



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

## **ÁRVORE SAGRADA: ESCRITURA DE MULHERES NEGRAS, INTERSECCIONALIDADE E RESISTÊNCIA ÀS ESTRUTURAS CANÔNICAS**

### **SACRED TREE: WRITING OF BLACK WOMEN, INTERSECTIONALITY AND RESISTANCE TO CANONICAL STRUCTURES**

Elisiane Santos de Matos<sup>1</sup>

Sandra Maria Pereira do Sacramento<sup>2</sup>

**RESUMO** : O presente artigo trata a respeito da necessária revisão do cânone literário sob uma perspectiva *interseccional*, identificando o Feminismo Negro como nascedouro desta metodologia de análise que permite uma caracterização não definitiva do feminino, haja vista que localiza a crítica no atravessamento de formas diversas de subalternização, distanciando-se do essencialismo presente no termo universal mulher. Promove-se, assim, a auto representação das mulheres negras escritoras, que por muito tempo foram relegadas ao lugar da não representação. Como *corpus* literário, elege-se o poema *Árvore Sagrada*, da poeta Aidil Lima, mulher afro-brasileira nascida na cidade de Cachoeira, na Bahia, através do qual, se intenta analisar a pertinência de se compreender os atravessamentos, nas representações do presente, dos seres subalternizados e, portanto, desviantes da norma na dinâmica da sociedade branca. Para tanto, utiliza-se como arcabouço teórico: Butler (2017); Fernandes (2016); Akotirene (2018); Berth (2018); Ribeiro (2017); entre outros.

**PALAVRAS-CHAVE**: Cânone Literário; Escritoras negras; Interseccionalidade; Feminismo negro.

**ABSTRACT**: This article deals with the necessary revision of the literary canon from an intersectional perspective, identifying Black Feminism as the source of this methodology of analysis, which allows for a non-definitive characterization of the feminine, since it locates criticism in the crossing of diverse forms of subalternization, distancing it self from the essentialism present in the universal term woman. This promotes the self-representation of Black women writers, who for a long time were relegated to the place of non-representation. As a literary corpus, the poem *Árvore Sagrada* (Sacred Tree), by the poet Aidil Lima, an Afro-Brazilian woman born in the city of Cachoeira, Bahia, is chosen, We try to analyze the pertinence of understanding the crossings, in the representations of the present, of subalternized beings and, therefore, deviant from the norm in the dynamics of White society. For this purpose, Butler (2017); Fernandes (2016); Akotirene (2018); Berth (2018); Ribeiro (2017), among others, are used as theoretical framework.

**KEYWORDS**: Literary Canon; Black writers; Intersectionality; Black feminism.

#### **1. Introdução<sup>3</sup>**

Ao nomear as diversas formas de ser - colocando o sujeito do feminismo pós-moderno no plural - mulheres, por intermédio do seu conjunto de poetisas e prosadoras, Profundanças 2<sup>4</sup> permite uma ampliação do universo de representatividade feminina. A presença de Aidil Lima, autora do texto em prosa analisado neste artigo - mulher negra crescida na cidade de Cachoeira, na Bahia-, acrescenta à obra o olhar sobre a realidade, advindo de uma mulher afro-brasileira, com as

<sup>1</sup> Doutoranda em Letras: Linguagens e Representações na Universidade Estadual de Santa Cruz. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3518-9427>

<sup>2</sup> Professora Doutora na Universidade Estadual de Santa Cruz. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5533-7909>

<sup>3</sup> Fomento: CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

<sup>4</sup> Link de acesso à obra Profundanças 2: <http://vooaudiovisual.com.br/projects/profundancias2/>



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

vivências que o seu *locus* social proporciona. Essas visadas subalternizadas dos olhares periféricos, há muito vêm sendo rechaçados pelos cânones literários, então, publicá-los por intermédio do selo *online* é uma forma de resistir à ordem estabelecida.

