

ARTIGO

**DOSSIÊ EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADES: ASPECTOS DA
LINGUAGEM**

**UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DO SUBALTERNO FEMININO E DO OUTRO:
ALTERIDADE, RACISMO E SEXISMO EM JORGE AMADO**

*(An Intersectional Analysis of Subaltern Female and the Other: otherness, racism and sexism in
Jorge Amado)*

*(Un análisis interseccional de la mujer subalterna y el otro: alteridad, racismo y sexismo en Jorge
Amado)*

Loyde Cardoso ¹
(Universidade de Brasília)

Renísia C. Garcia Filice ²
(Universidade de Brasília)

Recebido em: setembro de 2021
Aceito em: dezembro de 2021
DOI: 10.26512/les.v22i2.40999

¹ Mestra em Literatura e Práticas Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura (Póslit) da Universidade de Brasília – UnB. Graduada em Letras - Língua Portuguesa e Respectiva Literatura e também em Letras - Português do Brasil Como Segunda Língua pela mesma instituição. Pesquisa sobre Crítica Literária Dialética, Interseccionalidade e Decolonialidade. E-mail: loydecsantos@gmail.com.

² Professora Associada da Faculdade de Educação e do Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos/ Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (Ceam), da Universidade de Brasília. Coordenadora do Geppherg - Grupo de Estudos e Pesquisas em Políticas Públicas, História, Educação para as Relações Raciais e Gênero (FE/UnB). É autora de artigos, capítulos de livros, e das coletâneas "Tecendo Redes Antirracistas"(2019,2020). Email: renisiagarcia@gmail.com.

RESUMO

A representação da mulher nos romances amadianos da segunda metade da década de 1930 reflete o momento histórico das discussões sobre o mito da democracia racial e sobre a dinâmica de outridade vivenciada pela mulher negra. Ao mesmo tempo em que o autor faz uma crítica ao paternalismo e ao patriarcalismo vigentes, não consegue superar a sua própria ideologia no que diz respeito a essas mulheres. Procederemos à análise literária a partir da ferramenta analítica da interseccionalidade e amefricanidade, buscando ler Jorge Amado por um ponto de vista situado – oposto ao olhar hegemônico e eurocêntrico que, por vezes vemos ser reproduzidos na crítica literária.

Palavras-chave: *Amefricanidade. Interseccionalidade. Outridade. Crítica Literária. Jorge Amado.*

ABSTRACT

The representation of women in amadian novels from the second half of the 1930s reflects the historical moment of discussions on the myth of racial democracy and on the dynamics of otherness experienced by black women. While the author criticizes current paternalism and patriarchy, he cannot overcome his own ideology with regard to these women. We will proceed to the literary analysis from the analytical tool of intersectionality and Americanness, seeking to read Jorge Amado from a situated point of view – opposed to the hegemonic and Eurocentric view that we sometimes see being reproduced in literary criticism.

Keyword: *Amefricanity. Intersectionality. Otherness. Book Review. Jorge Amado*

RESUMEN

La representación de la mujer en las novelas amadianas de la segunda mitad de la década de 1930 refleja el momento histórico de las discusiones sobre el mito de la democracia racial y sobre la dinámica de la alteridad vivida por las mujeres negras. Si bien el autor critica el paternalismo y el patriarcado actuales, no puede superar su propia ideología con respecto a estas mujeres. Pasaremos al análisis literario desde la herramienta analítica de la interseccionalidad y la americanidad, buscando leer a Jorge Amado desde un punto de vista situado, opuesto a la mirada hegemónica y eurocéntrica que a veces vemos reproducida en la crítica literaria.

Palabras clave: *Amefricanidad. Interseccionalidad. Alteridad. Crítica Literaria. Jorge Amado*

INTRODUÇÃO

Em Memórias da Plantação, Grada Kilomba (2019) nos apresenta uma análise das marcas traumáticas deixadas pelo colonialismo racista e sexista em seu, e nosso cotidiano. Essa análise se dá durante seu pós doutoramento na Alemanha, e é iniciada pela reflexão sobre as políticas violentas de conquista, dominação e silenciamento a que negros e negras foram submetidos pelo colonialismo. A autora faz uso de uma analogia à máscara usada pela escrava Anastácia, que desumaniza, silencia os lábios, mas não cala a alma da mulher negra. A partir dessa reflexão Kilomba explora conceitos como ciência, conhecimento e erudição, como intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racializada, e são também colonizadores, de modo que os saberes dos sujeitos negros/as são reduzidos a subjetivos, específicos, parciais, emocionais. De outra parte sinaliza seu oposto, a brancura, que se refere à cor da pele, e que opera num mundo de branquitude,

imerso em relações de poderes, onde os saberes da branquitude são objetivos, universais, imparciais, neutros e racionais.

Já nos idos da década de 1980, no Brasil, a autora Lélia Gonzalez observava que essa pretensa superioridade branca era/é, na verdade, uma violência (GONZALEZ, 1988, p. 71). Violência que se impõe sobre os corpos, sobre a cultura e sobre os saberes da população negra, e de forma mais agressiva sobre as mulheres negras – o que chamamos epistemicídio. A autora afirma que, na América Latina, o mito da superioridade branca provoca o estilhaçamento da identidade racial dos povos que foram subordinados:

o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça e da própria cultura. (GONZALEZ 1988, p. 73)

Gonzalez (1988) observa que em nossa sociedade, em que domina o racismo por denegação, ou seja, disfarçado – diferente do que acontece em sociedades em que ocorre o racismo aberto – a resistência se dá mais pela força cultural, o que não impede que se ergam vozes solitárias que denunciam o sistema vigente. Mas, o que a autora considera uma grande contradição no Novo Mundo é, principalmente, a passividade em face da postura política ideológica da potência imperialista que opera na região, na América Latina, que são os Estados Unidos. É justamente diante dessa passividade que ela passa a refletir sobre a categoria de amefricanidade. Uma categoria que vai além do aspecto puramente geográfico, e que incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural que é afrocentrada, adaptando, resistindo, reinterpretando e criando novas formas de ser e estar no mundo, que nos encaminham para a construção de uma unidade étnica (GONZALEZ, 1988, p. 76)

