos culturais e frequentar ambientes da classe média branca como um mecanismo de inserção e ascensão social. Como consequência, isso implicou o afastamento dos códigos sociais do meu bairro e também das referências simbólicas de um bairro periférico.

Em *Tornar-se Negro: Ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*, Neusa Santos Souza (2021) argumenta que a trajetória de ascensão do corpo negro está intrinsecamente ligada à reconstrução de sua psique e emocionalidade. Para que um indivíduo negro consiga galgar os degraus da mobilidade social, muitas vezes precisa romper com seus valores originais – como suas raízes religiosas, culturais e territoriais – e internalizar

um modelo de identidade branca. “Só dessa forma ele consegue ser gente”: essa frase revela como a branquitude se torna o modelo hegemônico de subjetividade e humanidade. Assim, a aceitação social, para o negro, muitas vezes passa pela negação de si (Santos, 2021).

> Nesse sentido, o estudo sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levou-nos, incoercivelmente, a refletir sobre a violência. A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (Santos, 2021, p.25)

Essa vivência também envolveu emoções e pensamentos voltados para a minha percepção do mundo exterior. Por muito tempo, meu corpo combativo lutou para não se amalgamar à cultura, às relações sociais, à história e às paisagens desse território que me provocava muitas inquietações. Eu era uma adolescente que o movimento negro dos anos 1980 nomearia como “jabuticaba”, como relembra a intelectual Lélia Gonzalez no segundo episódio do podcast *História Preta*, de Thiago André – ou seja, um sujeito negro que não reconhecia sua negritude. Essa também foi a posição inicial da própria Lélia: “pretinho por fora, branco por dentro, mas o caroço não dá pra engolir”. Assim, almejava a ascensão social por duas principais vertentes: o embranquecimento cultural e a despreocupação racial:

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (Santos, 2021, p. 59).

Quando ocorreu o deslocamento espacial da minha família para o bairro do Cachambi, eu já era uma jovem adulta e funcionária pública. A experiência de morar fora da comunidade representou um recorte significativo em nossas trajetórias. Havíamos abandonado um lugar carregado de experiências vividas, nas quais ficamos inseridos por cerca de 20 anos. Portanto, novas experiências sensoriais – como a visão, o tato e a sensação sinestésica (sensnesia) – integrariam os múltiplos sentidos na formação que se adquiriria a partir dessa experiência proporcionada pelo deslocamento espacial (Tuan, 1983).

Logo percebi que os insumos do nosso cotidiano – produtos de mercado e de padaria – haviam encarecido. Agora, eu e minha família tínhamos mais contas para pagar, mas nossos

direitos já não eram negligenciados. Construímos novas relações interpessoais e tivemos a possibilidade de conhecer lugares diferentes daqueles a que estávamos acostumados. Adquirimos novos códigos de comportamento.

Enquanto território, agora estávamos em um ambiente supostamente controlado pelo Estado. Já enquanto espaço (Tuan, 1983), ampliando sua dimensão abstrata, o experienciávamos de diferentes maneiras: nossa localização era mais privilegiada – eu vivia próxima ao Méier e menos distante da região central. E, como instrumentos geográficos, nossos corpos se movimentavam com mais segurança e, com um sentimento de conquista, agíamos e nos envolvíamos com as nossas novas dinâmicas territoriais.

Nesse momento, eu já não tinha mais vergonha de dizer onde morava e podia convidar meus amigos para uma visita. Essas experiências – por vezes quase antagônicas, mas, ao mesmo tempo, complementares – propõem uma reflexão sobre como essa vivência sensível do espaço se moveu dentro do meu corpo e moldou minha percepção de mundo. Quais inquietações essa experiência provocou em mim? E como eu me transformei dentro do espaço que me transformou?

Minha chegada a um bairro da Zona Sul, aos 35 anos, já um pouco mais madura, trouxe a percepção de que o ambiente determinou, por muito tempo, como eu me sentia em confronto a outros mundos. A ausência de pertencimento que permeou a minha vida por tanto tempo me fazia acreditar que meu corpo não seria capaz de ocupar um espaço de prestígio. Eu achava que não conseguiria permanecer em um local privilegiado – que, mesmo sendo desejado, poderia não ser acessível de forma permanente. Ou seja, meu salário de funcionária pública não custearia um padrão de vida economicamente um pouco mais elevado.

No bairro da Zona Sul, faço parte de um pequeno percentual de pessoas negras. Encontro-me em um território confortável, cercado por bens culturais e por diversas comodidades que facilitam meu cotidiano. No entanto, em um espaço majoritariamente branco, o racismo se manifesta de forma sutil, mas constante – pelo olhar desconfiado, pelas perguntas invasivas e pelos julgamentos infundados, inclusive vindos, por vezes, de nossos próprios irmãos de cor. Ao caminhar com meu cachorro pelas ruas, já fui confundida com uma passeadora de cães; no mercado, precisei pedir ao segurança que parasse de me seguir e me importunar; na praia, perguntaram se eu morava no morro próximo dali.

Nesses espaços, há uma demarcação visível do lugar social reservado ao corpo negro: são corpos considerados inadequados, vigiados, suspeitos, subalternizados e, na maioria das vezes, é o corpo que serve, o corpo que infringe, o corpo-pivete, o corpo-morador de rua, o corpo-porteiro, o corpo que limpa, o corpo que cuida. Ao mesmo tempo, percebo a

cumplicidade silenciosa no olhar de outros corpos negros. Nas ruas ou nos estabelecimentos, por vezes, nos saudamos como se já nos conhecêssemos – um gesto de reconhecimento e solidariedade de quem partilha o mesmo espaço, as mesmas tensões e os mesmos códigos de sobrevivência:

> O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual (Ratts, 2007, p. 69).

Imersa no Programa de Estudos em Relações étnico-raciais e participando da caminhada de escuta em seminários, congressos e palestras, compreendo a estruturação do discurso sobre a ascensão do negro. É na escuta, no coletivo, no aquilombamento, que percebo que o percurso por mim percorrido, com maiores ou menores especificidades e intensidades, também foi compartilhado por todos aqueles que almejavam tal ascensão.

Neusa Santos Souza (2021) enumera as estratégias de ascensão: a) a busca constante por excelência – ser o melhor na escola, no trabalho, nas universidades – uma tentativa compensatória e também de legitimação, diante de uma sociedade que constantemente duvida da sua capacidade e do seu lugar social; b) ao tentar se adaptar e ser aceito, o indivíduo negro "perde a sua cor", ou seja, deixa de se perceber como negro – mesmo que o racismo estrutural continue operando em sua vida, sua subjetividade negra vai sendo desconstruída à medida que a branquitude é adotada como referência de pertencimento; c) o silenciamento e a alienação, ao optar por não falar sobre o racismo e não abordar o conflito, são uma das formas de perpetuar a violência, uma vez que o silêncio não neutraliza o racismo, apenas impede que ele seja questionado (Santos, 2021).

A ascensão social tem um preço emocional e afetivo alto: o indivíduo negro, ao romper com suas origens, pode acabar não sendo aceito nos novos espaços que conquista e também não pertencer mais aos antigos. Isso o coloca em um lugar de não pertencimento, de solidão, rejeição e exclusão, pois você sai de um lugar de pertencimento e reconhecimento para entrar em um espaço onde não há acolhimento e tampouco inclusão:

> O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de "tornar-se gente" (Santos, 2021, p. 51).

Passado tanto tempo, a maturidade, a distância, o conhecimento e a mobilidade geográfica me permitiram acessar o passado com mais clareza, sob uma perspectiva mais sensível e crítica. Trata-se de um movimento de repensar a identidade pessoal e o espaço apropriado pelo corpo negro nessas relações territoriais. Observo que as práticas culturais produzidas pela periferia são movimentos autênticos que reagem à desigualdade social e urbana em uma retomada de pertencimento do espaço:

> Trata-se do reconhecimento do poder inventivo dos grupos marcados pela desigualdade social e estigmatizados pela violência – e ainda mais ampliado, das periferias urbanas – que precisa ser tomado como referência para a construção do "Paradigma da Potência", a partir do qual o estilo de vida (em vez das condições de vida) é reconhecido pelos termos que lhes são próprios (e não comparado aos padrões hegemônicos presentes na cidade) (Fernandes; Silva; Barbosa, 2018, p. 4).

Compreender os motivos pelos quais eu fazia parte daquele território, por meio do estudo e das reflexões, fez-me acolher o lugar onde cresci e resgatar – com culpa e arrependimento – tudo de que me afastei: a sabedoria dos Orixás, personificada no meu avô materno e difundida pela família da minha mãe; as escolas de samba; a casa de jongo na comunidade da Serrinha; e o baile charme do viaduto de Madureira, que pouco frequentei. Até mesmo o Trem do Samba, com sua memorável comemoração do Dia do Samba, que só vivenciei, também por falta de companhia, no ano de 2024, pois "A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionabilidade, esta maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar dinamicamente com o mosaico de afetos" (Souza, 1983, p.19).

Para Beatriz Nascimento, o corpo negro é plural: constrói e qualifica outros espaços igualmente diversificados – como extensões simbólicas de sua identidade – nos quais se acolhe, se integra, se reconhece e se identifica. Essa interrelação entre corpo, espaço e identidade permite que o negro "torne-se pessoa" – e não "coisa" –, pois pode se redefinir em novas representações sociais:

> O corpo negro pode ser (re)definido no olhar de Beatriz Nascimento para suas várias imagens: diante de sua foto de primeira comunhão em que ela não se reconhece mais e afirma seu afastamento do pensamento cristão; diante do retrato de sua irmã Carmem na pose de formatura como normalista, o que indica um sonho de trajetória intelectual; na visão de uma diva como Marilyn Monroe, um ideal de beleza ocidentalizado disseminado pelo mundo (Ratts, 2007, p. 69).

Desta forma, foi esse território, cheio de subjetividades, que moldou as facetas da minha vida adulta – que me sustenta e me orientou até aqui. Ao revisitar esse passado cicatrizado, tenho a certeza de que não pertenço aos bairros da Zona Sul. Toda a minha morfologia corporal vem desse território; toda a minha força de vontade e luta foram forjadas por esse espaço, tantas vezes incompreendido por mim por sua materialidade escassa. Meu corpo interpreta e se lança no mundo no limiar desses micros conflitos estabelecidos entre o "eu sujeito" e o "eu território".

Capítulo 3. Confluências entre a trajetória socioespacial das personagens no romance Água de Barrela

Dando continuidade às reflexões desenvolvidas no capítulo anterior, este capítulo propõe aprofundar a análise da relação entre corpo e espaço nas narrativas da literatura negra brasileira. Considerando o espaço, em sua dimensão geográfica e simbólica, como um elemento central na constituição das experiências negras, busca-se compreender de que modo a corporeidade das personagens atua na produção de fissuras, deslocamentos e novas significações dos constructos sociais.

Nesse caso específico, a literatura afrofeminina é uma ferramenta que permite uma experiência de leitura de retorno ao passado em uma escrita que traz à tona as especificidades sobre a nossa formação, elementos da cultura afrodiaspórica, a resistência da população negra, além da humanização de personagens em seus embates do cotidiano.

Essa relevância do espaço na literatura negra brasileira de autoria feminina pode ser exemplificada nos títulos de obras como *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo, e *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, de Carolina Maria de Jesus, que apresentam espaços metafóricos que ultrapassam as dimensões geográficas e físicas. Da mesma forma, autores como Maria Firmina dos Reis, com sua personagem Úrsula, e a personagem Ponciá Vitória, mulher negra protagonista da primeira obra de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio*, utilizam o espaço como reflexo das condições sociais e culturais das personagens.

Becos da Memória (1987) mergulha nos relatos de moradores de uma favela que, diante da iminência de um desmantelamento e marcados pela presença da violência e da pobreza no espaço urbano, resgatam memórias pessoais e coletivas que interagem com as transformações sociais e históricas. Em *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada* (1960), ao relatar sua vida em uma favela de São Paulo, em uma situação de extrema pobreza, o espaço aqui vai além do físico: não é apenas o lugar onde ela vive, mas também onde observa as relações de classe, as dificuldades do cotidiano e os anseios frustrados.

Nesse contexto, a plurissignificação do vocábulo “becos” reflete um espaço que nomeia as vulnerabilidades sociais, mas que, mesmo apertado, as personagens procuram uma saída, enquanto o “quarto de despejo”, espaço central da obra, representa o limiar entre a existência e a negação da dignidade humana, uma metáfora de exclusão e sobrevivência.

Úrsula (1859), escrito por uma autora negra e abolicionista, se passa em uma fazenda no Maranhão, no interior do Brasil, e gira em torno da vida de sua protagonista, Úrsula, uma jovem mulher branca e seu romance com Tancredo. O espaço é estabelecido pela relação da protagonista com os escravizados da fazenda, sob a ótica de uma crítica social que reflete as condições sociais e históricas do Brasil imperial do século XIX, especialmente no que diz respeito à opressão e à resistência.

Já *Ponciá Vicêncio* (2003) narra de forma não linear a história da personagem, Ponciá, uma mulher negra que migra do interior para a periferia de uma cidade grande, marcada pela violência, pela pobreza e pela segregação social. O espaço, neste caso, não é apenas o cenário físico, mas um reflexo das relações de classe, raça e de gênero que a protagonista enfrenta nas dinâmicas de poder e na transmissão identitária de seu avô.

Essa explanação ratifica as tramas dialógicas entre o espaço e as obras, escancarando as conjecturas estabelecidas pelos padrões silenciosos da vida social das pessoas negras. Para Rogério Haesbaert, o espaço geográfico não pode ser visto de forma isolada do tempo histórico, sendo relacional e múltiplo; a concepção de espaço e tempo está sempre situada na geografia e na história (Haesbaert, 2021, p. 21-22). Dito isso, o espaço físico é demarcado ora pela escassez, ora pelos conflitos raciais, nos quais predomina a realidade da população brasileira, majoritariamente negra, o que recrudesce a justificativa dos problemas econômicos e sociais na atualidade.

Assim como as obras citadas no início do capítulo, este trecho da dissertação propõe uma análise do espaço como elemento narrativo dentro das trajetórias espaciais dos corpos negros femininos e seus impactos no processo de dominação no romance de Eliana Alves Cruz. O objetivo não é esgotar esse assunto – que, por si só, já renderia uma dissertação de mestrado –, mas sim compreender como esses corpos, que imbricam ficção e realidade, transitaram entre as dinâmicas de poder, identidade e resistência nas regiões da Bahia e do Rio de Janeiro.

Para essa análise, a discussão terá como embasamento teórico o texto do filósofo Pierre Bourdieu “Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado”, no qual se abordam as diferenças entre espaço físico, social e físico apropriado; em correlação com o capítulo “O espaço e o contraespaço-: as dimensões territoriais da sociedade e do Estado, do privado e do público na ordem espacial”, do professor e geógrafo Ruy Moreira.

Cabe esclarecer que para esta análise será desconsiderada a obra *A Dominação Masculina*, na qual o intelectual Pierre Bourdieu propõe uma análise etnográfica baseada em observações realizadas entre as décadas de 1950 e 1960, em uma sociedade berbere do norte da África. Nesse texto, o intelectual parte do pressuposto de que essa sociedade é marcada por

uma organização profundamente androcêntrica, ou seja, em que o masculino é considerado o princípio ativo, superior e dominante em relação ao feminino; assim, o feminino é visto como passivo e subordinado.