Além disso, ao apresentar um conjunto heterogêneo de mulheres- possibilitando que seus textos sejam apreciados pelo público, através da publicação *online*, a coletânea aponta para a grave falha do feminismo dito universal, que nomeia a mulher branca como representante maior de um conjunto diverso de mulheres – negando a fala, e deixando, por isso, de lado as necessidades materiais e as pautas relevantes das mulheres negras, indígenas, transexuais, lésbicas, etc. Nesse sentido, Ribeiro (2018, p. 77), na obra *Quem tem medo do feminismo negro?* Afirma que, “Ao falarmos de nós, estamos denunciando o quanto essa categorização que tem como base o branco é falsa. Apontar isso é ampliar a universalidade, fazer com que abranja um número maior de possibilidades de existência”.

Ao eleger a literatura do homem branco, heterossexual, cisgênero, pagador de impostos como aquela que gera os temas ditos universais, e marcar a literatura de autoria de mulheres como uma literatura feminina, o cânone acaba por ligá-la, majoritariamente, à produção de temas pouco importantes. Como reflete Ribeiro (2018, p. 77), na obra *Quem tem medo do feminismo negro?*:

A literatura produzida por eles é tida como universal, enquanto a feita por mulheres é “literatura feminina”. Alguém já ouviu falar em literatura masculina? Essas subcategorias são criadas para hierarquizar arte e conhecimento. Julgam que falam do universal enquanto nós falamos do específico, do “nosso mundo”, quando é justamente o contrário.

O que leva ao seguinte questionamento: num cenário onde a literatura produzida pela mulher branca não é aceita como alta literatura, como mensurar o grau de rechaço com relação aos escritos produzidos por mulheres negras, índias, lésbicas e transexuais? Segundo Ribeiro (2017), pensar o feminismo negro também passa pelo lugar de divulgar a produção intelectual das mulheres negras, o que coaduna perfeitamente com uma das funções da obra *Profundações 2*, na qual está publicado o texto em prosa objeto de análise deste artigo, a saber, dar acesso, entre outras escritoras, às mulheres negras poetisas e prosadores que sofrem pela invisibilidade do mercado literário:

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



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

seres ativos que, historicamente, vêm pensando em resistências e reexistências (RIBEIRO, 2017, p. 14).

Tal questionamento torna nítida a necessidade de se pensar o contexto das mulheres de maneira interseccional - seja na estrutura do cânone ou em outros ambientes e instituições. Haja vista que, ao colecionar formas de opressão, a mulher negra, por exemplo, encontra-se num lugar de vulnerabilidade diferente da mulher branca, da mesma forma que a mulher lésbica se situa num espaço de subjugação diferente da mulher transexual. Portanto, a pergunta crucial sobre o sujeito no feminismo pós-moderno ganha corpo: Afinal, de quais mulheres estava-se falando?

A terceira onda do feminismo afirma uma certeza construída no decorrer das ondas antecedentes, a saber, a ideia de que a singular mulher não é mais capaz de comportar os inúmeros pontos de partida que os múltiplos feminismos apontam. A partir dessa perspectiva, é possível vislumbrar *Profundaças 2*, como uma obra pós-moderna que acompanha este movimento de ressignificação do sujeito dos movimentos feministas. Essa colaboração vai muito além de colocar o termo mulher no plural mulheres - a coletânea literária fotográfica também abre as portas da sua significação para as mais diversas formas de existir e se fazer representar, enquanto mulher, no mundo.

Assim, a partir da análise do texto em prosa *Árvore sagrada*, de autoria de Aidil Lima, busca-se por intermédio do conceito de interseccionalidade entender como a terceira onda do feminismo tem promovido a ressignificação do seu sujeito, sem deixar de lançar o olhar sobre os caminhos teóricos percorridos pelas feministas da primeira e segunda ondas, que permitiram ao pós-feminismo chegar à ideia de uma estrutura interligada de opressões.