A hierarquia racial e cultural estabelecida pelo racismo criou a ideia de “superioridade” branca e “inferioridade” negroafricana, afirma a autora, de modo que “a violência do racismo e de suas práticas despojaram-nos do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso [...]” (GONZALEZ, 1988, p.77). Por isso, a categoria político-cultural de amefricanidade consiste em que nossa contribuição enquanto amefricanos parta de nossa vivência real, não

idealizada ou mitificada sobre África (pois nossa experiência é diferente daqueles que permaneceram em seu próprio continente), e muito menos ainda seja reprodutora do imperialismo que nos massacra:

Então, por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade da nossa experiência na AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África? (GONZALEZ, 1988, p.79)

A amefricanidade, ao rejeitar a superioridade do pensamento branco ocidental reitera a força de nossa experiência, e estabelece o coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmico, como afirma Carla Akotirene (2019) em seu livro *O que é Interseccionalidade?*. Akotirene explica que a interseccionalidade é uma sensibilidade analítica que visa dar instrumentalidade teórico-metodológica para o entendimento da inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado que fazem de gênero, raça e classe, combinados, modernos aparatos coloniais (2019, p. 14).

É com base no convite que Lélia Gonzalez faz de que deixemos as reproduções do imperialismo e afirmemos a particularidade de nossa experiência na América, que tecemos neste artigo uma análise crítica literária de duas obras de Jorge Amado: *Jubiabá* e *Capitães da Areia*, ambas da segunda metade da década de 1930. Procederemos à análise literária a partir da provocação feita por Gonzalez, com a categoria améfrica, e por meio da ferramenta analítica da interseccionalidade (Filice e Carnáuba, 2019), que, conforme afirma Akotirene (2019, p. 33), permite a “críticidade política a fim de compreendermos a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna de onde saem”.

Buscamos ler Jorge Amado por um ponto de vista situado – oposto ao olhar hegemônico e eurocêntrico que, por vezes vemos ser reproduzidos na crítica literária. Buscamos dialogar com autoras que considerem outros saberes, evocados pela categoria de amefricanidade, que, como dito anteriormente, é afrocentrada, adapta-se, resiste, reinterpreta e cria novas formas, e a

interseccionalidade. Ambas estas categorias se conectam ao contexto da análise decolonialista (Quijano e Grosfoguel)³.

Pensar literatura brasileira fazendo menção a gênero e raça como categorias de análise, nos permite reinterpretar fatores estruturais de nossa sociedade fundamentada e alimentada por perspectivas cisheteronormativa, pelo machismo e pelo racismo, elementos que estruturam as relações sociais e coloniais do poder, do ser e do saber, não só no Brasil, mas em toda América Latina. Em nosso caso específico, gênero e raça conformam o mito elementar que conduz, há muitos anos, aspectos do modo de viver brasileiro: o mito da democracia racial. Pensar a mulher negra, e o modo como ela é retratada na obra de um dos mais influentes autores do nosso cânone, traz para o debate das relações raciais e sociais no Brasil a situação dessa mulher negra, não como mero objeto a ser tematizado, mas como um sujeito sem a qual é impossível compreender a complexidade de nossa sociedade. O modo como figuram os sujeitos da modernidade pensada a partir do pensamento hegemônico a coloca [a mulher negra] no centro da configuração do mito da democracia racial – articulado a partir dos escritos de Gilberto Freyre, e que até hoje embasa argumentos de que o racismo inexistente em nosso país – por meio, por exemplo, das uniões interracialis, que sabemos não terem sido consensuais, mas resultado da violentação sexual dessas mulheres. (GONZALEZ, 2020, p. 50; FERREIRA DA SILVA, 2006, p. 75)

Nessa perspectiva, Gênero e Raça acionados enquanto categorias que se interseccionam nas duas obras amadianas analisadas nesse artigo, confluem, então, para o pensamento contracolonial, uma vez que reavaliam a história contada pelos colonizadores de ontem e de hoje, se considerarmos a colonização como um processo histórico ainda vigente, como afirma Santos (2019), o lavrador, ativista quilombola, Nego Bispo; e que precisa ser confrontado e impedido de seguir estabelecendo verdades únicas, saberes sintéticos.

Para fortalecer nosso argumento recorreremos a Gayatri Spivak (2018), evidenciando seu questionamento sobre o lugar do intelectual em seus esforços para problematizar o sujeito. Fazendo observações sobre como o sujeito do terceiro mundo é representado pelo discurso ocidental, a professora indiana refuta a essencialidade do sujeito eurocêntrico indivisível e autônomo, em prol do reconhecimento de que, do outro lado da divisão internacional do trabalho, há o sujeito dividido,

³ O pensamento decolonial busca romper com as relações de poder, saber e ser impostas pela colonialidade aos povos não europeus. As premissas epistêmicas que partem desse pensamento vêm sendo desenvolvidas principalmente por estudiosos latino-americanos da decolonialidade, dentre os quais destacamos especialmente Aníbal Quijano e Ramon Grosfoguel, que por meio do conceito de Colonialidade do Poder elucidam que, apesar dos processos de independência dos países colonizados, houve, por outro lado, a continuidade do processo de colonização, por meios jurídico-políticos concatenados à manutenção das ideias patriarcais de subalternização da mulher e da questão de gênero. Entre os autores do pensamento decolonial percebemos uma abertura de possibilidades para a produção e para o reconhecimento de conhecimentos diversos, e não só eurocêntricos, para formas múltiplas de ser e para a valorização de culturas diversas.

descontínuo e deslocado – o subalterno. A problematização central é que, na tentativa de representar esse sujeito/outro da Europa, o intelectual ocidental acaba por essencializá-lo, transformando o sujeito ocidental em um pressuposto metodológico inquestionável, e torna o sujeito oprimido, próximo, ou idêntico, a si mesmo. Ou seja, tentando representar o outro, europeu, o intelectual representa a si mesmo. Este processo representativo anula e silencia o outro (colonizado, subalterno) em sua existência autônoma, o que a autora deixa claro se tratar de uma violência epistêmica:

O mais claro exemplo disponível de tal violência é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse outro em sua precária Sub-jetividade. (SPIVAK, 2018, p. 60)

Com base nessa questão, Spivak (2018) problematiza a ambivalência do termo representação. A partir de seus originais na língua alemã: representação “*vertretung*”, significa “falar por”, ou como uma procuração; e representação “*darstellung*”, como aparece na arte e na filosofia, equivalente a um retrato. Entre a procuração e o retrato, a representação que se faz do sujeito subalterno se dá, no primeiro caso, no âmbito político, quando se admite que o subalterno não pode representar a si mesmo e assume-se a responsabilidade de falar por ele; e no segundo caso, a representação como encenação ou significação, que se relaciona com o sujeito dividido de modo indireto. A autora ressalta a importância de estar atento ao duplo sentido desse termo, devendo-se observar “como a encenação do mundo em representação – sua cena escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*” (SPIVAK, 2018, p. 54).

Como exemplo no universo literário, em sua análise sobre a figuração do outro no Romance de 30, Bueno (2006) reconhece que há o risco de falseamento, ou de queda no populismo ou ainda estereótipo na tentativa do intelectual de representar uma figura tão distante de si mesmo. Questiona-se como atravessar essa grande diferença social que há entre os dois, entre o intelectual e o outro. Em se tratando da representação do proletariado em sua obra, o autor traz alguns exemplos, que acenam para duas formas: a de autores como Graciliano Ramos e Raquel de Queiroz, que, reconhecendo essa distância social, distanciam-se incorporando esse impasse ao romance como aspecto a ser problematizado, e compara-os a Jorge Amado, que não se distancia, mas se propõe a atuar como representante e porta-voz do povo, no entanto, essa postura, a nosso ver, carrega em si entraves da natureza do que evoca Spivak (2018) em seu discurso.

Diante do exposto, a seguir compartilhamos nossa leitura de como esse processo se materializa nos dois romances de Jorge Amado, *Jubiabá* e *Capitães da Areia*.

1. UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DO OUTRO, E DA ALTERIDADE: O SILENCIO FEMININO NO ROMANCE AMADIANO DE 1930

Retornando Spivak (2018), é importante ressaltar uma famosa citação de seu livro, no que diz que: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2018, p. 85). Com isso, Spivak evidencia a situação ainda mais precária das mulheres em relação aos homens subalternos.

Djamila Ribeiro, em *O que é Lugar de Fala?*, faz a análise dessa situação da mulher a partir de Simone de Beauvoir, explicando que “de modo geral, diz-se que a mulher não é pensada a partir de si, mas em comparação ao homem. É como se ela se pusesse se opondo, fosse o outro do homem, aquela que não é homem.” (RIBEIRO, 2017, p. 35). Esta condição de *Outro*, segundo a análise beauvoiriana, se dá porque a mulher é vista como um objeto que possui uma função diante do olhar masculino, sendo destituída de sua humanidade, sendo impedida de ser sujeito, submetida a uma relação de submissão e dominação.

Ribeiro (2017) também evoca uma análise ainda mais profunda da situação de Outridade em que as mulheres são colocadas. A partir de Grada Kilomba, que afirma que se a mulher é o *Outro* do homem, entende-se que a mulher negra é o *Outro do Outro*. Mas antes de incorrerem à riquíssima análise feita por Kilomba, é essencial nos determos no discurso de Sourjourner Truth, também apresentado por Djamila em *O que é Lugar de Fala?*:

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda esta falação?

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?

E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (uma pessoa da plateia murmura: “intelecto”). É isto aí, meu bem. O que é que isto tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e se sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida?

Então aquele homenzinho vestido de preto diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! Mas de onde é que

vem seu Cristo? De onde foi que Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele.

Se a primeira mulher que Deus criou foi suficientemente forte para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, então todas as mulheres, juntas, conseguirão mudar a situação e pôr novamente o mundo de cabeça para cima! E agora elas estão pedindo para fazer isto. É melhor que os homens não se metam.

Obrigada por me ouvir e agora a velha Sojourner não tem muito mais coisas para dizer. (TRUTH *apud* RIBEIRO, 2017)

Esse discurso de Sojourner Truth, ex-escravizada, abolicionista afro-americana, escritora e ativista pelos direitos das mulheres, traz elementos importantes para a compreensão do termo *outro do outro / outro da alteridade* – embora tenha sido enunciado muito antes das teorias de Beauvoir, Gonzalez, Ribeiro, Spivak e Kilomba, ainda em 1851. Já em sua primeira parte, Sojourner apresenta uma relação de conflito entre o homem branco diante das reivindicações dos homens negros do Sul e das mulheres brancas do Norte. Quem não está colocada como sujeito nesse conflito é a mulher negra, que nem mesmo é considerada uma mulher, por isso a pergunta “*E, eu não sou uma mulher?*”.

Sojourner, quando ainda estava em condição escravizada, trabalhou como um homem negro e pariu como qualquer mulher (embora não tenha podido ficar com a maioria dos filhos, que foram vendidos como escravizados), mas não podia ocupar o espaço do homem negro, pois não era homem, e também não podia ocupar o espaço de mulher branca, pois não era branca. Restava à mulher negra o não espaço, a não subjetividade, o que Grada Kilomba (2019) chamou de terceiro espaço, muitos anos depois de que Sojourner enunciar seu discurso. “*É isto aí, meu bem. O que isso tem a ver com os direitos das mulheres ou com os direitos dos negros?*”. Para Sojourner Truth sua luta não era contemplada nem pela luta das mulheres, categoria na qual ela não era vista e nem pela luta dos negros, categoria que só vislumbrava os homens negros. O copo dela continuava por ser cheio.

