



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

RIQUELLE APARECIDA DA SILVA

**DA MÁSCARA AO GRITO: O FEMINISMO NEGRO NA
POÉTICA DE CRISTIANE SOBRAL**

Porto Nacional, TO
2026

Riquelle Aparecida da Silva

Da máscara ao grito: o feminismo negro na poética de Cristiane Sobral

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins (UFT), como requisito à obtenção do grau de Mestra em Letras

Orientadora: Prof. Dra. Lyanna Costa Carvalho

Porto Nacional, TO
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- S586d Silva, Riquelle Aparecida.
Da máscara ao grito: o feminismo negro na poética de Cristiane Sobral. /
Riquelle Aparecida Silva. – Porto Nacional, TO, 2026.
90 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins
– Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-Graduação
(Mestrado) em Letras, 2026.
Orientadora : Lyanna Costa Carvalho
1. Cristiane Sobral. 2. Feminismo negro. 3. Interseccionalidade. 4. Poesia. I.
Título

CDD 469

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Riquelle Aparecida da Silva

Da máscara ao grito: o feminismo negro na poética de Cristiane Sobral

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras. Foi avaliado para a obtenção do título de Mestra em Letras e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 04 / 03 / 2026

Banca Examinadora

Prof. Dr. Tereza Ramos de Carvalho, UFMT

Prof. Dr. Dinameire Oliveira Carneiro Rios, UFT

Prof. Dr. Maria da Glória de Castro Azevedo, UFT

*Dedico este trabalho à memória do meu pai,
inspiração eterna; à minha mãe, por seu amor
e força; à minha família, pelo apoio constante;
à Cíntia, pelo companheirismo; e ao
Bernardo, minha maior motivação e
esperança em um futuro guiado pelo amor e
pelo conhecimento.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus pela força e sabedoria concedidas ao longo desta jornada. Sem a fé que me sustentou nos momentos de incerteza, esta conquista não seria possível.

À minha mãe, expresso minha gratidão mais profunda. Sua dedicação, amor incondicional e exemplo de coragem foram pilares fundamentais para que eu chegasse até aqui. Você me ensinou que o estudo é um ato de resistência e que o conhecimento abre caminhos onde antes havia apenas barreiras.

Ao meu pai, em memória, rendo minha eterna homenagem. Seu legado de perseverança e valores inabaláveis continua a me guiar, inspirando cada passo desta jornada.

À Cíntia, minha companheira de vida, agradeço pelo companheirismo inabalável, pela paciência e pela compreensão em cada etapa deste percurso. Seu apoio silencioso, porém, constante, foi essencial para equilibrar os desafios acadêmicos e pessoais.

Ao Bernardo, agradeço pela alegria e inspiração que ilumina meus dias. Que este trabalho seja um legado para você, prova viva de que esforço e dedicação transformam sonhos em realidade.

Ao Professor Doutor Carlos Roberto Ludwing, coordenador do curso, sou imensamente grato pela orientação estratégica e pelo apoio visionário que moldaram minha formação acadêmica.

À Professora Doutora Lyanna Costa Carvalho, minha orientadora na dissertação de mestrado, estendo minha profunda admiração e gratidão. Sua maestria intelectual, rigor acadêmico e incentivo incansável foram indispensáveis para a realização deste trabalho.

Por fim, agradeço a todos os professores, colegas e amigos que cruzaram esta trajetória. Cada palavra de incentivo, gesto de apoio e partilha de conhecimento contribuiu para a construção deste resultado.

RESUMO

Este trabalho investiga a poética de Cristiane Sobral como potência de resistência e afirmação identitária no feminismo negro, revelando sua crítica incisiva aos sistemas coloniais, racistas e patriarcais da sociedade brasileira. Por meio de um diálogo interdisciplinar com estudos de gênero, raça e interseccionalidade, a pesquisa ressalta a relevância das vozes marginalizadas de mulheres negras, historicamente silenciadas nas esferas literárias e culturais. A análise de poemas como: *Ai que saudade da mãe África*, *Ainda*, *Não vou mais lavar os pratos*, *Fantasia*, *Retina Negra* e *Um poema para o cânone* demonstra como sua escrita ancorada na experiência vivida da mulher negra denuncia violências estruturais e afirma subjetividades plurais, desafiando o cânone literário hegemônico. Esses poemas dialogam com pensadoras centrais do feminismo negro, como Bell Hooks, Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro, ampliando a compreensão das opressões interseccionais e posicionando a literatura afro-brasileira como ferramenta de resistência epistemológica e transformação social.

Palavras-chave: Cristiane Sobral. Feminismo negro. Interseccionalidade.

ABSTRACT

This work investigates the poetics of Cristiane Sobral as a force of resistance and identity affirmation within Black feminism, revealing her incisive critique of the colonial, racist, and patriarchal systems of Brazilian society. Through an interdisciplinary dialogue with gender, race, and intersectionality studies, the research highlights the relevance of the marginalized voices of Black women, historically silenced in literary and cultural spheres. The analysis of poems such as: Oh, how I miss Mother Africa, Still, I'm Not Going to Wash the Dishes Anymore, Fantasy), Black Retina, and A Poem for the Canon demonstrates how her writing, anchored in the lived experience of Black women, denounces structural violence and affirms plural subjectivities, challenging the hegemonic literary canon. These poems engage with central thinkers of Black feminism, such as Bell Hooks, Sueli Carneiro, and Djamila Ribeiro, broadening the understanding of intersectional oppressions and positioning Afro-Brazilian literature as a tool for epistemological resistance and social transformation.

Key-words: Cristiane Sobral. Black feminism. Intersectionality.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 - Castigo dos Escravos	30
---------------------------------------	----

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DAS CORRENTES AO SILÊNCIO: RAÍZES HISTÓRICAS E TEÓRICAS DA OPRESSÃO.....	21
2.1	Colonialismo, colonialidade, escravidão e racismo	21
2.2	A escrava, a máscara e o silenciamento.....	28
2.3	A escravidão no Brasil: violência e herança colonial	33
2.4	O cânone literário e a invisibilidade da mulher negra.....	40
2.5	Feminismo negro: vozes que rompem o silêncio.....	47
3	ENTRE SILÊNCIO E VOZ: CRISTIANE SOBRAL E A POÉTICA DA LIBERTAÇÃO	54
3.1	Cristiane Sobral: vida e arte.....	54
3.2	Ai que saudade da mãe África.....	57
3.3	Ainda.....	61
3.4	Não vou mais lavar os pratos	64
3.5	Um poema para o cânone	70
3.6	Retina negra	73
3.7	Fantasia	77
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
	REFERÊNCIAS	86

1 INTRODUÇÃO

É fundamental abordar as implicações norteadoras que me trouxeram a enveredar pelos caminhos desta pesquisa. O contexto inicial traçado pela minha trajetória de vida enquanto mulher negra¹ é marcado por uma série de desafios e obstáculos de diversas naturezas. Como discorre Ribeiro (2017, p. 35), o ponto de partida para compreender tais experiências transcende o indivíduo e aponta para estruturas sociais mais amplas:

Quando falamos de ponto de partida, não estamos falando de experiência de indivíduos necessariamente, mais das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades.

Nessa perspectiva enquadra minha vivência como parte de uma sequência de opressões interseccionais, transformando relatos pessoais em denúncia coletiva. Meu primeiro confronto com o racismo estrutural ocorreu aos cinco anos, ao ingressar na escola primária, quando uma colega me interpelou como “negra do cabelo de bombрил”. Essa designação, impregnada de estereótipos depreciativos que associam a textura afro a algo rude e descartável, marcou o instante em que minha negritude foi racializada como inferioridade, inaugurando uma trajetória de microagressões cotidianas.

Nesse sentido, cabe considerar minha identidade feminina negra e meu lugar de origem para que se torne evidente que tanto o ato de estudar quanto o simples fato de existir configuram-se como formas de resistência, sobretudo numa sociedade machista e que cria barreiras quase intransponíveis para as pessoas negras.

Essa resistência busca transformar o contexto de preconceitos, discriminação e violências cotidianas que permeiam a experiência de mulheres negras na sociedade brasileira. Por conta da minha trajetória, tanto pessoal quanto profissional, deparei-me com a necessidade de pesquisar a literatura produzida por essas sujeitas sociais que, como eu, apesar dos avanços no discurso sobre igualdade de gênero e inclusão racial, continuam a enfrentar uma série de obstáculos que limitam seu acesso a poder, recursos e oportunidades.

¹ “Negra. Desde que não tente me inferiorizar, subjugar ou humilhar com essa palavra, pois a ressignificamos. Hoje ela significa orgulho e resistência” (Motta, 2020, [não paginado] *apud* Vieira, 2021, p. 14). Utilizamos a terminologia ‘negra(o)’ para nos referir a mulheres e homens de cor, porém reconhecemos a importância histórica de se reconhecer seja como preta, seja como negra: “A palavra ‘negro’ no Brasil ainda é importante. Para o IBGE, ela engloba os pretos e pardos de ascendência negra. Para a comunidade negra, ela permite união entre nós, em diferentes espectros de cor. Temos e cada vez mais orgulho da nossa cor, da nossa raça. Estamos ressignificando essa palavra e associando-a a palavras positivas” (Motta, 2020, [não paginado] *apud* Vieira, 2021, p. 14). Independentemente do termo, faz-se importante assumir o uso da palavra de forma positiva, desconstruída, buscando visibilidade identitária e cultural, e considerando, ainda, a extrema importância de nos reconhecermos enquanto sujeitas negras ativas, históricas.

Desde a infância, fui confrontada com as marcas da exclusão social, da discriminação racial e do silenciamento que atravessam a experiência de meninas e mulheres negras em uma sociedade estruturada pela desigualdade. O acesso à educação, que a princípio deveria se configurar como um direito universal, apresentou-se, para mim e para tantas outras mulheres negras, como um campo de luta constante contra preconceitos, estereótipos e invisibilizações. A cada etapa da trajetória escolar, acadêmica e profissional percebo que a cor da pele e o gênero funcionam como filtros de reconhecimento, limitando expectativas e oportunidades, exigindo de nós um esforço redobrado para ocupar espaços que nos são historicamente negados.

Pretendo, enquanto professora, economista e pesquisadora, colocar-me na posição de compartilhar com essas sujeitas nossas demandas através da sua escrita, pois sou movida pela realidade que vivencio, buscando superar as injustiças que nos afetam. Minhas vivências e meus anseios as representam. Em outras palavras, sinto na pele a exclusão e a marginalização, experienciadas cotidianamente pela população negra, em especial as mulheres. Intento assim marcar meu lugar de fala ressaltando a importância de pesquisar a literatura produzida por escritoras negras. Neste trabalho busco discutir a situação da mulher negra na sociedade brasileira atual, bem como suas possibilidades de existência e resistência, a partir da literatura de Cristiane Sobral e da teoria feminista negra.

Para se pensar a condição de marginalização e invisibilização da mulher negra, é fundamental a consciência de que nossa sociedade se estrutura no patriarcado, um sistema político modelador da cultura baseado na dominação masculina, reforçado por diversas instituições como a igreja e a família, e que impõe papéis de gênero desde a infância baseados em identidades binárias, biológicas e hegemônicas, conforme define Akotirene (2019, p. 67). Esse sistema se articula coerentemente ao capitalismo e ao imperialismo, e nutre a supremacia branca, acentuando a inferioridade das mulheres negras, duplamente negada enquanto sujeito homem e branco, no contexto de interseccionalidade, entendido por Akotirene (2019, p. 15) a partir de Patrícia Hill Collins como um “sistema de opressão interligado” que:

[...] circunda vida de mulheres negras no encontro de avenidas identitárias, visando explicar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, bem como as articulações decorrentes daí, que imbricadas repetidas vezes, colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos das estruturas. Interseccionalidade não é sobre quantas identidades uma pessoa tem! É sobre matriz de poder colonial que cria e dificulta o trânsito das identidades lidas na categoria de ‘Outros’.

É fundamental lançar luz sobre essas realidades para promover uma mudança significativa. O intuito do trabalho é dar visibilidade a essas “Outras” e ampliar os estudos

acerca da autoria negra na literatura, reconhecendo o papel essencial das autoras negras na construção de uma literatura plural e no enfrentamento das desigualdades sociais, raciais e de gênero. Entendemos que a abordagem atravessada pelos estudos de gêneros e interseccionalidade realça a relevância das obras literárias discutidas e é expandida por elas.

A pesquisa visa proporcionar uma compreensão mais profunda das experiências das mulheres negras e das estratégias que elas empregam para resistir e transcender a essas opressões. Ao destacar suas vozes e perspectivas, historicamente marginalizadas e silenciadas, a pesquisa contribui para uma representação mais inclusiva e precisa da diversidade da experiência humana na literatura e na sociedade. Neste sentido, Santos (1997, p. 10-11) afirma que:

Para apreender o presente, é imprescindível um esforço no sentido de voltar as costas, não ao passado, mas às categorias que ele nos legou [...]. Os fatos estão todos aí, objetivos e independentes de nós. Mas cabe a nós fazer com que se tornem fatos históricos, mediante a identificação das relações que os definem, seja pela observação de suas relações de causa e efeito, isto é, sua história, seja pela constatação da ordem segundo a qual eles se organizam para formar um sistema, um novo sistema temporal, ou melhor, um novo momento do modo de produção antigo, um modo de produção novo, ou a transição entre os dois. Sem relações não há 'fatos'. É por sua existência histórica, assim definida, no interior de uma estrutura social que se reconhecem as categorias da realidade e as categorias de análise.

Santos esclarece que, para compreender o presente, é necessário adotar um olhar crítico sobre as categorias herdadas do passado, analisando-as como fatos históricos inseridos nas relações sociais e nas estruturas de cada época. Os fatos, enquanto acontecimentos objetivos, encontram-se disponíveis, contudo, somente se tornam fatos históricos quando interpretados a partir das relações sociais, políticas e econômicas que os constituem. É no interior de uma estrutura social e de suas formas específicas de organização temporal, causal e produtiva que emergem tanto as categorias da realidade quanto as categorias analíticas utilizadas para interpretá-la.

À luz desse entendimento, torna-se evidente que os fatos e as realidades históricas são passíveis de múltiplas formas de apropriação, significação e narração. Ao impor uma racionalidade específica como a única forma válida de conhecer, interpretar e narrar o mundo, a cultura europeia produz apagamentos sistemáticos, sobretudo no que diz respeito às experiências, epistemes e memórias dos povos negros e, de modo ainda mais incisivo, das mulheres negras. Quando compreendemos que o que se cristalizou como versão legítima ou canônica da história são predominantemente narrativas brancas, hegemônicas e eurocêtricas, podemos discutir que práticas, ideias, categorias foram fundamentais nessa canonização para

criar, a partir da proposta de Santos, novas formas de se pensar a circulação de narrativas e representações em nossa sociedade, de forma mais plural e menos hierarquizada.

É precisamente contra essa lógica de exclusão e hierarquização epistêmica que se erguem, no presente, as vozes negras femininas. Essas vozes não buscam apenas inserir novos conteúdos na história, mas propor outras formas de organizar a realidade, de compreender as relações sociais e de narrar os acontecimentos. Elas reivindicam a legitimidade de epistemologias situadas, de experiências que desafiam a pretensa universalidade eurocêntrica, e de modos de narrar que desestabilizam o monopólio consolidado pela modernidade/colonialidade. Quando mulheres negras reivindicam outras maneiras de ordenar os fatos e de narrar a vida, elas não apenas ampliam o repertório histórico, mas tensionam a própria noção do que pode ser considerado “fato histórico” e do que constitui conhecimento legítimo. Trata-se, portanto, de um movimento que denuncia as limitações das categorias eurocêntricas herdadas do colonialismo e, com isso, inaugura novas possibilidades de inteligibilidade do mundo a partir das epistemologias de reexistência afro-brasileira e decolonial.

A partir desse entendimento, buscamos demonstrar como a literatura se configura como um importante mecanismo de denúncia das questões sociais enfrentadas pelas mulheres marginalizadas. A escrita de autoras negras emerge como uma forma de resistência, ao desafiar as estruturas de opressão e visibilizar as realidades frequentemente silenciadas pelos discursos hegemônicos. Um exemplo notável é Evaristo (2003, p. 18), que exemplifica tal pensamento ao refletir sobre sua própria experiência como escritora, afirmando que:

[...] quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um ‘corpo-mulher-negra em vivência’, e por ser esse ‘o meu corpo, e não outro’ vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta.

Evaristo defende abertamente que sua ficção demarca não apenas a plena autoria de uma mulher que fala a partir de um ponto de vista feminino, mas também reflete o lugar de um “corpo-mulher-negra em vivência”, ou seja, um corpo marcado por uma alteridade específica, que é a de mulher e negra. Assim, ela defende a categoria étnico-racial como mais um demarcador específico presente na escrita de textos literários, contribuindo para uma representação mais ampla e autêntica das experiências das mulheres negras. Esse movimento literário não apenas desafia as normas tradicionais de gênero, mas também confronta as interseccionalidades de raça, classe e sexualidade que moldam a experiência das mulheres negras na sociedade.

A autora Cristiane Sobral, ao escrever a partir de seu próprio lugar de fala, constrói uma escrita singular, marcada pela força, pelo empoderamento, que prioriza e evidencia verdades, nuas e cruas, sobre as diversas e complexas vivências experienciadas pelos corpos femininos negros. Reconhecendo a urgência de estudos mais aprofundados sobre produções de autoria negra como forma de promover sua visibilidade e legitimação, analisaremos os poemas “Saudade” (2011a), “Ainda” (2011a), “Não vou mais lavar os pratos” (2011a), “Fantasia” (2014), “Retina Negra” (2014) e “Um poema para o cânone (2019)”, de modo a vivenciarmos vozes que ultrapassam os limites impostos pelos opressores, rompendo as amarras coloniais e enfrentando-as, criando, assim, novos espaços de expressão e reconhecimento. Esses poemas compõem as obras: *Não vou mais lavar os pratos* (2011a), *Só por hoje vou deixar meu cabelo em paz* (2014) e *Dona dos ventos* (2019). Nessas obras, encontramos uma coletânea que nos convidam a partilhar, junto à autora, reflexões sobre as relações entre corpo, religiosidade, cultura e sociedade, e experiências de dor e superação, de ancestralidade e liberdade, de resistência e empoderamento, mas também de enfrentamento das violências e das tensões que envolvem as sexualidades e a condição da mulher negra.

Os caminhos da literatura, contudo, mostram-se tortuosos, em crítica constante à racionalidade linear moderna. Para refletir sobre as escritas de autoria negra, nos aproximamos da ideia de “encruzilhada de autorias” de Miranda (2019, p. 223-224), para nos debruçarmos sobre narrativas que, como compreendemos também a literatura de Sobral (2011a, p. 84),

[...] se localizam na espiral dos tempos, na encruzilhada onde as temporalidades se tangenciam, deflagrando os lugares em que o passado permanece escrevendo o hoje, atravessando as continuidades, ruínas e permanências entre o colonial e o pós-colonial, configurando o passado e o presente. Em outras palavras, ficções que nos ajudam a entender as partes do passado que permanecem produzindo os embates contemporâneos, dizendo daquilo que é mantido silenciado, ou interdito, nos discursos que sustentam a nação a partir da permanência da fibra colonial.

Buscamos formas de leitura que possibilitem a emergência desses passados silenciados, pois compreendemos que, ao longo da história, a escrita hegemônica branca atuou e ainda atua na manutenção dos privilégios da branquitude, entendida não apenas como identidade racial, mas como dispositivo de poder que se beneficia do racismo para manter o privilégio branco em posições de poder e para construir o negro como o “Outro” inferior (Carneiro, 2005). Por isso, entendemos que se trata de um racismo estrutural, assim entendido por Kilomba (2019, p. 77):

O racismo estrutural como mecanismo de violência psíquica e simbólica responsável pela invisibilização da experiência negra. O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e *People of Color* estão excluídas da maioria das

estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes.

O racismo estrutural é entendido da mesma forma por Almeida (2019) como a organização da sociedade em que o racismo está incorporado nas estruturas sociais, políticas, econômicas e de subjetividade, resultando em desigualdades e privilégios raciais que são reproduzidos de forma contínua e racionalizada:

Assim, detêm o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção deste poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem normal e natural o seu domínio (Almeida, 2019, p. 31).

Nesse contexto de dominação estrutural, Cristiane Sobral, com uma escrita marcada por profunda consciência social, racial e de gênero, constitui uma voz que ressoa transpondo fronteiras e promovendo intensas (des/re)construções identitárias. Buscamos compreender essa voz, essa escrita que instaura fissuras no fazer literário tradicional por meio de novas e importantes possibilidades, formatos e perspectivas, para a representação positiva das mulheres negras.

Para que seja possível experienciar plenamente a potência desses escritos, torna-se indispensável mencionar a complexa e árdua trajetória do povo negro no Brasil. Isso porque grande parte das imagens construídas e naturalizadas sobre os corpos negros está profundamente enraizada no imaginário do “branco dominador”, cujo discurso depreciativo se manifesta nos mais diversos contextos, reforçando e legitimando desigualdades e estigmas, conforme observa Gomes (2008, p. 42):

Essa perspectiva que prima pela exclusão e trata as diferenças como deficiências transforma as desigualdades raciais construídas no decorrer da história, nas relações políticas e sociais, em naturalizações. As desigualdades construídas socialmente passam a ser consideradas como características próprias do negro e da negra. Dessa maneira, um povo cuja história faz parte da nossa formação cultural social e histórica passa a ser visto através dos mais variados estereótipos. Ser negro torna-se um estigma passarmos em revista vários currículos do ensino fundamental e médio, veremos que o negro, na maioria das vezes, é apresentado aos alunos e às alunas unicamente como escravo sem passado, sem história, exercendo somente algumas influências na formação da sociedade brasileira. Numa outra face desse mesmo procedimento, o negro, quando liberto, é apresentado como marginal, desdobrando-se na figura do ‘malandro’. Essa postura reforça o estereótipo do não-lugar social imposto ao negro e impede que o vejamos como sujeito histórico, social e cultural.

Cristiane Sobral, em sua escrita, tensiona de forma crítica a herança do colonialismo e suas reverberações na vida das mulheres negras na contemporaneidade. A autora se apropria do imaginário do “branco dominador” para refletir sobre ele, desnudá-lo e desconstruí-lo em suas múltiplas dimensões. No poema “Ainda”, por exemplo, evidencia-se a articulação entre o

processo de descolonização da mulher negra e a denúncia da permanência da escravidão sob novas formas, revelando as contradições da suposta liberdade proclamada pela história oficial.

Ademais, ao refletirmos sobre a representação das mulheres negras nas três obras de Cristiane Sobral, buscamos compreender como as diferenças são convertidas em marcadores raciais de exclusão. Embora a autora problematize, de forma explícita e profunda, as questões raciais e étnicas em todos os seus textos, ela também revela as múltiplas amarras do racismo estrutural, suas opressões, limitações, violências, os afetos negados, ao mesmo tempo em que promove o dismantelamento das representações estereotípicas que historicamente aprisionaram a imagem da mulher negra. Assim delineia uma trajetória que vai da recusa da opressão à reconstrução da subjetividade e, por fim, à plenitude da autonomia e da voz poética, consolidando-se como uma das principais representantes do feminismo negro contemporâneo na literatura brasileira.

Em nossas discussões optamos pelo uso dos termos “sujeita” e “eu lírica”. No português, o “o” de “sujeito” não é, do ponto de vista gramatical, uma desinência de gênero, mas sim uma vogal temática. O funcionamento discursivo dessa vogal temática, porém, não é neutro, ele opera simbolicamente como desinência de gênero, pois a língua portuguesa associa sistematicamente a terminação “o” ao masculino e a terminação “a” ao feminino. Essa associação é histórica e ideológica. O fato de o substantivo “sujeito” integrar a classe temática em “o” contribui para a sua leitura automática como masculina, como uma categoria abstrata e universal. “Sujeita” desloca o “o” de sua posição de vogal temática naturalizada e o reinscreve como marca passível de variação, procurando trazer a reflexão de que aquilo que a gramática apresenta como estrutura pode ser resultado de uma fixação histórica. A criação ou legitimação de “sujeita” força a leitura do “o” como um marcador de gênero implícito, revelando que a suposta neutralidade do masculino depende da invisibilização de outras possibilidades morfológicas.