## 2. A metodologia interseccional: quais mulheres estão falando em *Profundaças 2*?

O conceito de interseccionalidade já era uma ideia pensada entre as mulheres negras do movimento feminista. Ao se confrontarem com o racismo dentro do próprio movimento de mulheres e com o machismo de seus pares dentro do movimento antirracista, além dos preconceitos oriundos da classe à qual pertenciam, as mulheres negras que, em sua maioria, eram pobres, conseguiram enxergar a relação de intersecção entre as múltiplas formas de opressão. Fernandes



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

(2016, p. 697) reflete sobre a dificuldade que as intelectuais e militantes negras tiveram para se firmar na dianteira, tanto da luta contra o sexismo, quanto na luta antirracista:

De um lado, as mulheres negras foram pressionadas a aceitar uma posição secundária no movimento negro, já que a luta por igualdade racial não tinha como bandeira o rompimento dos direitos estabelecidos no sistema patriarcal. O que o homem negro desejava era poder exercer plenamente “seu papel de homem”, em outras palavras, equiparar-se ao homem branco no que concerne ao “direito” de oprimir as mulheres. De outro lado, as mulheres negras tiveram suas experiências ignoradas no movimento de mulheres em nome de uma homogeneização de vivência feminina, refletida no *slogan* “allwomen are oppressed”. O lema do movimento feminista homogeneizava as opressões e, assim, ignorava variáveis como raça, classe, orientação sexual, religião ou etnia e os modos específicos como elas interveriam.

Acima, Fernandes (2016) fala especificamente dos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970 e, do Brasil, em 1980, o que corresponde à segunda onda do movimento feminista, mas esse movimento de anulação das mulheres negras vinha acontecendo deste a primeira onda. Collins (2016, p. 106-107) dá exemplos de como a interseccionalidade acompanha o pensamento de feministas negras, desde a gênese do movimento:

Enquanto diferentes períodos sócio-históricos podem ter aumentado o foco dado a certo tipo de opressão, em lugar de outro, a tese da natureza interligada da opressão permeia há tempo o pensamento feminista negro. Por exemplo, Ida Wells Barnett e Frances Ellen Watkins Harper, duas feministas negras proeminentes do final do século XIX, manifestaram-se contra a violência crescente contra homens negros. Elas perceberam que os direitos civis significavam muito pouco para mulheres e homens negros se o próprio direito à vida continuasse sem proteção (Loewenberg&Bogin, 1976: 26).

Desta maneira, parece plausível que tanto as teorias de feministas da primeira, quanto da segunda onda, acerca da correlação entre gênero, classe e raça também sejam consultadas, mesmo não utilizando a nomenclatura interseccionalidade pensada por Crenshaw (1980), haja vista que, neste ponto, interessa o nascedouro do pensamento e como ele se propõe a entender o problema, mais do que a própria terminologia.

Ao agirem de forma interseccionada, as opressões inviabilizam qualquer trabalho que se organize de maneira a combater uma das formas de opressão por vez. Então, os feminismos que queiram ter resultados efetivos precisarão ampliar o olhar para as outras formas de subjugação, que



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

atingem determinados segmentos de mulheres, a fim de desestabilizar toda uma estrutura que age por meio do entrelaçamento de forças.

Na obra *O que é interseccionalidade?* Akotirene (2018) promove a reflexão acerca da criação da terminologia interseccionalidade creditada à Kimberlé Crenshaw<sup>5</sup>, salientando que esta se dá, por intermédio de uma mulher negra, no âmbito do direito: uma instância machista, racista e elitista. Nas palavras de Akotirene (2018, p. 33), “A interseccionalidade permite às feministas criticidade política a fim de compreenderem a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna de onde saem”.

“No pensamento de vanguarda de SojournerTruth, raça impõe à mulher negra a experiência de burro de carga da patroa e do marido” (AKOTIRENE, 2018, p. 22) e, embora ainda não utilizando a terminologia interseccionalidade, que só fora cunhada por Kimberlé Crenshaw, nos Estados Unidos, na década de 1980, a mulher norte-americana negra e que fora escravizada, cujo discurso feito em Akron, Ohio, em 1851, intitulado *Não sou eu uma mulher*, deixa evidenciado o caráter interseccional das variadas formas de oprimir o outro. Ao analisar a estrofe “é melhor vocês informarem a si mesmas em primeiro lugar”, do discurso de *SojournerTruth*, Ribeiro (2017, p. 24) afirma que ela:

(...) aponta para uma possível cegueira dessas mulheres em relação às mulheres negras no que diz respeito à perpetuação do racismo e como, naquele momento, esse fato não era considerado relevante como pauta feminista para elas. Interessava, ali, a conquista de direitos para um grupo específico de mulheres, o que se perpetuou, durante muito tempo, mesmo quando as mulheres negras começaram a escrever sobre a invisibilidade da mulher negra como categoria política e a denunciar esse apagamento.