O discurso de Sojourner Truth revela a situação ainda mais à margem e mais precarizada em que se encontra a mulher negra diante daqueles que deveriam ser seus pares: homem-negro, mulher-branca. No entanto, o que se pode constatar de sua fala é que a mulher negra ocupava o não-lugar, transformando-se na antítese da mulher, feminino universal branco, ao mesmo tempo em que era antítese também do masculino negro. É sobre essa perspectiva que Grada Kilomba (2019) analisa a situação de *outridade* em que se insere a mulher negra, a partir de um ponto vista situado, que considera as várias possibilidades de ser mulher, abdicando de uma estrutura universal:

Em um esquema gênero-“raça”, no entanto, esse estado de Outridade é mais complexo (...) Mulheres *negras*, por não serem *brancas* nem homens, passam a ocupar uma posição muito difícil dentro de uma sociedade patriarcal de supremacia

branca. Nós representamos um tipo de ausência dupla, uma Outridade dupla, pois somos a antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade.

Nesse esquema, a mulher *negra* só pode ser a/o “Outra/a” e nunca o eu. (...) Como Lola Young escreve, uma mulher *negra* inevitavelmente “serve como a outra de “outras/os” sem status suficiente para ter um outro de si mesma” (1996, p.100). As mulheres *brancas* tem um status oscilante, como o eu e como a “Outra” dos homens brancos, porque elas são *brancas*, mas não homens. Os homens *negros* servem como oponentes para homens *brancos*, bem como competidores em potencial por mulheres *brancas*, porque são homens, mas não são *brancos*. As mulheres *negras*, no entanto, não são *brancas* nem homens e servem, assim, como a “Outra” da alteridade. (KILOMBA, 2019, p. 190-191)

A esse mesmo respeito, a antropóloga brasileira, Lélia Gonzalez, há algumas décadas também chamava atenção para essa dupla opressão (às vezes tripla) sofrida pelas mulheres negras, especialmente no contexto da América Latina:

É importante insistir que no quadro das profundas desigualdades raciais existentes no continente, se inscreve, e muito bem articulada, a desigualdade sexual. Trata-se de uma discriminação em dobro para com as mulheres não brancas da região: as amefricanas e as ameríndias. O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, da sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte na sua grande maioria do proletariado latino americano. (GONZALEZ, 2020, p.145-146)

Nas narrativas amadianas que aqui trataremos, ainda que sejam colocadas como contra-hegemônicas por alguns de seus aspectos, é possível identificar essa dinâmica de outridade das mulheres negras em relação à mulher branca e ao homem negro; esses apresentando o status oscilante de que fala Kilomba (2019). Nessa posição imposta pelo racismo e sexismo patriarcais, a mulher negra é colocada como outra da alteridade. Assim, podemos observar o caráter tríplice da discriminação a que as mulheres, em particular as mulheres negras, estão expostas em uma região de capitalismo dependente.

A situação da mulher nos romances amadianos da segunda metade da década de trinta, reflete o momento histórico das discussões sobre direito das mulheres brancas e também sobre a questão racial, ao mesmo tempo em que o autor faz uma crítica ao paternalismo e ao patriarcalismo vigentes, porém essa crítica não consegue superar a própria ideologia do autor no que concernia às mulheres negras.

Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008), em sua tese de doutorado, que fala sobre a afetividade e sexualidade das mulheres negras, faz um breve histórico das teorias raciais no Brasil. A autora explica que entre os séculos XIX e XX várias teorias se preocuparam em explicar o problema racial

brasileiro. O século XIX foi marcado pela tese da degenerescência racial, ou seja, uma visão eugenista de que a mistura de raças seria maléfica porque traria uma degenerescência mental, física e social às espécies.

Como uma mudança desse paradigma de racismo científico, a autora apresenta a obra freyriana na década de 1930 como uma nova linha interpretativa a respeito das relações raciais no Brasil. A autora ressalta que o cerne dessa nova abordagem é que a miscigenação, como resultante do contato entre índios, negros e brancos teria colaborado para uma maior reciprocidade racial sexual-afetiva entre esses três povos, atenuando, assim, as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial, camuflando a violência do sistema racial patriarcal. Apesar de ser considerada por muitos inovadora, a análise freyriana tem sido alvo de críticas pelo modo como adocicou o sistema racial desse período, materializando o que ficou conhecido como mito da democracia racial (Garcia, 2008). Como afirma Pacheco:

Outros autores criticam a obra freyriana por esta consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualização e afetividade de negros e índios, especialmente da mulher negra/mestiça como objeto de desejo sexual. Ou, ainda, têm se criticado o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos, na obra desse autor, anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e a dominação patriarcal. (PACHECO, 2008, p. 59)

Neste aspecto nos acercamos da obra amadiana. Jorge Amado aproximava-se de Gilberto Freyre no sentido da romantização não só da pobreza, em alguns momentos, mas também em sua análise das relações raciais que se estabeleceram em nossa sociedade colonialista. Sua ênfase na figura da negra ou mulata por demais sensualizada e objetificada é exemplo disso, embora nas obras aqui tratadas essa imagem ainda não estivesse totalmente consolidada assim como seria possível anos depois em Gabriela, Cravo e Canela (1958).

Jubiabá é um romance de formação, escrito em 1935, que narra a história de um dos primeiros heróis negros da literatura brasileira, Antonio Balduino (Baldo), que em sua trajetória de menino do morro a líder sindical, vive desde as relações familiares e ancestrais com sua tia Luiza, o pai de santo Jubiabá e os outros moradores do morro, até as relações de subjugação social e racial, situação de rua e superexploração do trabalho, quando adentra no mundo adulto. A escolha por um herói negro não para ali na cor de sua pele, e perpassa não só as vivências dos personagens, mas adentra a relação do autor com aquilo que busca representar.

Desfrutando em parte do mesmo universo criado nos primeiros capítulos de *Jubiabá*, *Capitães da Areia* é a obra subsequente, escrita dois anos depois, em 1937. A história se passa em contexto semelhante à adolescência de Antonio Balduino quando viveu como menino de rua. Em

Capitães da Areia, o herói é Pedro Bala, um menino branco de olhos verdes, que, junto com seu bando, vive em um trapiche e obtém sustento de roubos feitos na cidade de Salvador. A história do bando ganha novos rumos quando conhecem Dora, a única menina a compor o grupo dos Capitães.