Bourdieu foi amplamente criticado no lançamento dessa obra; primeiro, por ser um homem falando sobre gênero, especialmente sobre a opressão das mulheres, sem dialogar profundamente com o feminismo contemporâneo; segundo, por polarizar a discussão de gênero de forma essencialista (homem *vs*. mulher); terceiro, por suavizar a interpretação à dominação masculina ao fundamentar essa dominação como resultado de estruturas simbólicas que perpetuam as hierarquias de gênero, o que, segundo alguns intelectuais, pode levar a uma leitura misógina e preconceituosa (Lazdan et al., 2014).

Além desses intelectuais, serão consideradas as concepções de espaço e lugar do geógrafo Yi-Fu Tuan-, assim como alguns capítulos da obra *O Terreiro e a Cidade: a Forma Social Negro-Brasileira*, do intelectual Muniz Sodré, bem como outros referenciais que contribuem para a compreensão da trajetória corpórea das personagens dentro das estruturas socioespaciais.

Dentro do panorama brasileiro, a obra *Água de Barrela* reelabora a identidade de quatro gerações de mulheres negras desde o solo africano, contrapondo a vida cultural do negro em suas aldeias em Moçambique, em sua constituição familiar e religiosa, ao choque cultural quando chegam no Brasil a serviço da escravização. Além da diáspora, outros fatos históricos ocorridos no Brasil – tais como a ascensão e o declínio da monarquia, o início da República, a abolição da escravatura e a luta pelo direito feminino ao voto –, que poderiam ser apenas pano de fundo para situar essas personagens no tempo e no espaço, são marcas que demarcam a exclusão delas, condicionando sua visibilidade às circunstâncias históricas e sociais.

3.1. Os processos de dominação na obra literária *Água de Barrela*

Este subcapítulo se fundamenta em uma análise sobre os trajetos espaciais traçados pelas personagens da obra: seja pelas relações de poder estabelecidas por aqueles que ocupam o binômio casa-grande/ senzala (como a família de Eliana e aqueles que pertencem e transitam na casa da família Tosta, proprietária do Engenho de Natividade), seja pelas idas e vindas das personagens ao Recôncavo Baiano (mais precisamente da cidade de Cachoeira para Salvador, capital da Bahia), ou ainda pela transição de Salvador para o Rio de Janeiro. Ou seja, deslocamentos que revelam as dinâmicas de mobilidade social dentro da narrativa.

A constituição desses espaços sociais envolve seres humanos que são situados em uma posição espacial marcada pelo deslocamento e pela transformação. Então, protagonizada por pessoas comuns que, durante o período da colonização, foram escravizadas e deram origem às camadas populares, essa obra oferece um retrato das vivências da população negra em diferentes períodos da história caracterizados pela sociedade dos séculos XIX e XX.

O objetivo deste estudo é analisar como o espaço social pode atuar como um fator influente na trajetória dessas personagens. O início da narrativa, com a celebração dos 100 anos de vida da avó Damiana, exatamente cem anos após a abolição da escravatura, não ocorre por mera coincidência: "Era dia 27 de setembro de 1988. Cem anos antes, nascia Damiana, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, quatro meses e quatorze dias após a promulgação da Lei Áurea" (Cruz, 2018, p. 16). Esse evento histórico, como um marco na história da população negra, exerce um impacto nas transformações do espaço enquanto território de dominação.

O espaço social que integra o escravizado é demarcado por duas dimensões: a da memória e a da dominação. No capítulo *Ferro em brasa na memória,* o espaço é definido pela memória, no qual os personagens explicitam que não tinham ideia sobre o que era a escravização. Mesmo que alguns povos fossem conscientes de que alguns reinos e aldeias já praticavam a escravização dentro da África, isso não significa que todos os povos, especialmente os de Moçambique, compreendiam plenamente o funcionamento desse sistema:

> Ouvia-o dizendo que ser escravo era o pior que poderia acontecer em qualquer parte, pois a pessoa perdia a raiz, a família e vivia nos piores lugares. Eles não tinham muita certeza do que acontecia com os negros capturados para venda aos brancos. O tráfico existia há muitos séculos, mas muita gente ainda dizia que eram devorados... "Seria isso", pensou Akin. "Serviriam de comida? "(Cruz, 2018, p. 20).

Embora Eliana (no texto referido) não aprofunde a discussão sobre os sistemas de escravização na África – até porque se trata de uma obra ficcional – ela também não nega a existência de uma escravidão africana diferente daquela praticada no Brasil e no Ocidente. Cabe, então, esclarecer que a escravização africana não pode ser utilizada para fundamentar o espaço de dominação imposto pelas potências europeias, marcado pela violência, racialização e exploração em massa.

Em diversos momentos do texto, o personagem Akim explicita que a escravidão na África era distinta da ocidental, especialmente antes do contato com os europeus. Os próprios africanos não tinham plena consciência de como seria a escravidão nos moldes coloniais –

exploratória, mercantil e racializada. Por isso, cabe- explorar o que foi a escravidão no contexto africano, a fim de evitar justificativas para a escravidão exercida durante a colonização – fruto da lógica da colonialidade.

O livro *Antropologia da Escravidão* (1995), de Claude Meillassoux, evidencia que, em parte, a escravidão das populações africanas foi fundamentada na dificuldade que os escravizadores encontravam em capturar e manter indígenas escravizados, pois estes conseguiam fugir com mais facilidade e se misturar à população local. Para justificar a brutalidade com que esses africanos eram sequestrados e escravizados, Dom Henrique criou uma narrativa de inferiorização dessas populações, descrevendo-as como seres inferiores, comparando-as a bestas. Essa visão foi construída e propagada por meio dos escritos de Gomes Eanes de Zurara, cronista oficial da corte portuguesa.

Dessa forma, Dom Henrique, rei de Portugal, financiou expedições ao continente africano com o objetivo de capturar pessoas negras e trazê-las- como escravizadas, naturalizando as hierarquias raciais – uma estrutura ideológica que justificava a escravidão e a dominação com base na cor da pele e na origem étnica.

Em sua dimensão histórica, a escravidão só se desenvolveu na África por meio do contato com civilizações externas. Antes desse contato, a escravidão africana não assumia o formato exploratório que seria consolidado pelo Ocidente. Tratava-se, sobretudo, de diversas circunstâncias, como punições por crimes, dívidas ou conflitos internos. Havia até casos de negociação de cativos brancos ou manifestações de relações hierárquicas entre linhagens – nas quais o domínio se dava de forma política e não necessariamente econômica ou exploratória.

Em síntese, a escravidão de caráter pré-colonial, ligada a mecanismos de parentesco e à organização interna das comunidades, não racializada, não tinha como base o lucro, mas sim questões internas e específicas de cada grupo. Não sendo, de fato, um traço natural ou intrínseco dessas culturas, a lógica da escravidão como sistema econômico de larga escala, associada ao tráfico e ao mercado de pessoas escravizadas se consolidou com a implantação do tráfico transatlântico, o qual provocou uma profunda reorganização das sociedades africanas, tornando-se comum a prática de ataques a vilarejos para capturar pessoas e comercializá-las como escravizadas (Meillassoux, 1995).

Em virtude disso, o que torna a África da memória um lugar significativo? O que dá sentido a um lugar? Neste enquadramento histórico, o lugar para esses personagens (Ewà, Dasdô, Umbelina) é a concretização simbólica e afetiva do sentimento de segurança; um ponto de ancoragem e de significação pessoal e coletiva. Para esses africanos, o lugar torna-se suas

memórias da África, suas experiências sensoriais, afetivas e sociais vividas naquele espaço, que resultaram em experiências e possibilidades de realidades:

> O lugar é construído a partir da experiência. A experiência vem dos sentidos – olfato, tato – que envolvem o sentimento, num processo de envolvimento geográfico do corpo amalgamado com a cultura, a história, as relações sociais e a paisagem. (Tuan, 1983, p. 6)

Nessa narrativa, o escravizado no Brasil, além de não compreender, a princípio, como funciona esse processo, tampouco consegue estabelecer, no espaço que acaba de ocupar, onde surgirá a pausa significativa que lhe proporcionará um ponto de pertencimento na nova estrutura social. Assim, emergem as celeumas da diáspora. Vindos de diferentes comunidades e cidades do continente africano, os escravizados que aqui chegaram, mesmo diante das dificuldades com a língua, a religião, a cultura, entre outras, enquanto não desenvolvem novos arranjos, apoiam-se uns nos outros no primeiro agrupamento coletivo: a senzala.

Em uma entrevista no final da obra *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Stuart Hall reflete sobre sua trajetória diaspórica. Nascido na Jamaica, filho de duas famílias distintas – seu pai, de classe média baixa e pele escura, e sua mãe, de classe média ligada aos engenhos, com pele mais clara –, Hall narra como construiu sua racialização por meio da recusa desses dois sistemas, já que ele, por sua vez, era o membro mais escuro da família. Revela que a reflexão sobre o seu país de origem deu-se ao se retirar de sua cidade natal para estudar na Inglaterra, local em que se envolveu com a política. A partir daí, conhecendo o âmago dos dois lugares, mas sem pertencer completamente a nenhum deles, passou a se ver como um "estrangeiro familiar":

> Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica: longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma 'chegada' sempre adiada. (Hall, 2003, p. 415).

Para os africanos da diáspora, esse deslocamento espacial forçado os coloca em um ponto situacional em que olhar para o passado funciona como o lugar do refúgio, do acolhimento e afeto às dores de todo o processo de assimilação da identidade escrava. Ademais, as diferenças entre ser escravizado na África e no Brasil vão sendo compreendidas aos poucos, especialmente no vínculo do povo africano com a terra. Enquanto, na África, a terra é sagrada e possui um significado ancestral e comunitário, no Brasil, essa relação se transforma em um

instrumento do capitalismo, pois aqui a terra existe para produzir, gerar riqueza e servir aos interesses econômicos dos senhores.

A metáfora da terra configura a identidade dos personagens, pois, ao mesmo tempo em que remete à diáspora, também evoca o continente africano. Ela é concebida tanto como um espaço de cultivo, que sustenta aqueles que nela trabalham, quanto como fonte de sustento para os escravizados livres. Trata-se da terra na qual os personagens estão profundamente enraizados afetivamente – o Recôncavo Baiano, Cachoeira –, embora, por questões de sobrevivência, sejam obrigados a se deslocar.

Nesse jogo linguístico, a terra, como descreve o personagem Adônis, companheiro de Martha, é tanto a terra dos gigantes quanto a terra dos anões. Os gigantes personificam a elite monárquica e republicana, enquanto os anões representam as pessoas das camadas populares. A terra dos anões é a terra dos africanos na diáspora, enquanto a terra dos gigantes simboliza o espaço das disputas políticas, do patriarcado e das atitudes coloniais e capitalistas:

> Os gigantes criam confusões, os anões são pisados, e depois eles, os gigantes fingem se importar até a próxima confusão criada por eles mesmos, e isso não tem fim. Quer escapar? Sai de perto deles (...) – Escapar não escapo, mas diminuo bastante o estrago. Eu tenho lido os jornais. Vosmicê sabe que eu sempre leio... Diga a verdade: quantas vezes não teve que juntar na carreira as tralhas do seu tabuleiro para sair correndo da polícia? Isso lá é vida, mulher? (Cruz, 2018, p. 253)

Na terra dos gigantes, o espaço é abordado na dimensão da dominação. Moldado pelas estruturas sociais que reforçam as desigualdades e as relações de poder, ele não possui neutralidade, permitindo um jogo de visualidades e percepções que reiteram a hierarquização e as diferenças sociais incorporadas nas experiências territoriais impressas pelo colonialismo.

Nesse contexto, o núcleo narrativo se organiza em torno de duas polarizações espaciais: a senzala e o engenho. No capítulo “Os Reis do Massapê”, há uma descrição detalhada da vida e das relações de poder entre os proprietários do Engenho de Natividade e seu vizinho, o Engenho Vitória. No engenho, Manoel Rodrigues da Costa e sua esposa, Joana Maria da Natividade, consolidaram seu império ao lado do vizinho Pedro Bandeira, em uma disputa intensa que se estendeu por cerca de dez anos. Assim, essas duas famílias rivais estabeleceram seu patrimônio na Bahia, construindo alianças estratégicas e explorando vastas extensões de terra:

> Naquela região, ele era dono também do suntuoso Engenho Vitória, na margem esquerda do Paraguaçu, um pouco abaixo, seguindo na direção de

> Cachoeira. O Vitória e o Natividade do Capivari seriam uma espécie de irmãos separados pelo rio. Desta forma, com tudo definido, as famílias dos vizinhos brigões, como será visto mais adiante, se entrelaçam, pois os reis do massapê não admitiam intrusos. Sangue azul não se mistura oficialmente com a plebe, e entre eles criavam uma intrincada teia de alianças, matrimônios e batizados que mantinha tudo hermeticamente fechado nas mesmas mãos (Cruz, 2018, pp. 41--42).

A trama narrativa em torno do Engenho de Natividade envolve um intrincado jogo de articulações políticas, que inclui visitas de figuras ilustres, como o imperador Dom Pedro II e a princesa Isabel, além da presença de importantes representantes da Monarquia brasileira. Em meio a banquetes suntuosos promovidos para consolidar e centralizar o poder dessas famílias, tais articulações asseguravam alianças estratégicas e a manutenção de sua influência:

> Como já é sabido, o primogênito, Manuel como o pai, nascido um ano depois da compra das terras de Capivari, foi quem começou a coleção de títulos de nobreza para o clã. Com 48 anos, Manuel já estava maduro e muito experiente na época do mau devastador. Já havia sido presidente da província de Pernambuco, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e como presidente da Província do Rio de Grande do Sul estava lidando também com a epidemia de cólera. Receberia nesse ano o título de Barão de Muritiba, dado pelo imperador Dom Pedro II (Cruz, 2018, p. 74).

Enquanto os nobres circulam pelos salões, a vida dos escravizados se desenrola na cozinha, no engenho e na senzala, sustentando as relações sociais e políticas que estruturam essa sociedade. Eles constituem o núcleo essencial desse sistema, seja como força de trabalho responsável pela produção de riqueza das famílias dominantes, seja como a base que possibilita o funcionamento de toda essa dinâmica familiar.

Na posição social ocupada pela família Tosta, o espaço físico e social em que está inserida são indicativos das forças do capital econômico e cultural que reforçam as hierarquias e exclusões que estruturam a sociedade. No entanto, esse espaço também é constituído por um conjunto de subespaços, nos quais ocorre a distribuição hierárquica de bens, serviços e agentes individuais, como nas lavouras, engenhos de cana de açúcar (Bourdieu, 2013).

Para exemplificar os subespaços, ao longo do texto, são feitas descrições minuciosas sobre o funcionamento do engenho e as condições às quais os escravizados eram submetidos, especialmente no cultivo da cana-de-açúcar-. Destacam-se os acidentes de trabalho que ocorriam durante as longas jornadas de 12 a 14 horas por dia, frequentemente resultando em mutilações corporais, muitas vezes causadas pela moenda da cana. As horas exaustivas de

trabalho em condições desumanas e o tratamento brutal eram intensificados pelos perigos constantes das atividades dentro do engenho de açúcar:

> O compasso da labuta é marcado por cantos misturados com os gritos do feito mor e dos cabos de turma. Não faltava o que fazer em toda parte, da estrada à casa-grande. Uma colmeia frenética de atividades. Todo o complexo que formava o engenho era potencialmente mortal para qualquer escravizado (Cruz, 2018, p. 55).

Nesses espaços sociais de dominação, a "*terra dos anões*", circulam códigos simbólicos e econômicos que marcam o corpo negro, definindo seus lugares dentro do escopo social, durante o Brasil colonial e a República. Por outro lado, os proprietários dos engenhos e as famílias senhoriais ocupam posições privilegiadas dentro desse espaço, tendo acesso a bens e serviços.