Assim, o olhar interseccional experimentado pelas feministas negras é possível graças ao lugar que ocupam na sociedade – nas palavras de Ribeiro (2018): um não-lugar, mas também um lugar de potência. Ocupando a base da pirâmide social, a mulher negra é o outro do outro, como pensa Grada Kilomba (2019). Dito de outra forma, a mulher negra é o outro, subjugado pela mulher branca que, por sua vez, é o outro subjugado pelo homem branco. Ou seja, nestas relações de outrização

<sup>5</sup> Professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Universidade de Colúmbia, nos Estados Unidos, cunhou o conceito de *interseccionalidade* na década de 1980.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

vivenciadas pelas mulheres negras, inter cruzam-se duas formas de opressão – a saber, o racismo e o machismo. Se a mulher negra for pobre, ainda pesará sobre ela opressões vinculadas à sua classe social. Ao falar do lugar social da mulher negra, Ribeiro (2018, p. 23), em diálogo com as ideias de Patricia Hill Collins, acerca da importância de tirar proveito do lugar de marginalidade, afirma:

Isso é fundamental para entender que o “não lugar” de mulher negra [que] pode ser doloroso, mas também potente, pois permite enxergar a sociedade de um lugar social que faz com que tenhamos ou construamos ferramentas importantes de transcendência. Talvez aí eu tenha percebido a estratégia de ver a força da falta como mola propulsora de construção de pontes.

O não-lugar ocupado pela mulher negra e pobre tem suas especificidades que precisam ser levadas em conta, assim como o lugar social ocupado pelas lésbicas negras, pelas transexuais não binárias etc. Tendo em vista que, os diferentes *locus* sociais determinarão as diversas combinações de opressão que atingirão as mulheres, o feminismo universal não conseguirá dar atenção a todas as pautas, enquanto não ressignificar e pluralizar os sujeitos em suas lutas.

Essa incapacidade de representação experimentada pelo feminismo tem seu apogeu na terceira onda, a partir 1990. Neste momento, nota-se um movimento no sentido de pluralizar o termo para feminismos, influenciado pela já existência dos diversos subgrupos com pautas específicas, existindo dentro do movimento macro – tendo diferentes pontos de partida, as mulheres demonstravam a vontade de se virem representadas dentro do movimento feminista, a partir de uma lógica interseccional. Haja vista que, mesmo pluralizando o termo, qualquer forma de representação provoca, em alguma medida, a exclusão de determinados grupos. Com o sujeito do feminismo, isto não ocorreria de maneira diferente.

Desse modo, o sujeito universal mulheres, embora tenha a presunção de representar, ainda é uma forma de absolutizar a representação, que se quer emancipadora - assertiva que remete ao pensamento de Butler (2017), importante teórica *queer*. No que toca à presunção do termo mulheres, a pensadora estadunidense afirma que o sujeito do feminismo só estará de fato aberto às mais diversas mulheres, quando o termo mulher não for presumido em parte alguma.

Então, na tentativa de englobar e representar efetivamente esta mulher, os feminismos da terceira onda buscam uma ressignificação que dê conta desse conjunto heterogêneo de sujeitos, encontrando na interseccionalidade, isto é, no atravessamento de gênero, classe, etnia etc., uma



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

forma de caracterização não definitiva do feminino. Entretanto, esse movimento em direção a um olhar interseccional tem ocorrido levando em consideração que: a adesão à possibilidade de ressignificação entende que qualquer identidade representativa é sempre produto de prescrições, que se manteve em uma ordem do sujeito ontológico, explicado em uma anterioridade pouco circunstanciada, porque destituído de vivência e encerrado em um *a priori*, sem a chance de qualquer mudança.