Tanto em *Jubiabá* como em *Capitães da Areia*, o que temos é, ao mesmo tempo, como veremos, uma crítica ao paternalismo e ao patriarcalismo na figuração de mulheres brancas, e a manutenção do racismo e sexismo lançados sobre a mulher negra. Quando se fala em silêncio feminino, ou silenciamento das mulheres, não se pode entender o termo mulheres em uma acepção totalizante, universalista, essencializada, pois, informar sobre a localização de mulheres, sem uma perspectiva de raça e classe social a que pertence a mulher, coloca o debate em descompasso com a historicidade dos acontecimentos da realidade, que é muito mais complexa e multifacetada.

A figuração da mulher branca em *Jubiabá* e em *Capitães da Areia* reflete uma importante crítica ao patriarcalismo e ao paternalismo em uma sociedade que somente em 1934 reconheceu o direito das mulheres ao sufrágio, por exemplo. Lindinalva e Dora são figuras femininas brancas que sintetizam de forma importante essa crítica. Ambas são doces, inicialmente delicadas e ordeiras; embora de classes diferentes, devido a circunstâncias da vida acabam por subverter o seu papel: Lindinalva decai de sua docilidade e pureza, tornando-se prostituta após engravidar de seu noivo, que permanece intacto, e até ascende na mesma estrutura social machista que esmaga Lindinalva até a morte. Dora, loira, doce e feminina, cuidadora de seu irmão, após a morte da mãe, junta-se ao grupo dos *Capitães da Areia*, assumindo papéis que, ainda que condizentes com a estrutura patriarcalista de mãe, irmã e noiva, eram subvertidos por sua postura de “moleque” quando tinha de participar de um roubo ou de uma luta.

Nesses romances, é feita uma crítica ao paternalismo através da representação infantilizada das mulheres brancas que são tratadas como “querida” e “filhinha”, como bem observam Santos e Cavalcante (2015):

Podemos encontrar nas passagens em que o noivo de Lindinalva assim a trata “O que foi, querida? (...) Você é uma medrosa, querida” (AMADO, 1976, p. 85) ou na passagem em que Antônio Ruiz, o proprietário das Panificações Reunidas, discute com sua esposa Helena sobre a greve dos funcionários: “Está metida em política, filhinha? (...) Você não sabe nada dessas coisas, meu amor (AMADO, 1976, p. 321). “Não chore, Lena” (AMADO, 1976, p. 323). Nesses trechos encontram-se discursos ligados ao paternalismo, uma vez que, para Falci (2006), a mulher de elite, mesmo com certo grau de instrução, estava restrita à esfera do espaço privado, pois a ela não se destinava a esfera pública do mundo econômico, político, social e cultural. (p. 220)

Ao analisarem essa figuração paternalista das mulheres brancas, as autoras reconhecem que há uma diferença no tratamento dado a estas em comparação ao tratamento dado às mulheres

negras, Santos e Cavalcante (2015) relacionam essa diferença à classe e não à raça, em uma análise que deixa passar a importante questão de outridade e silenciamento a que a mulher negra é submetida em nossa sociedade.

As mulheres negras, ou melhor, as pobres, entretanto, têm um tratamento diferenciado em relação às ricas. A começar pela descrição das negras, muito mais hostil e, geralmente, com apelo sexual: “mulata gorda” (AMADO, 1976, p. 35), “Mas Antônio Balduino, que estava acostumado com as negrinhas sujas do morro” (AMADO, 1976, p. 55) [...] “negras gordas vestidas com anáguas e camisas decotadas e colares no pescoço” (AMADO, 1976, p.103), “Uma mulata desdentada, bem clara, que nem valera a pena tanto esforço.” (AMADO, 1976, p. 112). Além disso, constantemente as negras (“cabrochas”) do romance costumavam passear com Baldo pelo areal a satisfazer-lhe sua vontade sexual: “- Uma mulata, seu mano... – Aquela, Joaquim, tá ali, está comida... – Tá com um macho, Baldo (...) Mas como não havia mesmo outra mulher o jeito que tiveram foi levar a desdentada para o areal” (AMADO, 1976, p. 111/112). (SANTOS e CAVALCANTE, 2015, p.221)

Embora possa parecer, muito superficialmente, que a opressão sofrida pelas mulheres negras em *Jubiabá*, se dava por sua condição de pobreza, quando comparamos o tratamento dado a elas com aquele conferido a Lindinalva em seu período de maior decaimento e miséria, constatamos que não é apenas uma questão de classe. Quando Baldo encontra Lindinalva na Ladeira do Tabuão – último estágio na vida de prostituição em Salvador – ela está totalmente desfigurada pela doença e pelo alcoolismo; ainda assim a construção figurativa dessa personagem é muito mais humana, e até romantizada, do que aquela que se faz das mulheres negras do morro, que sequer eram prostitutas:

Da porta do 32 uma mulher sai de súbito, os cabelos soltos. Mal ela aparece na porta, Antônio Balduino tem certeza que é Lindinalva. Mas é um trapo humano, uma figura que perdeu o nome na ladeira do Tabuão. Rosto sardento e encovado, as mãos finas tremendo, os olhos saltados e brilhantes. O vento sacode os cabelos da mulher (...) (AMADO, 2008, p.273)

Os cabelos soltos sacodidos pelo vento, os olhos saltados e brilhantes, bem como o rosto sardento revelam muito da humanidade atribuída a Lindinalva, mesmo em seu estágio terminal, vitimada por doenças venéreas, alcoólatra. Ela ainda é humana, um *trapo humano*, diferente das mulheres negras que eram chamadas de “couro” ou “negrinha suja”, revelando uma escala de objetificação no qual a mulher branca ainda parece estar em melhores condições que a mulher negra, ainda que elas estejam em uma mesma condição social, ou ainda que a mulher branca esteja em pior condição social que a mulher negra.