Essas reflexões mostram quem controlou a relação entre tempo e espaço ao longo da história da sociedade brasileira, articulando-se às estruturas das relações sociais e perpetuando dinâmicas de poder e exclusão. Definidos como detentores de capital econômico, esses corpos, na disputa pelo poder territorial, interferem objetivamente na distribuição de bens e na sua posição nas lutas sociais, o que Bourdieu denominou como "*lucro do espaço*" (Bourdieu, 2013).

Esses lucros podem assumir diferentes formas, como lucros de ocupação (posse de um espaço físico), lucros de posição (prestígio associado a determinados endereços) e lucros de localização (acesso a bens e serviços, como educação, saúde e segurança). A seleção dos espaços é definida por aqueles que detêm o capital social e cultural necessário para integrar esses grupos (Bourdieu, 2013), reforçando, de forma contínua, a negação de acesso aos escravizados alforriados ou, posteriormente, aos libertos, forçados a viver em condições periféricas e segregadas.

Como o acesso aos produtos culturais e econômicos se concentra nos detentores de capital econômico, os beneficiários desses "*lucros*" são justamente aqueles que têm acesso à escolarização, à cultura e à aquisição de bens, pois seu "*lucro de posição*" privilegia sua existência em espaços mais valorizados. Trata-se de um projeto político que se mantém visível até os dias atuais.

Dentro da narrativa, os "*lucros de espaço*" afetam diretamente a vida das personagens: Martha consegue uma vaga para sua filha Damiana no Colégio de Nossa Senhora de Salette apenas por meio de uma troca de favores. Para garantir o acesso à educação de Damiana, Martha precisa deixar sua outra filha, Maria da Glória, trabalhando como prestadora de serviços

domésticos para a família da Sra. Maricota e de seu companheiro, Sr. Rodolfo. Nesse contexto, os detentores dos "lucros de espaço" – a família Tosta – exercem influência direta sobre a vida das filhas de Martha, decidindo quem pode ou não ter acesso a determinados recursos e de que forma esse acesso será viabilizado:

> O coronel quis saber que compensações teriam por tamanha caridade e pressionou a mulher para que a filha mais nova de Martha ficasse com eles. Ficou acertado que Maria da Glória ficaria na casa da família em Salvador, a princípio indo e voltando com a mãe quando fosse vender na capital, até que se adaptasse e pudesse passar a semana toda sozinha em casa. (Cruz, 2018, p. 226).

Fundado em 1858, o Colégio de Nossa Senhora de Salette era administrado por irmãs de caridade e atendia órfãs nascidas sob a Lei do Ventre Livre ou filhas de escravizados libertos. Essas meninas adquiriram conhecimento não porque fossem diretamente encaminhadas para o aprendizado, mas porque, apesar de estarem destinadas a tarefas como limpeza e serviços domésticos, estavam imersas em um ambiente de aprendizagem e, assim, absorviam o saber ao seu redor.

O relato da existência de uma escola que oferecia vagas para órfãs e moças nascidas sob a Lei do Ventre Livre reflete as poucas possibilidades de acesso à educação para pessoas negras na época. Esse contexto levanta importantes questionamentos sobre o papel dessas instituições: qual era a função desse colégio no cenário histórico em questão? Qual era a posição da Igreja nesse período? E de que forma a Igreja contribuiu para a perpetuação do preconceito e do racismo? Mesmo durante a República, a Igreja continuou a colaborar com o racismo institucional.

Em complemento aos aspectos espaciais analisados, o espaço enquanto arquitetura urbanística também se configura como um elemento de dominação, podendo ser dividido em espaço concreto e espaço imaginário (Sodré, 2002). O espaço concreto refere-se ao conjunto arquitetônico de uma cidade, enquanto os espaços imaginários correspondem às dimensões da vida dentro desse espaço, influenciando as práticas ideológicas na sociedade.

Uma das ações no processo de colonização que interfere na formação da identidade é a dominação espacial, manifestada pela destruição do espaço concreto e das construções urbanísticas de um povo ou grupo social, com o intuito de estabelecer uma arquitetura padronizada, moldada por uma época e reforçada como uma política sistemática de dominação.

No início do século XX, a elite local desejava transformar a cidade em um espaço com características europeias, ou seja, modernizar Salvador e apagar os resquícios da cultura afro-

diaspórica. Nesse processo, tudo o que remetia à presença e à cultura negra era visto como algo a ser "limpo" e/ou a ser apagado. Essa elite utilizava a violência para reprimir grupos populares – como estivadores, sapateiros, ferreiros e mulheres vendedoras de tabuleiro – que representavam, aos olhos das classes dominantes, uma ameaça ao chamado "*progresso*":

> José Joaquim Seabra tirou do papel os planos que eram sonho de muita gente: modernizar Salvador. Para tanto, destruiu prédios históricos e mudou a cara da cidade, para passagem de bondes e outras benfeitorias. Nesse furor modernizador, o povo da rua, ou seja, ganhadeiras e outras profissionais que faziam das praças e avenidas o seu lar, não tinham vez. A perseguição foi implacável. Algumas vendedoras conhecidas de Martha e Tutu partiram para o Rio de Janeiro, e quem ficou teve que se adaptar a tempos nada fáceis (Cruz, 2018, p. 254).

Todas essas modernizações realizadas em Salvador, como relata o texto, assim como aquelas ocorridas no Rio de Janeiro nos anos 1920, tinham como pano de fundo a modernidade urbanística; contudo, visavam ao controle espacial frente à ameaça da herança africana no Brasil. Sendo assim, essa articulação entre o espaço concreto (físico) e o espaço imaginário – cuja representação mental da arquitetura se projeta em um sistema social e simbólico – confere às práticas sociais um sistema de hierarquias que direciona o que pode ser inscrito nesses espaços e quais corpos poderão ocupá-los:

> Esse espaço imaginário é infinitamente mais amplo que os espaços concretos da arquitetura, pois se articula com práticas sociais em suas dimensões vividas e institucionais: a padronização das diferenças sexuais, a confirmação de hierarquias ou, ainda, de certas formas de controle social expressas em mecanismos de inclusão/exclusão (Sodré, 2002, p. 34).

Portanto, o espaço se configura como um instrumento de manutenção das hierarquias sociais, delimitando acessos e restringindo a mobilidade da população negra, mesmo em sua condição de liberdade. Como reflexo dessa tensão, a reação dos membros da sociedade possibilita a imposição de novos espaços sociais, os quais promovem a sua regulação e, consequentemente, a reorganização da sociedade.

3.2. Intersecções entre espaço e contra-espaço no romance *Água de Barrela*

A obra *Água de Barrela*, de Eliana Alves Cruz, apresenta uma narrativa que expõe as dinâmicas de dominação e resistência dentro do espaço social brasileiro. Manifestada nas

relações de poder, essa dinâmica é traduzida na divisão do ordenamento territorial em duas dimensões: espaço e *contra-espaço*. Enquanto o espaço de dominação busca restringir e subalternizar, o *contra-espaço* surge como uma força de contestação e ressignificação, garantindo a continuidade da história e identidade da população negra (Moreira, 2007).

O espaço, na obra, reflete a ordem estabelecida pelas elites, configurando-se como um território de domínio da branquitude: os engenhos, as casas-grandes e os espaços urbanos privilegiados simbolizam a hegemonia da classe dominante. Em oposição a esse espaço ordenado, a narrativa também evidencia a existência do contra-espaço, entendido como um território de resistência e reconstrução identitária – como a senzala, as periferias urbanas e os espaços de sociabilidade negra, tais como quilombos e terreiros – que emergem como locais de contestação, preservação da memória e recriação cultural. Nesses espaços, a ancestralidade, a oralidade e a autonomia são reafirmadas, subvertendo a lógica excludente imposta pela sociedade.

Ao se pensar em território, é necessário considerar também as lutas sociais, as transformações históricas e a identidade coletiva. O território não é apenas uma questão espacial ou física, mas um espaço marcado pelas disputas e pelos processos de resistência. Para grupos subalternizados ou invisibilizados, como povos indígenas e comunidades tradicionais, o território adquire um significado ainda mais profundo: torna-se um território de resistência e, muitas vezes, um território-corpo. Especialmente ao tratar das mulheres indígenas e feministas, Haesbaert evidencia que o corpo pode ser entendido como extensão do território – ambos alvos de dominação, mas também fontes de resistência (Haesbaert, 2021).

Para Ruy Moreira, no texto O espaço e o contra-espaço: as dimensões territoriais da sociedade e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa, toda a sociedade está territorialmente ordenada, ou seja, dirigida de acordo com um determinado arranjo espacial. Nesse ordenamento, há uma direção e intencionalidade que, muitas vezes, atendem às necessidades de um grupo soberano; contudo, imbricado em tensões que aguçam os conflitos entre os corpos e forças que habitam essa sociedade, existe o arranjo – um ponto de desordenamento e a pressuposição de uma nova ordem.

Esses arranjos espaciais possuem uma finalidade específica, que orienta e reorganiza a sociedade, pois, quando o espaço se tensiona, surge a necessidade de regulação, a qual ocorre por meio do ordenamento territorial. Para que essa regulação aconteça, a estrutura espacial se ajusta, considerando tanto os movimentos globais da sociedade quanto os parâmetros de sua organização inicial, a partir das concepções de conflito e cooperação (MOREIRA, 2007).

Dito isso, na obra analisada, os escravizados livres, sem moradia e lutando pela sobrevivência, estabelecem um novo arranjo espacial e ocupam a rua, que é redefinida não apenas como local de morada, mas também como espaço dos profissionais liberais e das práticas afrocivilizatórias:

> Em Salvador, desde sempre a rua era negra. A esmagadora maioria da minoritária população branca usava o espaço público para se deslocar de um ponto a outro, mas os negros, ao contrário, faziam dela praticamente a sua casa. Durante o dia, dominavam as ganhadeiras, estivadores, pescadores e operários diversos. Um vozerio, um vaivém, uma oferta de quase tudo. Mingaus e bolos de manhã cedo, arroz de hauçá, abebé e outros quitutes às 12 horas, e quando a noite caía – Ah, quando o manto da noite descia! –, o terreno era das capoeiras, das "mulheres da vida" dos malandros, dos boêmios, dos marinheiros, do jogo de corpo, das mandingas e navalhas. Um batuque, uma roda, uma festa, uma briga, uma faca e, não raro, sangue. A rua também era o local dos feitiços e da perseguição implacável da polícia (Cruz, 2018, p. 220).

Desafiando os formadores do bloco histórico – isto é, os agentes sociais pertencentes à sociedade civil que estruturam a cultura e a ideologia por meio de um pacto político entre esses elementos –, nesse espaço ocorre uma disputa de forças: de um lado, aquelas que definem as diretrizes para os arranjos e estabelecem a forma como esse processo será conduzido pelo Estado; de outro, as ações organizadas para intervir na ordem espacial estabelecida, formando os *contra-espaços* (Moreira, 2007).

Assim, este texto observará como esses espaços foram ocupados pelos escravizados como possibilidades de resistência ao espaço dominante. Nascido do controle dos corpos por meio do trabalho, o espaço na sociedade burguesa não se constrói de forma consensual. Esses espaços buscam adequar e distribuir individualmente os modos e as normas burguesas de controle:

> Em todos esses casos o objeto de atenção é o risco dos arranjos não claramente ordenados como ordem burguesa de arranjo de espaço. Isso porque o espaço disciplinar não é um consenso na sociedade civil burguesa. Os que não se identificam com ela questionam a ordem de espaço instituído, respondendo com o contra-espaço (Moreira, 2007, p. 102).

Os personagens desta obra estão intimamente ligados a esses processos históricos; assim, permeiam a narrativa novos arranjos espaciais criados como resposta e resistência à ordem espacial imposta pela sociedade dominante: 1) manifestados em ações coletivas (greves, sindicatos, ocupações de terra); 2) presentes em espaços urbanos; 3) expressos em práticas

culturais e artísticas, como o ritual da capoeira ou o candomblé. Esses múltiplos arranjos espaciais emergem por meio de movimentos sociais e lutas de resistência, que reivindicam novas formas de existir e de habitar o mundo. Dessa forma, o território torna-se um espaço de disputa e de reexistência (Haesbaert, 2021).

A narrativa aborda a história regional, focando em eventos específicos ocorridos em Salvador, com ênfase nas lutas pela independência na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, assim como na rebelião urbana organizada por escravizados de origem islâmica: a Revolta dos Malês, de 1835:

> Alguns diziam que José esteve envolvido nas articulações da Revolta dos Malês de 1835, que aterrorizou Salvador e tinha ramificações no Recôncavo. Os malês, como eram conhecidos os negros islamizados, pretendiam tomar o poder e fizeram a cidade tremer em janeiro daquele ano (Cruz, 2018, pp. 82-83).

Uma outra manifestação de ação coletiva na configuração do contra-espaço são as pandemias elencadas. Por exemplo, quando a epidemia de cólera chega a Cachoeira, em 1855, e atinge o sobrado dos Tostas, a Igreja, braço articulador de poder, realizou as manobras necessárias para solucionar a pandemia, assim como os médicos que estiveram na casa:

> O padre foi chamado às pressas. Benzeu todos os cantos da casa, ordenou que todos na residência, inclusive os escravos, rezassem o rosário todos os dias. As velas queimavam incessantes aos pés da santa e do crucifixo no oratório da sala. Gemidos enchiam a residência de um murmúrio tenebroso, e o constante cheiro de velas dava um aspecto antessala da morte ao cenário (...) Doutores estiveram na casa, com beberagens e remédios. (Cruz, 2018, p. 75).

Mesmo que o número de mortes tenha sido alto, a população escravizada criou seus próprios caminhos para resistir à epidemia, criando possibilidades de enfrentamento. O curandeirismo aparece na obra através dos saberes medicinais populares de Anacleto, "filho" de Umbelina, que diminuíram o número de mortos por cólera em Cachoeira, salvando a vida de diversos personagens, incluindo alguns da nobreza:

> Anacleto aprendeu muito com o pai, com os outros anciãos e pessoas da religião. Apesar da pouca idade, já viera da África com vastos conhecimentos. Consagrados Obaluaiê, – o rei do senhor da Terra, conhecedor dos segredos da vida e da morte –, ele já estava aplicando seus conhecimentos medicinais na gente mais humilde e nos escravos (Cruz, 2018, p. 175).

Durante essa pandemia, Joaninha, esposa de Major Carolino, personagem pertencente à família Tosta, pede que Umbelina traga o "curandeiro" até sua casa, pois seu cônjuge está acamado e em estágio avançado da doença. Anacleto vai até a casa de D. Joaninha às escondidas e, após cinco noites seguidas, consegue curar o marido. Após a cura, o Major pergunta a Anacleto o que ele desejava, ou seja, o que queria em troca de seu trabalho. Anacleto só faz um pedido: "Me deixe cuidar dos meus santos. Ele só faz o bem... e o sinhô tá de prova" (Cruz, 2018, p. 179). Assim, surge na narrativa o primeiro espaço discreto para a prática religiosa, próximo ao rio, em meio a um matagal e sempre vigiado pelos senhores, pois:

> Ter dignidade é também pertencer à terra, estar em contato direto com o Orixá, com seu pai ou mãe; é possuir, na religião, uma reconexão com a terra de onde se foi arrancado. É viver a partir do poder criativo, com seus costumes, valores e sentidos, para que, da experiência violenta da escravidão, seja possível existir por meio da invenção de novos mundos a partir desses contatos na encruzilhada (Santana Jr., 2019, p.73).

Como estratégia territorial, e alinhado ao conceito de espaço concreto e imaginário (Sodré, 2002), o terreiro emerge como um lugar de força e potência social na construção da identidade racial dos negros no Brasil. Sua originalidade se destaca na construção de uma subjetividade histórica de diversidade cultural que se opõe ao espaço europeu e se afirma na resistência de um grupo que esteve em condições desiguais de luta e cidadania.