Em contrapartida, é preciso construir um olhar autocrítico do próprio movimento feminista, no sentido de compreender que, por muito tempo, se não até a contemporaneidade, fechar os olhos para características como raça, classe, etnia e identificação de gênero, fora muito cômodo, e arrisca-se a dizer, até benéfico para alguns segmentos do movimento feminista – para as mulheres brancas das classes mais abastadas, por exemplo. Nesse sentido, ao relatar sua experiência, enquanto mulher negra, no contexto da segunda onda do feminismo, nos Estados Unidos, Bell hooks<sup>6</sup> afirma (2015, p. 204):

Quando participei de grupos feministas, descobri que as mulheres brancas adotavam uma atitude condescendente em relação a mim e outras participantes não brancas. A condescendência que elas dirigiam a mulheres negras era um dos meios que empregavam para nos lembrar de que o movimento de mulheres era “delas” – que podíamos participar porque elas nos permitiam, até mesmo incentivaram; afinal, éramos necessárias para legitimar o processo. Elas não nos viam como iguais, não nos tratavam como iguais. E, embora esperassem que fornecêssemos relatos em primeira mão da experiência negra, achavam que era papel delas decidir se essas experiências eram autênticas.

Também no contexto dos Estados Unidos, ao relatar o percurso da luta sufragista, Davis (2016) denuncia a falsa neutralidade esboçada pelas feministas brancas da primeira onda, com relação à luta antirracista, que propiciaram um ambiente favorável ao racismo dentro do movimento feminista, Davis (2016, p. 120):

Dada a violência explícita infligida contra a população negra durante os anos 1890, como as sufragistas brancas podiam afirmar de boa-fé que, “por conveniência”, elas deveriam “ceder para vencer nessa questão de cor”? A postura aparentemente “neutra” das líderes da Nawsa em relação à “questão de cor” na realidade encoraja a proliferação de ideias claramente racistas nas fileiras da campanha sufragista.

<sup>6</sup>Bell hooks é o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins, teórica feminista estadunidense, nascida em Hopkinsville, em 1952. Escrito em minúsculo, como forma de desafiar as convenções linguísticas e acadêmicas, o nome é inspirado na sua bisavó materna, Bell Blair Hooks.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Segundo Akotirene (2018, p. 54), o padrão colonial moderno constrói todo um contexto propício à proliferação do racismo e do sexismo em sociedades de passado escravocrata, como o Brasil, dificultando a construção de método interseccional; dessa maneira:

A inalterabilidade do feminismo branco, movimento antirracista e instâncias de direitos humanos se deve ao fato destes, absolutamente, encontrarem dificuldades metodológicas práticas na condução das identidades interseccionais. Sensibilidade analítica- a interseccionalidade- impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos das colisões e fluxos entre estrutura, frequência e tipos de discriminações interseccionais.

A princípio, funcionando como unificadores das mulheres em torno das pautas, os conceitos ditos universais como mulher, feminismo, feminino aos poucos foram subjugando as mulheres que não eram brancas, nem cisgênero, nem heterossexuais às necessidades urgentes daquelas que detinham mais poder dentro do movimento. Ribeiro (2018, p. 45-46) analisa como a terceira onda do movimento feminista vai tratar as questões da falta de representatividade oriundas dos essencialismos e dos binarismos que impediam, na primeira e segunda ondas e no pós-feminismo ainda impedem, o movimento de construir pautas mais isonômicas e plurais:

A universalização da categoria “mulheres” tendo em vista a representação política foi feita tendo como base a mulher branca de classe média – trabalhar fora sem a autorização do marido, por exemplo, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras ou pobres. Além disso, essa onda propõe a desconstrução das teorias feministas e das representações que pensam a categoria de gênero de modo binário, ou seja, masculino/feminino.

No Dicionário crítico do feminismo, Juteau (2009, p. 91) mostra como importantes oposições dentro do movimento feminista ocorreram em diferentes pontos do globo a partir dos anos 70 e, mais especificamente, como a crítica ao essencialismo desenha a urgência de um olhar interseccional:

Se os debates dos anos 70 foram centrados, principalmente na França e na Grã-Bretanha, nos interesses divergentes das mulheres da burguesia e do proletariado, em seguida se ocuparam, principalmente no meio anglófono, da oposição entre mulheres brancas e mulheres de cor. A partir dos anos 80, feministas negras e dos países colonizados tacham de essencialismo o feminismo dominante, praticado por mulheres brancas. Este postularia uma feminilidade partilhada por todas as mulheres, mascarando assim as diferenças de estatuto econômico e político, e até





ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

os antagonismos que as separam. O feminismo pós-moderno aprofundou essa crítica no fim dos anos 80.