Em *Capitães da Areia* há um polêmico episódio de estupro, pois este é realizado pelo herói Pedro Bala. A vítima é uma menina negra que Bala encontra no areal, ela saía da casa de sua avó e ia para a casa da mãe, ou seja, estava entre dois espaços privados, pertencia ao espaço privado, mas

foi lida por Pedro Bala como sendo um corpo público do qual ele podia dispor, assim como as mulheres negras e “mulatas” que Antonio Balduino levava para o areal em *Jubiabá*, como as “cabrochas” das quais ele se apropriava, tornando-as, semelhantemente, corpos públicos. Bueno (2006), bem observa que o aspecto racial é o primeiro que se evidencia nessa cena, pois a menina, chamada apenas de negrinha, por ser negra e pobre, é uma espécie de bem público. Em contraposição à colocação da mulher negra no espaço público, seja ela uma criança voltando para a casa da mãe, ou uma mulher negra moradora do morro; está a colocação da mulher branca no espaço privado, de modo que Lindinalva era vista como a Lindinalva da Travessa do Zumbi dos Palmares, a Lindinalva noiva de Gustavo, Lindinalva amante de Gustavo, Lindinalva mãe de Gustavinho.

Uma outra observação importante feita por Bueno (2006) é a de que o remorso sentido por Pedro Bala após cometer o estupro não vem de qualquer respeito à vontade da menina, mas daquilo que ele e a menina tinham em comum, ambos eram crianças pobres: “é difícil pensar no outro, a menos que ele se pareça com a gente” (Bueno, 2006, p.292). Essa mesma constatação será feita por Bala mais uma vez, em uma outra situação de estupro, mas dessa vez com um desdobramento totalmente diferente, já que o estupro de Dora não foi consumado. Mais uma vez Bueno (2006) aponta o fator racial como preponderante para a mudança de atitude do herói. Dora era uma menina loira, que tinha o mesmo olhar de medo que a menina negra lançou para Pedro no areal, no entanto, a atitude do herói foi totalmente diferente em ambos os casos.

Quando os meninos do trapiche quiseram estuprar Dora, e João Grande e Professor tiveram que fazer a defesa da menina, usaram o argumento de que ela não tinha pai, nem mãe, nem onde morar, ou seja, estava no espaço público (embora de modo algum fosse um bem público), mas apesar disso foi lida como uma “menina” e não como uma prostituta. Já a negrinha transitava entre dois espaços privados, usou como argumento sua virgindade, mas foi lida, ainda assim, como prostituta. Ou seja, há uma perspectiva interseccional que aciona a menina negra, e que se conecta à desumanização da mulher negra, conforme foi apontado tanto por Kilomba (2019) como por Ribeiro (2015).

E, há uma diferença entre Dora e a menina negra demonstrada a nível da construção narrativa, que não se pode passar despercebida. A cena em que é descrito o estupro da menina negra é construída a partir de uma perspectiva dinâmica, inicialmente semelhante a uma caça ou perseguição, mas que se desdobra em uma espécie de jogo e depois de negociação. O corpo da negrinha é evidenciado naquela velha perspectiva coisificante que separa seios e nádegas do corpo humano, e essas partes quase tomam vida, assim “os seios saltavam pontiagudos e as nádegas rolavam no vestido porque os negros mesmo quando estão andando naturalmente é como se

dançassem” (AMADO, 1999, p. 80). Esse fenômeno freudiano chamado *objeto parcial* foi apontado por Lélia Gonzalez (1988) como um elemento do racismo e do sexismo brasileiro, que reduzem mulheres a partes do corpo, e no caso de mulheres negras, à bunda. A autora inclusive faz alusão direta à obra literária de Jorge Amado como exemplo dessa objetificação.

Essa cena, que ocupa o espaço de aproximadamente cinco páginas da narrativa, em que o ritmo rápido faz lembrar a caça, em que a cada vez que o caçador aproxima-se de sua vítima instaura-se um jogo, que, obviamente, já tem um vencedor. Esse recurso narrativo expressa uma flagrante reificação do terror por que passa a menina. Um outro aspecto da construção narrativa que denuncia o tratamento incomum dado à vítima é que por três vezes, nesse espaço narrativo de cinco páginas, o narrador reitera que a menina negra lutava contra o desejo e a excitação, mesmo estando em uma situação tão extrema de medo e angústia:

Pedro Bala acariciava seus seios e ela no fundo de seu terror começava a sentir um fio de desejo, como um fio de água que corre entre montanhas e vai engrossando aos poucos até se transformar em caudaloso rio. E isso fez com que crescesse o seu terror. Se ela não resistisse contra o desejo e deixasse que ele a possuísse estaria perdida, iria deixar uma mancha de sangue no areal da qual ririam os estivadores na madrugada seguinte. A certeza da sua fraqueza lhe deu novo alento e novas forças. Baixou a cabeça, mordeu a mão de Pedro que segurava seu seio. Pedro deu um grito, retirou a mão, ela se levantou e correu. Mas ele a pegou e agora seu desejo estava misturado com raiva. (AMADO, 1999, p.82).

(...)

A negrinha reagiu de novo, mas como o menino a estava acarinhando e ela sentiu a chegada impetuosa do desejo não o xingou mais, senão que disse num pedido angustioso: — Me deixa que eu sou virgem. Tu pode ser bom, não me querer. Depois tu encontra outra. Eu sou donzela, tu vai me fazer mal. Ele olhou, ela estava chorando de medo e também porque sua vontade estava enfraquecendo, seus peitos estavam entumecidos.

— Tu é donzela mesmo? (AMADO, 1999, p.83).