Dimensionar seu significado e função nesse contexto é entender que os povos negros, na condição de escravizados, foram obrigados a negar sua fé e, com isso, a reinventar formatos "silenciosos" para o culto às divindades. Já na condição de escravizados libertos, continuaram sendo perseguidos e impedidos de professar sua crença.

O ano de 1918 traz consigo dois pontos relevantes: a pandemia de gripe que deixou milhões de mortos e as reivindicações trabalhistas. Ao mesmo tempo que havia uma proliferação da doença devido às condições sanitárias precárias em Salvador e uma negação nos periódicos governistas sobre o que estava realmente acontecendo, havia também a reivindicação por melhores condições de trabalho de lideranças trabalhistas dos sindicatos dos pedreiros, carpinteiros, entre outros:

> Na verdade, era uma convocação, pois o "Sindicato dos Pedreiros, Carpinteiros e Demais Classes" investiu pesado em propaganda na imprensa local, conclamando todos os trabalhadores, sem distinção de ofício ou categoria profissional, para que assistissem, em sua sede social, a uma conferência no final da tarde de domingo, 1º de junho de 1919. Em seu apelo,

> dizia que "o mundo trabalhador já não pode suportar a opressão dos sugadores e detentores do bem-estar da humanidade" e convocava a classe operária a "conhecer o caminho por onde vos haveis de libertar das misérias que vos traz o jugo patronal (Cruz, 2018, p. 272).

Esses espaços exprimem maneiras pelas quais pessoas excluídas ou dominadas desafiam e questionam a organização espacial tradicional, seja rejeitando ativamente o modelo imposto, imitando-o ou criando formas de ocupação. As guerras e/ ou revoltas são exemplos de ações coletivas de resistência. Por volta de 1870, muitos escravizados se alistaram na guerra do Paraguai para conseguir sua liberdade. Mesmo que a motivação da guerra não estivesse diretamente conectada à libertação de toda a população negra, o alistamento foi uma "estratégia" de possível libertação. Dessa forma, batalhões majoritariamente compostos por negros se formaram durante o conflito:

> Assim que travaram contato com o exército, levaram um susto. Enfurnados há anos nos campos do engenho do Barão Matuim, apesar de saberem que muita gente estava fugindo para se alistar, nunca poderiam imaginar que tantos negros estavam nas tropas nacionais. Era impressionante. Mais tarde, saberia que por conta disso os paraguaios chamavam os brasileiros de macacundos e retratavam o imperador como um macaco com rabo (Cruz, 2018, p.113).

Pensando em microespaços, há combates internos nas ruas "negras" de Salvador. De um lado o personagem real João Gulodice, conhecido por sua valentia, e do outro lado, para reprimir a ameaça ao progresso, os policiais: "Ameaçavam o futuro de progresso pretendido, mas João Gulodice e outros como ele, na mente dos que mandavam, não eram ameaça. Eles eram a certeza da violência mais primitiva e que era preciso reprimir" (CRUZ, 2018, p. 220).

Diante disso, o contra-espaço pode ser compreendido como um movimento de confronto, resistência, mimetismo ou até mesmo uma crítica à ordem espacial estabelecida. Como exemplo de confronto, o autor menciona a tomada de poder por operários, artesãos ou comerciantes, que se apropriam de espaços e recursos, criando alternativas à ordem social dominante (Moreira, 2007). Esse movimento se articula de forma dinâmica, funcionando como uma estratégia de desorganização das ordens sociais.

Portanto, a obra *Água de Barrela* não apenas dá escuta a memórias silenciadas, mas também reivindica um novo olhar sobre a ocupação e disputa dos espaços sociais. Ao polarizar a narrativa em duas vertentes – de um lado, a família dona do Engenho de Natividade, definindo a monarquia, e do outro, os escravizados que tentam emergir como sujeitos dentro desse espaço

–, a obra delineia os espaços como uma trama de territorialidades que reestruturam os arranjos sociais e seus micropoderes.

Capítulo 4. Corporeidades negras femininas e seus protagonismos na obra *Água de Barrela*

O corpo feminino negro afirma-se em um processo histórico e cultural moldado por fatores biológicos (homem ou mulher) e raciais (preto ou branco). Considerando os aspectos sociais, culturais, psicológicos e religiosos, o corpo negro surge como o primeiro território de dominação, no qual se concretizam as violências do sistema colonial. Já em comparação ao corpo branco, essa configuração remete às especificidades históricas a que as mulheres negras foram submetidas e das quais emergem potências de luta, cultura e liberdade – em uma perspectiva de resistência e insurgência:

> O corpo funciona como marca dos valores sociais; nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, o corpo é um signo e, como diz Rodrigues, 'a utilização do corpo como sistema de expressão não tem limites' (Nogueira, 2021, p. 68).

Nascido de uma dimensão relacional, o corpo produz sentido e opera no mundo através da experiência. Expande-se o conceito de corpo na experiência com o outro, com o seu contexto social e com o espaço. É nesse processo dialógico que se materializam e se fundamentam identidades, traduzidas em suas corporeidades. Dito isso, a corporeidade assume seu caráter fluido e mutável, diretamente relacionado ao ambiente, performado em sua constante atualização e na construção e reconstrução social do ser humano como totalidade.

No texto *Ensaiando a Corporeidade: Corpo e Espaço como Fundamento de Identidade*, Souza (2009) elabora discussões sobre o conceito de corporeidade, na época pouco explorado no campo da geografia e também com fundamentação recente nas ciências sociais o que torna o desenvolvimento conceitual um pouco mais sensível ao debate contemporâneo. Para isso, baseou-se em correntes teóricas que enfatizam as corporeidades como uma experiência social interseccional, estabelecida nas interações entre trajetórias espaciais e a estruturação das identidades sociais:

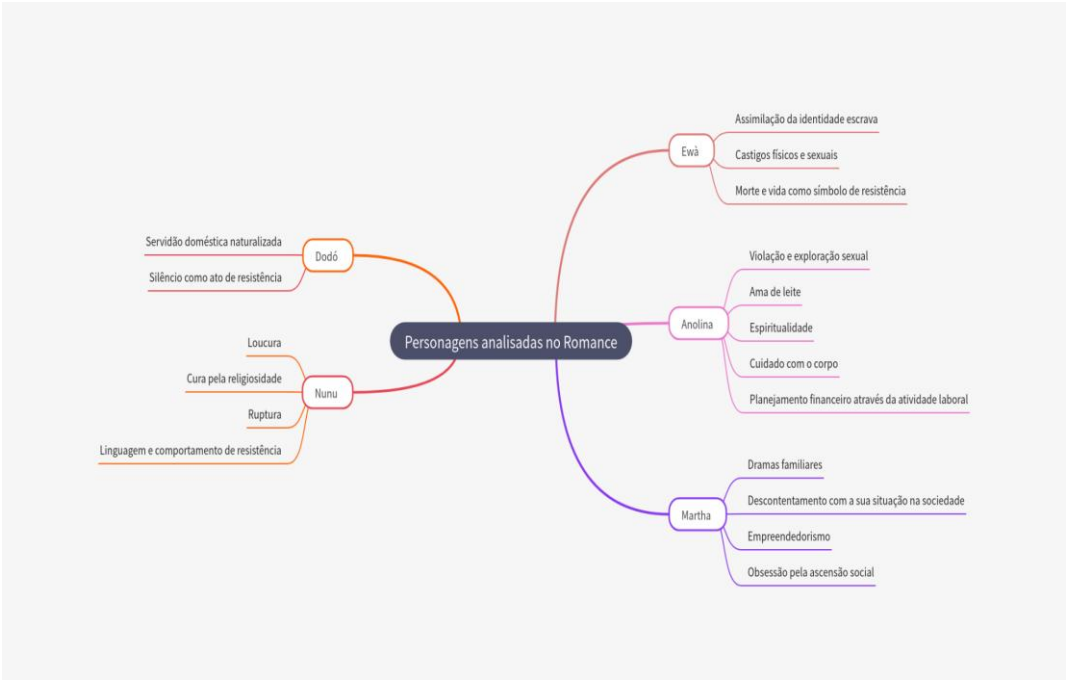
> Dessa maneira, podemos conceber que espaço e corpo são, por diversas vezes, utilizados como marcadores sociais da diferença que fundamentam identidades – seja por opção de um grupo que deseja marcar sua especificidade em relação a outro, utilizando determinadas corporeidades, seja por um grupo externo que, a partir de seu olhar, define que certas práticas são marcadoras de outro grupo (Souza, 2009, p. 39)

Tanto corpo quanto espaço podem ser lidos como marcadores sociais. De fato, a construção de identidades socioespaciais sempre foi complexa e, pela sua amplitude, muitas vezes difícil de ser formulada e problematizada como um processo ativo de decodificação social. Conquanto, para esta dissertação trata-se de compreender de que maneira o corpo negro feminino se estabelece dentro do espaço para produzir corporeidades, dentro das singularidades desenvolvidas até o presente momento.

Dentro da análise das personagens, busca-se observar como elas burlam os entraves impostos ao sujeito feminino negro. O narrador – que é a própria Eliana Alves Cruz – fabula em um tempo cronológico que apresenta detalhes do período histórico e atravessa, com muita poesia e lirismo, a história de mulheres que, mesmo diante das limitações de seu tempo, cada uma à sua maneira, criaram estratégias de transgressão a esse território limitante.

Retomando as discussões apresentadas nos capítulos anteriores, observa-se que os dois primeiros capítulos se dedicam à análise teórica. O primeiro situa a obra dentro do cenário da literatura brasileira, enquanto o segundo conceitua e apresenta ao leitor categorias de gênero, sexo e corpo, além de examinar como os corpos negros femininos se materializam em suas dimensões histórica, política, ancestral e libertadora. A partir desse arcabouço teórico, o terceiro capítulo amplia a reflexão ao abordar o papel do espaço dentro da narrativa, integrando as teorias sobre espaço à análise literária. Por fim, o quarto capítulo concentra-se exclusivamente na análise das cinco personagens selecionadas para esta dissertação, enfatizando as categorias que cada uma incorpora, conforme o mapa conceitual apresentado abaixo

Quadro 2: Mapa conceitual das personagens.



O mapa conceitual apresentado acima estabelece categorias centrais em cada uma das cinco personagens analisadas, permitindo visualizar o enlace entre o eixo teórico e a trajetória das personagens. Contudo, ele não apenas organiza visualmente os elementos da análise, mas também possibilita ao leitor antecipar os temas que serão aprofundados no capítulo seguinte. Assim, as categorias destacadas no mapa – como ascensão social, empreendedorismo, ruptura, loucura, entre outras – funcionam como instrumentos críticos para compreender como essas personagens articulam sua experiência individual com o espaço e o tempo histórico dentro do romance.

4.1. Entre o Atlântico: Ewà e Anolina

A personagem Ewà Oluwa, cujo nome em iorubá significa “a bela do Senhor”, nasceu em Iseyin, Moçambique, no oeste africano. Mulher da linhagem de Keto e casada com Gowon, foi capturada na região do antigo Reino de Oyó, atual território da Nigéria, em 1849, quando os fulanis invadiram o local alegando agir em nome de Maomé. Durante o ataque à aldeia, Gowon tentou proteger sua esposa, mas acabou ferido na perna. Ewà, Gowon e Akim foram capturados e levados para Daomé, onde foram vendidos aos traficantes.

Mesmo com a proibição do tráfico de escravos, após a captura, os três foram embarcados em um navio negreiro com destino ao Brasil: Ewà, Gowon – que morreu a caminho do navio – , seu cunhado Akim e sua filha Anolina, ainda no ventre:

> Muitas mulheres africanas estavam grávidas antes de sua captura ou compra. Foram forçadas a suportar a gravidez sem qualquer cuidado em sua dieta, sem exercícios adequados e sem assistência durante o parto. Nas suas comunidades, as mulheres africanas estavam habituadas a receber afeto e cuidado durante a gestação; por isso, a experiência do parto no navio de escravos foi simultaneamente fisicamente prejudicial e psicologicamente desmoralizante (hooks, 2014, p. 16).

Dentro do navio, passados 50 dias no mar, expostas a todo tipo de sorte e sem representar ameaça ao escravagista branco — conforme afirma hooks em seus estudos (HOOKS,2014) -, as mulheres se moviam livremente no convés e eram alvos fáceis de abusos físicos, exploração e tortura por parte de qualquer homem branco:

> A colocação dos homens africanos em correntes tinha como objetivo prevenir possíveis revoltas. Como os escravagistas brancos temiam a resistência e a retaliação por parte dos homens africanos, mantinham a maior distância possível entre si e os homens negros escravizados nos navios. Somente na relação com a mulher negra escravizada o escravagista branco podia exercer livremente o poder absoluto, brutalizando e explorando-as sem receio de retaliação prejudicial. As mulheres negras escravizadas que se deslocavam livremente pelo convés tornavam-se alvos diretos de qualquer homem branco, que podia escolher o abuso físico e torturá-las (hooks, 2014, p. 15).

Com uma breve passagem pela história, Ewà, possui grande importância, pois, além de ser responsável pelo prosseguimento de sua linhagem familiar, personifica o tratamento desumano dado aos escravizados durante o trajeto até o Brasil. Pois, para que sua identidade africana fosse destituída e ela se adequasse à condição de escravizada, algumas medidas foram impostas pelos colonizadores: a violação de seu corpo pelos chefes de expedição — "um por um" — desde sua captura na aldeia até a chegada ao "*novo mundo".*

> Os chefes de expedição na primeira chance trataram de "se servir dela", um por vez ao longo do trajeto. Seria difícil para Akin tirar a recordação dolorosa da mente e a raiva do coração devido às lágrimas derramadas pela moça na primeira vez que um dos vigias do grupo, um mestiço, lhe apertou os seios como se estivesse testando o frescor de uma fruta na banca de um mercado. Ele a libertou das correntes e a levou para o leito do rio, à frente de todos (Cruz, 2018, p. 24-25).

Por pouco, não houve a separação de seus laços afetivos – neste caso, seu cunhado Akin, que agora chamava-se Firmino:

> Ewà Oluwa cantava, triste, a perda do amigo – e por todas as perdas até ali. Só ele sabia que aquela canção era por ele, e fez muita força para segurar a emoção. Ela estava arriscando apanhar mais, a ser duramente forçada a se calar. As palavras tocavam fundo, mesmo em quem não entendia uma letra sequer. O homenzinho rodou nos calcanhares, foi até a menina, examinou-a atentamente, dirigiu-se ao contador e agregou Ewà a outro grupo (Cruz, 2018, p. 33).

Como última medida, antes da inserção nas fazendas, a alteração de seu nome de origem: deixa de ser Ewà para tornar-se Helena. "Ao serem perfilados para a inspeção do feitor-mor e da senhora Dona Joanna da Natividade, Ewà Oluwa, agora chamada Helena, foi imediatamente separada para a casa-grande, e Firmino para trabalhar com outros meninos em serviços do engenho" (Cruz, 2018, p. 34).

Apesar de não ser comum que uma escravizada recém-chegada fosse destinada ao trabalho na casa-grande, devido às necessidades da família, Helena foi separada para atuar nesse espaço. Para ela, estar na casa-grande não representava um privilégio, uma vez que todos os serviços eram realizados por suas mãos e, caso não os executasse da maneira considerada correta, ainda era submetida a ofensas e castigos físicos.