Segundo Butler (2017), a identidade de gênero é construída discursivamente por vários componentes como sexo, raça, etnia<sup>7</sup>, classe, idade, sexualidade... Ao afirmar que, quando alguém é uma mulher, isso de fato não é tudo o que ela é, a importante teórica do pós-feminismo, compromete-se com a pertinência do feminismo interseccional. Ao se fechar o conceito mulher apenas no gênero definido para tal, perde-se uma gama de outros componentes que corroboram para a construção dos sujeitos mulheres, além de tornar definitiva uma caracterização que está sempre em processo, tendo como base a cultura, o contexto social e histórico etc.

Ribeiro (2017, p. 46), ao analisar a ideia lugar de potência da mulher negra de Patrícia Hill Collins, traz a resignificação desse *não-lugar* em uma posição propícia a enxergar a saída para a interseccionalidade:

Não à toa, ao pensar conceitos como interseccionalidade e perspectivas revolucionárias, essas mulheres se propuseram a pensar novas formas de sociabilidade e não somente nas operações estruturais de modo isolado. Seria como dizer que a mulher negra está no não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência.

Se as opressões se articulam formando uma estrutura, a saída para combatê-las não deve passar por uma escolha de enfrentamento individual. Dito de outra maneira: combater uma arbitrariedade por vez ou sobrepô-la não é a forma mais eficiente de enfrentar as sujeições que afligem as minorias – uma das soluções mais emancipatórias estaria em enxergar quais pontos de intersecção, entre as diversas formas de opressão, de modo que as políticas de enfrentamento mesclassem soluções capazes de atacar seus elos estruturantes. Nesse sentido, a partir de uma análise histórica e antropológica, Akotirene (2018, p. 32) mostra as similaridades que entrelaçam opressões como sexismo e racismo, ao passo que reitera a necessidade de uma análise equânime dessas formas de subalternização:

De pronto, a interseccionalidade sugere que raça traga subsídios de classe-gênero e esteja em um patamar de igualdade analítica. Ora, o androcentrismo da ciência

<sup>7</sup> Segundo Danielle Juteau, no *Dicionário crítico do feminismo*, o conceito de etnicidade, enquanto especificidade ligada à “raça” ou à “nação” é recente, remontando a 1942, posto que em sua gênese era associada ao termo grego *ethnikos*, remetendo etimologicamente aos gentios, aos infieis e, portanto, aos outros.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

moderna imputou às fêmeas o lugar social das mulheres, descritas como machos castrados, estereotipadas de fracas, mães compulsórias, assim como os pretos caracterizados de não-humanos, macacos engaiolados pelo racismo epistêmico.

No Brasil, fundamentado na equivocada máxima de que todos são iguais, por muito tempo desenvolveu-se uma política social que atendia às necessidades do homem branco, em detrimento das causas vitais relacionadas às minorias – aos afrodescendentes, por exemplo. Segundo Carneiro (2011, p. 67), a falsa ideia de miscigenação, que escondia o processo de branqueamento racial pretendido no Brasil, a partir da Abolição da Escravatura, em 1888, acabou por criar a categoria de cor que contemplava todos aqueles que não se autodeclaravam negros:

Talvez o termo “pardo” se preste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são.

Ainda segundo Carneiro (2011), se o homem branco ocupa o topo da pirâmide de privilégio social e o negro retinto está na base - vulnerável aos diversos tipos de preconceito e praticamente excluído das políticas públicas – então, o movimento instintivo de sobrevivência dos afro-brasileiros foi se afastar ao máximo das suas raízes étnico-raciais, negando-as para si e para a sociedade. Diante de tal conjuntura, aos movimentos sociais antirracistas era imprescindível promover a desconstrução da brancura como modelo ideal para a sociedade, mostrando a ligação direta entre a ideia de miscigenação e o esfacelamento de sua identidade negra.