Da mesma forma, embora o pronome “eu” não apresente flexão de gênero, sua recorrente leitura como neutro sustenta a universalização de uma voz lírica historicamente masculina. O uso de “eu lírica” desloca essa tradição e esse “automatismo”, marcando o gênero da instância enunciativa e reinscrevendo o “eu” no campo das disputas discursivas, linguísticas que atravessam corpo, linguagem e poder e que procuram a inserção das vozes femininas no campo da literatura e na sociedade.

No plano teórico, essa escolha dialoga com a crítica de Butler (2018) à naturalização do gênero. O sujeito não precede a linguagem, mas é constituído *performativamente* por ela, de modo que as categorias de gênero não expressam uma essência, mas repetições reguladas

por normas discursivas, que são também normas sociais. Quanto à língua portuguesa, nos ancoramos também nas reflexões de Kilomba (2019) sobre a tradução de seu trabalho (originalmente em inglês, língua em que o gênero não é marcado morfológicamente) para o português, com suas terminologias que, segundo ela, “revelam uma profunda falta de reflexão e teorização da história e herança coloniais e patriarcais, tão presentes na língua portuguesa [...]” (Kilomba, 2019, p. 14).

Adotamos “sujeita” e “eu-lírica”, portanto, a fim de desestabilizar a ficção de universalidade do masculino e reinscrever o gênero como dimensão constitutiva da subjetividade de quem enuncia – neste trabalho, minha e de Cristiane Sobral –, tornando visível o processo pelo qual determinados corpos e vozes são historicamente autorizados a ocupar a posição de sujeito. Essa escolha se insere na compreensão da perturbação da linguagem como prática de resistência.

O presente trabalho será composto por dois capítulos: o primeiro, intitulado “Das correntes ao silêncio: raízes históricas e teóricas da opressão”, discute os fundamentos teóricos e históricos do colonialismo e da colonialidade, refletindo sobre o caráter estrutural do racismo e do patriarcado, e sua inegável atualidade. Buscamos também uma compreensão histórica do processo de escravidão no Brasil, que justifique a incompletude da abolição. Após, discutimos o surgimento dos movimentos feministas negros e as possibilidades de emancipação e decolonização de corpos e saberes negros de mulheres, a partir especificamente da literatura. Serão abordadas as contribuições dos movimentos feminista e feminista negro para a construção de novas perspectivas identitárias e estéticas e a influência do cânone literário na invisibilização das mulheres negras, bem como o lugar da literatura como possibilidade de luta pela escuta dessas vozes.

Trabalhamos um arcabouço teórico interdisciplinar que articula perspectivas decoloniais, foucaultianas e feministas negras para desconstruir as matrizes persistentes de dominação racial e de gênero, epistêmica e simbólica, no contexto brasileiro, ao mesmo tempo em que propõe contra-narrativas de resistência e reexistência a fim de enfatizar a continuidade criativa, a reconstrução e a reinvenção cotidiana da vida. Nossos pilares conceituais compreendem Aníbal Quijano (2005, 2010) e Walter D. Mignolo (2008), com ênfase na colonialidade do poder e sua existência subjacente aos processos colonizadores e no epistemicídio que se refere à morte da construção do conhecimento, isso ocorre quando uma cultura se sobrepõe a outra, como eixos estruturantes da modernidade e do capitalismo global. Dialogamos com Michel Foucault (1979) na problematização dos regimes de verdade que regulam o cânone literário. Grada Kilomba (2019) é parte fundamental de nossas reflexões,

especialmente a partir da metáfora da “máscara de ferro” como silenciamento e subalternidade, e do colonialismo como “ferida aberta”. Assim como Grada Kilomba, Lélia Gonzalez (2020) e Sueli Carneiro (1994, 2005, 2011a, 2011b, 2023) possibilitam-nos discutir o caráter psicológico, identitário e político do racismo, bem como os dispositivos de racialidade e gênero e os feminismos negros latino-americanos. Entendemos a partir de Lélia Gonzalez (1982, 1984, 2020) a noção de racismo por denegação como “neurose cultural” sob o mito da democracia racial. Discutimos o surgimento e as especificidades do feminismo negro com Bell Hooks (2018; 2019a; 2019b; 2019c, 2020). É fundamental o conceito de Conceição Evaristo (2003, 2009) de escriturabilidade como fusão insurgente de escrita e vivência coletiva negra. Carla Akotirene (2019) discute na interseccionalidade como fluxo cíclico da militância negra contra o eurocentrismo. Complementam essa tessitura Frantz Fanon (1980), Djamila Ribeiro (2017), Patrícia Hill Collins (2016) e autores como John Burdick (1999) e Fernanda Rodrigues de Miranda (2019).

No segundo capítulo, discutimos a biografia e a obra de Cristiane Sobral e, a partir da análise dos poemas “Saudade”, “Ainda”, “Não vou mais lavar os pratos”, “Fantasia”, “Retina Negra” e “Um poema para o cânone”, propomos uma relação entre a poesia de Cristiane Sobral e os referenciais teóricos discutidos anteriormente. A partir de diversas perspectivas, a poesia de Sobral sustenta a interseccionalidade como estratégia militante, desconstruindo o entrelaçamento de racismo, machismo e classismo na opressão tripla vivida pelas mulheres negras e transformando a escrita em ato político de resistência. Recorremos, ainda, às formulações da própria Cristiane Sobral (2017), extraídas de entrevistas, que posicionam o corpo negro como construção relacional do colonizador – desumano e desalmado –, contraposta à ancestralidade, ao erotismo e ao protagonismo negro em sua poética, e que discutem a autoria e a literatura de mulheres negras.

Finalmente, ao pensar o corpo da mulher negra em Cristiane Sobral, refletiremos o como corpo político, dessa forma, o corpo deve ser entendido como um elemento simbólico material nos quais fatores sociais e históricos são inscritos. Nesse processo, o corpo feminino negro aqui será pensado dentro de um contexto histórico, social e cultural brasileiro, de forma que as mulheres negras, na literatura de Sobral, serão lidas enquanto corpos simbolicamente ou fisicamente violentados por meio do racismo e sexismo.

A seleção dos poemas voltou-se para a busca de instrumentos que, na poética da autora, permitissem-nos pensar a escravidão, o cânone, o colonialismo e o feminismo negro.

Pretende-se, por meio de uma análise reflexiva, evidenciar como as desigualdades sociais e seus desdobramentos impactam a representação da mulher negra e sua inserção na

literatura. Busca-se, ainda, demonstrar de que maneira a valorização dessas vozes e a ampliação de seus espaços de expressão contribuem para uma releitura crítica do cânone literário brasileiro.

2 DAS CORRENTES AO SILÊNCIO: RAÍZES HISTÓRICAS E TEÓRICAS DA OPRESSÃO

2.1 Colonialismo, colonialidade, escravidão e racismo

A compreensão do colonialismo requer, primeiramente, um olhar atento à origem do termo, uma análise rigorosa de sua etimologia e das implicações teóricas consubstanciadas no conceito. Conforme o novo dicionário Aurélio Ferreira (1998), o termo “colonialismo” provém de “colonial” mais “ismo”, e significa um sistema político ou orientação voltada para a manutenção do domínio, principalmente econômico, sobre as possessões de determinado local. Assim, desde sua etimologia, o conceito remete a dominação, controle e exploração. Esse sistema pode ser conduzido diretamente pelo Estado ou articulado por grupos econômicos, e se sustenta em práticas de subordinação, opressão, exploração e violência física, simbólica e psicológica sobre povos e culturas então considerados inferiores.

O espaço latino-americano expressa os efeitos profundos de séculos de colonialismo europeu, caracterizados pela violência estrutural e pela expropriação sistemática de culturas, recursos e povos, como bem observa Sachs (2000, p. 366):

O colonialismo europeu dedica-se a devastar culturas centradas no lugar, impondo valores centrados no espaço. Em ondas renovadas por todos os cinco continentes, os colonialistas revelaram inventividade implacável ao saquear povos de seus deuses, instituições e tesouros naturais.

Desde o século 15, o colonialismo europeu consolidou-se como um projeto de expansão territorial e econômica que fundamentou a expropriação das Américas, convertendo-as em fonte de riqueza, o que só foi possível através da escravização e do extermínio de povos africanos. Tal processo constituiu as bases econômicas, políticas e sociais também do Brasil, assentadas na exploração do meio ambiente e na força de trabalho escravizada.

O legado colonial atualmente visível nas sociedades latino-americanas traduz-se em desigualdades estruturais, como a concentração fundiária, a desigualdade social, a dependência internacional, a dificuldade democrática, a violência e os constantes processos urbanos de periferização, calcados em hierarquias raciais. Além disso, a colonização não se restringiu à dominação material, mas projetou-se simbólica e epistemicamente, impondo uma racionalidade eurocêntrica que silenciou e negou saberes, identidades e tradições dos povos colonizados, perpetuando visões hegemônicas que ainda hoje elidem a diversidade cultural a esses grupos históricos (Mignolo, 2008; Quijano, 2010).

O colonialismo, como observa Quijano (2005), demandava não apenas a expropriação de recursos materiais das colônias, mas também a transformação de seres humanos em mercadorias, arrancados de seus territórios, famílias e afetos para serem desumanizados e vendidos como força de trabalho nas lavouras do sistema de plantação em larga escala e na extração mineral. No Brasil, para a colonização através da escravidão, era necessário reduzir os povos africanos à condição de subalternidade, negando-lhes humanidade, história e cultura. Tudo o que esses povos haviam produzido em termos de saberes, espiritualidade e formas de organização social foi sistematicamente inferiorizado, de modo a legitimar sua mercantilização.

A escravidão não deve ser entendida meramente como um modelo de organização do trabalho, mas como um vasto empreendimento transatlântico que ocasionou a desarticulação de sociedades africanas, a mercantilização de seres humanos e a instauração de um regime de violência cujos efeitos se prolongam no tempo, segundo Silva (2002, p. 14-15):

A palavra 'escravidão' serviu de lançadeira. Alguém observará que quase nunca lhe juntei adjetivos, porque penso que o nome já traz em si, ainda não cicatrizados, os lanhos da iniquidade, da violência, da humilhação e do sadismo. A palavra carrega também a história dolorosíssima de vários milênios, durante os quais, em quase todos os cantos do mundo, o mais cruel e desumanizador sistema de recrutar e controlar trabalho predominou sobre todos os demais.

O que se observa, nesse contexto, é a destruição dos princípios culturais, identitários e religiosos, bem como o aniquilamento das referências que sustentam o tecido social, resultando na desestruturação das bases comunitárias e na perda dos valores constitutivos desses sujeitos. A reflexão sobre os impactos da escravização na vida de centenas de milhares de pessoas negras evidencia o colapso da possibilidade de uma existência humana digna e plena. Tal processo produziu e ainda produz efeitos profundos, manifestos na aniquilação intelectual e afetiva desses indivíduos.

Ainda que a escravidão tenha sido oficialmente abolida, suas estruturas persistem sob novas formas, perpetuando desigualdades e mecanismos de exclusão que atravessam as relações sociais e econômicas contemporâneas. O controle global de povos e nações, exercido por meio de hierarquias de poder que remontam à modernidade, continua operando com intensidade na atualidade. Uma das razões disso é que, como aponta Quijano (2005), os Estados latino-americanos foram constituídos sob forte influência eurocêntrica, sem que houvesse um efetivo processo de descolonização do poder. O resultado foi a formação de Estados desprovidos de caráter nacional e de princípios democráticos, estruturados sobre bases coloniais e racializadas.

Segundo o autor, as sociedades latino-americanas, construídas a partir da dominação de povos indígenas, negros e mestiços, não podem ser consideradas plenamente nacionais, tampouco democráticas. Essa contradição produz o que Quijano (2005) denomina de “paradoxo colonial”, que remete a Estados formalmente independentes, mas sustentados por estruturas sociais e políticas coloniais em razão da “colonialidade do poder”, que, fundamentada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação, tornou-se um fator limitante na formação dos Estados-nação da América Latina, moldando-os segundo o modelo eurocêntrico e restringindo os processos de emancipação social e cultural dos povos colonizados, mesmo após os processos de descolonização:

A colonialidade do poder fundamenta-se em uma classificação social baseada na ideia de raça, construída para legitimar a dominação europeia sobre os povos colonizados, especialmente nas Américas. Esse sistema hierarquiza a população global, posicionando os europeus no topo e os colonizados, vistos como racialmente inferiores, nas bases dessa estrutura social e econômica. A colonialidade do poder, portanto, não é simplesmente um resquício histórico, mas um padrão estrutural vigente que mantém a exclusão, o racismo e a hegemonia eurocêntrica em âmbitos diversos, incluindo o político, econômico, social e epistemológico. Ela implica a naturalização dessa ordem desigual e a reprodução contínua das disparidades sociais e raciais nas sociedades pós-coloniais modernas, configurando um sistema de poder global que transcende a descolonização formal das nações (Quijano, 2005, p. 117).

Os grupos dominantes latino-americanos, ao adotarem a perspectiva eurocêntrica como referência legítima, reproduziram o modelo europeu de Estado-nação sobre estruturas de poder ainda coloniais. Assim, os Estados que emergiram após a independência mantiveram-se ancorados em lógicas supressivas e desiguais, refletindo a permanência das relações de dominação e subalternização herdadas do período colonial. Nessa perspectiva, a formação dos Estados latino-americanos e do Brasil em particular deve ser compreendida como uma reprodução dos interesses das elites brancas locais, que se identificavam com os valores e ideais europeus, preservando assim os privilégios da minoria branca que passou a ocupar os espaços de poder e de decisão política. Como consequência, os negros permaneceram à margem dos processos decisórios e da vida pública, submetidos a um modelo de organização social discriminatório e ainda colonizado.

O conceito de colonialidade é fundamental para compreender por que práticas e discursos típicos do período colonial ultrapassam as independências, alcançando os dias atuais com extrema violência. Segundo Mignolo (2017, p. 2): “A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada”. De modo geral, a condição de colonialidade é o lado obscuro da modernidade, porque são ambas interdependentes, face de uma mesma moeda, na metáfora do autor.

Conceitos fundamentais à cultura europeia moderna, como o de humano, homem e civilização, não existem sem a criação de um Outro em oposição e em posição inferior (Mignolo, 2017).

A modernidade/colonialidade é identificada, sobretudo, pela persistência da hierarquização entre os seres humanos por meio de critérios raciais e de outras classificações sociais decorrentes da ideia de raça. Como aponta Quijano (2010, p. 85):

[...] a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal.

Ela é evidente, além de nos campos político e econômico, no campo do reconhecimento e da produção do conhecimento ao instituir uma posição que legitima determinadas visões de mundo em detrimento de outras, que determina uma “verdade universal” de matriz eurocêntrica, marcada pela centralidade da perspectiva branca. Essa construção epistemológica opera por meio da imposição de uma racionalidade que exclui e marginaliza outras narrativas e saberes, estabelecendo como legítimas apenas aquelas enquadradas na lógica eurocêntrica.

A colonialidade constitui uma matriz de dominação contemporânea, que sustenta e perpetua desigualdades raciais e sociais históricas, e um de seus principais pilares, sempre atualizado e persistente, é o racismo, especificamente a relação estabelecida entre a necessidade capitalista de exploração das colônias e a justificativa “racionalizante” do uso das pessoas negras. A dimensão simbólica, discursiva e representativa desses corpos é fundamental na colonização, e articulam-se nesse projeto a criação de representações profundamente negativas sobre a população negra, representações forjadas por um racismo tendencioso e sistemático, que associava as pessoas negras à irracionalidade, à animalidade, à servilidade e à desumanização.

Há, pois, concomitantemente ao processo econômico de dominação, e como consequência dele, uma ideologia que naturaliza a inferiorização desses sujeitos. Frantz Fanon, em sua obra *Em defesa da revolução africana* (1980), elucida a lógica colonial que produziu e legitimou tais mecanismos de dominação, ao demonstrar como o projeto colonial se fundamentou na construção da inferioridade do negro para justificar sua opressão e subjugação pelo branco.

Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro. E o racismo não é mais do que a explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização. Numa cultura com racismo, o racista é, pois,

normal. A adequação das relações económicas e da ideologia é, nele, perfeita [...]. De facto, o racismo obedece a uma lógica sem falhas. Um país que vive, que tira a sua substância, da exploração de povos diferentes inferiorizando estes povos. O racismo aplicado a estes povos é normal (Fanon, 1980, p. 44-45).

Conforme expõe Fanon, há uma “lógica” subjacente às práticas opressivas que atua na manutenção e na reprodução de imaginários de subalternidade e inferioridade atribuídos à população negra. Para o autor, o racismo não emerge de uma oposição sentimental entre “amor e ódio”, mas constitui-se como expressão de relações estruturais de poder. Assim, o racismo deve ser compreendido como um dos elementos integrantes de um sistema mais amplo de dominação, no qual a opressão é sistematizada e institucionalizada. Nesse processo, o povo escravizado tem sua humanidade negada e expropriada de forma silenciosa e contínua.

Isso é fundamental para a compreensão do contexto do Brasil, fundado com base na escravidão e no racismo que a perdura. Neste contexto, o racismo emerge como um elemento estruturante da sociedade brasileira, não apenas como herança do período escravocrata, mas como mecanismo ativo de manutenção das desigualdades e de legitimação das hierarquias raciais que ainda hoje moldam as relações sociais, políticas e económicas no país.

O racismo manifesta-se como um fenômeno que influencia profundamente a forma como o indivíduo compreende a si mesmo, se posiciona e se relaciona com o mundo ao seu redor, exercendo influência direta sobre o aspecto psicológico e social de maneira a relacionar-se com o passado, vivenciar o presente e projetar o futuro, o que nós remetemos que o impacto desse sistema não é só económico e político, mas também na formação do sujeito, definido por Hooks (2019c, p. 42) como sendo aqueles indivíduos que “tem direitos de definir suas próprias realidades, estabelecer as suas próprias identidades, de nomear a sua própria história”, o que contrasta com a realidade historicamente imposta ao povo negro, frequentemente silenciado e negado na possibilidade de narrar sua própria história.

Nas reflexões de Gonzalez (2020, p. 85), o racismo, enquanto tática de dominação e exploração, apresenta-se nas Américas sob duas configurações distintas, profundamente relacionadas às especificidades históricas de cada processo colonial. A primeira delas é o racismo por segregação, característico das sociedades de colonização anglo-saxônica, germânica ou holandesa. Nesse modelo, a identidade racial é rigidamente determinada pela ascendência, considera-se negra toda pessoa que possua antepassados negros, isto é, que carregue “sangue negro nas veias”. Essa concepção funda-se na ideologia da pureza racial, que inviabiliza qualquer possibilidade de miscigenação. A manutenção da superioridade branca, portanto, é garantida pela separação física e social dos grupos, como se verificou no

sistema do *apartheid*, cuja lógica de “iguais, mas separados” produziu o reforço da identidade racial entre os sujeitos discriminados, ainda que sob condições de profunda opressão.

Em contraposição, nas sociedades de colonização latina especialmente no contexto brasileiro, prevalece o que Gonzalez denomina racismo por denegação. Trata-se de uma forma mais complexa e dissimulada de discriminação racial, sustentada pela ideologia da miscigenação e pelos discursos de assimilação cultural e de “democracia racial”. Nesse modelo, o mito da superioridade branca se perpetua por meio do desejo de embranquecimento e da negação das origens africanas, naturalizando o afastamento da população negra de suas referências culturais e históricas. O racismo por denegação, portanto, não se manifesta pela separação explícita, mas pela invisibilização e pela negação da diferença, constituindo-se como um mecanismo simbólico de exclusão. Uma sociedade branca, mas cuja cultura revela a herança afro, que é constantemente escondida.

Dessa forma, para Gonzalez (1984, p. 223) o racismo brasileiro deve ser compreendido como uma construção ideológica funcional à manutenção dos privilégios sociais e econômicos da população branca, independentemente de sua classe social. A autora o interpreta, ainda, como “um sintoma da neurose da cultura brasileira”, expressão que sintetiza a contradição entre o imaginário nacional que se pensa branco e harmonioso e a realidade concreta de um país marcado por profundas desigualdades raciais (Gonzalez, 1984, p. 224). A cultura brasileira, ao mesmo tempo em que nega sua herança africana, revela-a em suas práticas, linguagens e expressões cotidianas, evidenciando a tensão entre repressão e presença da negritude na formação identitária nacional.

A leitura de Lélia Gonzalez é amplamente dialogada e atualizada por pensadoras contemporâneas como Grada Kilomba (2019), Djamilia Ribeiro (2017), Bell Hooks (2019a) e Cristiane Sobral (2011a), que ampliam a compreensão das permanências coloniais no mundo pós-colonial. O colonialismo, assim, persiste sob novas formas culturais, territoriais e subjetivas, reproduzindo hierarquias raciais e de gênero que consolidam um sistema de poder global. Na perspectiva histórica, o colonialismo deve ser entendido não apenas como um episódio pretérito, mas como uma estrutura de longa duração, no sentido, que atravessa temporalidades e se reconfigura em novas formas de dependência econômica, cultural e cognitiva. Essa permanência estrutural é o que explica a resiliência das desigualdades raciais e de gênero na modernidade, pois o colonialismo instituiu uma lógica global de hierarquização que organiza o saber, o ser e o poder. Assim, compreender o colonialismo em sua dimensão histórica implica também reconhecer a colonialidade como seu desdobramento

contemporâneo um sistema de poder que naturaliza a subalternização e impõe padrões eurocêntricos de humanidade, conhecimento e civilização.

Desse modo, o pensamento de Gonzalez, articulado às contribuições dessas autoras, permitindo compreender que as práticas de racismo e exclusão no Brasil atual são desdobramentos históricos de um projeto de poder que atravessa séculos e que se reinventa continuamente sob a aparência de democracia e igualdade. O colonialismo é um sistema instituído por meio das diferenças, o que demonstra sua discordância com a ideia de homogeneização cultural branca. Sob esse ponto de vista compreendemos que cada corpo materializado pela escravidão tem uma trajetória única, refletindo a história singular de cada indivíduo e de cada povo, logo desmistifica-se a simplificação identitária imposta pela colonização.

Assim, é necessário compreender que o colonialismo constitui um sistema que impõe posições raciais e de gênero, silenciando e objetificando corpos negros, enquanto legitima a supremacia branca, onde a exploração e a violência são institucionalizadas, deixando marcas que persistem na forma de traumas coletivos e individuais. Além de apagar identidades diversas o colonialismo reforça hierarquias raciais e sociais. Como afirma Kilomba (2019, p. 1) “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada, uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra”, revelando a continuidade de suas consequências nas estruturas sociais modernas. Diante disso, torna-se imprescindível combater e reivindicar o fim do racismo, da exploração econômica, social e cultural da população negra.

Kilomba (2019) e Carneiro (2005) convergem ao demonstrar que o racismo e a colonialidade são pilares estruturantes da opressão vivida pelas mulheres negras, configurando um dispositivo de racialidade que exclui, subordina e hierarquiza corpos e saberes. Carneiro (2005) argumenta que o “contrato racial” é um pacto entre brancos que sustenta a subordinação dos não-brancos, limitando a mobilidade social coletiva e minando a autoestima intelectual das pessoas negras. Já Kilomba (2019) evidencia que a violência de gênero, os direitos reprodutivos e outras questões específicas das mulheres negras são frequentemente secundarizadas ou ignoradas tanto no movimento negro quanto no feminismo hegemônico, o que reforça a necessidade de um olhar interseccional e descolonizador.

Deste modo a compreensão do racismo e de suas continuidades históricas exige uma leitura crítica do projeto colonial e de seus desdobramentos contemporâneos. As contribuições de autoras como Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Bell Hooks e Djamila Ribeiro apontam para a necessidade de descolonizar as práticas e os discursos, evidenciando que o racismo não é apenas uma questão moral ou individual, mas um sistema de poder estruturante que atravessa

as instituições, as relações sociais e as subjetividades. Nesse sentido, a luta antirracista deve ultrapassar o campo das políticas afirmativas e adentrar o terreno da reconstrução epistemológica, ética e cultural, de modo a romper com os paradigmas eurocêntricos e afirmar uma nova concepção de humanidade, plural e inclusiva. Assim, ao compreender o colonialismo como ferida ainda aberta, reafirma-se o compromisso com a transformação social e com a construção de uma sociedade efetivamente democrática, capaz de reconhecer e valorizar a diversidade que a constitui.