Nesse período, normatiza-se a destruição da dignidade das mulheres por meio da brutalização física – ou seja, da violação sexual e da exposição do corpo nu durante a aplicação de castigos – especialmente daquelas que trabalhariam na *"intimidad*e" das famílias brancas. Isso ocorria, em grande parte, porque o corpo escravizado era visto como um bem economicamente rentável. A mulher negra era cozinheira, ama de leite, governanta – e todas essas funções justificavam, na lógica da escravidão, que ela fosse "tão exaustivamente aterrorizada, a ponto de se submeter passivamente à vontade do dono branco, da dona e de seus filhos, conforme relata hooks (hooks, 2014, p. 16-17) e ratifica Angela Davis:

> A escravidão se sustentava tanto na rotina do abuso sexual quanto no tronco e no açoite. Impulsos sexuais excessivos, existentes ou não entre os homens brancos como indivíduos, não tinham nenhuma relação com essa verdadeira institucionalização do estupro. A coerção sexual, em vez disso, era uma dimensão essencial das relações sociais entre o senhor e a escrava. Em outras palavras, o direito alegado pelos proprietários e seus agentes sobre o corpo das escravas era uma expressão direta de seu suposto direito de propriedade sobre pessoas negras como um todo. A licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão (Davis, 1983, p. 120).

No artigo *O Legado da Escravidão*, Angela Davis destaca, no contexto estadunidense, que existem poucos estudos aprofundados sobre a escravidão e a mulher negra, especialmente no que se refere à sua atuação dentro da família e da comunidade escrava. Salienta que, enquanto a mulher negra não se enquadrava nas categorias tradicionais de "*sexo frágil"* ou "*dona de casa*", o homem negro não podia exercer o papel de provedor ou chefe de família. O sistema escravagista desconsiderava qualquer noção de supremacia masculina do homem negro, pois apagava as construções de gênero quando estas não serviam aos interesses da exploração.

Nesse pressuposto, a lógica econômica da escravidão não respeitava fronteiras entre masculino e feminino. A vida doméstica na senzala, paradoxalmente, gerava um espaço de igualdade de gênero, já que homens e mulheres compartilhavam o mesmo esforço coletivo. Além disso, a mulher negra sustentava o fardo da opressão, uma vez que resistia aos abusos e ainda protegia seus companheiros e filhos, buscando manter uma estrutura familiar mesmo diante da violência.

Isso demonstra que os castigos impostos às mulheres eram ainda mais violentos, pois envolviam não apenas agressões físicas, mas também violência sexual como arma de dominação. Em oposição e por imposição a essas adversidades, muitas mulheres negras desenvolveram características de força, resistência e autonomia que culminaram com o rompimento da idealização da feminilidade do século XIX:

> As mulheres negras eram mulheres de fato, mas suas vivências durante a escravidão – trabalho pesado ao lado dos companheiros, igualdade no equilíbrio familiar, resistência, açoites e estupros – as encorajavam a desenvolver traços de personalidade que as diferenciavam da maioria das mulheres brancas (Davis, 2016, p. 17).

Nesse contexto, muitas delas foram forçadas a assumir papéis considerados masculinos, reforçando uma inversão forçada dos papéis de gênero tradicionais. As diferenças de gênero só se tornavam relevantes no momento da punição. Quando se tratava de trabalho e exploração, as mulheres eram tratadas como homens; mas, diante da repressão, eram reduzidas à sua condição feminina, sofrendo castigos específicos e sexualizados.

A personagem Helena apresentou dificuldade em aprender a nova língua e a se adequar à sua nova rotina, pois, em África, sua vida era diferente. Contudo, adaptar-se o mais rápido possível era uma questão de vida ou morte, como alerta a personagem Umbelina: "É hora de

parar de reclamar e falar direito a língua deles. Se quiser viver e esquecer um pouco os dramas, se pegue com trabalho e chega disso, Helena. Filha, isso é uma questão de viver ou morrer" (Cruz, 2018, p. 36).

Do ventre de Helena nasce Anolina. E, com o nascimento, ocorre a morte física de Ewà – mas não do que ela representou para aquela família, dado que todo o seu sofrimento se transformou em luta. Seu último esforço foi manter viva a filha que acabara de gerar. Morreu ao dar à luz sua descendente, aquela que ampliaria e perpetuaria o seu legado: "Helena deu à luz uma menina e fechou os olhos para abri-los para sempre nos campos de Iseyn, ao lado de Gowon Sangokunle." Com a morte, consumou-se o retorno a Iseyn, ao passado feliz. Partiu sorrindo:

> Em seus últimos delírios, ela era outra vez Ewà Oluwaê. Sorria ao ouvir os orikis declamados por parentes e convidados do seu casamento, diante de toda a família reunida. Via-se linda, com o seu grande e elaborado turbante vermelho e a veste predominantemente dessa cor, mas com delicados grafismos amarelos. Dançava, rodava e era feliz de mãos dadas com o amado e bonito Gowon (Cruz, 2018, p. 37).

A morte de Ewà marca a passagem entre o corpo cativo e o corpo em busca de liberdade. Como rito, sua morte anuncia o corpo negro como espaço da memória, pois, mesmo morrendo, Ewà permanece viva na memória das outras mulheres. Seu corpo é continuidade, uma presença que se reinscreve nas gerações seguintes.

A princípio, dona Joanna queria se desfazer do bebê que demoraria a dar lucro, pois, sem sua mãe para ser ama de leite, esse bebê seria apenas mais uma boca para alimentar. No entanto, ao ver a criança com uma cabeleira fina e robusta, entregou-a aos cuidados de Umbelina e deu-lhe o nome de Anolina, "uma planta comprida de folhagem abundante, porém fina e áspera. Quando é pequena, seu tronco parece uma batata" (Cruz, p. 37). Em tal contexto, é dentro da cozinha, durante os trabalhos domésticos, na senzala e lavoura que os novos arranjos familiares são configurados. Assim, Umbelina ensina tudo o que sabe a Anolina: "Tudo mesmo. Iniciou a menina no forno e fogão, nos demais afazeres domésticos e em seus cultos, que eram secretos para os senhores." (Cruz, 2018, p. 54).

Pertencendo ao sistema brutal da colonização, Anolina era tratada como propriedade da família Vieira Tosta. Seu corpo foi objetificado e submetido a diversas formas de violência. Um exemplo marcante ocorreu ainda na infância, quando ainda não tinha nem 12 anos completos, e ficou encarregada de preparar as refeições para a comitiva imperial. Na ocasião, ficou responsável por cozinhar para os nobres, e sua cocada ganhou grande repercussão:

> A imperatriz, dona Teresa Cristina, retirou algumas moedas que levava para dar esmolas e doações para igrejas do lugar e assim deu ‘um agrado’ aos da cozinha, que foi levado por um dos assessores da comitiva. E, assim, Anolina começou uma poupança que garantiria o recomeço de vida para a sua filha e neta após a sua morte (Cruz, 2018, p. 98).

Em outro momento, foi oferecida como presente de aniversário ao barão Francisco, resultando em um período de frustração e revolta. Após as relações sexuais com o barão, Anolina apresentou uma mudança brusca em seu comportamento: tornou-se muito séria e irritadiça. Logo, Umbelina decidiu levá-la ao terreiro onde ela havia sido iniciada ao nascer. Como observa Cruz: “A jovem Umbelina achou que tinha uma obrigação a cumprir: dar seguimento à tradição. A mãe era de Ketu e, embora mal tivessem tido tempo de falar sobre o assunto, ela entendeu que o elo não poderia se romper” (Cruz, 2018, p. 111).

Nessa época, Anolina recorria constantemente a ervas e a outros cuidados ensinados por Umbelina para se proteger de uma possível gravidez. Teve seu corpo violentado por muito tempo; somente com a morte do barão de Nagé, pai de Francisco, este passou a se afastar de Anolina. No instante em que experimentou certa liberdade, iniciou um relacionamento com Alexandre, um tratador de cavalos — homem mestiço, também filho ilegítimo do barão e, possivelmente, meio-irmão de Francisco.

A espiritualidade marca profundamente a trajetória de Anolina. Em outro episódio, Umbelina, muito atenta, observou que possivelmente Anolina estava grávida. Antes de Anolina tomar a decisão de interromper a gravidez, Umbelina realizou uma consulta aos Orixás e, durante a consulta, eles se manifestaram de forma clara: Xangô estava à frente, afirmando que aquela criança não poderia ser retirada. Evidencia-se, assim, que a força da religiosidade de matriz africana, na resistência cotidiana das mulheres negras escravizadas, funcionava como refúgio emocional e como reafirmação da ancestralidade diante das violências impostas pela escravidão.

Considerando esse cenário, nasce Martha, filha de Xangô, enquadrada como criança liberta pela nova legislação; contudo, sua condição de liberdade revela-se apenas simbólica e profundamente limitada. Anolina permanece submetida ao trabalho forçado como ama de leite da família senhorial, pois, pouco tempo após o nascimento de Martha, sinhá Carlota dá à luz uma filha chamada Maria da Conceição, mais conhecida como Maricota:

> Muito pequena, Martha perdeu os seios e os cuidados da mãe para o bebê branco. Todo mundo sabia: o leite da escrava era, antes de qualquer coisa, para alimentar os filhos da sinhá. Sua cria não era uma prioridade. O filho da cativa

> tinha como função, quando muito, fazer com que o leite da mãe não secasse. Martha só não escapou de morrer porque Dasdô estava por perto e fez com que recebesse alimentação e alguma atenção (Cruz, 2018, p. 147-148).

Como Anolina possuía leite devido ao nascimento de sua filha, passa também a amamentar a criança da sinhá. Assim, Martha e Maricota crescem próximas, compartilhando a infância, embora separadas pelas barreiras sociais impostas pela estrutura escravocrata. Pois, como alerta Dasdô, "o fruto não cai longe do pé", e em algum momento a sociedade colocaria Martha e Anolina "em seus devidos lugares" – uma referência clara à manutenção das estruturas de poder e à desigualdade racial (Cruz, 2018, p. 148).

Durante a sua trajetória, Anolina se personifica como uma mulher comerciante. Desconfiada e batalhadora, trabalhava sozinha no sobrado do engenho e, mesmo aos domingos – dia reservado ao descanso –, ainda trabalhava na roça e vendia produtos no mercado. É por meio do seu trabalho que consegue juntar uma boa quantia, que manteria a sua família por algum tempo após a sua morte.

Indignados com o movimento de libertação da população negra e com as pequenas doações de terras feitas aos ex-escravizados que trabalhavam no cultivo, os barões, em retaliação à liberdade dessa população, mandavam queimar os roçados dos libertos. Logo, durante uma fuga, em um ataque liderado por um antigo capitão do mato, a mando dos barões da região, que resulta em confronto entre um grupo rebelde – entre eles, seu tio Firmino – e os capangas dos barões, Anolina é atingida. Com sua morte, Martha retorna ao Outeiro Redondo com a quantia guardada e entregue por sua mãe minutos antes de morrer.

Em um movimento circular entre a vida, o corpo e a ancestralidade, a morte de Anolina representa sua reintegração aos pais, Gowon e Ewà – um momento em que ela se torna um corpo histórico e ancestral, inscrito na continuidade espiritual da linhagem feminina. Portanto, sua morte evoca o sentido de retorno, de reintegração à terra – uma transição que reconecta a experiência diaspórica à ancestralidade africana:

> Embora relutasse e fosse constantemente afastada da religião por Iaiá Bandeira, Anolina era iniciada, e as obrigações fúnebres, seu axexê, precisava acontecer para que partisse para junto dos seus que já estavam no Orum, no mundo ancestral, e não ficasse a vagar na terra, no Aye. (Cruz, 2018, p.177).

A morte se expressa em uma poética de continuidade: a ancestral que parte rompe o elo físico, mas fortalece o espiritual. O legado de Anolina manifesta-se no modo como sua filha,

Martha, se reconhece como portadora de uma força que transcende os fluxos temporais. Assim, a morte dessa personagem opera, ao mesmo tempo, como rito de passagem e de preservação, reafirmando o princípio de que, na tradição afrodiaspórica, morrer é também um modo de permanecer.

Nesse mesmo espaço histórico, tanto Ewà quanto Anolina reinscrevem a vida em meio à adversidade. Ewà é o início da linhagem feminina, a mediadora entre o passado e o presente, o elo entre o continente africano e o espaço colonial brasileiro, ou seja, a gênesis. Sua existência confronta as estruturas de dominação, reatualizando o valor da coletividade como ferramenta de sobrevivência, em uma trajetória marcada pelo ímpeto e pela coragem de lutar pelo nascimento de sua filha.

Já Anolina é a matriz que assegura a transmissão de valores, práticas e afetos que sustentam as gerações seguintes. Sua força se manifesta na capacidade de proteger e cuidar de seu corpo, ao impedir o nascimento de crianças fruto da violência colonial; quando realiza suas atividades laborais com seriedade e afinco, pensando no bem-estar de sua família; e, por último, ao transformar-se em um território de memória. Diante do exposto, essas personagens configuram-se em um corpo-ancestral forjado na dor e transformado pela resistência.

4.2. Atravessamentos literários: Martha, Dodó e Nunu

A Lei do Ventre Livre, de 1871, marca um momento importante na narrativa, pois fixava que todas as crianças nascidas a partir daquela data seriam libertas aos oito anos de idade, podendo os senhores optar entre serem indenizados pelo Estado ou manter as crianças sob sua tutela até esse período. Nesse sentido, nascida em 1875, de pele mais clara que a da mãe, Anolina, e da avó, Ewà – Martha é a personagem de transição, pois vivenciou o apogeu e o declínio da família Vieira Tosta com o fim do período colonial:

> Martha via e sentia a mudança que estava se operando. Observava a decadência cada vez maior de todos os senhores. Não saberia explicar que as coisas estavam diferentes por conta da mudança do eixo da política. Saía o Nordeste e entrava o Sudeste. Saíam a Bahia e Pernambuco do império do açúcar; entravam São Paulo e Minas Gerais da República do "café com leite". Não tinha informações para detectar que as coisas ali ainda estavam nas mãos dos coronéis e que permaneceriam por muitos anos. Não sabia que esse poder político era mantido para que conseguissem segurar alguns privilégios adquiridos e, quem sabe, obter outros, como o controle de órgãos públicos. Já não navegavam mais nos rios de dinheiro e muito menos tinham seus séquitos de escravos, mas continuavam a cultuar as personalidades poderosas e

> arrogantes. Afinal, a nobreza pode falir, mas nunca o admite (CRUZ, 2018, p. 227).

Apesar de incomodada pela relação mantida entre seus familiares e sua posição identitária perante a família Vieira Tosta, Martha sentia-se impotente quanto aos seus supostos laços biológicos com aquela família. Filha mestiça de Anolina, nunca soube de fato quem era o seu pai, no entanto suspeitava, uma vez que a filha de Iaiá Bandeira, Maricota, no auge dos seus revoltos quinze anos em uma discussão com a sua mãe, bradejou: "Acha que eu não sei que ele dormia com todas as negras aqui, enquanto a senhora minha mãe se enfurnava na igreja e paria um filho atrás do outro em Salvador? Nem ao menos a ama Anolina lhe escapou e Martha..." (Cruz, p.201, 2018).

A professora doutora Ynaê Lopes dos Santos, no livro *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*, ressalta a importância de reconhecer a mestiçagem e sua origem violenta, a fim de compreender a história do racismo no Brasil:

> A miscigenação não é e nunca foi um fator atenuante do racismo brasileiro, mas um elemento complicador na forma como as hierarquias raciais e o próprio racismo no Brasil foram construídos. A percepção que toma a miscigenação como uma contraprova do racismo brasileiro nada mais é do que uma poderosa arma de perpetuação desse mesmo racismo. Sem dúvida alguma, as práticas que determinaram os processos de miscigenação não foram as mesmas ao longo de nossa história, nem em todo o vasto território brasileiro. No entanto, há uma origem comum na violência que constituiu as relações sociais, políticas e culturais do nosso passado colonial (Santos, 2022, p. 77).