O ritmo acelerado, o jogo de cena entre Bala e a menina, a tentativa de negociação por parte da menina, bem como o fato de que ela sentia excitação sexual, fazem com que a negrinha pareça coparticipante de uma situação na qual ela foi vítima. Nessa violenta relação entre o menino/herói branco – que é facilmente perdoado na narrativa, e logo se redime ao livrar uma menina branca de ser estuprada – e a menina negra, é possível perceber que a racialidade, assim como analisa Denise Ferreira da Silva (2006), refigura os sujeitos modernos: ele, o sujeito transparente, autodeterminado, auto-perdoável, aquele cuja existência social é regulada pela universalidade e autodeterminação, princípios que governam as dimensões econômica e jurídica; ela, o sujeito subalterno, os outros da Europa, “aqueles que não são nem o sujeito legal pressuposto pelo aparelho jurídico – execução da lei e a administração da justiça – nem o sujeito atendido pelas políticas públicas.” (FERREIRA DA SILVA, 2006, p. 69)

Enquanto isso, na descrição da cena em que Dora passa por situação semelhante, também num espaço narrativo de cinco páginas, o ritmo é mais lento, o jogo de cena foca principalmente nos meninos do trapiche que estão agindo como animais incontroláveis, enquanto Dora permanece imóvel e calada, em pânico, contando com a proteção de João Grande e Professor:

Mas os demais já se aproximavam. Sem Pernas e Boa Vida vinham na frente. Dora olhava assustada. Zé Fuinha dormia de cansaço. João Grande se pôs na frente de Dora. A luz da vela iluminava o cabelo loiro da menina, de quando em vez pousava nos seios. Professor se levantou, encostou-se na parede. Agora a luz aparecia pelos buracos do teto. (AMADO, 1999, p.163).

(...)Continuaram avançando. Iam vagarosamente, os olhos fixos ora em Dora, ora no punhal que João Grande tinha na mão. De repente se apressaram, chegaram muito mais perto. (AMADO, 1999, p.165).

(...) Pedro Bala olhou para Dora. Viu os peitos, o cabelo loiro.

— Tão com o direito... — falou.

— Arreda, João Grande.

O negro olhou Pedro Bala espantado. O grupo avançava novamente, agora chefiado por Pedro Bala. João Grande estendeu os braços, gritou:

— Bala, eu como o primeiro que chegar aqui.

Pedro Bala adiantou mais um passo:

— Sai, Grande.

— Tu não tá vendo que é uma menina? Tu não tá vendo?

Pedro Bala parou, o grupo parou atrás dele. Agora Pedro Bala olhava Dora com outros olhos. Via o terror no rosto dela, as lágrimas que caíam dos olhos. Ouviu o choro de Zé Fuinha. João Grande falava:

— Eu sempre tive contigo, Bala. Sou teu amigo, mas ela é uma menina, fui eu e Professor que trouxe ela. Eu sou teu amigo, mas se tu vier eu te mato. É uma menina ninguém faz mal a ela... (AMADO, 1999, p.166)

Dora não negocia. Quem negocia por ela são o Professor e João Grande, em nada ela é participante, é totalmente vítima; a centralidade da ação se dá na iminência do duelo que pode ocorrer entre os meninos que agem como bichos e aqueles que querem defendê-la. A decisão pela consumação ou não do ato de violência será tomada por aquele que, em outro momento, julgou que uma menina negra – mesmo a reconhecendo como menina – podia ser tratada como prostituta. Dessa vez, algo mudou na perspectiva do Pedro Bala, e ele dá razão aos colegas que buscam defender Dora, pois ela era só uma menina. Luís Bueno (2006), ao tratar desse episódio, chama atenção para última frase desse capítulo: “Pedro Bala olhou os cabelos loiros. A lua entrava pelo trapiche” (AMADO, 1999, p.167).

No entanto, cabe ressaltar que não foi apenas em Bala que o cabelo de Dora causou impressão. Nessa mesma cena, de cinco páginas, por três vezes os cabelos e os seios de Dora disputaram a atenção de seus algozes: “A luz da vela iluminava o cabelo loiro da menina, de quando em vez pousava nos seios.” (AMADO, 1999, p. 163); (...) “Estavam doidamente excitados, mas

ainda temiam João Grande que segurava o punhal. Volta Seca se via como no meio do grupo de Lampeão, pronto para deflorar junto com todos uma filha de fazendeiro. A vela iluminava os cabelos loiros de Dora. Ia um pavor pelo rosto dela”. (AMADO, 1999, p.164); (...) “Pedro Bala olhou para Dora. Viu os peitos, o cabelo loiro.” (AMADO, 1999, p.166).

Ao que parece, entre a condição de mulher, evidenciada pelos seios, e a condição de branca, evidenciada pelos cabelos loiros, a segunda é o que diferencia o tratamento que será dado a Dora daquele dispensado à menina negra. E é esse fator, o racial, que será decisivo para a salvação de uma e a perdição da outra, pelo menos nesse contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme dissemos no início desse texto, sobre a figuração do *outro*, e até do *outro da alteridade*, o intelectual pode tentar representá-los, seja por procuração ou por meio de uma representação artística, sem, contudo, conseguir fazê-lo, porque ao invés de lhes dar voz, acaba por colocar a sua própria voz acima da realidade e da voz do outro, assumindo uma postura monológica.

De acordo com Bakhtin (2008), na relação do autor com seu(s) herói(s), deve prevalecer o máximo da realidade das interações sociais através dos discursos presentes na narrativa, de modo que prevaleça a polifonia que temos na vida real, e não somente a voz do autor. A partir dessa análise, podemos perceber que a representação das mulheres negras feita por Jorge Amado é monológica, pois reforça os lugares sociais destinados a elas pela sociedade patriarcal, sexista e machista, como bem afirma Maria Consuelo Cunha Campos em seu estudo sobre a representação da mulher negra na literatura brasileira:

estereótipos literários como os da donzela casadura branca, da mulata sensual e ferosa, da negra abnegada, submissa, máquina de trabalhar, corresponderam, respectivamente, à procriação, à questão patrimonial, familiar e sucessória e à exploração da mão-de-obra, numa sociedade patriarcal, sexista e racista e na qual a literatura frequentemente reforçou os lugares sociais assinalados ao gênero feminino e às chamadas raças. (CAMPOS, 2007, p. 4)

Essa representação de mulheres negras, assim como encontramos nas obras de Jorge Amado aqui estudadas, as mostra como que conformadas à opressão dessa sociedade, bem como nos permite constatar como a superexploração socioeconômica se alia a superexploração sexual das mulheres amefricanas (GONZALEZ, 2020), ao mesmo tempo em que ignora suas interações sociais reais de resistência a essas opressões, pois como afirma Lélia Gonzalez apud Pacheco (2008), as mulheres negras tiveram participação ativa em fugas, rebeliões e formação de quilombos, contrariando a ideia de submissão e cordialidade e convívio harmônico entre senhores e

escravizadas (os). Sua postura de resistência persiste, hoje, em uma sociedade de capitalismo patriarcal-racista dependente, como é a sociedade brasileira.