2.2 A escrava, a máscara e o silenciamento

A Escrava Anastácia surgiu como uma força encarnada a partir do esboço feito por um viajante francês do século 19. No entanto, foi somente em 1971 que sua imagem ganhou grande visibilidade, transformando Anastácia em santa popular e fenômeno midiático. Desde então, Anastácia passou a ocupar inúmeros santuários e manifestações culturais, atraindo devotos e peregrinos de diversas origens. O aspecto paradoxal de sua trajetória reside no fato de que, embora sua imagem esteja associada à escravidão violenta e ao silenciamento, ela circula amplamente e “fala” por toda parte, tornando-se símbolo de resistência e ancestralidade afro-brasileira. Através dessa figura, interpreta-se a atração ritual pelo corpo-vítima desumanizado como tentativa de reconectar os santos à fonte de poder, vontade e agência espiritual (Gomes; Lauriano; Schwarcz, 2021).

Conforme observam Gomes, Lauriano e Schwarcz (2021, p. 50), Anastácia situa-se “entre o mito, a memória e a realidade”, transitando entre o plano histórico e o espiritual. Sua biografia é plural e fragmentada, composta por diferentes versões que refletem a ausência de uma história oficial. Algumas narrativas afirmam que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola e trazida para a Bahia após ser sequestrada por colonizadores portugueses. Outras versões a identificam como princesa Nagô/Iorubá, capturada por traficantes europeus e escravizada no Brasil. Há ainda quem afirme que ela teria nascido na própria Bahia, sendo “Anastácia” o nome que recebeu durante a escravização, uma vez que seu nome africano permanece desconhecido (Kilomba, 2019, p. 35).

A centralidade conferida à sua imagem pode ser interpretada, analiticamente, como um sintoma das tensões não resolvidas da sociedade brasileira, especialmente no que tange ao racismo e ao machismo, que continuam sendo simultaneamente vividos e negados. Segundo Burdick (1999), o culto crescente à Escrava Anastácia no final do século 20 demonstra que as

feridas da escravidão permanecem abertas, revelando que a abolição formal não significou o fim das violências simbólicas e estruturais.

O corpo da mulher negra, historicamente dominado e explorado, cuja construção sociocultural foi marcada pela associação a uma natureza submissa, carregando múltiplas marcas resultantes das interseções entre gênero, raça e classe. Essa construção simbólica sustentou a ideia de que as mulheres negras não seriam sujeitas de sua própria história, mas objetos de desejo sexual e de dominação masculina. Nesse sentido, é inegável que as vozes femininas negras ainda reverberam os ecos da escravização e do imaginário de submissão e controle, tanto em seus percursos quanto em suas produções literárias. Por essa razão, torna-se imprescindível revisitar a história, uma vez que, como afirma Gomes (2019), a força da escravidão e das representações negativas forjadas durante esse processo deixou marcas profundas e persistentes na identidade do negro brasileiro e na representação social em torno de sua raça.

Dentro desse contexto histórico, a raça é compreendida como uma categoria que impôs aos negros uma posição inferior na hierarquia colonial. No período escravocrata, a negritude era associada à condição de objeto, negando-se aos africanos e seus descendentes a humanidade e a voz. Nessa perspectiva, observa-se que o sujeito branco, ao conceber-se como o “Eu”, afirma-se como naturalmente superior e assume para si o papel de medida universal da humanidade e do ideal de Ser. Consequentemente, o “Outro” – as pessoas negras – é representado como irracional, moralmente incapaz e alheio à cultura e à civilização, sendo relegado à condição de não-ser.

Assim, o feminismo negro brasileiro revela-se como uma prática de subversão que rompe com a lógica hegemônica, propondo novas interpretações sensíveis e críticas da realidade social. Carneiro (2023, p. 31) aprofunda essa análise ao apresentar o conceito de dispositivo de racialidade, que possibilita compreender como se deu a construção das alteridades durante o processo de colonização europeia. Focando especialmente na alteridade negra, a autora argumenta que esse dispositivo estabelece uma ontologia da diferença ao criar uma cisão entre o Eu e o Outro, em que o primeiro se afirma pela negação e pela inferiorização do segundo.

Segundo Carneiro (2023, p. 31), o dispositivo de racialidade “produz também uma dualidade entre positivo e negativo, tendo a cor da pele como fator de identificação do normal, sendo a branquitude sua representação”. Essa lógica dualista promove a desumanização do Outro e sustenta a legitimação de políticas estatais brasileiras que historicamente visaram o extermínio e a marginalização dos considerados indesejáveis.

Exemplos disso podem ser observados na Lei da Vadiagem² e nas políticas imigratórias implementadas no pós-abolição, ambas justificadas em nome da segurança, do progresso e da preservação da branquitude.

É nesse cenário que Kilomba (2019), no capítulo “A Máscara”, apresenta uma poderosa metáfora sobre o silenciamento físico e simbólico imposto pelo colonizador aos corpos negros. Segundo ela, o uso da máscara de ferro representava uma forma de tortura que ultrapassava o sofrimento corporal, instaurando uma violência psicológica e comunicativa que impedia os atos mais básicos de sobrevivência, o de se alimentar e se expressar. A máscara é também uma metáfora para o silenciamento do povo negro:

Figura 1 - Castigo dos Escravos



Fonte: Arago (1839).

Quero falar sobre a máscara do silenciamento. Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do

² A lei da vadiagem funcionou como instrumento de higienização urbana e de controle social sobre a população liberta, impondo-lhe um novo estigma. Como observa (Fraga, 2018, p. 356), a pena aplicada pela vadiagem “constituiu uma tentativa de restringir a liberdade dos libertos de escolher onde e quando trabalhar, bem como de circular em busca de alternativas para sobrevivência”. Essa lógica repressiva se mantém evidente no decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941, que criminaliza a vadiagem, reafirmando práticas estatais de exclusão e disciplinamento dos corpos negros e pobres. Conforme e descrito no artigo 59, 60 e 61 do decreto-lei que reflete sobre vadiagem, mendicância e importunação ofensiva ao pudor: Art. 59. – Vadiagem. Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover a própria subsistência mediante ocupação ilícita: Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses. Parágrafo único. A aquisição superveniente de renda, que assegure ao condenado meios bastantes de subsistência, extingue a pena. Art. 60. - Mendicância. Mendigar, por ociosidade ou cupidez: Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses. Parágrafo único. Aumenta-se a pena de um sexto a um terço, se a contravenção é praticada: a) de modo vexatório, ameaçador ou fraudulento; b) mediante simulação de moléstia ou deformidade; c) em companhia de alienado ou de menor de 18 (dezoito) anos. Art. 61 - Importunação ofensiva ao pudor. Importunar alguém, em lugar público ou acessível ao público, de modo ofensivo ao pudor: Pena - multa.

nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura (Kilomba, 2019, p. 33).

Ao descrever esse artefato evidencia-se como a violência colonial contra os corpos negros ultrapassa o âmbito físico, atuando inclusive como mecanismo de silenciamento e dominação. A máscara de ferro, imposta às pessoas negras escravizadas sob a justificativa de impedir que consumissem produtos nas plantações, tinha como principal função instaurar o medo e anular qualquer possibilidade de expressão ou resistência. Ao se colocar na boca, um dos principais instrumentos de comunicação e identidade, essa ferramenta de tortura impunha a mudez como forma de controle, desumanizando os sujeitos e reforçando a lógica de submissão racial. Mais do que um instrumento de castigo, a máscara se torna símbolo de uma estrutura racista que, mesmo após o fim formal da escravidão, ainda se reflete na sociedade contemporânea por meio de diversas formas de silenciamento das vozes negras. Deste modo Kilomba (2019) denuncia não apenas uma prática histórica brutal, mas seus ecos persistentes nas relações sociais atuais.

No contexto do racismo, a boca se torna um órgão de opressão por excelência, representando o desejo de controle que a branquitude exerce por meio da censura e do silenciamento das vozes negras. A máscara, nesse sentido, não apenas oculta o rosto, mas também protege o sujeito branco da necessidade de reconhecer o saber e a humanidade do “outro”, assim como afirma Kilomba (2019, p. 41) quando diz que o medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito negro pode ser articulado com a noção de repressão.

A repressão é, nesse sentido, a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade ‘desagradável’. Falar torna-se, assim, virtualmente impossível, pois, quando falamos, o nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita nem tampouco ouvida (Kilomba, 2019, p. 42).

Diante do exposto podemos demonstrar como o falar e o silenciar surge como um projeto análogo, uma vez que ambas as ações se configuram como elementos complementares e interdependentes dentro do processo comunicativo e social. Dessa forma, o falar e o silenciar emergem simultaneamente, configurando uma dinâmica que revela as tensões e as relações de poder subjacentes às práticas discursivas e às construções identitárias. Essa dialética demonstra que os que falam e são ouvidos, são também aqueles ou aquelas que “pertencem”. A máscara reafirma esse processo de silenciamento restringindo a chance de que os colonizados e colonizadas tenham voz reconhecida e, assim, possam conquistar seu lugar de pertencimento. A negra, o negro não podem de fato falar, justamente porque estão

confinados a uma posição de marginalidade e silenciamento. De acordo como Kilomba (2019, p. 47):

É impossível para o subalterno falar ou recuperar sua voz e, mesmo que ela tivesse tentado com toda sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelos que estão no poder. Nesse sentido, a subalterna não pode, de fato, falar. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve.

A máscara atua como dispositivo de contenção e negação da identidade, restringindo as possibilidades de autorrepresentação dos sujeitos subalternizados. No contexto da colonialidade, a mulher negra é confinada a uma condição de invisibilidade discursiva uma posição na qual o dizer é constantemente mediado, controlado ou deslegitimado. Diante disso, recorreremos à reflexão de Carneiro (2005), que problematiza o processo de constituição da identidade negra a partir das dinâmicas de exclusão e de resistência. Para a autora, a sujeita negra é produzida historicamente pela lógica do “outro do branco”, contraponto negativo na estrutura racial moderna, enquanto o ideal de branqueamento persiste no imaginário social dominante, imposto pela exibição de símbolos de superioridade branca cotejados com a estigmatização da negritude conforme discorre Carneiro (2005, p. 65),

Esse ideal de branqueamento não está abandonado, posto que está imposto ao imaginário social pela cultura dominante através da exibição permanente de seus símbolos, que expressam os seus sucessos materiais e simbólicos como demonstração de sua superioridade ‘natural’, cotejados sistematicamente com os símbolos de estigmatização da negritude, seu contraponto necessário.

O ideal de branqueamento permanece vigente no imaginário social brasileiro, imposto pela cultura dominante através da exibição constante de símbolos de sucesso material da branquitude, como riqueza, beleza eurocêntrica e poder, apresentado como demonstração de superioridade “natural” e sistematicamente contrastados com imagens estigmatizantes da negritude, seu contraponto necessário para reafirmar títulos raciais. Essa dinâmica não constitui mero resquício histórico, mas um dispositivo ativo de colonialidade que naturaliza a supremacia branca ao mesmo tempo em que perpetua a desumanização negra. Essa construção identitária imposta pelo racismo estrutural implica não apenas na negação da voz dos sujeitos negros, confinada à invisibilidade discursiva, mas na negação de sua própria humanidade, causando-a um “não-ser” ontológico que sustenta o ser branco.

Desse modo, o falar e o silenciar, no âmbito da identidade negra, configuram-se como campos de disputa simbólica. Falar, nesse contexto, é um ato político de reexistência, uma tentativa de inscrever-se discursivamente em um espaço historicamente negado. O silêncio, por sua vez, pode ser compreendido tanto como imposição quanto como estratégia um modo

de resistência diante de uma escuta seletiva e opressora. Como afirma Carneiro (2005, p. 27), “romper o silêncio é um ato de insurgência contra a negação histórica do ser negro”. Assim, a luta pela voz e pela legitimidade do dizer negro constitui também a luta pela reconstrução de uma identidade autônoma e afirmativa, capaz de desestabilizar os alicerces da colonialidade e de projetar novas possibilidades de pertencimento.

Kilomba (2005) reforça essa perspectiva ao destacar que a vivência das mulheres negras é marcada pela superação cotidiana do que “o outro” pensa e fala sobre elas. A autora enfatiza que é na troca de experiências coletivas que as mulheres negras se fortalecem e buscam descolonizar o saber, exercendo seu lugar de luta e existência. Para ela, o feminismo negro é um projeto de descolonização do saber, que parte da experiência concreta das mulheres negras para desafiar as estruturas de poder, questionando o universalismo eurocêntrico e propondo novas formas de pertencer e existir. Nesse sentido, Ribeiro (2017, p. 3) complementa ao afirmar diretamente:

Pensar em feminismo negro é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual, logo é pensar projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo modelo de sociedade. Fora isso, é também divulgar a produção intelectual de mulheres negras, colocando-as na condição de sujeitos e seres ativos que, historicamente, vêm pensando em resistências e reexistências.

Portanto, o feminismo negro emerge como projeto epistemológico e político, que se ancora na experiência das mulheres negras para contestar as estruturas de poder e projetar novas possibilidades de existência e pertencimento. A articulação entre fala, silêncio, racismo e identidade revela a complexidade das práticas discursivas e das construções identitárias no contexto da colonialidade, destacando a relevância do diálogo entre as mulheres negras para compreender as tensões e as relações de poder subjacentes às práticas sociais e discursivas.

2.3 A escravidão no Brasil: violência e herança colonial

O tráfico Atlântico de pessoas foi responsável pela deportação forçada de milhões de homens e mulheres provenientes de diversas regiões da África para serem submetidos à escravização nas Américas, com destaque para o território que viria a constituir o Brasil.

A política expansionista das potências europeias, especialmente das monarquias ibéricas, Portugal e Espanha, orientava-se pela obtenção de lucros imediatos por meio do comércio de especiarias com a Ásia, da exploração aurífera na África subsaariana e da ocupação de áreas americanas consideradas estratégicas, preferencialmente pouco povoadas, onde pudessem ser implantadas culturas agrícolas de alta demanda no mercado europeu. Para

garantir a produção em larga escala e maximizar os ganhos provenientes dessas atividades, instituiu-se um sistema de tráfico e escravização em massa, que se tornou o pilar fundamental do empreendimento colonial português no Brasil. Como afirma Moura (2021, p. 19),

O trabalho escravo modelou a sociedade brasileira durante esse período, deu-lhe o *ethos* dominante, estabeleceu as relações de produção fundamentais na estrutura dessa sociedade e direcionou o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupos e de classes, após a Abolição.

Neste contexto, o país integrou-se à dinâmica escravista atlântica. Estima-se que cerca de 40% de todos os africanos capturados e comercializados no âmbito da escravidão moderna foram compulsoriamente trazidos para o território brasileiro, constituindo a base econômica por séculos. Tal fato evidencia a centralidade do Brasil no comércio transatlântico de escravos e a amplitude da violência física, simbólica e cultural a que esses indivíduos foram submetidos. Como ressalta Akotirene (2019, p. 15), podemos:

[...] adotar o Atlântico como *locus* de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano.

Assim compreendemos o Atlântico como um espaço emblemático onde se entrecruzam diversas formas de opressão colonial, sendo mais do que um território físico, um arquivista vivo das violências históricas associadas ao tráfico transatlântico de africanos escravizados, as “águas” que “cicatrizam feridas coloniais” simbolizam essa complexa ambivalência, um cenário de brutalidade, desumanização e apagamento cultural, mas também um espaço de memória, ancestralidade e resistência, ao mencionar as etnias transformadas em mercadorias, as culturas submersas e os emblemas identitários entre humano e não humano, expõe-se a lógica colonial que objetificou corpos e impôs hierarquias raciais. Diante disso, o Atlântico se configura como um *locus* de memória e sofrimento, que carrega simultaneamente a violência histórica e as energias ancestrais que preservam e protestam contra esse passado, sendo crucial para compreender as permanências e rupturas da diáspora africana.

No contexto brasileiro colonial, a escravidão permeou de forma abrangente as esferas social, econômica e cultural do país. Esses povos e seus descendentes constituíram, ao longo de mais de três séculos de vigência da instituição escravocrata, a base quase exclusiva da força de trabalho no país, foram responsáveis por sustentar o funcionamento de engenhos, fazendas, minas, plantações, manufaturas, cozinhas e até dos espaços domésticos mais elitizados, conforme assinalam Reis e Gomes (1996). Além disso, legaram contribuições

decisivas para diversos domínios da cultura material e simbólica do Brasil, como a agricultura, a culinária, as práticas religiosas, a língua, a música, as artes e a arquitetura, entre outros, deixando marcas indeléveis na conformação da sociedade brasileira. Conforme descrita por Mattos (2007, p. 13), a organização social

[...] dos africanos não contribuíram apenas no âmbito do trabalho, mas marcaram a sociedade brasileira em outros aspectos: na forma como se organizavam em ‘nações’, na constituição de famílias (muitas vezes simbólicas), nas manifestações de religiosidade (catolicismo, islamismo e candomblé e da cultura (língua, lundu, batuque e capoeira).

Essas formas de organização e expressão representavam a sobrevivência cultural, além da resistência epistêmica e política contra a condição de mercadoria que lhe era imposta pelo sistema escravista.

As múltiplas estratégias de resistência empreendidas pelos sujeitos escravizados desde as tentativas de permanência em suas terras originais, passando pelas rebeliões e resistências na travessia atlântica até as ações nos espaços de trabalho forçado, mostram a complexidade dessa luta. Porém, foram as formas de resistência coletivas organizadas durante o período escravista, especialmente as fugas e a formação dos quilombos, que mais claramente evidenciaram a resistência à ordem vigente. Os quilombos, em especial o Quilombo dos Palmares³, constituíram espaços políticos, sociais e culturais autônomos, fundamentais para o desenvolvimento de projetos coletivos de liberdade, autogoverno e afirmação identitária negra, desafiando diretamente a lógica colonial. Esses territórios insurgentes representaram uma ruptura epistemológica com a desumanização colonial, onde a coletividade substituiu o individualismo capitalista e a liberdade se configurou como projeto comunitário, antecipando a noção contemporânea de reexistência, entendida como persistência e reinvenção da vida negra diante da violência colonial. Como enfatiza Munanga (1996, p. 60), o quilombo tinha uma função social e simbólica intensa, configurando uma verdadeira associação de proteção e resistência coletiva:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigo.

³ “Palmares – No Brasil, a mais famosa comunidade quilombola foi Palmares, fundada no século 16 pela princesa congoleza Aqualtune, mãe do lendário Ganga-Zumba, e instalada na Serra da Barriga, no município de União dos Palmares. Criado no final de 1590, o Quilombo dos Palmares transformou-se num estado autônomo, resistindo por quase cem anos aos ataques holandeses, luso-brasileiros e de bandeirantes paulistas” (Brasil, [200-?], [não paginado]).

Nesse sentido, os quilombos, enquanto espaços de liberdade, solidariedade e organização coletiva, representaram uma recusa ativa à escravidão e à ordem colonial, configurando-se como os primeiros territórios de luta por cidadania, dignidade e autodeterminação no Brasil. A repressão do aparelho de Estado escravista era de uma violência que somente poderia ser combatida com uma violência idêntica, em sentido contrário. Foi o que aconteceu durante o regime escravista no Brasil. Conforme afirma Moura (2021, p. 35):

Ferrado como animal, torturado até a morte, combatido de todas as formas, em todos os níveis de tentativas de readquirir a liberdade, o escravo tinha de rebelar-se e de usar a violência contra o aparelho de dominação militar, ideológico e político que o desumanizava como ser.

Diante dessa violência extrema imposta aos escravizados, que os tratava como animais e buscava aniquilá-los em todas as tentativas de reconquista da liberdade, emerge a resistência organizada nos quilombos como resposta coletiva e estratégica ao aparelho de dominação militar, ideológico e político.

Os quilombolas haviam atingido um nível significativo de organização, causando grande apreensão entre os senhores de escravos, que empregavam todos os meios disponíveis para erradicá-los. Em todo o território brasileiro onde a escravidão estava presente, os quilombos constituíam uma presença constante e incômoda para o sistema escravista. Por sua resistência efetiva, representavam um elemento de constante tensão e desgaste nas relações entre senhores e escravizados, desempenhando um papel fundamental na transformação social.

Os ideais de liberdade passaram a inspirar movimentos populares e burgueses em diversos países. Nesse contexto histórico emergiu o liberalismo, entendido como um conjunto de princípios políticos e econômicos centrados na defesa da liberdade individual. No Brasil, o pensamento liberal começou a se desenvolver no século 19, tomando como referência o modelo europeu, o qual foi reinterpretado pelos intelectuais e políticos brasileiros conforme suas realidades e interesses. Mattos (2004, p. 6) discorre que: “Em algumas interpretações mais radicais, o liberalismo no Brasil monárquico seria considerado até mesmo como uma simples importação artificial de ideias europeias que, para além da defesa do livre comércio, pouco se adequavam à realidade brasileira”.

Contudo, o liberalismo brasileiro apresentou profundas contradições. Apesar de seu discurso de liberdade, os ideais liberais não foram aplicados às populações escravizadas. Como observa Carvalho (2001, p. 25), “a escravidão não foi tocada”. Com a Independência, proclamada em 1822, o dilema da escravidão permaneceu intocado. Isso se explica também

pelo fato de que o movimento de independência foi liderado pelo príncipe regente português e sustentado por uma elite agrária profundamente dependente da mão de obra escrava. A Constituição Imperial de 1824 revogou definitivamente a norma colonial da “mancha de sangue”, concedendo direitos civis a todos os cidadãos brasileiros e distinguindo-os unicamente nos direitos políticos com base em sua renda. Para isso, instituiu o voto censitário em três níveis: cidadão passivo (sem renda mínima para votar), cidadão ativo votante (com renda suficiente para eleger o colégio eleitoral) e cidadão ativo eleitor e elegível (Mattos, 2004).

A manutenção da escravidão e a limitação legal do exercício pleno dos direitos civis e políticos aos libertos fizeram daquilo que hoje chamamos “discriminação racial” um problema central na vida de grandes parcelas das populações urbanas e rurais da época. Podemos analisar o liberalismo brasileiro do século 19 como um “liberalismo de conveniência”, utilizado pelas elites para garantir a autonomia política e econômica do país em relação a Portugal, sem, no entanto, estender tais liberdades à população negra e escravizada. Assim, a igualdade de direitos proclamada pela Constituição permanecia apenas no papel, pois, na prática, os negros, mesmo os libertos, continuavam marginalizados e sujeitos a inúmeras restrições. Mattos (2004, p. 21) evidencia essa contradição ao afirmar que:

[...] apesar da igualdade de direitos civis entre os cidadãos brasileiros reconhecida pela Constituição, os brasileiros não-brancos continuavam até mesmo a ter o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade. Se confundidos com cativos ou libertos, estariam automaticamente sob suspeita de serem escravos fugidos — sujeitos, então, a todo tipo de arbitrariedade, se não pudessem apresentar sua carta de alforria.

Essa ambiguidade fundante do Estado-nação brasileiro ao mesmo tempo liberal e escravocrata consolidou uma cultura política de exclusão racial, que se perpetua até os dias atuais sob outras formas institucionais. Nesse contexto, a igualdade de direitos entre cidadãos brasileiros livres independentemente de diferenças raciais emergiu como tema central em momentos de mobilização popular durante o processo de independência política, galvanizando lideranças das elites liberais, particularmente os grupos exaltados.

Esta igualdade entre os cidadãos livres reivindicada pelas populações livres “de cor” implicava, portanto, e antes de mais nada, o silenciamento sobre a própria cor, que permanecia como marca de discriminação herdada do Império Português. Uma reivindicação de silenciamento que se fazia, entretanto, de forma politizada e muitas vezes ameaçadora. Dessa maneira, do ponto de vista dos interesses escravistas, a construção de qualquer justificativa ‘racializada’ da permanência da instituição da escravidão mostrava-se simplesmente explosiva (Mattos, 2004, p. 19).