Como corpo singular, Martha, constitui-se como uma personagem afetada pelos dramas familiares, carrega consigo a dúvida sobre a sua paternidade, a marca da miscigenação e o desejo incontrolável de crescimento econômico e intelectual que, historicamente, só pertenciam às pessoas brancas.

Criada com Adônis, filho de Dasdô, desde muito nova, sempre teve grande admiração pelo rapaz, pois ele era um jovem que lia tudo o que caía em suas mãos e possuía uma criticidade aguçada sobre a vida e o colonialismo. É durante a adolescência, aos quatorze anos, em um samba de roda, que se aproximam e iniciam um relacionamento. Em 1889, nasce Damiana, filha de Martha e Adônis, e, meses depois, morre Anolina.

A morte de Anolina funde o presente e passado evidenciando o impacto emocional em todo o núcleo familiar, como descreve Umbelina: "tinha um nó na garganta e um bolo no estômago. As palavras não saíam. Apenas as lembranças do negreiro, de suas rezas por noites

e noites para que não morresse ali em alto-mar…" (2018, p. 178). Esse retorno simbólico às origens – seu espaço de nascimento – mostra que a vida não se encerrava no cativeiro, ela continua em outro plano.

Após a morte de Anolina, Martha e Adônis retornam à casa de Iaiá Bandeira. Lá, retomam suas atividades: Martha continua com seus afazeres domésticos, e Adônis volta a trabalhar com a pesca, no mercado e na roça (2018, p. 180). A vida, embora abalada pela perda, segue o curso determinado pela colonialidade: "*Tá vendo, Adônis? Lembra do que eu lhe disse aquele dia no cais? Que os sinhô num ia se conformá tão fácil e que tal liberdade não existe para nós? Olhe bem. Tamo aqui de volta, no mesmo lugá…"* (2018, p. 180).

Inconformada, Martha observa que sua filha Damiana cresce entre o sobrado do engenho e a cozinha, e questiona-se por que, mesmo após a abolição da escravidão, sua realidade ainda se assemelha à de tempos anteriores: como ela, nascida livre, e sua filha, nascida após a abolição, ainda viviam em condições tão semelhantes às do cativeiro? Com sua criticidade, percebia que não era realmente livre. Afinal, viu sua mãe trabalhar de forma exaustiva, enquanto os brancos continuavam vivendo suas vidas com tranquilidade, como ratificava Adônis: "a liberdade deles não valia lá grandes coisas, pois continuavam presos aos donos por amarras poderosas" (Cruz, 2018, p. 156).

Esse momento marca o início de um processo de autoconhecimento e de questionamentos internos sobre seu papel e suas oportunidades, de construção de significados e de futuros realizáveis: "Por que não eu?" (Cruz, 2018, p. 181). Dessa forma, ao descobrir que estava grávida pela segunda vez, apesar das dificuldades, o casal combina que, após o nascimento da criança, utilizariam o dinheiro deixado por Anolina para sair da casa dos Vieira Tosta e se mudar para a cidade.

A vida de Martha é marcada pela presença constante da religiosidade. Mesmo vivendo em uma polaridade — de um lado, Umbelina, com a religião de matriz africana; do outro, a relação com os Vieira Tosta e a difusão da colonialidade, expressa pelo catolicismo —, em diversos momentos da narrativa os Orixás protagonizaram decisões importantes que interferiram na estrutura da família de Martha, seja no seu nascimento, no objeto sagrado e ancestral, até na permanência, ao longo do tempo, do fio de contas de Gowon; seja por meio de intervenções em conflitos ou na maternidade, ou ainda como forma de acolhimento e sustentação em períodos difíceis e desafiadores:

> Martha sempre fora um tanto rebelde e ressabiada com a religião, muito porque tinha Umbelina e Dasdô de um lado, mas fora criada debaixo dos olhos

> de Iaiá Bandeira, sempre apegada aos santos da igreja e forçando quem estivesse ao redor a comungar da mesma fé (CRUZ, 2018, p. 205).

A personagem sempre foi um pouco ressabiada, rebelde e desconfiada. Até que, em uma ida à casa de Umbelina, começou a cair uma chuva intensa, e ela se abrigou com suas duas filhas e sua amiga Dona perto de uma árvore. Nesse local, havia um embrulho que chamou sua atenção: uma pedra metalizada, que ela decidiu levar. Quando Dona, sua amiga, viu a pedra, percebeu que se tratava da pedra-raio, pedra de Xangô. A partir desse dia, Martha compreendeu seu chamado e resolveu ter mais disciplina na religião. Filha de Xangô desde antes do ventre de sua mãe, finalizou sua iniciação com Umbelina e recebeu também o fio de contas de seu avô, Gowon.

Em outro episódio, Martha intervém no relacionamento de sua filha Damiana com seu cônjuge, João. Durante uma discussão com Damiana, Martha, incorporada a Xangô – entidade que simboliza justiça e equilíbrio –, intervém no conflito. Não se sabe o que Xangô disse a João, marido de sua filha, mas o fato é que ele se acalmou, passou a noite ao lado da filha e a família viveu períodos de tranquilidade e harmonia.

A personagem nutre em suas emoções o desejo de alcançar a ascensão social. Considerando que a história da mobilidade social do negro brasileiro está intrinsecamente entrelaçada à assimilação dos padrões da branquitude, por meio de uma submissão ideológica de um grupo em presença de outro que se faz hegemônico (Santos, 1983), esse ideal de branquitude torna-se um desejo incontrolável, como relata seu companheiro Adônis:

> [...] achava que ela andava obcecada com a ideia de ganhar mais, de ser mais que aqueles senhores. Até suas pulseiras, brincos e balangandãs ele mandava fazer no mesmo joalheiro. Ele achava que ela estava querendo crescer por vingança, queria humilhar a família dos senhores por intermédio de seus sucessos. Dizia que a cegueira da ambição a estava consumindo, pois a estava afastando das filhas – que passaram boa parte da infância com tia Dona, Dasdô e Umbelina –, dele próprio e de todos que a amavam. Para ele, ela estava competindo da pior maneira com os brancos e nunca venceria daquele jeito no mundo deles, pois ela não era de lá, mas também não era mais daqui (Cruz, 2018, p.217).

Por muitos momentos, Martha recebeu as reprovações do marido quanto ao seu temperamento, ao trabalho exaustivo e à sua ambição. Enquanto comprava joias e balangandãs, afrontava a família Vieira Tosta com o envio de uma fotografia de Damiana e juntava dinheiro para financiar o processo educativo de suas filhas. Para o seu companheiro Adônis, Martha competia com os brancos; no entanto, jamais conseguiria vencê-los.

Metaforicamente, tanto as joias quanto a fotografia são objetos que a aproximam do fetiche do branco, da "brancura, uma essência que antecede a existência e as manifestações históricas" (Santos, 1983, p. 4), símbolos que a associam ao crescimento econômico pertencente à elite colonial:

> Por outro lado, a imagem do corpo é individual e estritamente ligada à história do sujeito. Suporte do narcisismo inconsciente, é simbolicamente o perfil do sujeito desejante. Que sujeito desejante é o negro, que vê no seu equipamento para satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave – sua cor? Um corpo que é a negação daquilo que deseja, pois, seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível – o corpo branco (Nogueira, 2021, p. 117).

À luz disso, para transformar as barreiras impostas pela cor de sua pele, já que o trabalho informal era o único considerado digno para os escravizados libertos da época, Martha utiliza o empreendedorismo como força motriz para acumular riquezas e garantir que seus descendentes tivessem acesso integral à educação. Seu desejo se concretiza tempos depois, com a entrada de seu bisneto Eloá na Universidade Federal de Direito:

> Toda a família Tosta, na linha de Dona Maricota, esteve ligada à justiça. Todos eram juízes, advogados ou professores, formados nas mais renomadas instituições do país ou do exterior. Ela achou curioso que o descendente de todas aquelas mulheres – Umbelina, Anolina, Dasdô, Martha, Damiana e Celina – enveredasse pelos caminhos do Direito. Se Firmino estivesse ouvindo seus pensamentos, diria que não existia nada de exótico ou curioso nisso. Ele diria: "*Xangô é rei. Está pisando aqui comigo, e cedo ou tarde a justiça se fará*" (Cruz, 2018, p. 361).

De fato, fica evidente que todo o empenho de Martha em ascender socialmente e conquistar estabilidade financeira a leva a um trabalho de microempreendedora, gerando, como consequência, o distanciamento da família. Ao longo desse período, ela não percebe que já fazia duas décadas desde a última vez que viu seu tio Firmino. Quanto a Umbelina, Martha sabia apenas que ela havia viajado – possivelmente para a África –, mas não tinha certeza; ou seja, seu foco na ascensão impedia-a de revisitar o seio familiar.

Nessa direção, entre sonhos e desencontros, a personagem nutria anseios e ambições que não eram mais compartilhados por Adônis. Essa diferença de desejos e perspectivas começa a criar um distanciamento entre o casal, revelando os limites entre tradição, liberdade e o desejo de um novo futuro: "Martha há tempo tentava encontrar uma forma de ir além, de dar mais instrução e aumentar suas chances naquele mundo em que estavam em tanta desvantagem" (Cruz, 2018, p. 225).

Reflexiva, observadora, analítica das contradições sociais, Martha incomoda-se com as limitações da instrução formal das filhas. Embora já soubessem ler e escrever o básico ensinado pelo pai, Adônis, ela queria mais oportunidades para as meninas. Então, busca ampliar esse acesso: vai até a casa de Iaiá Bandeira e pede uma vaga no educandário para moças pobres, onde espera garantir uma educação melhor para suas filhas, Damiana e Maria da Glória (Dodó).

Em contrapartida, ficou acordado que apenas uma das filhas seria indicada ao Colégio Nossa Senhora da Salette, enquanto a outra trabalharia na casa como se fosse parte da família, recebendo uma quantia como forma de pagamento. Com esse acordo, Martha deixou, sem saber das consequências, sua filha Maria da Glória – cujo apelido carinhoso era Dodó –, a partir dos 13 anos, como empregada de Maricota e do Dr. Adolpho, na Ladeira da Gamboa de Cima.

Dodó parecia muito com a mãe: era bonita e bem-feita de corpo, herdando tanto a aparência quanto a força de Martha. Ao seu corpo foi atribuída uma função utilitarista, marcada pela exploração e pelo excesso de trabalho doméstico. Dedicou-se de forma infinda ao cuidado da família de Iaiá Bandeira, em um labor análogo à escravidão, como descreveu a própria irmã: "uma escrava do sentimento de escravidão" (Cruz, 2018, p. 281), o que também é corroborado pela intelectual Angela Davis:

> Por mais de trinta anos, essa mulher negra viveu involuntariamente nas casas onde era empregada. Trabalhando nada menos que catorze horas por dia, ela geralmente tinha permissão para sair apenas uma tarde a cada duas semanas para visitar a família. Em suas próprias palavras, era "escrava de corpo e alma" da família branca que a empregava. Sempre a chamavam pelo primeiro nome – nunca de senhora –, e não era raro que se referissem a ela como sua "preta", ou seja, sua escrava (Davis, 1983, p. 98).

Com a falsa concepção de que seria tratada como "pessoa da família" ou de que não conseguiriam viver sem a sua presença, Dodó permanece em uma relação de trabalho "escravo" disfarçado de afeto: "Eu não sei fazer o que Dodó faz. Ela é muito bem tratada aqui. Não, ela não vai embora! Nós não a tratamos bem?" (Cruz, 2018, p. 196).

Essa relação é constituída de um suposto acolhimento familiar que mascara o reforço às práticas escravistas, alicerçado na vulnerabilidade da população negra, como ratifica Martha: "Sua vontade era arrancar a moça de lá, mas o que faria com ela? Levaria de volta para Cachoeira, para enfiá-la na roça? Ficaria com ela trabalhando nas ruas, com tantos riscos?" (Cruz, 2018, p. 234), em um jogo de manipulação e chantagem:

> Dizia que ali ela estava protegida, tinha conforto e a convivência de uma família de verdade. Morava em um quarto muito melhor que qualquer casa

> que ela, a mãe, poderia oferecer. Também fez uma sutil ameaça, dizendo que, se ela entendesse ser melhor, poderia falar com seus parentes que ajudaram na matrícula de Damiana para que ela saísse da escola. Por fim, decidiu levar a família toda e Dodó para um dos muitos engenhos do clã em Cachoeira. Martha bateu lá e achou a casa vazia. Tinham um cordão com aquele povo que não conseguiam cortar, e isto a enfurecia e imobilizava ao mesmo tempo. (Cruz, 2018, p. 234)

Dodó foi reflexo do caráter utilitário destinado ao corpo negro feminino durante o período republicano. Essa condição demonstra que a mulher negra foi submetida à servidão afetiva e laboral, estereotipada pela figura da mãe preta, cuja exploração é mascarada pelo discurso do "carinho" e da "proteção", evidenciando o projeto ilusório de ascensão social das famílias negras libertas, frequentemente mediado pela submissão às elites.

A princípio, Martha acreditava que a filha poderia ir e voltar à vontade, mas logo percebeu que a convivência familiar era restrita: Dodó chegava a passar um mês sem ver a mãe, sendo vigiada constantemente. E durante as visitas de Damiana à irmã, as duas mal conseguiam conversar, pois Dodó era constantemente chamada para atender às crianças ou a Dona Maricota. Assim, vivia 24 horas a serviço da família, sem descanso ou tempo livre.

Diante disso, encorajada pela raiva e pela impossibilidade de ver a filha com frequência, Martha reafirma sua autoridade materna em um gesto simbólico de enfrentamento: compra um belo tecido, vai até uma modista e manda costurar um vestido com golas e babados, vestindo sua filha Damiana como uma princesa para uma sessão de fotografia, "*exibindo sua filha tão bem-arrumada quanto qualquer menina branca*". A própria modista censurou: "*Gente preta é gente preta. Tu é metida a branca e isso não vai dar certo*" (Cruz*,* 2018, p. 235).

Assim, Martha documentou a filha como uma moça, bem cuidada e educada – contrariando o estigma social e reafirmando seu papel como mãe e mulher batalhadora. Astutamente, enviou a fotografia para sua filha Dodó em um dia em que todos os Tostas estivessem em casa (Cruz, 2018). Naquela época, tirar fotografia, além de conferir *status*, indicava ter um bom poder aquisitivo.

Ao se pensar na fotografia desse período – final do século XIX e início do século XX, os primeiros anos da República no Brasil – é importante considerar que essas imagens moldaram o imaginário social por muito tempo. Os cartões-postais, por exemplo, circularam amplamente e influenciaram até mesmo o imaginário transatlântico, em escala global, com representações estereotipadas da mulher negra (Barbosa, 2021).

Antes do surgimento do cartão-postal, havia os formatos de cartão de visita e cartão-cabine, que tinham usos distintos do postal. Essas fotografias, destinadas muitas vezes aos

álbuns de família, carregavam simbologias importantes. Reservado sobretudo a uma elite comercial e política, passou a simbolizar a manifestação da nova condição social, os acessórios e indumentárias utilizados pelos retratados já funcionavam como símbolos de afirmação social dentro do círculo pessoal (Barbosa, 2021).