Ainda sobre a representação como elemento político ou estético, Guerreiro Ramos (apud NASCIMENTO, 2019, p. 154) afirma que “a aculturação é tão insidiosa que ainda os espíritos mais generosos são por ela atingidos e, assim domesticados pela brancura, quando imaginam o contrário”. Na análise que fizemos da representação do outro, buscamos evidenciar como essa domesticação pela brancura afetou a descrição das mulheres negras em *Jubiabá* e *Capitães da Areia*, mesmo a despeito da boa intenção do autor.

Para Abdias do Nascimento, alinhado ao pensamento de Spivak (2018) – até o intelectual mais bem intencionado em retratar a cultura negra, ou afro-brasileira, como queiram, pode aderir, ainda que inconscientemente, a uma representação que corresponde aos propósitos do imperialismo branco. Como exemplo dessa aculturação na figuração do *outro*/negro, Nascimento (2016) cita o próprio Jorge Amado, como um escritor que possuía a seu crédito a promoção e a suposta valorização da cultura africana na Bahia, mas que, a despeito da simpatia e da solidariedade, em momentos cruciais de suas narrativas acaba por reforçar o pensamento hegemônico e racista.

A representação das mulheres, em especial das mulheres negras nesses romances, mostrou-se uma questão fundamental, pois trouxe à tona um aspecto objetivo da sociedade brasileira no que se refere a elas: o racismo e o sexismo.

O tratamento diferenciado conferido à mulheres brancas e negras nas obras aqui estudadas foram exemplo de como a contribuição do conceito de interseccionalidade (Akotirene, 2018) serve de referencial teórico metodológico de análise para pensar a tripla segregação sofrida pelas mulheres negras em nossa sociedade, em termos de raça, gênero e classe. Revelou ainda, como a subjugação do sujeito e suas múltiplas identidades como aciona Kilomba (2019) são camufladas por uma narrativa hegemônica pautada na vivência de autores, homens e brancos, mesmo que “parceiros” no debate racial, como Jorge Amado; e que atuam em continentes como o Africano e Latino Americano. Esta lógica perversa de introjeção e reprodução – consciente ou inconsciente – do racismo e do sexismo combinados com o classismo; fizeram com que a socióloga e antropóloga, uma das principais ativistas negras da América Latina, Lélia Gonzalez, chamasse a atenção para que pensemos do ponto de vista de uma amefricanidade que não menospreze nossa condição de ser o País com a maior presença negra fora do continente africano e que tem sido objeto cotidiano de menosprezo, em particular pelos EUA. Com estes referenciais brevemente mencionado em função da natureza deste artigo, acreditamos que temos elementos para desconstruir o que Spivak (2018) chamou de subalternidade.

Mas nós vemos também, que a interseccionalidade e a amefricanidade, permitem desnudar parte do que foi denunciado por Bueno (2006), como sendo a introjeção por Jorge Amado, do mito da democracia racial, da reprodução do sexismo, do racismo, e da cega referência apenas ao classismo. Este exercício só pode se dar de forma interseccional.

Diante do exposto, defendemos que a interseccionalidade enquanto ferramenta política e engajada agregada à categoria de amefricanidade pode e deve ser acionada na crítica literária para pensar as múltiplas formas de opressão que incidem sobre as representações das mulheres negras que povoam as obras literárias no Brasil.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *O que é Interseccionalidade?* Rio de Janeiro: Editora Letramento; Justificando, 2018.
- AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução Paulo Bezerra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BUENO, Luís. *Uma história do romance de 30*. São Paulo: editora da Unicamp, 2006.
- CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Representações da mulher negra na literatura brasileira. *Anais do XII Seminário Nacional Mulher e Literatura*. UESC. 2007. Disponível em: <<http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/Maria%20Consuelo%20Cunha%20Campos.pdf>>. Acesso em: 22/10/2019.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2006000100005>. Acesso em: 08/02/2021.
- FILICE, Renísia C. Garcia & CARNAÚBA, Rayssa. Metodologia interativa na gestão de políticas públicas: métodos combinados numa abordagem antissexista e antirracista. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia;nascimento, wanderson flor do.. (Org.). *Tecendo redes antirracistas: Africas, Brasis e Portugal*. 01ed.Be.o Horizonte: Editora Autêntica, 2019, v. I, p. 109-132.
- GARCIA, Renísia Cristina. *Identidade fragmentada: um estudo sobre a história do negro na educação brasileira: 1993-2005*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2007.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988b, p.69-82.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político econômica. In: LIMA, Marcia e RIOS, Flávia orgs. *Por um Feminismo Afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 49-64.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-latino-americano. In: LIMA, Marcia e RIOS, Flávia orgs. *Por um Feminismo Afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 139-150.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Branca pra casar, mulata pra f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. (Tese de Doutorado, Campinas, 2008). Disponível em:
<https://revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2015/09/PachecoAnaClaudiaLemos.pdf>.
Acesso em 22/10/2019.

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

SANTOS, Antonio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; nascimento, wanderson flor do.. (Org.). *Tecendo redes antirracistas: Africas, Brasis e Portugal*. 1ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019, v. I, p. 23-35.

SANTOS, M. C; CAVALCANTE, I. F. *A mulher e Sociedade no romance Jubiabá de Jorge Amado*. Rio Grande do Norte: Holos, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.