Historicamente, qualquer tentativa de justificar a escravidão por critérios “racializados”, como superioridade branca, seria explosiva, pois legitimaria demandas de

abolição e igualdade plena, minando os interesses econômicos das oligarquias agrárias. Mattos revela assim a fragilidade do pacto imperial, a cidadania limitada dos não-brancos dependia de um silêncio imposto, mas carregado de potencial subversivo, o que evidencia as contradições entre o discurso liberal e a prática escravocrata.

Diante de um contexto de fragilidade estrutural do pacto imperial, revelada pela análise de Mattos (2004), a resistência à escravidão manteve-se até meados do século 19 predominantemente protagonizada pelos próprios negros escravizados, que desafiavam o sistema e afirmavam seu desejo de liberdade. Contudo, a partir da segunda metade do século, esse protagonismo negro começou a ser complementado por pressões internas oriundas de movimentos abolicionistas, intelectuais e setores urbanos e externas, especialmente da Inglaterra, interessada na expansão do trabalho livre e do mercado consumidor, acelerando assim o declínio do regime escravista.

Nesse cenário de tensões políticas, econômicas e morais, o Estado brasileiro passou a adotar medidas graduais que visavam a enfraquecer o sistema escravocrata, ainda que sem romper de imediato com ele. Medidas estas que se configuraram em formas de lei, como a Lei Eusébio de Queirós (1850), que proibiu o tráfico de escravos; a Lei do Ventre Livre (1871), que declarou livres os filhos de mulheres escravizadas; e a Lei dos Sexagenários (1885), que libertou pessoas escravizadas com mais de 60 anos. Segundo o sociólogo Moura (1989, p. 57),

A Lei dos Sexagenários, por exemplo, serviu para descartar a população escrava não produtiva, que apenas existia como sucata e dava despesas aos seus senhores. A Lei do Ventre-Livre condicionava praticamente o ingênuo a viver até os vinte anos numa escravidão disfarçada trabalhando para o senhor.

Com uma análise crítica e rigorosa, Moura expõe o caráter conservador e estratégico do processo de abolição no Brasil, desmontando a narrativa tradicional que apresentava leis como a dos Sexagenários e a do Ventre Livre como marcos progressistas ou humanitários. Para o autor, tais medidas não representaram avanços reais rumo à liberdade, mas sim mecanismos de preservação da ordem escravocrata sob novas formas, criados para atender aos interesses da elite agrária e garantir uma transição controlada para o trabalho livre, sem ameaçar as estruturas de poder vigentes.

Moura interpreta essas leis como parte de um projeto político de reconfiguração da dominação, e não de emancipação. Longe de promover justiça social, elas funcionaram como instrumentos de controle, destinados a conter as mobilizações negras e a suavizar as pressões internacionais pelo fim da escravidão. Assim, o Estado brasileiro atuou de maneira calculada,

mantendo intactos os privilégios das classes dominantes e postergando ao máximo o colapso do sistema escravista.

Essa leitura crítica é essencial para compreender que a abolição de 1888 não foi fruto de um gesto humanitário ou de benevolência estatal, mas sim o resultado histórico das lutas, resistências e insubmissões do povo negro. O Estado apenas reconheceu a inevitabilidade do fim da escravidão quando já não tinha meios políticos, econômicos e morais para sustentá-la. Conforme reflete Fernandes (2017, p. 77) sobre a abolição da escravidão no Brasil, em 1888:

Dia da abolição. A data constitui uma ficção histórica. Uma princesa assinou uma lei que extinguiu uma instituição que já estava morta. No entanto, a historiografia oficial e as classes dominantes posteriormente transformaram esta data em um marco histórico e a converteram no símbolo de que, no Brasil, a escravidão se encerrava por iniciativa dos de cima e de modo pacífico.

Assim, buscando evitar uma ruptura violenta e preservar a estabilidade política e econômica, o Estado brasileiro antecipou-se e promulgou, em 1888, a Lei Áurea, que oficialmente aboliu a escravidão no país. Diante desta conjuntura a historiografia oficial e as classes dominantes mitificaram essa data como símbolo de abolição pacífica e iniciativa de cima, ocultando o protagonismo negro nas resistências cotidianas e a ausência de reparação social aos libertos, que foram lançados à marginalidade, sem-terra ou inclusão. Essa narrativa branqueadora perpetua o racismo estrutural ao negar a agência subalterna e naturalizar a transição violenta para uma “liberdade” formal, sem rupturas sociais profundas. Como observa Moura (1989), a ausência de medidas reparatórias condenou o povo negro à vulnerabilidade e à exclusão, perpetuando novas formas de dominação sob a aparência da liberdade.

Sem mecanismos que garantissem a inclusão, ou o acesso ao mercado de trabalho após a abolição, os libertos da escravidão migraram em massa para os centros urbanos em busca de oportunidades. Contudo, a maioria não possuía qualificação para os cargos disponíveis ou era sistematicamente rejeitada pelo preconceito estrutural. Nesse ambiente, o Estado passou a adotar novos instrumentos de controle sobre essa população recém-libertada, que, em grande parte, permaneceu à margem do sistema assalariado e das promessas de cidadania.

Ante o exposto, o Estado utilizou-se de aparelhos repressivos e ideológicos para consolidar a segregação urbana e social da população negra no Brasil. A filósofa Carneiro (2011b, p. 29-30) aprofunda essa análise ao afirmar que a “abolição inacabada foi a primeira forma de racismo institucional no Brasil”. Segundo a autora, o Estado brasileiro manteve a estrutura racializada de poder, negando à população negra o direito à cidadania plena.

Carneiro também denuncia o chamado mito da democracia racial⁴, mecanismo ideológico que encobre a permanência das hierarquias raciais sob o discurso de harmonia entre as raças. Como sintetiza a autora, “a abolição libertou os corpos, mas não libertou as almas; libertou os braços, mas não libertou o povo negro da servidão simbólica e material” (Carneiro, 2011b, p. 29-30).

Assim, o 13 de maio de 1888 marcou o fim legal da escravidão, mas não o fim do racismo. As estruturas sociais, políticas e econômicas continuaram a reproduzir desigualdades, consolidando o racismo estrutural como herança da colonização. Em 2025, o Brasil completou 137 anos da abolição, e ainda se observa a permanência de práticas discriminatórias e da exclusão sistemática da população negra dos espaços de poder, da educação e da economia formal.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a abolição brasileira foi mais um processo de reconfiguração do racismo do que sua superação. O que se instaurou foi uma sociedade pós-escravocrata, mas não pós-racista, em que a hierarquia racial se converteu em hierarquia social e econômica. A herança colonial, portanto, reforça a ideia de colonialidade, não sendo apenas um passado histórico, mas uma estrutura viva que atravessa o presente e define os lugares de pertencimento e exclusão.

Reconhecer essa trajetória é fundamental para compreender que a verdadeira emancipação do povo negro não se realiza apenas por meio de leis, mas pela transformação profunda das estruturas sociais e mentais que sustentam o racismo. Como ressalta Carneiro (2014), a resistência negra é uma luta pela humanização negada, uma batalha constante para reconstruir a identidade e o lugar do negro na história do Brasil. Valorizar a memória, a cultura e as contribuições afro-brasileiras é, portanto, um passo essencial rumo à construção de uma sociedade verdadeiramente justa, plural e igualitária.

2.4 O cânone literário e a invisibilidade da mulher negra

O cânone literário, quando analisado à luz da historicidade da recepção, revela-se como um campo de tensão em que se articulam poder, cultura e ideologia. Longe de ser um repositório neutro de valores estéticos universais, ele constitui um dispositivo de legitimação

⁴ Segundo Carneiro (2011b), o mito da democracia racial é uma ideologia que mascara a realidade da desigualdade racial no Brasil, usando a ideia de miscigenação e a ausência de leis de segregação como prova de igualdade. Essa narrativa é construída para encobrir os mecanismos de exclusão e os conflitos raciais, impedindo que as populações não brancas tomem consciência de sua exclusão e desenvolvam uma identidade própria.

simbólica que opera por meio de processos de seleção e exclusão, e que reflete interesses e disputas hegemônicas de grupos dominantes, mais do que um suposto mérito intrínseco das obras literárias. Trata-se, portanto, de uma construção histórica e política, moldada por critérios ideológicos que determinam quais vozes são reconhecidas como legítimas e quais permanecem silenciadas.

Nessa perspectiva, o cânone funciona como uma narrativa institucionalizada do passado nacional, construída sob o signo da branquitude e da masculinidade, que tende a silenciar narrativas subalternizadas, em especial as produzidas por mulheres negras, que não considera as literaturas negras desenvolvidas por autora negra que escreva sobre sua raça dentro do significado do que é ser negra, da cor negra, de forma assumida, discutindo os problemas que lhe concernem: religião, sociedade, racismo. Compreender as distinções entre “literatura negra” e “literatura afro-brasileira” é crucial para tais debates: enquanto Fonseca (2006) define a primeira como estratégia étnica de empoderamento identitário, revertendo a estigmatização histórica do “negro” desde o tráfico escravista, a segunda vincula a criatividade literária à África como origem imposta ou berço ancestral, optamos aqui pela “literatura negra”, que resgatamos o termo como valor de resistência, celebrando “aqueles que perderam a identidade original e construíram outra, na luta por suas conquistas” (Cuti, 2010, p. 39). Assim, a literatura de mulheres negras emerge como contranarrativa potente ao cânone branqueado, funcionando como práxis de resistência e empoderamento que visibiliza subjetividades negro-femininas silenciadas.

Esse processo de exclusão possui natureza essencialmente política, pois contribui para a manutenção de uma ordem patriarcal e eurocentrada, reproduzida nas instituições educacionais, nos currículos escolares e nas práticas editoriais. O cânone, portanto, ao selecionar o que deve ser lido e ensinado, institui regimes de verdade. Foucault (2011, p. 12) pondera que “A verdade não está fora do poder, nem é privada do poder”, mas, pelo contrário, é produzida graças a múltiplas imposições e induz efeitos reguladores de poder, que moldam a memória cultural e fixam fronteiras de pertencimento e exclusão no campo literário. Assim, ele define um regime de verdade como:

[...] os tipos de discurso que [uma sociedade] abriga e faz com que funcionem como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obter a verdade; o status dos que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdade (Foucault, 2011, p. 13, tradução própria).

Deste modo, pode-se afirmar que o regime de verdade foucaultiano não apenas descreve um processo social de produção da verdade, mas também aponta para a sua historicidade e contingência, lançando luz sobre os modos pelos quais o poder institui e sustenta essas “verdades”. No campo literário, isso resulta no reconhecimento do cânone como um campo de disputa em que valores estéticos e culturais são constantemente questionados, contestados e ressignificados, afastando-se da ideia de uma universalidade estética ou de uma verdade definitiva sobre a literatura. Essa perspectiva configura um quadro teórico fundamental para análises críticas que desnaturalizam as construções culturais e evidenciam sua imbricação com estruturas de poder e ideologias vigentes.

Assim é atribuída à historicidade a condição movediça do cânone, já que “todo cânone se resolve como estrutura histórica, o que o converte em cambiante, movediço e sujeito aos princípios reguladores da atividade cognitiva e do sujeito ideológico, individual ou coletivo, que o postula” (Pozuelo Yvancos, 1998, p. 236, tradução nossa). Essa mutabilidade desestabiliza a noção de universalidade estética e revela que o valor literário é sempre contingente, situado e condicionado por relações de poder, ao analisar o campo literário como espaço de disputas. Logo, a recepção crítica e a transformação social alteram as formas de consagração e, conseqüentemente, o próprio cânone.

Ao refletirmos sobre as representações e representatividades presentes nas narrativas, sejam elas verbais ou não verbais, bem como sobre suas potencialidades e seus modos de contribuir para a construção da memória e do imaginário sociais, torna-se evidente que o apagamento e a desvalorização históricos desempenham papel central na perpetuação de estigmas e estereótipos. Isso se intensifica quando reconhecemos que sujeitos historicamente preteridos são privados de espaços de fala, protagonismo e reconhecimento. Tal fenômeno é notório na literatura dita canônica, que, ao longo do tempo, colaborou para a criação e o enraizamento de tipologias excludentes e para a legitimação de um imaginário fundado na pretensa universalidade da literatura branca.

Entende-se por literatura a universalidade da literatura branca, isto é, literatura e literatura branca sempre significaram a mesma coisa. [...] Essa posição privilegiada garante à cultura branca a hegemonia do fazer histórico. [...] Vemos então como a história é feita a partir, e somente, das ações de brancos que escrevem. [...] Quanto aos negros que escrevem, estes se deparam com um dilema fundamental: as técnicas e a linguagem são técnicas e linguagens brancas. Portanto, a existência de negros que escrevem não garante por si só a existência de uma literatura negra. O dominador exerce um duplo papel: além de fazer a sua história, faz também a história do dominado. Paralelamente, o dominado também faz a sua própria história: história das marginalidades, a história que fica ao fundo, no segundo plano. [...] Eis, portanto, a especificidade da literatura negra no Brasil: é uma arte feita a partir de uma perspectiva do dominado, do oprimido. Mesmo os negros que entraram para a história da literatura branca não escaparam dessa condição, já que nunca deixaram

de ser fisicamente negros, e, portanto, sujeitos a todas as condições que se impõe aos oprimidos em geral. [...] Se a história da literatura no Brasil é a história da literatura branca, uma nova questão surge: a partir de que momento pode-se falar de uma literatura 'negra'? Ampliemos pergunta: pode-se realmente falar de uma literatura negra? (Barbosa, 1982, p. 50 *apud* Silva, 2011, p. 63-64).

O imaginário em torno da suposta “universalidade da literatura” evidencia uma profunda ausência tanto de protagonismo quanto de autorias negras legitimadas em espaços que, historicamente e ainda na contemporaneidade, permanecem marcados pelo embranquecimento. Assim, o fazer literário não pode ser dissociado das problemáticas sociais como o racismo estrutural, a marginalização e o apagamento de sujeitos e vozes, movimento que também se observa na produção de Sobral. Nela, a autora propicia experiências de leitura e de escrita de mundo que tensionam e desestabilizam conceitos estabelecidos, deslocando e ressignificando identidades, ao mesmo tempo em que problematiza as relações humanas e sociais que sustentam tais estruturas.

Partimos do pressuposto de que as representações culturais desempenham papel fundamental na formação da memória social de uma coletividade, podendo também atuar na naturalização de problemáticas como estereótipos e preconceitos, amplamente disseminados no repertório simbólico das sociedades. O Brasil, enquanto espaço de intensa diversidade cultural e étnica, revela-se fragmentado por diferentes formas de segregação estruturadas, sobretudo, nas categorias de gênero, raça e classe, que contribuem para a manutenção de perspectivas excludentes e do senso comum. Embora o processo de formação identitária brasileira derive de matrizes históricas plurais e heterogêneas, o imaginário social permanece fortemente condicionado por estruturas de exclusão. Diante desse contexto, emerge uma questão central, de que modo se constrói a ficcionalização da sujeita negra na literatura contemporânea, considerando que as amarras do racismo estrutural profundamente enraizadas no tecido social foram naturalizadas por meio de representações estereotipadas e reiteradas ao longo da história.

Além disso, considerando que as obras literárias são produtos culturalmente inscritos em contextos estéticos, políticos, sociais e históricos, torna-se necessário compreender os paradigmas e contornos das produções discursivas que circulam, as quais revelam dinâmicas complexas das relações sociais e de poder. A produção literária ultrapassa as delimitações do julgamento estético tradicional e da pretensão de universalidade da literatura, gerando prejuízos em diferentes espaços, uma vez que o imaginário universal não se estrutura a partir da referência às etnicidades, à pluralidade de gêneros, raças e classes sociais. Ao contrário, configura-se como um campo de disputas marcado por processos de invisibilização,

marginalização e estereotipização dos corpos não-brancos. Nessa perspectiva, observa-se a constituição de uma posição privilegiada que assegura à cultura branca a hegemonia na construção histórica do fazer literário.

Isto posto, apesar de ser evidente o caráter ainda predominantemente embranquecido do campo literário brasileiro contemporâneo, não se pode desconsiderar os movimentos provenientes das novas dinâmicas e das consolidações da chamada “literatura negra”. Por meio de narrativas imbuídas de ancestralidade, pertencimento e militância, essas produções provocam fissuras capazes de redefinir a ordem epistêmica vigente ao romper com o histórico silenciamento dos corpos e vozes negras. Tais manifestações literárias colocam-se como potências irredutíveis, pois reposicionam os negros enquanto sujeitos ativos na produção e construção da escrita. Conforme ressalta Miranda (2019, p. 14):

A outra face da potência que subjaz a ideia de literatura negra está no fato de que ela expõe/nomeia uma categoria para pensar o cânone forjada na alteridade do texto nacional, trazendo para a superfície do pensamento o que restava como norma oculta, ou seja, a ‘literatura branca’ como categoria explicativa que define a ‘literatura brasileira’ de modo mais condizente à realidade discursiva nacional hegemônica. Dessa forma, enquanto ideia, a literatura negra não apenas cria quilombos na ordem discursiva, ela também produz uma crítica corrosiva às estruturas da casa grande, porque nos permite ler o campo literário filtrando nele suas posicionalidades em disputa.

Entre os diversos deslocamentos promovidos por essas novas escritas, o desmonte da pretensa universalidade da literatura revela-se fundamental para a desconstrução dos cânones estabelecidos. O texto nacional deixa de ser exclusivamente produzido e pertencente a assuntos brancos, passando a emergir das vozes e experiências das mais diversas conversas e realidades socioculturais. Observa-se, assim, um trânsito fecundo de potencialidades e possibilidades, que implica novas configurações de protagonismos e perspectivas. Essas narrativas superam as limitações dos estereótipos, configurando-se como expressões profundamente enraizadas em identidades, convicção e vivências plurais.

No caso brasileiro, o estudo da literatura de autoria negra torna-se, portanto, essencial para a compreensão crítica da sociedade, uma vez que possibilita a escuta e a valorização de vozes historicamente silenciadas pelo cânone tradicional.

Se pensarmos nas origens da discriminação ao diferente, é possível remontarmos um discurso que tem suas bases fundantes no pensamento eurocêntrico, responsável por dicotomizar e dividir os sujeitos em esferas excludentes (feio/belo, homem/mulher, natureza/cultura, centro/periferia, etc). Nesse sentido, os pares norteadores da tradição ocidental, calcados na urdidura da ontologia (ser/não-ser), epistemologia (razão/não-razão), ética (certo/errado) e estética (belo/feio) vão determinar as fronteiras do permitido e do não permitido, porque se esteiam em bases dicotômicas em si mesmas excludentes (Campos; Messias, 2019, p. 322).

Conforme Campos e Messias (2019), a tradição ocidental fundamentada em princípios de moral conservadora legitima exclusões e marginalizações de vozes dissidentes e minoritárias, mantendo-as ausentes dos espaços de reconhecimento literário. Esse processo se articula com um discurso hegemônico que naturaliza relações hierárquicas de poder, contribuindo para o apagamento de narrativas locais e periféricas, impondo uma doxa institucionalizada na família, igreja e escola.

Contudo, observa-se na contemporaneidade um movimento de insurgência das vozes negras, especialmente femininas, que reconfiguram os modos de narrar e de compreender o Brasil. A partir de 1978, a série *Cadernos Negros* dinamizou a produção literária afro-brasileira, consolidando-se como principal veículo de contos e poemas que expressam experiências e cosmovisões negras, rompendo o silenciamento institucional. Conforme enfatiza Evaristo (2003), a autoria negra existe e não é de hoje, denunciando o desinteresse histórico das instituições em reconhecer a diversidade cultural brasileira. Essa emergência da escrita negra feminina pode ser interpretada como ato de resistência e desobediência epistêmica, na medida em que desloca a sujeita negra feminina do lugar de objeto do discurso para o centro da produção de saber.

A escrita das mulheres negras insere-se, assim, em uma tradição de contra memória (Foucault, 1979), que busca repensar a cultura a partir das margens. O conceito de “escrevivência” Evaristo (2003), que une “escrever” e “vivência”, representando um ato de escrita das mulheres negras que parte da experiência individual e coletiva, sintetiza esse gesto de insurgência, compreendendo a literatura como espaço de memória, resistência e afirmação identitária. A escrevivência rompe com a lógica colonial do silenciamento e reafirma o direito à narrativa como forma de existência. Nesse sentido, a escrita negra feminina pode ser lida como estratégia de reapropriação discursiva, em que o corpo e a palavra tornam-se territórios de luta contra a invisibilidade imposta pela colonialidade do poder.

Diante do exposto, Gonzalez (2020, p. 7) propõe novas maneiras de compreender o Brasil a partir de uma perspectiva que emerge de sua própria história e contexto social. Seu pensamento possibilita não apenas refletir sobre a realidade nacional, mas também construir novos caminhos de interpretação e ação voltados à transformação social e à superação das desigualdades. Tolentino (2019, p. 74) destaca a força do pensamento de Gonzalez e como sua obra questiona “[...] as estruturas branco-hétero-patriarcais do cânone filosófico”, ao propor uma leitura crítica e inovadora da sociedade. Nesse sentido, ressaltam a relevância da epistemologia formulada por Gonzalez, enfatizando que suas reflexões contribuem para

romper com os vestígios da colonialidade e promover uma nova forma de pensar o conhecimento e a realidade brasileira.

Ao mesmo tempo, para repensar e construir outras narrativas sobre a história das experiências das pessoas negras no Brasil para além meramente do sofrimento abre-se espaço também para serem postas em relevo manifestações de criatividade e libertação, o que está também muito presente na abordagem de outras intelectuais negras raízes brasileiras (Gonzalez, 2020, p. 95).

Gonzalez desenvolve uma análise própria que reconfigura a compreensão da história brasileira e das posições sociais persistentes, ao mesmo tempo em que nomeia e explicita relações de poder que sustentam um sistema de negação estruturante do racismo. Ao desestabilizar o discurso hegemônico que reduz a negritude à condição de mera vitimização, sua reflexão abre espaço para micronarrativas que evidenciam resistência, agência e potência cultural na formação identitária nacional. Nessa direção, a autora converge com a crítica decolonial e interseccional, contribuindo para a construção de uma historiografia plural que registra a negritude como força geradora de transformação social e estética.

É nesse cenário que o corpo negro que escreve se inscreve em um lugar geo-histórico específico, marcado pela violência da exclusão e do silenciamento. Ao assumir-se enquanto mulher negra que narra suas próprias vivências, a escritora rompe com a lógica colonial que buscou lhe negar a existência, ao mesmo tempo em que ressignifica o ato de escrever como gesto de afirmação. Historicamente, os corpos das mulheres negras foram racializados, explorados e oprimidos, reduzidos à força de trabalho, à objetificação, e ao estupro (Davis, 2016). A escrita, nesse sentido, emerge como um instrumento de subversão, capaz de deslocar essas mulheres do espaço da marginalidade para o centro da produção de conhecimento.

Sob essa perspectiva, a escritura negra assume uma dimensão coletiva que rompe com o isolamento historicamente imposto pela tradição literária brasileira. A partir disso, nota-se que a escritora Alves (2010, p. 32) reflete que:

[...] o papel do escritor afro-brasileiro vai além da escrita, ocupando o papel de intérprete e porta-voz dos anseios e dos sentimentos da grande maioria anônima dos brasileiros de origem africana. O indivíduo que escreve o faz não apenas com vistas a alcançar um determinado segmento populacional, mas o faz também por meio de uma consciência da finalidade do escritor como porta-voz da sociedade.

Nesse sentido, as escritoras negras exercem uma função social e política que ultrapassa o mero valor estético da escrita, ao assumir o papel de mediadoras simbólicas das experiências, dores, memórias e aspirações da população negra historicamente silenciada. Sua produção literária, portanto, não se orienta exclusivamente por motivações individuais ou lógicas mercadológicas, mas é atravessada por uma consciência crítica de seu lugar social e de

sua responsabilidade enquanto sujeitas históricas. A escrita configura-se, assim, como instrumento de representação coletiva e de intervenção no tecido social, por meio do qual a autora interpreta e ressignifica as vivências negras, conferindo visibilidade a subjetividades marginalizadas e contribuindo para a construção de narrativas que tensionam estruturas de exclusão, reafirma identidades e reivindica reconhecimento nos âmbitos culturais e sociais mais amplos.