No caso de Damiana, por exemplo, o formato utilizado era o cartão-cabine. Nesse contexto, os trajes e cenários luxuosos eram empregados como uma forma de encenar uma fantasia de pertencimento a círculos sociais mais elevados, como se buscasse se projetar uma imagem de ascensão ou adequação ao modelo social dominante:

> Os retratos em formatos cartem de visite (cartão de visita) e carte cabinet (cartão cabinet), anteriores ao cartão-postal ilustrado, inicialmente apresentavam usos distintos do que viria a ser o postal: como grande parte dessas fotos tinha como destino os álbuns de família, os acessórios, indumentária, poses e gestos funcionavam como símbolos de afirmação em meio ao círculo pessoal do retratado. (Barbosa, 2021, p. 6).

Posteriormente, a morte de Dodó como consequência direta das condições de trabalho extenuantes denuncia as novas roupagens da escravização: a servidão doméstica naturalizada. Mesmo após a abolição, as relações de poder e de raça continuaram a direcionar o lugar do corpo negro feminino no ideal de mobilidade social – o corpo que cuida, serve e sustenta a casa alheia, mas que não possui o direito de estabelecer laços afetivos externos a essa casa:

> Nunca conseguiam ter uma hora completa a sós. A todo instante eram interrompidas por alguma solicitação – um refresco, uma bolacha, um ponto num vestido, uma ida ao mercado, um café para a visita, uma roupa no varal. – Afinal, Dodó, onde está a caixa de rapé do senhor meu pai? A moça era toda dedicação e não se queixava. Martha e Damiana, no entanto, observavam preocupadas. A casa era enorme, a família também. Suas filhas, pensava Martha, eram muito melhores que ela, pois quase nunca se queixavam e trabalhavam pesado. Damiana, além de tudo, estudava. Certo dia, Umbelina, que já não enxergava nada, ouvindo pacientemente seus comentários sobre isso, atalhou: – Nem todo mundo guerreia gritando. (Cruz, 2018, p. 233).

Essa resistência silenciosa reflete o peso histórico da exploração e a perpetuação da desigualdade, mesmo em um contexto que se pretendia "livre". E a luta também reforça a ideia de continuidade entre as gerações femininas, não apenas pela herança genética, mas pelo destino social e histórico compartilhado: a inclusão educacional, o trabalho árduo e o anseio por dignidade dentro dos limites impostos pela estrutura racial e patriarcal.

Em tal perspectiva, as personagens Anolina, Martha, Damiana e Celina, em razão de casamentos malogrados, tornam-se o eixo econômico de suas famílias. Anolina, mãe de Martha,

"trabalhava na roça e vendia as coisas no mercado"; enquanto Martha "trabalhava no mercado, lavava as roupas de Iaiá Bandeira e finalmente conheceu Salvador, aonde ia agora vender quitutes, os produtos da roça e de outros"; já Damiana "percorria as casas com os seus trabalhos domésticos"; somente, Celina, com o investimento obstinado de sua mãe Damiana para que tivesse acesso à Educação, consegue a titulação de professora, como relata em tom de revolta sua mãe Damiana em uma discussão com o seu pai, João Paulo:

> Eu vou lavar as privadas desses brancos, vou lavar louça, roupa, passar, engomar... Mas ninguém depois de mim vai fazer isso outra vez na minha família, está ouvindo bem? Ninguém! E isso vai começar com essa – e apontou para Celina, que ficou encolhida em um canto. - E depois com a irmã e quem mais chegar. (Cruz, 2018, p. 292)

Observa-se a manutenção de atividades econômicas oriundas de práticas coloniais que corroboram a segregação e a exploração, restringindo a mulher negra aos lugares de cidadania e ascensão; Damiana, a primeira personagem a frequentar a escola, teve o acesso à Educação de forma precária e injusta: "a moça poderia ter sido aluna brilhante se não tivesse que recolher, junto com outras alunas na mesma condição que ela, tudo o que as mais abastadas sujavam" (Cruz, 2018, p.187).

Dividindo-se entre a capital e sua casa no Recôncavo, Martha enfrenta a vida urbana com astúcia e coragem, utilizando a "malandragem" como forma de autoproteção diante dos perigos da cidade. Nessa fase, divide-se entre o ofício de ganhadeira – mulher que trabalha por conta própria, vendendo produtos ou serviços – e as tarefas relacionadas à lavagem de roupas e à barrela (processo de limpeza). Em sua rotina de trabalho árduo, representa sua força e persistência em meio às adversidades.

Nesse espaço hostil, enfrenta situações de risco, e com o tempo, desenvolve a "malandragem necessária" para circular entre diferentes forças de poder – polícia, capoeiras, malandros e comerciantes –, aprendendo a negociar com esse ambiente violento e a usar sua astúcia como forma de sobrevivência (Cruz, 2018, p. 223). Ela e outras quituteiras formavam um poder paralelo, que tanto enfrentava quanto se aliava à polícia, conforme a conveniência.

Em um Brasil republicano que pouco se transforma, essa personagem recolhe em sua existência o passado, o presente e a esperança do porvir. Ou, como tempos depois observa Firmino, quando a reencontra, encara-a com firmeza e não vê apenas a sobrinha-neta: "Outras pessoas. Em seu rosto e corpo, via Ewà Oluwa, via Anolina, via Gowon, via Iseyn, via a África inteira" (Cruz, 2018, p. 213).

Descendente direta de Martha, Nunu é filha de Damiana e irmã de Celina, nascida em 6 de maio, pouco depois da filha de Maria Auxiliadora – descendente de Maricota e do Dr. Adolpho –, o que marca novamente o estreitamento entre as famílias, apesar do tempo. Nunu é guardiã direta das memórias da família, especialmente entre as décadas de 1920 e 1940; é por meio dela que a autora recupera parte das vozes femininas negras que estruturam essa narrativa.

Falar de Nunu também é falar de Eliana — é falar do ato político que constitui o processo de escrita, momento em que o autor deixa de ser objeto para tornar-se sujeito, dono de sua própria história. Em uma via de mão dupla, Eliana se faz sujeito e, ao mesmo tempo, concede a essa rede de mulheres de serem protagonistas e sujeitos de suas próprias histórias:

> Essa passagem entre sujeito e objeto é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritor/escritora "validada/o" e legitimada/o e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (Kilomba, 2019, p. 28).

Quando Eliana elabora um processo de invenção que possui como fonte primária a oralidade, ao mesmo tempo em que se reinventa, ela valida uma produção e preservação de conhecimento que foi um dos pilares fundamentais da sociedade africana e da diáspora. Assim, cada capítulo da narrativa se inicia com conversas provocadas por Eliana, destinadas a estimular as recordações de Nunu sobre os fatos ocorridos, conferindo à obra uma estrutura baseada na rememoração e na transmissão oral. Em um trabalho de comunicação criativa, ao acessar suas lembranças – que, por vezes, pareciam apenas delírios de uma louca – Eliana oferece escuta à sua tia, muitas vezes estigmatizada pelo diagnóstico de esquizofrenia paranoide.

O desconhecimento da patologia de Nunu sempre foi, para seus familiares, motivo de grande alvoroço e desconforto: primeiro, por não saberem lidar; por vezes, por não aceitarem a doença psíquica; e, por último, pelos tratamentos utilizados à época. Em busca de uma solução, sua avó a levou para o terreiro no Outeiro Redondo, no Recôncavo Baiano – espaço simbólico de proteção e religiosidade. Essa foi a melhor fase de sua vida, quando viveu com a avó Martha e com Umbelina, sendo cuidada em um ambiente livre e sob a proteção dos Orixás. Aos quatorze anos, Damiana e João Paulo decidiram levá-la de volta, interrompendo esse período de estabilidade. Em uma das crises, ela "revirava os olhos e se debatia"; já em outro momento, aos 16 anos, em novembro de 1933, sofreu um surto e saiu pelas ruas nua, o que culminou em sua internação no Asilo São João de Deus:

> O lugar estava localizado no Engenho Velho de Brotas, num sobrado. Nunu nunca esqueceria as injeções e os choques. Também nunca esqueceria as visitas diárias da mãe. Um dia, apavorada com o tratamento, conseguiu fugir pulando o muro. Quase matou a mãe e avó de susto quando bateu na porta de casa chorando, tremendo e com os olhos arregalados de pavor. Não porque achasse que deveria seguir os preceitos recomendados, mas porque era o lugar onde, até aquele momento, ela foi mais feliz (Cruz, 2018, p. 316-317).

Durante os cuidados a Nunu, há uma forte tensão entre o catolicismo e as religiões de matriz africana. A cada crise, Martha aconselhava sua filha Damiana a levá-la ao terreiro de Gantois, mas a orientação não foi seguida. Damiana, criada sob os ensinamentos da Igreja Católica, não considerava como tratamento as intervenções religiosas de matriz africana, evidenciando o agravamento de seu quadro de saúde mental.

Em um episódio de perpetuação da colonialidade, Martha, avó de Nunu, lembrou-se de suas brincadeiras com Maricota, e agora, percebia que aquele episódio estava se repetindo com a sua neta. Por volta dos seus seis anos de idade, Nunu recebe de Maria Auxiliadora, filha de Maricota Tosta, uma boneca para brincar:

> – Tome, Nunu, esta boneca é sua filha. Ela parece com você. Pode ficar com ela. Mignon deu a Anolina a boneca mais feia que jamais vira, com cabelos ralos e ásperos, faltando alguns olhos e muito suja. Nunu não esboçou reação. Apenas pegou calmamente o brinquedo e o quebrou ali mesmo, sem pressa, em muitos pedaços; nenhuma expressão lhe alterava o rosto, nem ao menos um esgar de raiva, tristeza ou mágoa. Uma frieza mais aguda que a navalha. Com gestos mecânicos, ela simplesmente despedaçou o brinquedo inteiro. E depois, olhando fixamente para a menina branca, com a fria lâmina do desprezo que parecia entranhada em sua pele, Nunu pisou com toda a força em sua figura de porcelana favorita (Cruz, 2018, p. 290).

Aparentemente uma brincadeira de infância, impregnada de hostilidade e violência psicológica, retira Nunu de sua introspecção e de seus pensamentos absortos. Neste instante, parece não estar tão alheia a essas relações raciais ratificadas pela hierarquização entre a família Tosta e a sua família, pois após três gerações ancestrais rompe simbolicamente com um ciclo de agressões tácitas que se faz notar, ora pela linguagem, ora pelo seu comportamento.

Em outro momento, Nunu que vivia com sua mãe, Damiana, no Rio de Janeiro, enquanto sua irmã Celina permanecia com a avó Martha em Salvador, retorna sedada a Salvador, pois sua irmã Celina organizou sem o conhecimento e o consentimento de sua mãe o seu casamento com Maneca. Quando Damiana descobre, por uma carta enviada por Celina, retorna a Salvador e envolve-se em uma discussão acalorada com Celina. Nunu, silenciosa, presencia todo o conflito, guarda-o para si e, posteriormente, antes do casamento, em um gesto

simbólico de resistência e dor, decidiu "acabar com aquele circo": destruiu o enxoval da irmã, quebrando vestidos e objetos – um ato que remete ao episódio da boneca de Maria Auxiliadora, repetindo, inconscientemente, a história de anos anteriores (Cruz, 2018, p. 338).

Descredibilizada pela sua loucura, utiliza-se da fala, símbolo da enunciação e opressão, para escancarar a herança escravocrata em alguns episódios da narrativa: "– Não posso sentar com essa gente branca", quando a família Tosta recebe a visita da Princesa Isabel, ou "Vocês são uma gente muito ruim metida a boa gente", no momento em que sua Tia Dodó faleceu por trabalho forçado e, quase cem anos depois, contando essas narrativas a sua sobrinha Eliana: "– Ah, filha, essas são coisas que vêm do tempo do cativeiro!" (Cruz, 2018). Assim como fez com a boneca anteriormente, o ato de quebrar e rasgar é uma expressão do não-dito, da revolta silenciosa que transforma gesto em linguagem – uma linguagem de resistência, de ruptura e de memória.

Para Roy Wagner a linguagem como um processo inventivo, quando se torna excessivamente convencionalizada, ela se banaliza; e, diante disso, o indivíduo é forçado a reinventar sua forma de expressão – a criar uma nova linguagem. Esse ato de criação linguística é o que poderíamos chamar de formação da personalidade, algo essencial para o aprendizado de si mesmo:

> Quando os recursos linguísticos habituais de uma pessoa falham, seja porque ela está ainda 'aprendendo' a língua e não consegue fazer justiça a uma determinada situação de fala, ou porque as formas disponíveis estão tão convencionalizadas que se tornam 'banais', ela é forçada a inverter os controles e 'inventar a linguagem' mediante a articulação deliberada de construções 'discursivas' (metafóricas) (Wagner, 2017, p. 29).

Ao relacionar essa teoria a personagem Nunu, nota-se que embora ela não crie uma linguagem inventiva no sentido de forjar novas palavras (neologismos), sua falta de censura e seu processo de constituição do "eu" – ainda que ignorado pelos outros – fazem com que ela invente uma linguagem subversiva, capaz de expressar a realidade de sua família. Através de sua fala, Nunu demonstra lucidez sobre os fatos que marcaram sua história do Brasil e de seus ancestrais.

Seu corpo invisibilizado é retirado do silenciamento cada vez que se apropria da linguagem por meio do discurso. Para Lacan, "só existe sujeito em ser falante", sendo a linguagem uma atividade subjetiva que define o sujeito como sujeito. O psicanalista francês insere o inconsciente como uma linguagem que se dissocia do sujeito e, por isso, ele escapa ao controle do sujeito. Logo, em sua habilidade de representar o real, a linguagem regula o

inconsciente. Silenciada pela loucura, seu inconsciente transborda em uma linguagem que estrutura um novo sujeito social (Nogueira, 2021, p. 80).

Ao longo deste capítulo, as personagens foram analisadas em suas idiossincrasias mais significativas. Martha, por exemplo, evidencia sua resistência por meio de um projeto de ascensão social articulado em dois polos: como autônoma e microempreendedora, comercializando seus quitutes, adquirindo joias e balangandãs, e mantendo uma dedicação intensa ao trabalho. Constrói-se por meio da ação, do trabalho e da insistência em reconfigurar sua existência para além da vulnerabilidade econômica. No outro polo, seu apreço pela educação destaca-se como uma estratégia de desejo pela mobilidade econômica imposta a ela e aos seus familiares. Vive sob a tensão dos limites impostos pelo racismo, que revela a complexidade da mulher negra que busca garantir à família um espaço de dignidade e oportunidades.

Dodó, filha de Martha, encarna uma resistência silenciosa, marcada por contradições. Colocada como trabalhadora em troca de oportunidades, ela experencia tanto a violência tácita quanto a resistência cotidiana, utilizando essas experiências como estratégias de transformação. Ao aceitar, sem revolta aparente, a exploração sofrida na casa da família Vieira Tosta – especialmente por Maricota e Seu Adolfo –, Dodó o faz consciente de que sua irmã precisa estudar e de que sua família deve crescer e se desenvolver para superar aquela condição.

Em Nunu, as marcas do passado se transformam em consciência histórica. Sua subjetividade é moldada pela memória coletiva, que carrega as vozes de Ewà, Anolina, Martha, Damiana, Celina e Dodó como força constitutiva. Ao mesmo tempo, respaldada por sua patologia, fala o que lhe vem à mente – a boca deixa de ser o órgão de opressão, construído historicamente, e se transforma em um órgão de ruptura. Sua fala representa uma subversão à norma colonial, na qual a palavra da mulher negra deixa de ser silenciada para tornar-se instrumento de denúncia (KILOMBA, 2019, p. 33). Reafirmando a centralidade das mulheres negras na preservação da memória e na construção de novas corporeidades.