A literatura negra, especialmente aquela forjada pelas mulheres, tem o poder singular de despertar a memória coletiva de seus leitores. Esse ato de rememoração transcende a mera recuperação do passado, rompe o silêncio imposto pela escravidão e pelo racismo estrutural, trazendo às superfícies práticas ancestrais de resistência e resiliência. Ao evocar essas lembranças latentes, a escrita negra não apenas conscientiza, mas fortalece os laços com um legado de luta, atualizando estratégias que sustentam uma disputa contínua por direitos historicamente negados. Por meio desse poder narrativo, cria-se um espaço vital para a reinvenção de formas de existência e afirmação identitária. O combate ao apagamento das escritoras negras exige a promoção urgente da sua inclusão, reconhecimento e valorização, o que não só enriquece o tecido da literatura nacional, mas também alimenta os ideais de uma sociedade plural, justa e profundamente diversa.

Em síntese, a formação do cânone literário deve ser compreendida como um espaço de disputa e negociação, atravessado por relações de poder que refletem e legitimam visões hegemônicas sobre identidade social. A análise histórica da recepção crítica permite desconstruir as pretensas universalidades estéticas, evidenciando a incidência de fatores políticos, sociais e ideológicos na constituição e legitimação da literatura. A marginalização sistemática das mulheres negras ressalta a imperiosa necessidade de inclusão dessas vozes, não apenas para promover a valorização da diversidade literária, mas também como um instrumento fundamental de transformação social e resistência frente aos sistemas opressores historicamente estabelecidos.

2.5 Feminismo negro: vozes que rompem o silêncio

A luta feminista no Brasil teve seus primeiros passos no século 19, quando as mulheres começaram a se expressar e a reivindicar espaço por meio da literatura, um dos poucos campos em que lhes era permitido manifestar opiniões e refletir sobre sua condição social. Nesse contexto, o universo literário se torna um importante ponto de partida para

aquelas que, munidas de palavras e coragem, passaram a denunciar as desigualdades e a questionar o sistema patriarcal que lhes negava direitos civis, políticos e sociais.

O feminismo, nesse sentido, constitui-se como um movimento social, político e cultural que busca a igualdade de gênero e o reconhecimento integral dos direitos das mulheres em todas as esferas da vida. Segundo Hooks (2018, p.14), “Feminismo é um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão”, o que deixa claro que todas as formas de sexismo são um problema independente de quem as perpetua, seja mulher ou homem. Essa definição amplia a compreensão de que o feminismo não se limita a um conflito entre os sexos, mas é uma luta contra as estruturas de poder que sustentam a opressão, destacando a importância de erradicar essas práticas em todas as suas manifestações.

Historicamente o feminismo mais popularmente conhecido tem sido ilustrado por mulheres que defendem pautas como a igualdade de gênero, a equiparação salarial para as funções iguais, e divisão mais equitativas das responsabilidades domésticas e parentais, no entanto o que se observa é que essas ativistas são mulheres em geral brancas e economicamente privilegiadas. Assim, suas demandas não refletem a diversidade das experiências de opressão vividas por mulheres racializadas e desfavorecidas economicamente.

Ainda nos deparamos com a situação de que mulheres dominaram e exploraram outras mulheres. Conforme reflete Hooks (2018, p. 30), enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres, a sororidade feminista não poderá existir por completo:

A sororidade feminista está fundamentada no comprometimento compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, não importa a forma que a injustiça toma. Solidariedade política entre mulheres sempre enfraquece o sexismo e prepara o caminho para derrubar o patriarcado. É importante destacar que a solidariedade jamais teria sido possível para além dos limites de raça e classe se mulheres individuais não estivessem dispostas a abrir mão de seu poder de dominação e exploração de grupos subordinados de mulheres.

Assim, o feminismo, em sua forma tradicional, foi construído a partir de uma perspectiva que não logra captar a multiplicidade de opressões enfrentadas por mulheres racializadas e desfavorecidas economicamente. Ao invisibilizar essas experiências plurais sobretudo as de mulheres negras, pobres e periféricas, o feminismo hegemônico acabou, ainda que de modo não intencional, por reforçar desigualdades estruturais e contribuir para o apagamento de lutas, saberes e práticas que desafiam a ordem dominante. Dito de outro modo, ao tomarem apenas o “gênero” como categoria central de análise as feministas brancas acabaram produzindo um discurso excludente e discriminatório, cujo reflexo sobrevive no feminismo contemporâneo.

Neste contexto, Akotirene (2019, p. 22) afirma que:

A interseccionalidade revela o ciclo lunar da militância encabeçada pelas intelectuais negras, numa diversidade de marés na história do feminismo, rejeita a brancura das ondas feministas, que não passaram experiências da colonização e nem sequer compuseram o projeto intelectual emocionado, manifesto de força teórica negra, sem estar presa às correntes eurocêntricas e saberes narcísicos.

Hooks (2019a) antecipa o posicionamento de Akotirene ao chamar atenção para o fato de que o movimento feminista em sua origem e consolidação nunca foi protagonizado por mulheres que vivenciam de forma intensa as opressões sexistas, aquelas submetidas a todo tipo de ataques, violências e humilhações. Nota-se que mesmo mulheres negras sendo parte integrante e atuantes no movimento feminista desde seu início, elas não conseguiram ocupar uma posição de protagonismo para que pudessem atrair a atenção da mídia de massa (Hooks, 2018, p. 20).

Tanto Akotirene quanto Hooks afirmam que o feminismo negro, fundamentado na interseccionalidade, é essencial para descolonizar o pensamento feminista, ampliando-o para incluir as vozes e saberes das mulheres negras, cujas vivências são atravessadas por múltiplas e complexas formas de opressão. Enfatizam que em pleno século 20 permanece visão restrita e particularizada por teorizar o feminismo a mulheres brancas de classe média e alta que estavam oprimidas com seus papéis de mães e esposas e que, por isso, não ingressavam no campo de trabalho como os homens (Hooks, 2018, p. 27-28).

Dessa forma, a interseccionalidade emerge como ferramenta teórica fundamental para compreender a especificidade das lutas das mulheres negras, possibilitando que sua militância encare a história do feminismo não como uma onda aquosa, mas como um ciclo multifacetado que resiste às limitações e exclusões impostas pelos saberes eurocêntricos e racistas historicamente dominantes. O feminismo negro, nesse sentido, configura-se como um projeto político e intelectual que rompe com a universalização da experiência branca, instituindo um campo de força para produções epistemológicas negras que desafiam as estruturas coloniais do saber e da opressão. Mediante a esse contexto, Akotirene (2019, p. 64) nos faz refletir que:

[...] a interseccionalidade é a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram silenciadas e interrompidas, ou seja, mulheres negras que a partir do tráfico transatlântico tiveram suas falas negadas, pois a branquitude utilizou o discurso como poderoso mecanismo de dominação.

A interseccionalidade, ao articular categorias como raça, gênero, classe, etnia e territorialidade, configura-se como um instrumento crítico capaz de desestabilizar tais exclusões históricas. Ela oferece uma perspectiva analítica que reconhece a complexidade das

opressões simultâneas e valoriza produções epistemológicas forjadas na vivência de múltiplas marginalizações.

Esse entendimento evidencia a urgência de reconfigurar o movimento feminista para incluir, de forma efetiva e não meramente simbólica, as mulheres que foram sistematicamente silenciadas pelo racismo, pelo sexismo e pela pobreza. Reconhecer a centralidade dessas vozes significa não apenas reparar uma injustiça histórica, mas também consolidar uma epistemologia feminista mais inclusiva, plural e politicamente transformadora, capaz de ampliar os horizontes da teoria e da prática militante.

Desta maneira faz-se necessário entender que o patriarcado capitalista de supremacia branca existe e jamais permitirá que a igualdade seja alcançada. Dentre todas essas inquietações já expostas nos deparamos com a mais crucial: a necessidade de existir.

Essa necessidade não é apenas um grito de resistência, mas uma reivindicação por reconhecimento e visibilidade, evidenciando que as vozes silenciadas e esquecidas pelo feminismo hegemônico que já falavam por muito tempo, mas não se faziam ouvir, têm produzido insurgências contra o modelo dominante, questionando as estruturas de poder e propondo alternativas para que se abra espaço para repensar novas premissas, nesse sentido, reconhecer o lugar de fala das mulheres negras é fundamental para compreender como determinados grupos sociais foram historicamente desautorizados a falar e produzir conhecimento. Ao explicitar a importância desse conceito, a nós é mostrado que não se trata apenas de possibilitar a fala, mas de criar condições para que ela seja legitimada, de modo a desafiar normas estabelecidas e descobrir novas verdades que, até então, estavam ocultas, pela lógica eurocêntrica e patriarcal. Conforme relata Ribeiro (2017, p. 16),

[...] uma dissonância em relação à história dominante do feminismo, mas também a urgência por existir e a importância de evidenciar que mulheres negras historicamente estavam produzindo insurgências contra o modelo dominante e promovendo disputas de narrativas. Nesse sentido, pensar a partir de novas premissas é necessário para se desestabilizar verdades.

A urgência da existência, o grito por reconhecimento e visibilidade, a insurgência contra o modelo hegemônico e a construção de novas verdades alinham-se ao pensamento das mulheres negras, que buscam despertar uma consciência historicamente silenciada. Trata-se de resgatar a identidade de uma mulher marginalizada pela estrutura patriarcal e racista da sociedade, mulher cuja cultura foi deslegitimada e submetida a um processo de opressão e submissão.

Diante dessa realidade, essas mulheres protagonizam um movimento de rebelião, autoconhecimento e autorreconhecimento. Passam a se afirmar como sujeitos poéticos de sua

própria história, expressando suas dores, lutas, desejos, memórias e ancestralidades. Ao escreverem e apresentarem seu próprio universo, rompem com estereótipos impostos e constroem novas narrativas de existência e resistência.

Ao abdicar da estrutura universal dentro do movimento feminista tradicional à ausência de protagonismo, representatividade, ao se falar de mulheres e levar em conta as outras intersecções, como raça, orientação sexual, identidade de gênero, surge a partir da década de 1970 o feminismo negro, com o objetivo de promover e dar visibilidade às pautas e reivindicações das mulheres negras. Essas mulheres que carregavam o peso histórico da escravidão necessitavam que suas lutas fossem reconhecidas de forma específica e interseccional. Assim, surge o movimento feminista negro como forma de resposta à marginalização das experiências das mulheres negras dentro do movimento feminista branco e da sociedade em geral.

A grande sequência de violências no mundo colonial, com os estudos e experiências políticas delas decorrentes, integra a construção da identidade política das mulheres negras. Conforme relata Carneiro (2011a, p. 2):

O feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades.

O feminismo negro, erguido em sociedades latino-americanas multirraciais, pluriculturais e racistas, articula-se primordialmente em torno do racismo e seu impacto nas relações de gênero, que definem a própria posição de gênero nessas sociedades. No âmbito feminista, as mulheres negras assumem posição singular na sociedade, pois ocupam coletivamente as bases da pirâmide ocupacional, com status social inferior a qualquer outro grupo, como descreve Hooks (2018, p. 30). Essa opressão se agrava quanto mais suas feições se aproximam dos padrões africanos, revelando uma lógica racista que vincula a negritude à desvalorização.

Trata-se de uma realidade concreta e urgente, que demanda reconhecimento e transformação. Essa realidade gera uma diferenciação em conceitos que podem ser vistos dentro do feminismo como de “margem” e “centro”, o que leva à formação de vários grupos, cada um com uma posição política distinta. Ao relatar a formação desses grupos verifica-se que o centro é composto prioritariamente por mulheres brancas letradas e privilegiadas, que domina o feminismo falando a partir do centro, adotando um ponto de vista que raramente inclui aquelas que vivem na margem (Hooks, 2018, p. 3). Ao admitir políticas distintas, o que surge do centro são teorias limitadas que não acolhem a pluralidade de vivências das mulheres

da margem. Isso resulta na incapacidade de diálogo entre comunidades dissemelhantes devido a não compreensão sobre as relações entre os vetores de exclusão.

Por outro lado, as mulheres à margem são as que compõem o grupo de marginalizadas, silenciadas e sub-representadas no que diz respeito ao centro, mulheres que sofrem uma tripla opressão que pode ser definida como a tríade de gênero, raça e classe social. Nas palavras de Hooks (2019a, p. 3) esse grupo está integrado a um contexto de opressão e exclusão, estruturado por racismo e sexismo, na diáspora negra. Pois estar à margem é fazer parte de um todo, mas fora de um corpo principal, ocupando uma posição periférica, embora essencial (Hooks, 2019a, p. 26).

Ao analisar todo o contexto apresentado entre a margem e o centro entre nós e o outro, torna-se evidente a existência de dois mundos construídos, que impõem condições desiguais às pessoas negras, em especial às mulheres negras, conforme expostos por Hooks (2019a, p. 26):

Do lado de lá desses trilhos, havia ruas pavimentadas, lojas em que não podíamos entrar, restaurantes onde não podíamos nos sentar e comer, e pessoas que não podíamos olhar diretamente no rosto. Do lado de lá desses trilhos, havia um mundo em que podíamos trabalhar como empregadas domésticas, zeladoras e prostitutas, claro, desde que fôssemos capacitadas para o serviço. Podíamos frequentar esse mundo, mas não viver nele. Tínhamos sempre de retornar à margem, cruzar de volta os trilhos da estrada de ferro e nos recolher a barracos e casas abandonadas na periferia da cidade.

De maneira simples poderíamos pensar a mulher negra como sendo reduzidas a uma função, sendo vista na maioria das vezes como um objeto. Uma visão de superioridade é lançada tanto sobre suas produções, corpos e ou saberes, E não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar do homem, conforme relatado por Ribeiro (2017, p.23).

À face do exposto a mulher negra é o Outro do Outro, isto se concretiza quando afirmamos que não são nem brancas e nem homens dificultando sua existência como sujeitos em uma sociedade supremacista branca, carregando consigo uma dupla carência a antítese da branquitude e a masculinidade (Kilomba, 2019, p. 56).

Collins (2016, p. 105) afirma que:

O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo masculino branco. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos.

Precisamos reconhecer os tensionamentos e conflitos como forças impulsionadoras, que nos estimulam a crescer e progredir. Ao fazer uso criativo do lugar de marginalidade que ocupam na sociedade, essas mulheres têm a finalidade de desenvolver teorias e pensamentos que reflitam diferentes olhares e perspectivas. Um movimento político, intelectual e de construção teórica envolvido no combate as diversas formas de desigualdades poderá promover uma mudança social.

Portanto, observa-se a ausência de uma teoria feminista que abarque tanto as experiências periféricas quanto as centrais, configurando-se como um movimento político de massa capaz de impactar a sociedade de maneira a revolucioná-la e transformá-la profundamente.

3 ENTRE SILÊNCIO E VOZ: CRISTIANE SOBRAL E A POÉTICA DA LIBERTAÇÃO

3.1 Cristiane Sobral: vida e arte

Cristiane Sobral nasceu em 1974 na Zona Oeste do Rio de Janeiro, no bairro Coqueiros, e atualmente mora em Brasília. É escritora, atriz e professora de teatro. Foi a primeira atriz negra formada em Interpretação Teatral pela Universidade Federal de Brasília, é licenciada em Educação Artística pela Universidade Católica de Brasília, especialista em Docência Superior pela Unidade de Gestão e Formação, Mestra em Artes pela Universidade de Brasília. É escritora imortal da Academia de Letras do Brasil, ocupando a cadeira de número 34.

A poética de Cristiane Sobral revela a subjetividade da mulher negra, desvelando múltiplas perspectivas por meio de poemas que capturam traços da sociedade contemporânea. Suas mãos tecem uma idealista plural e inventiva, dedicada à escrita criativa que convida os leitores a descobrir sentidos plurais implícitos ou explícitos, fugindo das semânticas regulamentadas e preestabelecidas. Ao atribuir novas conotações às palavras, a autora usa a voz enunciativa para se manifestar, orientando suas interlocutoras a um pensamento crítico e desalienado. Assim, são estimuladas a apropriar-se das propostas, ampliando horizontes intelectuais para novos saberes e formas de pensar.

O ofício técnico e criativo da artista na construção dos poemas abrange dimensões subjetivas, estendendo-se à seleção de palavras e elementos estilísticos. A escolha linguística, sonora, semântica e morfológica gera múltiplas leituras que transcendem a intenção autoral. Assim, a leitora deixa de ser mera espectadora para se tornar coautora dos poemas, aberto a interpretações variadas. Trata-se de um exercício contínuo de crítica, que vai além da apreciação literária e promove a formação crítico-reflexiva da leitora. Nesse sentido, Sobral (2017, p. 118, grifo nosso), afirma em entrevista: “A literatura precisa tocar o leitor, então eu persigo esse objetivo”, ou seja, “[...] a palavra para mim tem o sentido de instigar, gerar, é diabólica, já que o sentido de **diabólico**” é o que transforma a ordem sem fazer desordem. Creio na palavra como aquela que traz o caos e, ao mesmo tempo, reinventa as nossas vidas (Sobral, 2017, p. 118).

Esse comentário é fundamental, pois reforça que Sobral exige da leitora o exercício da imaginação, da astúcia e da inferência para decifrar o texto e captar o subentendido. Trata-se de uma poética transgressora e engajada, ancorada no letramento literário como prática

libertadora, ela informa a leitora, estimula leituras ampliadas e com integração ao cotidiano. Pelo viés literário, uma poeta promove perspectivas de mundo alternativo, divulgando conhecimento e cultura negro-brasileira. Assim, oferece a leitora a chance de compreender criticamente o que lê, indo além da mera decodificação de sinais gráficos e representações alfabéticas.

Em entrevista recente, Sobral (2017), ao discutir os principais temas de sua produção literária como a subjetividade feminina negra, a resistência racial e a interseccionalidade, enfatiza que seu texto atravessa barreiras sociais, convidando a leitora a uma reflexão profunda e transformadora sobre identidade e pertencimento:

[...] o jeito de ser e de viver da população negra. As tradições, o homem, a mulher, a infância, sua subjetividade, a sexualidade, o erotismo, a relação com as religiões de matriz africana e afro-brasileiras, as identidades de gênero, a maternidade, os paradoxos sociais, as possibilidades de ruptura dos moldes estabelecidos, a afetividade e o corpo negro (Sobral, 2017, p. 255).

Ademais, a carioca tem sido bastante lembrada devido ao conteúdo emancipatório de suas publicações. Em suas coletâneas poéticas, ela entrelaça meditações sobre as dores e lutas diárias da mulher negra no mundo atual, com o objetivo de desmontar clichês arraigados, quebrar o mutismo imposto pela sociedade e conquistar, por meio da escrita, não só o espaço para falar, mas a derrubada da imagem opressora e reducionista que a sufoca. Nesse contexto, sua lírica expressa uma perturbação visceral, gerando debates essenciais e inadiáveis para os dias de hoje.

Nesse processo de resistência, os escritos de Sobral dialogam diretamente com as reflexões de Kilomba (2019, p. 225), que descreve o olhar colonial como um mecanismo de cinco momentos:

[...] uma pessoa é olhada, lhe é dirigida a palavra, ela é agredida, ferida e finalmente encarcerada em fantasias brancas do que ela deveria ser. Para traduzir esses cinco momentos em linguagem colonialista militarista: a pessoa é descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada. Ser ‘olhada’ torna-se análogo a ser ‘descoberta’.

Sobral subverte essa lógica opressora, produzindo novas e sofisticadas possibilidades de referências figurativas e temáticas para o corpo da mulher negra na literatura brasileira contemporânea, em sintonia com o pensamento feminista negro. De acordo com a teórica americana Collins (2016, p. 101), “o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras”, aspecto pertinente para pensar a produção de Sobral, visto que nela as particularidades de um corpo feminino negro são levadas em conta.

Em vertente semelhante, Carneiro (2011a), ao articular escrita e militância das mulheres negras, enfatiza a importância estratégica da luta interseccional contra o machismo e o racismo, que se entrelaçam na produção de estereótipos e exclusões históricas vividas por esse grupo. A autora defende que a escrita feminista negra não é mero registro literário, mas ato político de resistência e teorização, capaz de desconstruir hierarquias raciais e patriarcais internalizadas na sociedade brasileira, promovendo uma epistemologia própria que parte das experiências cotidianas de opressão tripla (raça, gênero e classe).

Dessa forma, empregando uma linguagem aparentemente simples, porém de posicionamento estratégico preciso, Cristiane Sobral revela o ser negro em um contexto social visivelmente hostil às matrizes culturais e históricas da negritude africana na sociedade brasileira. Tal perspectiva é corroborada pela própria autora, que articula sua produção literária à vivência como mulher negra. A busca de construções humanizadas para além dos estereótipos do escravismo e a complexidade dos sujeitos.

O negro e a negra falam de si, não são apresentados como simulacros do branco. Os personagens são vencedores, em que pesem as derrotas cotidianas e os fracassos humanos. As personagens não representam, elas são. Há uma consciência política, ideológica e estética e uma referência às tradições, à ancestralidade, à contemporaneidade e um protagonismo negro na contação de histórias na prosa e na poesia (Sobral, 2017, p. 255).

Assim para refletir sobre figurações do corpo negro feminino nas obras de Cristiane Sobral, serão contemplados os livros *Não vou mais lavar os pratos* (2011a), *Só por hoje vou deixar meu cabelo em paz* (2014) e *Dona dos ventos* (2019), com os poemas “Ai que saudade da mãe África” (2011a), “Ainda” (2011a), “Não vou mais lavar os pratos” (2011a), “Fantasia” (2014), “Retina Negra” (2014) e “Um poema para o cânone” (2019), haja vista que todos enfocam a percepção do corpo negro, esse corpo não é mero objeto de representação estética, mas um signo de resistência à colonialidade do poder, onde a racialização do corpo negro carrega marcas históricas de escravidão e subalternidade que se entrelaçam com o gênero. Observarei também nos poemas o corpo feminino negro enquanto um elemento político, aspecto que considero fundamental para compreender a obra da escritora.

Ao analisar a dimensão e a experiência da sujeita negra na sua produção, em entrevista à revista *Estudos Literários Contemporâneos*, a escritora, professora e atriz afirma que:

[...] A questão do negro não é do negro, é do Brasil, pois a inclusão da população negra na vida do país vai alavancar, sem sombra de dúvida, o desenvolvimento do país. O passado escravocrata deixou profundas marcas na formação do povo brasileiro e precisamos todos, inserir esse tema na agenda das discussões essenciais do nosso povo, nas escolas, nas empresas, no íntimo, enfim, não há outra saída senão aprender a conviver com as diferenças (Sobral, 2017, p. 256).

Essa declaração revela o corpo feminino negro não como um problema isolado, mas como um vetor relacional de transformação social, em confronto ou harmonia com o "outro", cujas significações variam conforme os espaços sociais ocupados, modulando as nuances da corporalidade negra. Assim, a poética de Sobral mobiliza instrumentos analíticos para interrogar a escravidão, o cânone literário, o colonialismo e o feminismo negro, desvelando tensões históricas e contemporâneas que atravessam a experiência da mulher negra. Essa abordagem não apenas expõe as violências herdadas, mas projeta possibilidades de resistência e reconfiguração identitária no cenário literário brasileiro.

Em um país racista, quem não se afirma não existe, mas esse vazio ecoa, rasga-se e se impõe como um grito que rompe inviabilizações, afirmando o protagonismo negro em versos que doem, curam e reescrevem destinos. Assim emerge a voz de Sobral na literatura brasileira, tecendo poesias e prosas que pulsam do corpo da mulher negra. Mulheres suburbanas, mães e amantes ancestrais rompem ali o silêncio colonial com linguagem simples e forte, maternidade ambígua e religiosidades afro-brasileiras que desafiam o escravismo das narrativas dominantes. Para Sobral (2017), literatura é ação viva, o verbo é carne, humanizando sujeitas vencedoras que falam por si mesmas, longe de caricaturas brancas, como potência transformadora.