Dessa forma, conclui-se que há um alinhamento simbólico entre todas essas personagens: uma teia energética que conecta as gerações, ecoando do passado ao futuro, imprimindo todas as vozes em um único grito – que subverte, cria novas dinâmicas, mas não sucumbe, não desanima, não desiste. São mulheres que resistem, persistem e insistem; que se anunciam de todas as formas e maneiras, porque são corpos ancestrais que recolhem em si o ontem, o hoje e o amanhã.

Considerações finais

> Neste trabalho, não somos pessoas desaparecidas, mas sim pessoas falantes – sujeitos falantes que estão transformando a teoria. As mulheres negras são afetadas por múltiplas formas de opressão – racismo, sexismo e/ou LGBTQIA+fobia —, e a discussão anterior sobre racismo e feminismo revelou a quase completa ausência de mulheres negras nas considerações de ambos os campos. Esses fatores, por si só, já tornam o estudo sobre mulheres negras um empreendimento de grande importância. Assim como ocorre nos estudos de outros grupos até então desconsiderados, as pesquisas de e com mulheres negras são capazes de produzir materiais com implicações relevantes, tanto pelas maneiras como "raça" e gênero têm sido teorizados até agora, quanto para a teoria social em geral (Kilomba, 2019, p. 108–109).

Essa epígrafe evidencia a relevância de produções que priorizem mulheres negras como autoras e protagonistas nos estudos de gênero, de raça e nas teorias sociais. Inicio estas considerações finais com essa epígrafe porque entendo que, enquanto sujeitos falantes, mulheres negras precisam *tagarelar* por aí – em variadas instituições, em obras literárias, em curadorias, na música, na política, na dança, no mundo corporativo e nas diversas camadas da sociedade. Nosso corpo tem história, e nossa história possui especificidades que precisam ser narradas e inscritas em múltiplos contextos.

A obra analisada, concebida como um trabalho artesanal, assemelha-se a uma grande colcha de *patchwork*, referência aos *quilts* realizados pelas pessoas estadunidenses escravizadas como forma de registro e transmissão de conhecimento. Nessa colcha, cada pedaço de tecido assimétrico conta a história de uma mulher negra, de diferentes épocas, com suas preocupações e desafios. Suas singularidades, unidas a outras singularidades, compõem uma colcha que se transforma em um repositório de memória e história familiar que compõe a vida da escritora Eliana Alves Cruz. E, quando exposta em feiras, essa colcha transmite, inspira e transforma quem a observa e a adquire.

Durante esse processo de pesquisa, a intenção foi propor uma análise literária crítica que compreendesse os elementos estruturais que fomentam uma literatura afrofeminina por meio da atuação das personagens femininas negras ao longo do tempo e da história. Contudo, sucumbindo ao propósito inicial, à medida que a revisão bibliográfica avançava, o espaço e o

território dentro do romance tornavam-se latentes. De certo, entendi que, para compreender essas personagens, era necessário entender como seus corpos desafiavam as imposições sociais e produziam corporeidades.

Fazendo a leitura de *Água de Barrela*, lia meu corpo negro feminino, com nuances e fissuras, lia a minha história que se espelhava em meu território. Então, à medida que a pesquisa foi se aprofundando, conectando as minhas vivências, senti a necessidade de reunir algumas memórias para compartilhar, com o desejo de me posicionar, ou talvez de me redimir. Assim, em nenhum momento tive a presunção de trazer minhas individualidades a esta dissertação; contudo, após esses dois anos, me despeço entendendo mais sobre mim, sobre o meu território e sobre as relações que estabeleço no meu cotidiano.

Busquei uma bibliografia que pudesse mensurar a complexidade e captar as minúcias que perpassam o corpo negro feminino. Problematizei conceitos hegemônicos, interpretei dados, para que, em uma perspectiva crítica, ficasse evidente que o conceito de corporeidade também se refaz ao longo do tempo. Dessa forma, acredito que esse conteúdo teórico tem aplicabilidade em outras produções de conhecimento que versem sobre a corporeidade negra em sua integralidade.

Dito isso, essa dissertação analisou como o corpo negro feminino, representado pelas personagens da obra *Água de Barrela*, de Eliana Alves Cruz, rompeu com os estigmas associados ao seu corpo, contribuindo de maneira significativa para a compreensão da corporeidade das mulheres negras em suas configurações relacionais: espaço, território e corpo. Ao reformular essa experiência em uma narrativa de força e protagonismo, a autora ressignifica a história de seus familiares por meio da fabulação – uma forma de compreender a subjetividade da mulher negra a partir da literatura.

Na elaboração literária, a obra expressa sua dimensão emancipadora e política em duas vertentes: na escrita literária, que exemplifica a libertação de um sujeito que precisava contar sua própria história, definindo o lugar de sua identidade dentro da sociedade racista brasileira; e em uma produção que desestabiliza os discursos de gênero, históricos e raciais, desafiando uma hegemonia que sempre determinou quem teria sua fala validada.

Como estratégia metodológica, em um primeiro momento, observou-se que a literatura, por meio de argumentos de autoridade, como a plataforma CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e dados da pesquisa realizada pela intelectual Regina Dalcastagnè, por muito tempo não priorizou uma escrita predominantemente negra ou a figura da personagem negra como protagonista, como demonstrado pelas teorias literárias. Inclusive, houve uma predominância no mercado editorial de uma literatura produzida nas

grandes metrópoles, com foco em autorias e protagonismos masculinos – o que destaca a importância de um maior fomento governamental para a equidade no mercado editorial e a ampliação das políticas públicas de gênero.

Em um segundo momento, há uma discussão de como a literatura afrofeminina –que é uma literatura realizada por uma mulher negra, articulada à prática da escrevivência, conceito difundido pela Conceição Evaristo – pode desestabilizar o cânone hegemônico epistemológico. Ao evidenciar uma escrita de autoria feminina, essa literatura se faz ouvir, rompe com o paradigma literário e se posiciona como uma produção que disputa centralidade no mercado editorial contemporâneo.

Em um terceiro momento, há uma explanação sobre os conceitos que antecedem o corpo, compreendendo que a definição de gênero e sexo não são naturais, nem dados biológicos; são construções sociais e culturais, modificadas a partir da inter-relação com práticas históricas e sociais. Para realizar essa explanação, foram utilizados intelectuais que possuem teorias robustas sobre o assunto, como Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, que intensifica as atribuições do gênero feminino em uma comunidade iorubá da Nigéria, e Judith Butler, que desenvolve um estudo profundo sobre sexo e gênero, abordando como esses conceitos são fundamentados pela performatividade, pela inteligibilidade e pela linguagem.

Por conseguinte, compreendeu-se como o corpo negro feminino se comporta e reage aos deslocamentos urbanos, seus ritmos e conflitos. Considerando que o espaço urbano foi construído pela engenhosidade de homens e mulheres provenientes de diversas comunidades africanas, que trouxeram consigo tecnologias e saberes, esses mesmos indivíduos precisaram, para se manter nessa sociedade, impor-se constantemente e criar espaços de contestação.

Em um quarto momento, realizou-se uma análise das personagens em seus fluxos espaciais. Explicitei que o corpo, enquanto inscrição simbólica, organiza-se na existência a partir de seu lugar no espaço. Em uma relação de reciprocidade, o espaço molda o corpo, e o corpo molda o espaço. Assim, o sujeito é corporificado a partir de seu lugar no mundo. Por consequência, o corpo negro vive tensionando o espaço que foi desenhado para excluí-lo, constatação evidente nos deslocamentos das personagens, seja na transição entre o Recôncavo Baiano e Salvador, seja na passagem de Salvador para o Rio de Janeiro, ou nos conflitos vividos em Salvador.

Para esmiuçar as idiossincrasias do corpo feminino negro, constatou-se que sua materialização na narrativa se expressa em suas dimensões política, histórica, ancestral e libertadora, atuando como elementos estruturantes de sua corporeidade. Sob a perspectiva histórica, o corpo de Tia Nunu carrega a memória familiar e ancestral; Martha encontra no

desejo de ascensão sua força inabalável; Dodó manifesta sua luta silenciosa; enquanto Ewà e Anolina articulam dinâmicas de resiliência e firmeza para sustentar todo o processo de escravização.

Esta dissertação também abre uma perspectiva para a leitura e análise das imagens, como registros fotográficos e objetos simbólicos, em trabalhos acadêmicos futuros. De forma sensível, acervos e arquivos negros, enquanto construções discursivas visuais, revelam-se instrumentos políticos fundamentais para reivindicar, expressar e preservar identidades na construção da história afro-diaspórica, funcionando como dispositivos de reconstrução e resgate da subjetividade e da memória histórica da população negra.

Durante a revisão bibliográfica, observou-se dificuldade em encontrar teorização sobre a corporeidade negra feminina em obras acadêmicas ou como definição conceitual. Muitos dos artigos que abordaram essa temática tratavam da corporeidade nas áreas de Educação Física e expressão corporal ou na Educação Infantil como um valor afrocivilizatório consolidado e amplamente reconhecido a partir das contribuições teóricas e pedagógicas de Azoilda Trindade.

Ademais, é essencial ampliar essa discussão em diferentes campos de estudo e espaços sociais, incluindo as universidades, como relata o estudo da Prof.ª Dr.ª Rosângela Souza da Silva em *Corpos Negros e Identidades na Universidade*, que apresenta narrativas de corpos negros no ambiente acadêmico; em contextos urbanos e periféricos, campos tecnológicos, produção científica e ambientes políticos ou corporativos. Reforça-se, mais uma vez, que a produção literária constitui um mecanismo eficaz para indicar futuras pesquisas sobre a corporeidade feminina negra.

Em uma perspectiva interdisciplinar, este trabalho contribui para as áreas de Literatura, Geografia e História, dialogando com autores e correntes teóricas relevantes, como as teorias sobre gênero, decolonialidade e corporeidade. A discussão sobre gênero e corporeidade pode ser ampliada pelo conceito de precarização dos corpos, utilizado por Judith Butler em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*, no qual a autora expande o conceito de corpo abjeto, discutindo como determinados corpos são expostos à vulnerabilidade e à violência.

Dentro dessa compreensão, a corporeidade pode ser analisada também sob o olhar da geografia emocional, pois permite entender como os corpos racializados imprimem suas emoções na organização espacial e na produção de experiências afetivas. É fundamental levar a esse campo as discussões sobre relações étnico-raciais, sobretudo por se tratar de um campo em desenvolvimento, ou seja, que precisa ser justificado e fortalecido.

Nessa obra, o protagonismo das personagens femininas negras, evidencia como a escrita feminina negra emerge como um instrumento de reconhecimento e reafirmação da herança

inscrita na coletividade — que ao desafiar a colonialidade do saber (QUIJANO, 2005) —, revela ferramentas territoriais de resistência que contribuem para a reconstituição e a reelaboração subjetiva da mulher negra contemporânea.

Contudo, essa pesquisa não se encerra aqui. Enquanto corpos femininos negros continuarem a se posicionar neste país como corpos reativos e transgressores, estarão reinventando novas corporeidades. Enquanto a literatura seguir indagando o mundo e inventando outros mundos, haverá leitores que desejam escutar essas vozes femininas que alicerçaram o desenvolvimento do país com seu trabalho, sua liderança e seu projeto esperançoso de uma vida melhor. Enquanto muitos de nós, acadêmicos, desenvolvermos pesquisas científicas que enfatizem as autorias e protagonismos de mulheres negras, muitas vozes serão reverberadas.

Referências

ANDRÉ, Thiago. **Lélia Gonzalez | 2. Revolução Interior.** História Preta, episódio 2, 11 jun. 2025. Podcast. Disponível em: https://historiapreta.com.br/episodio/lelia-gonzalez-2-revolucao-interior/. Acesso em: 15 nov. 2025.

BARBOSA, Cibele. **Imagens afro-atlânticas: usos e circuitos transnacionais da fotografia de populações negras nos tempos do colonialismo.** *Tempo*, Recife, v. 27, n. 3, p. 1–20, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tem/a/R3GDk4c8fjwJTrVZLnw6vKw/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra.** In: _____. *Teorias Decoloniais e Resistências.* Porto Alegre: Editora UFRGS, 2016.

BISPO, Edson; SANTOS, Tatiane Cosentino dos. **Escrevivências negras: arte, estética e política.** In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Maria Helena (org.). *Mulher e literatura: escrita, corpo e experiência.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 2017. p. 91–102.

BISPO, Vilma Neres; SANTOS, Elisângela de Jesus. **Leci e Januário: escrevivências negras contemporâneas na música e fotografia.** *Idéias*, Campinas, v. 8, n. 2, 15 dez. 2017. Disponível em: https://doi.org/10.20396/ideias.v8i2.8651267. Acesso em: 25 out. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado.** *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133–144, 2013. Disponível em: SciELO Brasil. Acesso em: 22 mar. 2025.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: sobre os limites materiais e discursivos do "sexo".** Tradução de Sérgio Lamarão. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência.** Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CONNERTON, Paul. **How Societies Remember.** Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CRUZ, Eliane Alves. **Água de barrela.** Rio de Janeiro: Malê, 2018.

CUTI, José. **Literatura negro-brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Ausências e estereótipos no romance brasileiro das últimas décadas: alterações e continuidades.** *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 109–143, jan./abr. 2021.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado.** Vinhedo: Horizonte, 2012.

DAVIS, Angela. **O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher.** In: DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe.* São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2009.

FERNANDES, Fernando; SILVA, Jailson de Souza e; BARBOSA, Jorge. **O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência.** Brasil: Instituto Maria e João Aleixo | UNIperiferias, 2018.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento Negro Educador: saberes construídos na luta pela emancipação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina.** Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFF, 2021.

_____. **Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales.** *GEOgraphia*, Niterói, v. 22, n. 48, 2020. Disponível em: https://orcid.org/0000-0002-1345-7654. Acesso em: 25 out. 2025.

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

LAZDAN, Alessandra Munhoz et al. **A dominação masculina de Pierre Bourdieu: críticas e reflexões a partir da psicologia analítica.** *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, v. 9, n. 2, p. 470–487, 2014.

LE GUIN, Ursula K. **A ficção como cesta: uma teoria.** In: *Dancing at the Edge of the World – Thoughts on Words, Women, Places.* Grove Press, 1989.

MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar.** Belo Horizonte: Cobogó, 2021.

MEIO & MENSAGEM. **Amazon esvazia biblioteca do Memorial da América Latina em ação de conscientização.** São Paulo, 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Corpo/mapa de um país longínquo.** In: RATTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica.* São Paulo, 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola intelectual.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente.** São Paulo: Perspectiva, 2021.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres.** 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

QUEIROZ, Ana Maria Martins. **Geo-grafias insurgentes.** Tese (Doutorado) – UFG, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder.** In: _____. *Colonialidade do poder e classificação social.* Buenos Aires, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social.** In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RATTS, Alex (org.). **Eu sou Atlântica.** São Paulo, 2007.

SANTANA JR., Humberto Manoel de. **Direito à terra na encruzilhada.** *Revista ABPN*, v. 12, n. 33, 2020.

SANTANA JR., Humberto Manoel de. **Direito à terra na encruzilhada: o povo de santo e a luta por dignidade.** *SUR*, 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia cidadã.** São Paulo: Edusp, 1996.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro.** São Paulo: Todavia, 2022.

SILVA, Ana Rita Santiago da. **Da literatura negra à literatura afro-feminina.** *Arquivos*, 2011.

SILVA, Rosângela Souza da. **Corpos negros e identidades na Universidade.** Salvador: EDUFBA, 2024.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Patrício Pereira Alves de. **Ensaiando a corporeidade.** *Geografares*, 2009.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil.** 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar.** São Paulo: Eduel, 2013.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WERNECK, Jurema. **Ialodês e feministas.** Disponível em: PDFCOFFEE. Acesso em: 25 ago. 2025.