No *blog* que ela generosamente abre ao mundo, Sobral se revela sem filtros: “Sou uma escritora desafiando os padrões. Mulher, negra, suburbana, mãe, esposa. Eu existo nesse país. Tenho muito a escrever”, transformando o digital em aquilombo vivo de textos inéditos e reflexões afiadas sobre o corpo negro violado pela herança colonizadora, mas soberano em sua afetividade e ruptura estética. Sua presença cultural, celebrada em teses que dissecam sua poética de matriz africana, ainda luta contra concepções elitistas, mas sacode centros com fissuras periféricas, inspirando feminismos interseccionais e provando que a negritude, em sua beleza imperfeita e complexa, não só resiste, mas devora os moldes impostos para florescer em potência coletiva (Sobral, 2011b).

3.2 Ai que saudade da mãe África

Ao refletir sobre a escravidão em Sobral, é imprescindível considerar a travessia forçada do povo negro arrancado de suas origens. O poema “Ai que Saudade da Mãe África” publicado em *Não vou mais lavar os pratos*, perpassa essa temática, uma vez que uma voz feminina negra discorre sobre a saudade que transcende a dimensão afetiva para se configurar como memória viva e de resistência:

Ai que Saudade da Mãe África

Ai quanta saudade da mãe África
Da mãe de fartura e do seu colo enorme, quente e agradável
Da mãe cheia de doçura

Ai que saudades da mãe África
Da rainha mãe corajosa, guerreira e onipotente
Estou com a saudade ardendo no meu umbigo

Silêncio dolorido
Choro
Banzo d'além mar
Tudo em mim é África, verdadeira força para enfrentar
Tempestades
Tudo em mim é lembrança
Da liberdade vivida em mares antes navegados
Com a minha mãe aprendi a andar sobre as águas
Profundas

Ai quanta melancolia nesta saudade pálida!
Escuta a minha tristeza por tantos filhos bastardos
Que ainda não reconhecem a tua grandeza, mãe!

Oh Mãe da divina providência.
Escuta a minha voz africana em terras distantes
Traduz o meu grito incompreendido desta diáspora em
terras colonizadas Grito kimbundu, kikongo e iorubá

Oh Mãe poliglota do universo negro
Tu que alimenta o meu sangue e guia o meu espírito.
Vai sempre à frente, cuida do meu coração (Sobral, 2011a, p. 84).

Para compreender seus desabafos, retomo Akotirene (2019, p. 15), que reconhece o Atlântico como espaço de travessia e resistência, conformando-se como um território aquático que simboliza a violência do tráfico de africanas e africanos, e pela construção de identidades mutiladas pelo colonialismo, racismo e sexismo. Como resposta a isso e em resgate ou invenção de sua identidade, a voz poética exalta a África como uma mãe que a fortalece e a acolhe a cada instante, oferecendo a pujança necessária para enfrentar um cotidiano de dores e violências em uma sociedade que insiste em reduzir sua existência à marginalidade, à subalternidade e ao silenciamento. Historicamente, o colonialismo europeu impôs um discurso hegemônico, que, a partir da perspectiva europeia, classificava o continente africano como um espaço de atraso e miséria, apagando suas narrativas de resistência e riqueza cultural, Sobral desloca esse olhar eurocêntrico para valorizar a africanidade, o que representa uma prática de resistência fundamental dentro da literatura pós-colonial e feminista negra. A imagem: “Da mãe de fartura e do seu colo enorme, quente e agradável / Da mãe cheia de doçura” desloca as representações típicas de miséria, fome, para a de abundância, numa África anterior ao saqueamento europeu e que não se resume a ele. O continente deixa de ser

concebido apenas como um espaço geográfico distante, explorado, e passa a ser fonte de energia vital, lugar de resistência e fartura, capaz de socorrer o presente e fortalecer a identidade daqueles que descendem da diáspora africana. A poética da saudade adquire, assim, um caráter político, pois busca reconstruir pontes entre o presente fragmentado e uma ancestralidade ressignificada.

Além disso, o próprio Atlântico é ressignificado, em direção a um Atlântico negro, num questionamento da historiografia oficial e da literatura canônica. Os mares nunca antes navegados de Camões, num vazio que significa simplesmente a aventura colonizadora, tornam-se conhecidos, parte da memória e do afeto. Andar sobre as águas profundas é um gesto forte que se contrapõe ao navegar as superfícies em direção ao objetivo conquistador, sem conhecer-lhes a profundidade onde foram lançados milhões de corpos negros. Ressignificar o Atlântico é repensar os discursos oficiais de posse marítima das metrópoles coloniais, é questioná-los em busca de representações mais éticas e plurais.

A sujeita poética fala a partir de uma condição interseccionada de mulher, negra e descendente da diáspora, cuja experiência é situada em uma sociedade colonizada e racializada, onde as vivências de opressão não podem ser compreendidas de forma isolada. Neste sentido o corpo marcado pela escravidão, o gênero feminino, a racialidade negra e a condição histórica da diáspora entrelaçam-se para construir o “choro”, o “banzo” e a “melancolia” que permeiam o texto. O canto, a luta, a dança, a reza, a saudade criam corporalidades de resistência. Dessa forma, Sobral reinscreve a mulher negra como sujeito central de sua poesia, subvertendo tanto o apagamento colonial quanto o silêncio imposto às mulheres nas histórias de deslocamento e migração. Essa posição reafirma o papel ativo e protagonista da mulher negra na construção da memória coletiva, desafiando as narrativas eurocêntricas que historicamente a marginalizaram.

Assim, conforme destaca Evaristo (2020), a mulher negra torna-se protagonista de sua própria história, afirmando que “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa grande e, sim, para acordá-los de seus sonos injustos”. Essa afirmação reforça o caráter combativo e transformador da escrita negra feminina, que não se limita a narrar experiências, mas provoca um despertar crítico nas estruturas dominantes. Mais do que isso, ela incomoda também aos “filhos bastardos”, às pessoas que buscam se inserir nas engrenagens capitalistas, racistas, esquecendo-se de seus laços de ancestralidade, esquecendo-se de sua história. É para eles que a voz lírica pede perdão, em busca de resgatá-los para sua origem de potência. O poema de Sobral, ao dimensionar a saudade como um lamento incompreendido e um grito

silencioso, traduz uma experiência de sofrimento coletivo, que transcende o âmbito individual.

A invocação da “Mãe poliglota do universo negro”, figura múltipla, acolhedora e aberta a diferentes vertentes de religiosidade, e que dialoga, poliglota, com as diversas etnias africanas arrancadas de sua terra, traz um tom de reza em contraposição ao monopólio do cristianismo eurocêntrico, levantando como deidade a África negra, mulher, mãe. Também o tom de reza dialoga com a noção de memória cultural na medida em que o poema se constitui como repositório de memórias coletivas, transmitidas pela oralidade, pela espiritualidade e pela corporeidade negra – “Tudo em mim é África”. A saudade e a busca, portanto, não se reduzem a uma mera nostalgia, mas adquirem uma dimensão política que dialoga com a crítica de Carneiro (2011a), que enfatiza a afirmação da identidade negra, especialmente feminina, como ato de resistência contra a marginalização e os estereótipos produzidos historicamente pela sociedade racista.

Dessa forma, a voz evocada por Sobral ardente, guerreira e onipotente se insere em uma continuidade histórico-literário de luta por reconhecimento e ruptura com as estruturas hegemônicas que negam subjetividades negras. Isso posto, constata-se que é justamente uma discussão que Sobral traz para o texto literário. “A identidade feminina enquanto projeto em construção, é fundamentalmente o esforço de construção da plena cidadania para mulheres. E essa nova consciência feminina tem organizado as mulheres em torno de diversas bandeiras de luta (Carneiro 1994, p. 10).

Resgatando potencialidades sufocadas por séculos de ideologia machista e patriarcal, enquanto impulsiona a plena cidadania feminina por meio de bandeiras de luta organizadas em nova consciência coletiva. Sob essa mesma perspectiva, Gonzalez (1987) defende a valorização da cultura afro-brasileira como instrumento político de reconfiguração da história e da memória coletiva, perspectiva que ressoa na poética de Sobral ao transformar a saudade em elo vital com a ancestralidade e em ferramenta de contestação do apagamento histórico.

Em “Ai que Saudade da Mãe África”, Sobral traça com clareza o anseio por uma pátria-mãe antiga e perdida, vista como um colo materno que acolhe por completo as dores, os sentimentos profundos e as injustiças vividas nesta terra de exílio. Nesse espaço idealizado, não há lugar para dor ou sofrimento, todos os conflitos se resolvem e as feridas se curam ao toque dessa Mãe poderosa, em sua imensa generosidade. Assim, o poema revela a utopia decolonial da memória ancestral como o bálsamo final para as marcas da diáspora negra.

3.3 Ainda

O corpo negro violado e agredido está presente no poema “Ainda”, de Cristiane Sobral. A escritora resgata a memória do passado escravista e evidencia como suas marcas persistem no presente, denunciando a ausência de reparação histórica.

Ainda não somos livres
 Ainda não somos livres
 Depois de tanto tempo
 Mamãe é escrava da casa grande num bairro de luxo
 Papai é escravo da cachaça no boteco da esquina
 Meu irmão mais velho é motorista de bacana.

Ainda não somos livres
 Ainda não somos livres!
 Depois de tanto tempo...
 Eu ganhei uma bolsa de estudos meio ventre livre
 A patroa da minha mãe é quem paga
 Sempre li as entrelinhas de todos os livros que encontrei

Ainda somos escravos
 Nunca fomos eslavos
 Muito menos imigrantes.

Ainda somos escravos
 O capitão do mato espreita no carro preto com sirene estridente
 Se começar a operação pente fino não escapo
 Ainda há um barco que transporta a negrada todos os dias
 É o ônibus lotado cravejado de assaltos e balas perdidas

Ainda não somos livres
 Favela é senzala
 Depois de tanto tempo (Sobral, 2011a, p. 73).

O poema escancara a ausência das políticas de reparação dos traumas da escravidão, já que os discursos em defesa dos escravizados se calaram após a Lei Áurea, como se a questão do racismo e da difícil inserção social das pessoas negras já estivessem resolvidas e a assinatura da lei fosse mera formalidade para algo já vivido na prática. Isso de forma alguma corresponde à realidade, muito pelo contrário: como vimos a partir dos estudos de Mattos (2004; 2007) e Moura (2021), houve não só silêncio, mas medidas ativas do Estado e das elites para manter as pessoas negras em situação de marginalidade. Mesmo com uma suposta igualdade civil, as hierarquias raciais persistiam.

Esse legado perpetua-se no cotidiano de mulheres negras, em um contexto marcado por disparidades interseccionais entre raça, classe e gênero. É nesse cenário de herança escravista e pós-abolição que Sobral intervém poeticamente, utilizando uma linguagem simples e cotidiana capaz de aproximar o leitor da realidade retratada e de intensificar o

impacto da denúncia social. Termos como “escrava”, “cachaça”, “senzala”, “boteco”, “negrada” dão “nome aos bois” e evidenciam o racismo estrutural persistente, evidenciando práticas do passado que, embora moralmente repudiadas, estão vivas no presente sob a roupagem de outros nomes. O poema denuncia a exploração econômica, social e simbólica da população negra sem ornamentos que suavizem o peso dessa violência.

O poema mostra a importância e a força das palavras para se repensar a sociedade. Em “Mamãe é escrava da casa grande num bairro de luxo / Papai é escravo da cachaça”, a palavra escravo é uma metáfora, não uma comparação, é uma certeza, que revincula, pois, fortemente, a história, o passado escravista, ao momento presente. Há ao mesmo tempo o resgate a atualização do termo escravo. “Operação pente fino” atua de forma semelhante, pois traz uma metáfora (chocantemente) cotidiana para atentar para a força de uma expressão policial que diz literalmente sobre o impedimento de existência ao corpo negro. O cabelo negro não passa. Da metáfora, Sobral recria a literariedade, a força da expressão.

O verso “Ainda não somos livres” funciona como eixo de resistência e denúncia, enfatizando a frustração histórica e a continuidade da opressão, articulando ritmo e tensão poética para transmitir tanto o lamento quanto a indignação diante de um problema histórico que ainda define o Brasil enquanto sociedade racialmente hierarquizada. O poema desenvolve às palavras os seus significados a partir de imagens literárias fortemente interligadas ao corpo da mulher negra, atualizando o imaginário colonial ao substituir a “casa grande” rural pelo “bairro de luxo” contemporâneo, evidenciando que a lógica de subordinação e exploração do trabalho doméstico persiste nas cidades. Com outros nomes e alguns importantes, porém insuficientes direitos adquiridos ao longo do tempo, mantém-se a opressão, o silenciamento e o impedimento dos corpos negros de existirem:

Através daqueles trilhos se chegava no centro: lojas em que ela não podia entrar, restaurantes onde ela não podia comer e pessoas que ela não podia olhar nos olhos. Esse era um mundo onde ela poderia trabalhar como doméstica, criada ou prostituta, mas onde ela não podia viver, ela sempre tinha que retornar à margem (Kilomba. 2019, p. 67).

A representação do corpo-mulher-negro é crucial, pois evidencia o aprisionamento social e afetivo imposto pela herança escrava, reproduzindo papéis de subalternidade que determinam a vida cotidiana de grande parte das mulheres negras, conforme observa Kilomba (2019), ao afirmar que a cor da pele funciona como marcador violento de lugar social. Essa perspectiva é reforçada pela crítica de Carneiro (2014), que destaca a necessidade do reconhecimento do saber e da experiência das mulheres negras como central para a desconstrução das estruturas coloniais de dominação.

Nos versos “Papai é escravo da cachaça no boteco da esquina / Meu irmão mais velho é motorista de bacana”, a autora amplia a denúncia para o conjunto familiar, revelando que os efeitos do racismo afetam toda a experiência de vida da população negra. O pai, marcado pela fragilidade e pelo alcoolismo, simboliza as frustrações e restrições impostas pelo racismo institucional, ao qual o Estado decide quem vai matar, enquanto o irmão, “motorista de bacana”, representa a subserviência racial e de classe, confirmando ainda que o trabalho negro sustenta o conforto da elite branca.

A educação, abordada no verso “eu ganhei uma bolsa de estudos meio ventre livre”, é apresentada como um direito constitucionalmente garantido, porém condicionado e limitado por estruturas históricas e sociais. A referência à Lei do Ventre Livre de 1871 reforça o caráter parcial da liberdade e das oportunidades concedidas à população negra, denunciando o discurso meritocrático e as políticas compensatórias insuficientes. O contraste entre a condição da mãe e a experiência da filha, que se apropria da linguagem e da leitura crítica, evidencia a construção de uma consciência crítica a partir da resistência e da atenção às ausências narrativas que silenciaram a experiência negra.

O desenrolar do poema estabelece diálogos entre passado e presente, traçando paralelos entre escravidão e violência contemporânea. Os versos “Ainda somos escravos / O capitão do mato espreita no carro preto com sirene estridente / Ainda há um barco que transporta a negrada todos os dias / É o ônibus lotado cravejado de assaltos e balas perdidas” mostram a atualidade do controle e da violência contra corpos negros, seja pelo aparato policial ou pela precariedade urbana. A metáfora do “barco” e do “ônibus” evidencia que, embora o contexto seja contemporâneo, as estruturas de opressão continuam a determinar a vida da população negra, impondo vulnerabilidade e risco constantes.

O avançar do poema “Ainda somos livres / Favela é senzala / Depois de tanto tempo” sintetiza a denúncia central do poema a continuidade da exploração, segregação e exclusão racial. Ao comparar a favela à senzala, Sobral reforça que a herança do colonialismo ainda se manifesta em espaços de confinamento e marginalidade, onde a população negra enfrenta uma desumanização persistente. A favela e a senzala na poesia é retratada como um lugar de exceção, espaço de exclusão política e racial, onde persiste a lógica de subjugação. O advérbio “ainda” e a expressão “depois de tanto tempo” revelam a frustração histórica e a persistência da injustiça, demonstrando a dimensão temporal da opressão racial.

O poema de Sobral dialoga de maneira explícita com o feminismo negro e a crítica racial contemporânea, incorporando as reflexões de Kilomba (2019), Carneiro (2014), Ribeiro (2017) e Hooks (2019b). Abordando o racismo como violência simbólica e psíquica que

produz subjetividades colonizadas, Carneiro (2014) e Ribeiro (2017) destacam a necessidade do reconhecimento do lugar de fala das mulheres negras, e os ganchos demonstram que raça, gênero e classe operam de forma interdependente na produção de desigualdades. Sobral integra essas perspectivas à sua poética, utilizando o poema como espaço de insurgência e reexistência, transformação de memória, dor e sofrimento em linguagem política e potência. Assim, “Ainda” transcende o gênero poético de denúncia para se tornar manifesto literário, epistemológico e político. Sobral reinscreve o corpo e a voz da mulher negra na história, confronta narrativas coloniais, evidencia mecanismos de opressão persistentes e reafirma a necessidade da luta por liberdade, reconhecimento e dignidade.

3.4 Não vou mais lavar os pratos

No poema que dá título ao livro *Não vou mais lavar os pratos*, Sobral (2011a) delinea uma proposta feminista negra que realça a valorização da mulher negra, resignificando seu lugar na sociedade e destacando a essencialidade de seu acesso à cultura e à educação. Essa visão emerge como um chamado à reparação e ao empoderamento, e nos convida a desvendar como o texto tece resistência poética contra as heranças da diáspora e do racismo estrutural.

Não vou mais lavar os pratos

Não vou mais lavar os pratos
Nem vou limpar a poeira dos móveis
Sinto muito
Comecei a ler

Abri outro dia um livro e uma semana depois decidi
Não levo mais o lixo para a lixeira
Nem arrumo a bagunça das folhas que caem no quintal
Sinto muito
Depois de ler percebi a estética dos pratos
A estética dos traços
A ética
A estática

Olho minhas mãos quando mudam a página dos livros
Mãos bem mais macias que antes
Sinto que posso começar a ser a todo instante
Sinto
Qualquer coisa

Não vou mais lavar
Nem levar
Seus tapetes para lavar a seco
Tenho os olhos rasos d’água
Sinto muito
Agora que comecei a ler quero entender

O porquê, por quê? E o porquê
Existem coisas
Eu li, e li, e li
Eu até sorri
E deixei o feijão queimar...
Olha que o feijão sempre demora a ficar pronto
Considere que os tempos agora são outros

Ah
Esqueci de dizer
Não vou mais
Resolvi ficar um tempo comigo
Resolvi ler sobre o que se passa conosco
Você nem me espere
Você nem me chame
Não vou

De tudo o que jamais li
De tudo o que jamais entendi
Você foi o que passou
Passou do limite
Passou da medida
Passou do alfabeto
Desalfabetizou

Não vou mais lavar as coisas e encobrir a verdadeira sujeira
Nem limpar a poeira e espalhar o pó daqui para lá e de lá
para cá
Desinfetarei as minhas mãos e não tocarei suas partes
móveis
Não tocarei no álcool

Depois de tantos anos alfabetizada aprendi a ler
Depois de tanto tempo juntos
Aprendi a separar
Meu tênis do seu sapato
Minha gaveta das suas gravatas
Meu perfume do seu cheiro
Minha tela da sua moldura

Sendo assim
Não lavo mais nada
E olho a sujeira no fundo do copo

Sempre chega o momento
De sacudir
De investir
De traduzir

Não lavo mais pratos
Li a assinatura da minha lei áurea
Escrita em negro maiúsculo
Em letras tamanho 18,
Espaço duplo
Aboli

Não lavo mais os pratos
Quero travessas de prata
Cozinhas de luxo

E joias de ouro
 Legítimas
 Está decretada a Lei Áurea (Sobral, 2011a, p. 18).

Ao examinar atentamente o poema, evidencia-se mais uma vez a interseção entre privilégio racial e de classe, pois as mulheres negras representam a maioria nessas ocupações domésticas precárias, reproduzindo a dinâmica do regime escravocrata em que “à senhora [...] reportam-se a ela somente como administradora do lar”. De maneira que uma hierarquia racial e de gênero demarca o lugar subalterno da mulher negra. A voz poética rompe com os papéis sociais historicamente impostos às mulheres negras, tradicionalmente relegadas ao trabalho doméstico, à subalternidade e à invisibilidade, confronta a naturalização dessas condições como algo imutável e “natural”. Como expõe Hooks (2019a, p. 37):

A ideologia dominante, isto é, o senso comum, o discurso cotidiano, não fala de opressão, mas de uma ‘condição feminina’. Ele repousa sobre uma concepção naturalista, reportando-se a uma situação imposta pela natureza, a uma realidade exterior fora de nosso alcance, não modificável pelas ações humanas.

Essa concepção naturalista que despolitiza a opressão reforça a manutenção das desigualdades, invisibilizando as lutas específicas das mulheres negras e ocultando as violências simbólicas e materiais que moldam suas vidas. Como Gonzalez, Hooks, dentre várias outras escritoras, Sobral mostra que a liberdade da mulher branca historicamente depende do aprisionamento da mulher negra. Enquanto uma pode ocupar empregos fora do ambiente doméstico e lutar por maiores salários ou participação política, a outra ocupa dois espaços domésticos, o seu e o da patroa. É a condição de ama de leite, mucama, numa atualização paralela ao do poema “Ainda”. Nesse sentido, compreender o gesto inaugural da eu-lírica. “Não vou mais lavar os pratos / Nem vou limpar a poeira dos móveis” exige recuperar a longa história de exploração que marcou e ainda marca o corpo da mulher negra “do eito à mucama”, responsável por “lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar” os filhos da casa-grande, assim como descreve Gonzalez (2020, p. 50):

Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares. Tudo isso acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar. Antes de ir para o trabalho, tem que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentação para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas dos filhos mais velhos com os cuidados dos mais novos (as meninas, de um modo geral, encarregam-se da casa e do cuidado dos irmãos mais novos). Após ‘adiantar os serviços caseiros, dirige-se à casa da patroa, onde permanece durante todo o dia.

O poema reconhece esse lugar, e a fala dirigida diretamente à patroa, e não a um interlocutor ausente ou genérico, reforça o pleno reconhecimento dessa exploração – que não

é natural ou inconsciente – por parte das mulheres brancas. E, mais, o poema assume o tom legítimo de denúncia e acusação dessa patroa que não sabe cuidar dos próprios filhos, que não limpa a própria sujeira, esperando e orgulhando-se de que outras o façam por ela. Na denúncia que faz, a eu-lírica evidencia plena clareza do processo psíquico descrito por Kilomba (2019) com relação ao uso da máscara, que transfere ao negro as características próprias do branco (o roubo e a espoliação através da plantation): é a patroa branca que, naturalizando a mulher em um lugar de subalternidade por causa de sua cor de pele ou cabelo (tidos como sujos), comete a “verdadeira sujeira”.

A libertação é consubstanciada no poema no momento em que a eu-lírica se declara “Comecei a ler”, vinculando sua emancipação à leitura como ferramenta de acesso ao conhecimento, acesso historicamente proibido às mulheres escravizadas e sistematicamente negado às mulheres negras mesmo após a abolição. O poema também amplia o sentido de leitura para além da mera alfabetização – “Depois de tantos anos alfabetizada aprendi a ler” – e evidencia a emergência da linguagem e da literatura como forma de transformação concreta da realidade. Nesse sentido, a denúncia à patroa fica muito mais expressiva: “Desalfabetizou” significa ignorar toda a suposta razão, racionalidade europeia das hierarquias raciais, em um projeto, sim, de irracionalidade.

Ao dizer “Sinto que posso começar a ser a todo instante / Sinto / Qualquer coisa”, a eu-lírica sinaliza o início de uma transformação interior motivada pela leitura. Essa iluminação permite que ela enxergue a “estética dos pratos”, os “traços”, a “ética” e a “estática” que a cercam. Novamente a escolha das palavras é muito sensível e permite a emergência de sentidos mais críticos para ler nossa realidade: “ética” e “estética” imprimem sonoramente o ritmo de ruptura, mas sua relação nos lembra de que a vida pública, as leis, o que é moralmente aceito, se vincula intimamente a cor, a raça, e, que, dentro desse vínculo, a ética não serve para nada, ela é inerte, estática.

A estética e os traços remetem às marcas invisíveis da opressão cotidiana, a ética denuncia a desigual distribuição das tarefas domésticas, e a estática aponta para a paralisia imposta às mulheres negras dentro da estrutura patriarcal e racista. A leitura faz o que Gonzalez (2020) descreve como descolonizar o olhar, permitindo compreender que o que parecia naturalizado é, na verdade, produto de uma história de exclusão, de escolhas e ações intencionais na manutenção dos privilégios. A partir daí, o cotidiano é politizado, e a sujeita poética reivindica o direito de romper com paradigmas históricos.

A estrutura do poema marcada por repetições e paralelismos intensifica esse processo de ruptura e de elaboração e compreensão dessa ruptura. A repetição de “não vou mais lavar”

ênfatiza não apenas a natureza cíclica e opressora das atividades domésticas, mas também a ruptura definitiva com essa lógica. A ação de lavar os pratos e objetos, que historicamente invisibilizou as mulheres negras, surge como metáfora da tentativa de ocultação de tensões estruturais. Desta forma o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada discorre que:

[...] mas de 6 milhões de brasileiros dedicam-se a serviços domésticos. Deste total, 92% são mulheres em sua maioria negras, de baixa escolaridade e oriundas de famílias de baixa renda. A pesquisa conclui que o trabalho doméstico remunerado ainda é caracterizado por uma atividade precária, com baixos rendimentos, baixa proteção social, discriminação e até assédio (Brasil, 2019, [não paginado]).

Essa realidade contemporânea, que atualiza a herança escravocrata de subalternidade racial e de gênero, é precisamente o que a eu-lírica confronta ao recusar essa tarefa, afirmando sua autonomia ao “olhar a sujeira no fundo do copo” e enfrentar, sem disfarces, as tensões estruturais que o ato de lavar busca ocultar.

Mais do que isso, ela tem plena certeza de que o copo só estava limpo por causa dela, e o tom de deboche – “Você nem me espere/nem me chame” – mostra que a patroa não sabe por onde começar a lavar os próprios pratos. Há consciência plena de que nada se move naquele ambiente sem o suporte da mulher negra.

Os versos “Eu li, e li, e li / Eu até sorri / E deixei o feijão queimar...” marcam uma virada simbólica. O feijão queimado, alimento culturalmente associado à sobrevivência das populações negras, representa a suspensão temporária daquilo que sempre se esperou da mulher negra: abnegação, paciência e disponibilidade infinita. A narradora reivindica tempo para si, para pensar, para sorrir. Ribeiro (2017) ênfatiza a importância de contestar o lugar de fala que historicamente foi negado às mulheres negras, e o poema dramatiza essa ocupação ao questionar “o porquê, por quê? e o porquê”, a eu-lírica estabelece um movimento crítico de subjetivação que rompe com a “desalfabetização simbólica” imposta pelo patriarcado e pelo racismo, isto é, a tentativa de impedir a mulher negra de conquistar o mundo.

Os versos “Você foi o que passou / Passou do limite / Passou da medida / Passou do alfabeto / Desalfabetizou”, extraídos do poema de Sobral em *Não vou mais lavar os pratos* (2011), iluminam a violência inerente às relações afetivas que buscam silenciar a mulher negra. Aqui, o “desalfabetizar” emerge como metáfora densa para um ato colonizador da subjetividade, o opressor, ao nomear e definir a experiência alheia, exerce uma violência epistêmica que nega a eu-lírica o poder de autorizar sua própria narrativa, suas emoções e sua história ecoando a ideia de colonização do ser, em que o colonizador impõe categorias ontológicas para desumanizar e subjugar.

Esse silenciamento poético ressoa diretamente com o apagamento histórico descrito por Gonzalez (2020, p. 16), para quem a mulher negra teve sua subjetividade sequestrada tanto pelo sistema escravista quanto pelos discursos oficiais que a romantizaram como “mãe preta”, confinada a estereótipos subservientes que apagam sua agência política e afetiva. A eu-lírica de Sobral, em contraponto, subverte essa lógica ao desalfabetizar o opressor despojando-o de sua autoridade nominadora, reivindica, assim, seu nome, sua voz e uma alfabetização emocional e histórica, convertendo a poesia em gesto de reexistência contra a colonialidade.

A estrofe em que a narradora declara ter lido “a assinatura da minha lei áurea / escrita em negro maiúsculo” constitui um dos pontos mais poderosos da convergência entre história e poesia, ecoando a crítica de Gonzalez ao mito da democracia racial, que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil:

Na medida em que somos todos iguais ‘perante a lei’ e que o negro é ‘um cidadão igual aos outros’, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas as suas características de “preguiça”, ‘irresponsabilidade’, ‘alcoolismo’, ‘infantilidade’ etc. ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores (Gonzalez, 2020, p. 31).

Essa ideologia se perpetua no paternalismo racial ou liberalismo que atravessa o discurso “revolucionário” contra o monopólio capitalista, revelando uma forma sutil de manutenção dos mecanismos de dominação do sistema combatido, e reage com hostilidade quando uma minoria negra, consciente do racismo camuflado, denuncia os variados processos de marginalização a que está subordinada.

Por fim, ao desejar “travessas de prata / cozinhas de luxo / e joias de ouro”, a poeta não celebra o consumo, mas reivindica dignidade, reconhecimento material e simbólico, elementos sistematicamente negados às mulheres negras desde a escravidão. E lembra que a vida da patroa é muito fácil, e não é por mérito. Essa reivindicação dialoga com Carneiro (2020, p. 100), quando ela afirma que a cidadania da mulher negra no Brasil sempre foi incompleta, marcada pela violência estrutural, pelo empobrecimento e pela desumanização.

Diante do discutido, percebe-se o quanto o racismo, fundamentado principalmente pelo mito da democracia racial, configura-se como um fenômeno que contribui para as altas taxas de violência contra a população negra.

3.5 Um poema para o cânone

“Um poema para o cânone” revela com aguda precisão crítica os mecanismos de exclusão que estruturam o campo literário brasileiro, construído historicamente sob a hegemonia da branquitude, da masculinidade e das elites econômicas.

Um poema para o cânone

um poema para o cânone tem que ser bem
branquinho
alvejante como Omo

um poema cânone
precisa de muitos dígitos pra convencer
especialistas
que vivam para julgar

um poema para o cânone tem que ter berço
pedigree, padrinho
nada de humildade
um poema para o cânone tem que ser genético
behaviorista, disfarçado de estético

Ah
um poema para o cânone
entenda
defenda a
concentração de renda
quase ninguém
consegue entender
chique como caviar
ninguém precisa gostar (Sobral, 2019, p. 47-48)

A voz poética tensiona as fronteiras que definem o que é considerado literatura legítima, expondo as lógicas coloniais, raciais e patriarcais que orientam a formação do cânone. Nesse sentido, o poema se articula diretamente com debates contemporâneos sobre o apagamento da mulher negra na tradição literária, dialogando com pensadoras do feminismo negro como Hooks, Carneiro, Ribeiro, Evaristo e Gonzalez.

Logo nos primeiros versos “um poema para o cânone tem que ser bem / branquinho / alvejante como Omo” condensam uma potente crítica ao processo de “alvejamento” simbólico que marca o cânone literário. A branquitude aparece como critério de valor, pureza estética e legitimidade cultural. Este gesto poético desvela a operação racial do cânone, cujo funcionamento, como lembra Carneiro (2023), depende da reprodução de hierarquias que privilegiam o sujeito branco universal, enquanto relegam a mulher negra ao espaço da margem e da falta de reconhecimento.

A metáfora do “Omo” ironiza a necessidade de branqueamento estético e ideológico para que uma obra seja considerada digna de consagração, denunciando a violência epistêmica que tenta apagar identidades negras e suas formas próprias de narrar.

Em seguida, ao afirmar que “um poema cânone / precisa de muitos dígitos pra convencer / especialistas / que vivam para julgar”, Sobral inscreve uma crítica direta às estruturas mercadológicas e tecnocráticas que condicionam o campo literário contemporâneo. A literatura é apresentada como produto submetido à lógica da acumulação e do capital simbólico, o que exclui epistemologias e estéticas negras, frequentemente associadas a uma suposta falta de valor ou de sofisticação. Esse ponto se articula com Hooks (2019a), que denuncia a intersecção entre capitalismo, racismo e patriarcado na produção cultural, indicando como a crítica legitimadora reproduz as desigualdades de acesso e prestígio. Para as mulheres negras, tal sistema opera como um obstáculo constante à publicação, circulação e recepção de suas obras.

Tal processo reforça a exclusão e a marginalização, pois normaliza a ausência de pessoas negras em espaços de poder e visibilidade. Isso é uma forma de exercer dominação, pois a linguagem é um “mecanismo de manutenção de poder” (Ribeiro, 2017, p. 14), e isso se aplica tanto na linguagem simbólica, como na linguagem escrita/verbal.

A seguir, a poeta intensifica essa crítica ao apontar que “um poema para o cânone tem que ter berço / pedigree, padrinho / nada de humildade”. Aqui, Sobral evidencia a dependência do cânone em relação às redes de apadrinhamento, privilégio e capital hereditário. Trata-se de um campo em que a origem social e a filiação importam mais do que a experiência ou o talento, um mecanismo que exclui sistematicamente escritoras negras, que historicamente foram privadas de reconhecimento, circulação e legitimidade. Essa crítica dialoga com as reflexões foucaultianas sobre o “regime de verdade” e o controle das instâncias de validação discursiva, bem como com a análise de Ribeiro (2017), para quem a exclusão do “lugar de fala” é um processo estrutural que impede que corpos negros acessem a centralidade narrativa.

A denúncia torna-se ainda mais contundente quando a voz poética ironiza o cânone como algo “genético / behaviorista, disfarçado de estético”. O poema desmonta o mito da neutralidade estética e expõe o caráter hereditário e racializado da consagração literária, revelando como o cânone naturaliza privilégios, valores eurocêntricos e perspectivas universalizantes que são, na verdade, profundamente situadas. O verso ressoa a crítica de Evaristo (2003), para quem a literatura brasileira foi construída como espaço de branqueamento simbólico e narrativa colonial, negando a experiência negra. A noção de

“escrevivência”, formulada por Evaristo, serve como contraponto vivo, escrever, para as mulheres negras, é romper com a lógica genética do cânone e afirmar a existência apesar da exclusão.

Finalmente, a estrofe que relaciona o cânone à “concentração de renda”, “chique como caviar”, reforça o caráter elitista e excludente das estruturas literárias. Aqui, Sobral transcende o campo estético e revela o vínculo profundo entre produção cultural e desigualdade econômica. A literatura consagrada não apenas reflete, mas reproduz a geopolítica da exclusão que mantém mulheres negras distantes dos centros de poder. Essa conclusão ecoa as reflexões de Gonzalez (2020, p. 12) e do pensamento decolonial latino-americano, que destacam como a colonialidade do poder sustenta a subalternização de suas narrativas e afeta diretamente a constituição do imaginário nacional.

O poema tensiona as normas que regem o cânone de várias formas, e uma que nos chama a atenção é que, embora o título seja “um poema para o cânone”, o que está em questão nos versos não é o texto, mas quem o escreve. A literatura fica em último plano diante de todos os aspectos que tornam um autor canônico, relacionados à classe e cor. A qualidade não está em questão, o que é a crítica final do poema: o conteúdo não precisa ser entendido, não precisa ser bom, ninguém precisa gostar. É uma forma radical de se questionar o cânone, que, devido aos mecanismos antigos pelos quais se articula, é pedante, anacrônico “quase ninguém / consegue entender / chique como caviar / ninguém precisa gostar”, é um pastiche de literatura que diz respeito somente a uma minoria da elite e muitas vezes nem a ela, mas a um sentido de imitação do que é europeu, assim como comer caviar.

Assim, ao articular ironia, denúncia e poesia, Cristiane Sobral desmonta a pretensa universalidade da tradição literária e evidencia o caráter político da escrita. Em diálogo com as teorias do feminismo negro, o poema emerge como gesto de resistência, insurgência e reconfiguração simbólica, uma reivindicação da palavra, do corpo e da memória das mulheres negras como parte incontornável da literatura brasileira. Ao expor o funcionamento excludente do cânone, Sobral abre espaço para que novas epistemologias, vozes e narrativas adentrem o campo literário, contribuindo para o deslocamento das fronteiras históricas do pertencimento e para a construção de uma produção cultural plural, crítica e radicalmente democrática.

3.6 Retina negra

Pensar o corpo negro feminino, em Cristiane Sobral, requer revisitar as múltiplas violências que literalmente marca esse corpo, ratificando a urgência do reconhecimento da sujeita negra na cena pública (Ribeiro, 2017).

Sou preta fujona
 Recuso diariamente o espelho
 Que tenta me massacrar por dentro
 Que tenta me iludir com mentiras brancas
 Que tenta me descolorir com os seus feixes de luz

Sou preta fujona
 Preparada para enfrentar o sistema
 Empino o black sem problema
 Invado a cena

Sou preta fujona
 Defendo um escurecimento necessário
 Tiro qualquer racista do armário
 Enfio o pé na porta e entro (Sobral, 2014, p. 19).

“Recuso diariamente o espelho / Que tenta me massacrar por dentro” configura uma metáfora poderosa para o processo de exclusão da autoimagem moldada por padrões eurocêntricos, racistas e patriarcais que proliferam na sociedade que tentam apagar o corpo negro.

A eu-lírica trava um embate entre a imagem que projeta de si mesma e aquela que seu opositor – o espelho – lhe impõe, representando um verdadeiro “massacre” de sua individualidade. O espelho é interpretado sob uma ótica social, funcionando como instrumento de imposição de um modelo branco de identidade sobre a outra. Diante dessa perspectiva (Kilomba, 2019, p. 117) discorre que:

A outra descreve o olhar do sujeito branco como perturbador, pois ele reflete uma autoimagem assustadoramente deformada que ela não consegue reconhecer como sendo dela: ‘O que elas/eles veem?’ A perturbação provocada pela mirada branca deriva não de algo ausente ou de algo que o sujeito branco não vê na outra, mas sim da adição de algo indesejável que o sujeito branco quer ver. Em outras palavras, racismo não é a falta de informação sobre a/o ‘Outra/o’ – como acredita o senso comum -, mas sim a projeção branca acerca do que ela deveria ser.

Assim, o racismo não se resume à mera falta de informação sobre a “Outra”, como preconiza o senso comum, mas constitui uma projeção branca que dita o que a sujeita negra deveria ser, materializando-se na expressão “mentiras brancas” como farsa da branquitude hegemônica, que invisibiliza e desvaloriza as identidades negras.

Sobral, ao incorporar na literatura debates sobre racismo e de seus mecanismos de controle do corpo feminino, suscita reflexões urgentes na cultura brasileira. Nesse processo, problematiza esses fenômenos sociais a partir do viés do corpo negro feminino e possibilita refletir sobre o caráter violento da desigualdade racial na sociedade. Vivemos

Em uma zona de tensão. É dela que emerge o padrão de beleza corporal real e um ideal. No Brasil, esse padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória de sujeitas (Gomes, 2008, p. 21).

Ao representar uma eu-lírica insurgente, que recusa a imposição de padrões racistas e eurocêntricos sobre corpos negros, especialmente os femininos. Em meio a um processo de construção identitária, tanto o “eu” quanto o “outra” estão em constante movimento, seja provocando transformações, seja rompendo com estruturas opressoras. No entanto, é a voz identificada como “preta fujona” que dá início à ruptura, se desligando do “espelho social”, que representa as normas coloniais discriminatórias. Nesse gesto de resistência, essa mulher se afirma como sujeita política, cultural e poética, desafiando expectativas históricas e reivindicando uma nova posição dentro do discurso.

No poema, a repetição da anáfora “Que tenta”, presente logo na primeira estrofe, contribui para a construção de um efeito de objetividade reforçando o discurso da opressão. A transgressão se manifesta no gesto da “fujona”, que se recusa a ser silenciada pelo processo de embranquecimento. A ação se intensifica à medida que ela se aproxima das estruturas do “sistema” e passa a confrontá-lo a partir do lugar que ocupa enquanto sujeita negra. Fica visível desde o início que ser “preta fujona” é uma tarefa árdua e diária, que exige atenção e força, pois o espelho, como metáfora dos olhos do mundo, está diariamente presente. Espelho e mundo são agentes coercitivos aos quais é difícil escapar. Como discorre Hooks (2019b, p. 28):

Ao abrir uma revista ou um livro, ligar a TV, assistir a um filme ou olhar fotografias em espaços públicos, é muito provável que vejamos imagens de pessoas negras que reforçam e reinstituem a supremacia branca. Essas imagens podem ser construídas por pessoas brancas que não se despiram do racismo, ou por pessoas não brancas ou negras que vejam o mundo pelas lentes da supremacia branca — o racismo internalizado.

Porém esse racismo internalizado é ambivalente. Ao tentar deixar de ver o branco como um horizonte idealizado e inatingível, nós mulheres negras passamos a reconhecer que, por mais que tentamos adaptar nossos comportamentos, modos de falar, vestir ou se portar, a aceitação oferecida pela sociedade é sempre condicionada e, portanto, limitada. Isso porque existe uma diferença racial que nunca é totalmente apagada, e que a mantém, aos olhos do

outro, como “a outra”. A busca por pertencimento, nesses moldes, torna-se uma armadilha, pois reforça a ideia de que é preciso se moldar ao padrão branco para ser validada, mas é uma validação que nunca ocorre plenamente.

A expressão poética de Sobral revela-nos que o que está em jogo é o direito de ser sujeita, de pensar, de nomear e analisar o mundo com sua própria retina negra. Ao afirmar esta perspectiva a autora rejeita a imposição de um olhar branco sobre sua vivência, recusando a mediação de qualquer tipo de interpretação de si.

Nesse contexto, sua escrita nos leva a refletir sobre a condição da sujeita subalterna aquela historicamente excluída dos espaços de fala e representação. A pergunta “pode a subalterna falar?”, proposta por Spivak (2010), ressurgiu aqui de forma provocadora. Sobral não apenas mostra que essa mulher pode falar, mas afirma que ela já está falando e que sua voz, antes invisibilizada, agora exige ser ouvida em seus próprios termos, sem filtros, traduções ou concessões.

O poema remete-nos a uma mulher que foge da escravidão e se nega a obedecer, assumindo-se como “fujona”, a eu-lírica não se coloca como alguém que foge pelo medo, mas como alguém que rompe com as correntes de um sistema opressor. Há uma poderosa inversão do sentido de “fuga”, deixando de ser um gesto de recuo e se tornando um ato de coragem e insurgência. Verificamos a ampliação da voz poética ao se descrever no trecho “Preparada para enfrentar o sistema”, pois sua fuga não é apenas para escapar, mas sim para organizar, planejar e combater toda e qualquer forma de silenciamento de sua voz.

Os versos “Empino o black sem problemas / Invado a cena” culminam em um movimento de autoestima e afirmação. O cabelo crespo, historicamente estigmatizado, passa a ser celebrado como sinal de identidade e poder. Assim desfaz-se a lógica da vergonha imposta e afirma-se que não há problema em ser quem se é. Deixa-se para trás a fuga contínua, que antes era uma imposição, passando-se assim a invadir espaços antes negados. O verbo “invadir” vem com uma forte representação, no sentido de que não se espera convite e não se pede licença para ocupar o palco da vida, deixando a mulher negra de ser coadjuvante e passando a ser protagonista. Trata-se de uma poesia que intervém na realidade, questionando estruturas e afirmando, com todas as letras, o direito de existir em liberdade e com dignidade. Além disso, a intensa afirmação de si marca de sua poesia, passa também pelo aspecto da linguagem: c é a força de termos como “Black”, “preta”, “fujona”, “invado” que impulsionam a construção de si e que, na contrapartida, permitem denunciar o racismo velado, o racismo de armário.

Diante do exposto observa-se que mulheres negras estão inseridas em um contexto que as posiciona fora da prerrogativa do privilégio social ou epistêmico, dando o pressuposto de que o modelo de ciência apreciado e acatado universalmente é branco. Este modelo ao ser consolidado como referência de conhecimento traz consigo a marginalização das mulheres negras como sujeitos políticos, determinando arbitrariamente que vozes são legítimas e quem tem autoridade para falar.

A história tem nos mostrado que a invisibilidade mata, o que Foucault chama de ‘deixar viver ou deixar morrer’. A reflexão fundamental a ser feita é perceber que, quando pessoas negras estão reivindicando o direito a ter voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida (Ribeiro, 2017, p. 25).

As poetisas femininas negras, ao dialogar com o poema “Sou preta fujona”, de Sobral, oferecem uma análise que torna explícita a complexidade das experiências de negritude vividas e representadas na obra. Evaristo (2009), por exemplo, trabalha o conceito de “escrevivência” para evidenciar que a literatura negra feminina nasce de uma experiência vivida e reivindica um lugar de fala autêntica, rompendo com os discursos hegemônicos que historicamente silenciaram essas vozes. Essa perspectiva está presente no poema quando a eulírica afirma sua resistência à imagem imposta pelo “espelho que tenta massacrar por dentro”, denunciando o racismo internalizado que busca negar a subjetividade negra (Evaristo 2009).

Ribeiro (2017) amplia essa discussão com a noção do “lugar de fala”, enfatizando a importância da legitimação do discurso da mulher negra frente às estruturas patriarcais e racistas. No poema, essa reivindicação se manifesta na ação direta e afirmativa de “Tiro qualquer racista do armário / Enfio o pé na porta e entro”, uma ruptura com a invisibilidade e o silenciamento. Sueli Carneiro aporta uma dimensão política ao discutir a interseccionalidade das opressões de raça, gênero e classe, e como essa multiplicidade impõe desafios específicos às mulheres negras. O poema reflete essa luta ao integrar a dimensão pessoal e coletiva da resistência, mostrando que a afirmação identitária é também um ato político que desconstrói as múltiplas camadas de opressão (Carneiro, 2023).

O poema, portanto, funciona como um espaço de encontro com essas teorias que, juntas, reafirmam o poder da mulher negra enquanto sujeita crítica, resistente e independente. Sobral articula essa síntese por meio de uma linguagem poética contida de símbolos, ironia e afirmação, que elevam a negritude como força criativa e constitutiva de uma nova epistemologia. A “preta fujona” emerge como arquétipo da mulher negra contemporânea que rejeita as imposições racistas e patriarcais e ocupa espaços antes negados. Esse diálogo entre a poética e o feminismo negro fortalece o papel da literatura como instrumento de

transformação social, voz de resistência e agente de mudança, alinhando-se ao compromisso político do feminismo negro em denunciar as opressões e reafirmar identidades.

3.7 Fantasia

O poema “Fantasia”, de Sobral brinda o leitor com uma narrativa que evidencia, de forma sensível e categórica, a intersecção entre raça, classe e gênero, destacando a tripla opressão enfrentada pelas mulheres negras, marcada pela desvalorização e pelo preconceito racial.

Hoje acordei branca
 Loira, olhos azuis
 Na verdade, nem levantei da cama
 Porque segundo as estatísticas
 As brancas ganham mais
 As brancas vivem
 Nem fui à entrevista de emprego
 Porque como as brancas
 Já estou empregada
 Não fiquei horas diante do espelho
 Meu cabelo era lindo por natureza
 Aceito por todos
 Sem distinção
 Já que eu era padrão
 Como branca, resolvi sair
 O carro já estava na garagem
 Eu morava em um bairro de luxo
 Resolvi ir ao shopping
 Passear
 Descobri que podia ganhar muitas cortesias nos shoppings
 Um policial quis saber se eu precisava de alguma coisa
 Sorriu
 Eu gelei de medo
 Ainda habitando pelo menos por dentro
 O corpo negro perseguido
 Escravizado
 Tão sofrido
 Sentei na calçada e como branca chorei
 O que para o espanto geral
 Causou comoção
 Recebi ofertas de emprego
 Pedidos de casamento
 Propostas para ingresso na carreira de modelo
 Um sem fim de propostas
 Ao fim do dia
 Eu sabia que voltaria a ser negra
 Tive a imediata certeza
 De que racismo não era filosofia
 Não era não
 Percebi desde o bom dia
 Como a vida poderia ser diferente da que eu vivia. (Sobral, 2014, p. 45)

Vejamos que no poema, e utilizado uso expressivo de ironia ao enfatizar a valorização da branquitude. Como é enfatizada por (Hooks, 2019a, p. 30).

A pele dela é escura. Seu cabelo é alisado com química. Ela não só está convencida de que o cabelo alisado é mais bonito do que o cacheado, o crespo, o cabelo natural, como acredita que a pele mais clara a torna mais digna, mais valorizada aos olhos dos outros.

Desta forma o ideal de brancura, perene na sociedade e elucidado nos versos “Hoje acordei branca / Loira, olhos azuis”, a eu-lírica apresenta uma fantasia radical que subverte completamente sua identidade racial como mulher negra. Essa mudança imaginária de cor, cabelo e traços físicos simboliza os privilégios que essa condição é proporcionada, simplesmente por sua cor de pele. Ao afirmar que “Nem levantei da cama / Porque segundo as estatísticas / as brancas ganham mais / As brancas vivem”, a sujeita poética escancara o modo como o racismo estrutural define oportunidades e condições de vida. Assim, conforme afirma Hooks (2019a, p. 69),

Todas as mulheres desta nação sabem que seu status é diferente do de mulheres negras/não brancas. Elas sabem isso desde o tempo em que eram garotas assistindo à televisão e vendo somente imagens delas, e folheando revistas e vendo somente imagens delas. Elas sabem que a única razão para mulheres não brancas estarem ausentes/invisíveis é o fato de não serem brancas. Todas as mulheres brancas desta nação sabem que a branquitude é uma categoria privilegiada.

A fixidez de não precisar se mover é aqui um marcador de conforto social, a branquitude é associada à mobilidade facilitada, à aceitação automática, à ausência de obstáculos cotidianos enfrentados pelos corpos negros.

Sob o olhar de uma mulher negra verificamos a disparidade brutal entre o lugar social reservado à branquitude e aquela imposto à negritude feminina, vivenciamos a perversidade de um sistema que naturaliza os privilégios associados à cor da pele branca ao mesmo tempo em que relega os corpos negros. Entre esse contexto é materializada a dor de existir em um corpo constantemente desvalorizado, mas também a consciência política de quem nomeia as desigualdades e transforma o sofrimento em instrumento de resistência e denúncia. A crítica se aprofunda quando a eu-lírica diz “Nem fui à entrevista de emprego / Porque como as brancas / Já estou empregada” A ironia mordaz revela como o racismo naturaliza o acesso das pessoas brancas ao mercado de trabalho e exclui regularmente pessoas negras, que enfrentam maiores taxas de desemprego, subemprego e discriminação em processos seletivos. O poema desmascara a falsa meritocracia, mostrando que o privilégio racial opera silenciosamente, desde a aparência física até os espaços que se pode ocupar.

Mulheres negras possuem uma situação em que as possibilidades são ainda menores – materialidade! – e, sendo assim, nada mais ético do que pensar em saídas

emancipatórias para isso, lutar para que elas possam ter direito a voz e melhores condições. Nesse sentido, seria urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica (Ribeiro, 2017, p. 26).

Dessa forma, violência social, desigualdade e preconceito caminham juntos, e a mulher negra protagonista no poema nos faz perceber o quanto o corpo de mulher negra aparece enquanto símbolo explorado nas relações de poder e dominação para classificar e hierarquizar grupos diferentes.

A aceitação social do corpo também é pauta no trecho “Não fiquei horas diante do espelho / Meu cabelo era lindo por natureza / Aceito por todos / Sem distinção / Já que eu era padrão”. A eu-lírica confronta os padrões estéticos impostos pela sociedade, que rejeita e marginaliza a estética negra, especialmente o cabelo crespo, enquanto valoriza os traços eurocêntricos. A transformação efêmera no que se refere ao padrão imposto pela sociedade expõe o quanto a construção da beleza é atravessada por uma lógica racista e excludente. A sujeita poética vive por um dia a experiência da aceitação plena, algo que, em sua realidade cotidiana, só é possível por meio da rejeição de sua identidade original.

Nos versos “Como branca, resolvi sair / O carro já estava na garagem / Eu morava em um bairro de luxo”, a autora associa o pertencimento racial à posse material e à mobilidade urbana. A eu lírica agora ocupa um espaço que normalmente lhe seria vedado, o bairro nobre, o conforto, a segurança. Essa nova configuração espacial reforça como o racismo não se manifesta apenas nas relações interpessoais, mas está inscrito na própria geografia das cidades e nas estruturas de acesso. Quando “o policial quis saber se eu precisava de alguma coisa” e “Sorriu”, o poema atinge um de seus pontos mais críticos, o contraste entre o tratamento dado a pessoas brancas e negras pela polícia. O sorriso, gesto de acolhimento, surge como um choque tão distante da experiência comum do corpo negro, frequentemente abordado com desconfiança, medo e violência.

“Eu gelei de medo / Ainda habitando pelo menos por dentro / O corpo negro perseguido” é uma virada simbólica poderosa. Apesar da aparência branca assumida pela fantasia, a eu-lírica sente pulsar internamente o trauma e a memória de sua identidade negra. A imagem do choro “como branca”, que desperta comoção imediata, expõe a empatia seletiva, onde o sofrimento só mobiliza solidariedade quando parte de um corpo socialmente aceito validado pela branquitude.

Essa passagem aprofunda o conflito em um contexto social amplo, conectando-se diretamente às características do colorismo, uma discriminação hierárquica baseada na

sombra da pele, em que quanto mais escura ela for, maiores são as chances de exclusão, violência e desumanização.

O colorismo funciona como um sistema de favores, no qual a branquitude a presença de sujeitos negros com identificação maior de traços físicos mais próximos do europeu, mas não os eleva ao mesmo patamar dos brancos, ela tolera esses ‘intrusos’, nos quais ela pode reconhecer-se em parte, e em cujo ato de imitar ela pode também reconhecer o domínio do seu ideal de humano no outro (Djok, 2015, [Não paginado]).

O ponto culminante vem com as “Ofertas de emprego / Pedidos de casamento / Propostas para ingresso na carreira de modelo”, um aluvião de oportunidades que só surgem porque a sujeita lírica, provisoriamente, habita o corpo branco. Essas propostas mostram como a cor da pele atua como um passe social que determina o que se pode ou não ser, conquistar ou desejar.

Ao final do dia, a eu-lírica declara: “Eu sabia que voltaria a ser negra / Tive a imediata certeza / De que racismo não era filosofia / Não era não”. A experiência imaginária termina, mas a consciência se aprofunda. Ao longo do poema é denunciado o racismo, que longe de ser um debate teórico ou ideológico, é vivido na pele, todos os dias, em seus efeitos concretos, sutis e brutais.

Kilomba (2019, p.154), cita que

o sujeito negro se encontra forçado a se identificar com a branquitude, porque as imagens terríveis de pessoas negras nos livros, [...] ou na televisão, nas notícias, nos jornais, basicamente em todos os lugares. Em toda parte. Assim é retratado o poder do colonialismo no mundo contemporâneo.

Essa realidade ganha contornos voraz no poema, “Percebi desde o bom dia / Como a vida poderia ser diferente da que eu vivia”. De forma impactante a frase resume a essência do poema. O cotidiano de uma mulher negra difere radicalmente do vivido por mulheres brancas. O que para umas é natural um “bom dia” acolhedor, um emprego, um sorriso para outras é ausência, é exclusão. A eu-lírica, ao vestir a pele branca por um dia, revela de forma incisiva como a estrutura do racismo molda as experiências mais básicas da existência.

Por sua vez, o movimento de “acordar branco” funciona como um exposto na crítica à branquitude hegemônica e às vantagens sociais indevidas que ela confere. A autora reforça que o objetivo é problematizar a percepção da branquitude sobre si mesma, que muitas vezes apresenta uma perspectiva de mundo racista que não considera pessoas além das brancas como sujeitos do conhecimento (Carneiro, 2023).

Dessa forma, o poema se configura por essa perspectiva como uma narrativa de dupla consciência crítica, de um lado, a brutal realidade da exclusão racial e, de outro, a reflexão

sobre a sujeição das identidades negras diante do apelo e da pressão pelas normas brancas. Sobral se situa assim no âmago do debate feminista negro, apontando para as nuances da subjetividade negra, para suas resistências e para a necessidade de um olhar político que legitime e valorize essas vozes concretas. É possível dizer que, ao enfrentar o racismo estrutural por meio da experiência poética, a autora construiu um espaço de diálogo entre teoria e literatura, onde as reflexões das autoras femininas negras se entrelaçam, ampliando a compreensão sobre as dinâmicas de poder, identidade e resistência no Brasil contemporâneo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cristiane Sobral é a fala de seu lugar ao mergulhar em obras “*Não vou mais lavar os pratos (2011)*, *Só por hoje vou deixar meu cabelo em paz (2014)* e *Dona dos ventos (2019)*”, compreendo que sua voz vai além, ela ecoa pela vastidão, convocando leitoras especialmente mulheres negras a um reconhecimento de si mesmas.

Ao adentrar essas narrativas e desbravar partes dessas obras, eu pretendia compreender o modo como a autora promove novas representações para as mulheres negras na literatura, superando estereótipos e estigmas sem, entretanto, desvencilhar sua escrita das violências, das opressões e, ainda, sem ignorar a existência de uma representatividade negativa sobre esses indivíduos, alicerçada, principalmente, sobre o racismo estrutural, estereótipos coloniais e preterimentos.

A poética de Cristiane Sobral desponta como um território de resistência e autodescobrimento, entrelaçando o modo de ser e viver da população negra a temas pulsantes como o corpo negro, as identidades de gênero e as fissuras nos moldes opressores. Nela, Sobral convoca os leitores, sobretudo as mulheres negras, a um reconhecimento profundo de si, à aceitação irreverente e a um posicionamento firme ante o racismo e o preconceito, fundindo crítica incisiva a uma suavidade que transgride. Seus versos desmontam estereótipos, elevando o afeto, a subjetividade, a cultura e a intelectualidade negra como pilares de humanização, impulsionados pela ânsia por atitudes transformadoras. Essa escrita, sóbria e direta, despojada de ornamentos líricos, conjuga potência retórica à afirmação da negritude feminina como gesto de resistência irreduzível.

Singular em sua autonomia lírica e corporalidade afirmativa, as obras de Sobral ocupam espaços negados pelo racismo, ressignificando o corpo negro com naturalidade virtuosa e empoderamento cru. Longe das fronteiras preconceituosas, sua poética desafiadora, impregnada da presença afrodescendente, provoca o leitor a enfrentar desumanizações e resgatar intelectualidades negras soterradas por privilégios brancos. Com palavras literais e brutas, ela realoca sentidos, imprimindo à poesia o peso da verdade que fulmina o lirismo excessivo e revela realidades silenciadas. Assim, reinsere a mulher negra como protagonista triunfante, humanizada além da servidão, erguendo sua voz dissonante em celebração da corporalidade, rompendo com o silenciamento impostos.

Ao estudar, a fundo, as potencialidades dos seis poemas que compõem essas obras, lançadas em 2011, 2014 e 2019, deparo-me com especificidades não só na poética propriamente dita, mas nos entornos, Cristiane Sobral, mulher negra, militante, reflete, ao

longo de todas as narrativas, o social, o racial, o gênero, tudo isso fortemente atravessado pela sua própria jornada, seja pelos “Cadernos Negros”, seja pelas obras publicadas, pelas palestras, das quais participou, ou pela própria caminhada da autora.

Antes de adentrar na escrita propriamente dita, trilhei entremeio a autorias e referenciais, de modo a compreender como foram forjados e naturalizados, social, literária, culturalmente, os estereótipos sobre mulheres negras que, ainda na contemporaneidade, são socialmente preteridos, intelectualmente deslegitimados, silenciados. Guiados por teóricas como Conceição Evaristo (2009), Djamila Ribeiro (2017), Grada Kilomba (2019), Sueli Carneiro (2005, 2011) e Lelia Gonzalez (2020) dentre outros, desbravei o terreno da estereotipização, do racismo, do preterimento, apreendendo conceitos e críticas, reconhecendo as amarras estruturantes de uma sociedade que, ao longo dos séculos, violentou e oprimiu os corpos de mulheres negras, justamente por seu gênero e cor da pele.

Pude compreender o fato que, as violências, tão plurais e complexas, atingem esses corpos de diferentes modos, intensidades e intencionalidades, existindo, ainda, o contraste entre o silêncio do oprimido e do opressor, o medo, a indiferença, o silenciamento, a insensibilidade, são algumas das tantas marcas da diferença racial que conduzem e viabilizam uma estruturação e naturalização do racismo, que é velado, mas acomete, severa e diretamente, negras e negros, todos os dias. Esse racismo institucional, que Cristiane Sobral explora em vários poemas, é uma herança da sociedade escravagista e, segundo Carneiro, revela-se no próprio funcionamento social.

Partindo desses pressupostos, pude analisar as intencionalidades de Cristiane Sobral ao ficcionalizar um poema aparentemente cotidiano: uma mulher negra que, em seu imaginário, tenta embranquecer para ser aceita numa sociedade racializada. A princípio, poderíamos lê-lo como cena corriqueira e normal; no entanto, o embranquecimento lhe abre acessos a locais e oportunidades negados às mulheres negras. A autora, consciente desse racismo estrutural e velado, confirma essa percepção ao fazer a protagonista retomar a consciência de seu corpo negro.

Diante do exposto analisei a poética de Cristiane Sobral no contexto do feminismo negro brasileiro, destacando sua relevância como expressão literária de resistência, afirmação identitária e crítica às violências estruturais que perpassam os eixos de raça, gênero e classe. A partir do conceito de escrevivência, formulado por Evaristo (2009), foi possível compreender que a escrita de Sobral emerge da experiência vivida da mulher negra, configurando-se como um ato político, epistêmico e estético que inscreve no campo literário as memórias, dores e conquistas historicamente silenciadas.

A análise evidenciou que a obra de Sobral dialoga de forma direta e orgânica com os fundamentos teóricos do feminismo negro contemporâneo, especialmente as reflexões de Bell Hooks (2019a), Sueli Carneiro (2005, 2011) e Djamila Ribeiro (2017). As contribuições de hooks (2018) revelam a articulação entre racismo e sexismo, bem como os efeitos simbólicos que marginalizam as mulheres negras, problemáticas que Sobral transforma em matéria poética de denúncia e conscientização. Carneiro (2023), ao abordar a interseccionalidade das opressões, fornece base teórica para compreender a complexidade das relações entre raça, gênero e classe, dimensão que a autora integra à sua poética como estratégia de emancipação coletiva. Por sua vez, Ribeiro (2017), ao propor o conceito de lugar de fala, oferece um eixo de leitura que ilumina a centralidade da voz poética de Sobral enquanto ato de reivindicação discursiva e insurgência epistêmica.

Reconheço, ao longo das leituras e análises, a potencialidade e a complexidade das recorrentes tentativas de deslegitimação das afetividades e intelectualidades negras que, para o branco, oportuniza a manutenção de seus privilégios pois, desse modo, negam-se os acessos, os direitos, as oportunidades aos sujeitos não-brancos. A literatura negra, nesse contexto, é o não se contentar com os limites impostos pelo racismo, é um extrapolamento das fronteiras criadas pelos preconceitos, é a ocupação de espaços historicamente negados. Desse modo, foi-me possível vivenciar novas representações para as mulheres negras na literatura e, conseqüentemente, reflexões surgiram, ao longo de cada poema, de cada experiência, conduzindo-me por novos caminhos, tanto de descontentamento, de protestos, quanto de representatividade, ancestralidade, empoderamento.

Ao longo da pesquisa, constatei que a obra de Cristiane Sobral representa uma significativa contribuição para o alargamento do cânone literário nacional, ao deslocar as fronteiras do que se entende por literatura e por autoria. O que vivenciei em suas obras para além das representações, limites e fluxos são de suma importância no terreno literário, são possibilidades sendo expostas, são frestas sendo abertas, são espaços sendo forjados para serem ocupados, futuramente, por novas escritoras, por novas pensadoras. Além disso, são discursos sobre o que precisa ser questionado as tantas formas de violência projetadas nos corpos negros, as tantas solidões as quais os corpos negros são condicionados, as limitações criadas para negar acessos, às deslegitimações que objetivam desumanizar estas sujeitas, escrita, refletida, exposta.

Embora saiba que são várias as matizes e matrizes dessas obras, que não se esgotam aqui, ao contrário, apenas se iniciam, trilhar e entender essa poética possibilitou-me compreender para além do pretendido, para além do objetivado. Não pude me furtar de refletir

os estereótipos, os estigmas e, por isso, experienciei referências importantíssimas para nossas discussões, abrindo-nos novos horizontes. Por meio de poemas imersos em racismo, Cristiane Sobral me conduziu a enxergar outras tantas nuances, para além do racismo estrutural, identificável, comumente presenciada, (re)conhecendo as violências morais, psicológicas, econômicas que são igualmente destrutivas, degradantes e existencial.

Tecendo suas narrativas, Sobral tece o destino de diversas e singulares corpos negros, além de nos abrir caminhos. São narrativas onde sujeitos negros experienciam os (des)afetos, as violências, oriundas do racismo estrutural, da misoginia, dentre outros. Pudemos, por meio dessas obras vivenciamos uma pluralidade de mat(r)izes, de trânsitos, indo ao encontro com outras literaturas, outros intelectuais que, juntamente à Cristiane Sobral, possibilita-nos amadurecer nossos olhares, nossas perspectivas, abrindo novos horizontes sobre as representações de mulheres negras, sobre suas afetividades e seus desafetos, sobre o racismo e as violências.

Diante disso, reconheço que as obras de Sobral guardam muitas matrizes e matizes ainda por explorar. Embora eu tenha superado os objetivos iniciais deste trabalho, abro horizontes para novos estudos, mergulhos e reflexões sobre sua poética rica, necessária e de fonte inesgotável. Como os caminhos que ela desbrava, minhas reflexões se estendem a infinitas possibilidades de descoberta e conquista.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. (Coleção Feminismos Plurais).

ALVES, Miriam. **Brasil Afro autorrevelado: literatura brasileira contemporânea**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/serra-da-barriga-1/quilombo>. Acesso em: 13 jan. 2026.

ARAGO, Jacques Etienne. **Castigo dos Escravos**. 1839. Dimensões 19,6 x 12 cm. 1 gravura. Disponível em: <https://museuafrobrasil.org.br/acervo/castigo-dos-escravos/>. Acesso em: 26 maio 2011.

BURDICK, J. Tortura e redenção. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 55-64, 1999. Disponível em: <https://religiooesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N20.01-1999.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2026.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Quilombo**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, [200-?]. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/serra-da-barriga-1/quilombo>. Acesso em: 13 jan. 2026.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Estudo do Ipea traça um perfil do trabalho doméstico no Brasil**. Brasília, DF: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2019. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/2299-estudo-do-ipea-traca-um-perfil-do-trabalho-domestico-no>. Acesso em 02 fev. 2026.

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

CAMPOS, José Lucas; MESSIAS, Matheus. Direitos humanos e a condição da mulher negra a partir da literatura de Dionne Brand e Conceição Evaristo. *In*: MENDONÇA, Bárbara; AGUILAR, Ana Cristina; CAMARGO, Letícia Regina; CALLEFI, Renata. **Gênero e resistência**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. v.1.

CARNEIRO, Sueli. **Identidade feminina e a organização nacional das mulheres negras**. *In*: Cadernos Geledés, n. 4. São Paulo: Geledés - Instituto da Mulher Negra, 1994.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 14 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. [S. l.], 2011a. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america->

latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gad_source=1&gad_campaignid=1495757196&gbraid=0AAAAADnS6iDawTF2H3qhSF0kkxAgzdqI&gclid=Cj0KCQjw6bfHBhDNARIsAIGsqLgiS3HKOGelpP7VX1cLq9jX5WOk0-DTnVW3j_seIgGyDBNHjfDeWUaAsSdEALw_wcB. Acesso em: 14 out. 2025.

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

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez: o feminismo no palco da história**. Brasília, DF: Redeh, 2014.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro, Zahar. Foucault, Michel. 2023.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: um longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 14 nov. 2025.

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

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DJOK, Aline. Colorismo, o que é, como funciona. In: SANTIAGO, Larissa. **Blogueiras Negras**. [S. l.], 27 jan. 2015. Disponível em: <https://blogueirasnegras.org/colorismo-o-que-e-como-funciona/>. Acesso em: 04 dez 2025.

EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. Scripta, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.

EVARISTO, Conceição. “A escrivivência das mulheres negras reconstrói a história brasileira”. **Geledes**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstrui-a-historia-brasileira/>. Acesso em: 03 dez. 2025.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução Africana**. Livraria Sá da Costa Editora. Lisboa, 1980.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica. *In*: SOUZA, Florentina da Silva; LIMA, Maria Nazaré de (org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 9-38.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. A função política do intelectual. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VII: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FRAGA, Walter. Pós-abolição: o dia seguinte. *In*: Schwarcz, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Livia Maria de São José. **O corpo negro: estética e identidade**. Salvador: Edufba, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Enciclopédia negra: biografias afro-brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: LUZ, Madel T. **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Graal. 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/10316/1/06_GONZALES_L%c3%a9lia_Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira_1.pdf. Acesso em: 03 dez. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar. 2020.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. *E-book*.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019a.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019b.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019c.

KILOMBA, Grada. **Feminismo negro: descolonização do saber**. São Paulo: Geledés, 2005. (Cadernos Geledés IV: Mulher Negra).

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

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MATTOS, Hebe Maria. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2007.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues. Narrativa e experiência histórica nos romances de autoras negras brasileiras: silêncios prescritos. **Revista Crioula**, [S. l.], v. 1, n. 23, p. 214–230, 2019. DOI: 10.11606/issn.1981-7169.crioula.2019.156225. Disponível em: <https://revistas.usp.br/crioula/article/view/156225>. Acesso em: 17 dez. 2025.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o Significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287- 324, 2008. Disponível em: https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 17 dez. 2025.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **RBCS**, São Paulo, v. 32, n. 94, jun. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcso/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt&utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 17 dez. 2025.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021. Disponível em: <https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/download/55/45/283-1?inline=1>. Acesso em: 17 dez. 2025.

MUNANGA, Kabengele. **Anti-racismo no Brasil**: estratégias e políticas de combate a discriminação racial. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_AntiRacismoNoBrasil.pdf. Acesso em: 14 nov. 2025.

POZUELO YVANCOS, José María. **El canon en la teoría literaria contemporánea**. Valencia: Ediciones Episteme, 1998.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996

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

SACHS, Wolfgang. Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder. *In*: SACHS, Wolfgang. **Um só mundo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo**: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Mario Augusto Medeiros da. **A descoberta do insólito**: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos**. Brasília, DF: Dulcina, 2011a.

SOBRAL, Cristiane. Saudade. *In*: SOBRAL, Cristiane. **Blog Cristiane Sobral**. [S. l.], 18 set. 2011b. Disponível em: <https://cristianesobral.blogspot.com/2011/09/saudade-poesia-de-cristiane-sobral.html>. Acesso em: 17 dez. 2025.

SOBRAL, Cristiane. **Só por hoje vou deixar o meu cabelo em paz**. Brasília, DF: Teixeira, 2014.

SOBRAL, Cristiane. “Quem não se afirma não existe”: entrevista com Cristiane Sobral. *In*: FREDERICO, Grazielle; MOLLO, Lúcia Tormin; DUTRA, Paula Queiroz. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, DF, n. 51, maio/ago. p. 254-258, 2017. DOI <https://doi.org/10.1590/2316-40185114>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/7qKSfnvMPJqRrTPK73mpRhK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 dez. 2025.

SOBRAL, Cristiane. **Dona dos ventos**. São Paulo: Patuá, 2019.

TOLENTINO, Joana. Lélia Gonzalez: uma filósofa brasileira abalando as estruturas. **Em Construção**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 73-83, 7 jun. 2019.

<http://dx.doi.org/10.12957/emconstrucao.2019.40848>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/emconstrucao/article/view/40848/29781>. Acesso em: 17 dez. 2025.

VIEIRA, Andressa Santos. **Contornos negros**: representações, limites e fluxos das personagens femininas negras na obra *mulher mat(r)iz*, de Miriam Alves. 2021. 131 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/31312/1/ContornosNegrosRepresentacoes.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2025.