Na obra *O que é empoderamento?* Joice Berth afirma que “durante a fase inicial da luta, os oprimidos encontram no opressor seu “tipo de homem”” (BERTH, 2018, p. 14), somente após aprofundarem as reflexões no entendimento da dominação, que lhes estão sendo impostas, é que os seres subalternizados incorrem no movimento, que não se baseia em inverter a ordem hierárquica, mas de subverter a dominação, buscando estabelecer a igualdade na diversidade.

Presentes nos ambientes de luta antirracista e machista, as mulheres negras tiveram de subverter essas duas formas de dominação e buscar um lugar propício para que suas pautas pudessem ser ao menos colocadas em discussão – criando um *locus* específico para as feministas negras. Ocorre que este lugar de dupla subjugação faz com que tenham uma visão mais ampla da estrutura de dominação, experiência que levará à ideia de interseccionalidade, que, nas palavras de



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Akotirene (2018, p. 58), deve ser entendido como uma metodologia de análise possibilitada pelas experiências de mulheres negras:

Adotando nisso o ponto de vista de Crenshaw, frequentemente e por engano, pensamos que a interseccionalidade é apenas sobre múltiplas identidades, no entanto, a interseccionalidade é, antes de tudo, lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais. A interseccionalidade nos mostra como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais vezes posicionadas em avenidas identitárias, que farão delas vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos.

Haja vista que as suas pautas eram quase sempre relegadas ao segundo plano do movimento feminista, o que também ocorria com suas demandas no movimento antirracista, as mulheres negras tiveram e ainda têm, em processo estratégico de coalizão, de se separarem, em alguns momentos, a fim de lutar por questões que as tocam diretamente.

### **2.1. Gênero, classe e raça: porque a ideia de interseccionalidade nasce a partir do feminismo negro?**

Segundo a feminista estadunidense Angela Davis (2016), é impossível se pensar um projeto de nação de história escravocrata, que desconsidere a centralidade da questão racial, posto que grande parte de sua construção social seja fundada no racismo. Como a história conta, o Brasil sofreu uma colonização de exploração por parte de Portugal, que, após dizimar e utilizar a força de trabalho dos indígenas - habitantes originários das terras “descobertas”, em 1500-, passaram à escravização dos negros africanos, trazidos para terras brasileiras por meio dos navios negreiros. Logo, por ter um período escravocrata de quase quatro séculos (1550-1888) e contar apenas 130 anos da Abolição da Escravatura, o Brasil ainda tem um longo caminho pela frente no que toca ao reconhecimento dos impactos causados pela escravização aos afro-brasileiros, bem como reconhecer o racismo como um dos filhos legítimos desse acontecimento histórico.

Ao movimento feminista negro coube e ainda cabe, por intermédio das intelectuais negras, a partir do *locus* social do seu conjunto de mulheres, inicialmente de maneira oral e depois a partir de registros gráficos, considerar que a ideia e a prática do racismo é um dos resultados do colonialismo e da escravidão, no Brasil, e avançar no sentido de entender como o preconceito racial impacta a vida das mulheres afro-latino-americanas, pela proliferação de outras formas de opressão garantidas



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

pela junção sexismo/racismo. Segundo Carneiro (2011, p. 121), a necessidade de se realizar uma fratura no feminismo dito universal se justifica, na medida em que feminismo negro sempre foi visto como um subitem do feminismo, tendo suas pautas sempre relegadas ao segundo plano:

As mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, a temática específica da mulher negra ser secundarizada na suposta universalidade de gênero. Essa temática da mulher negra invariavelmente era tratada como subitem da questão geral da mulher, mesmo em um país em que os afrodescendentes compõem (sic!) aproximadamente metade da população feminina.

Neste ponto, o que o feminismo essencialista parece não querer assimilar é que o ponto de partida de mulheres negras, indígenas, lésbicas, transexuais, além de se diferenciarem entre eles, são distintos daquele da mulher branca. Pensar o contexto das mulheres negras, por exemplo, requer levar em consideração que suas antepassadas eram mulheres escravizadas e que as consequências dessa condição reverberam na maneira como as mulheres afro-brasileiras são vistas, tratadas e violentadas pela sociedade. A cor da sua pele mostra a origem social e histórica desta mulher e localiza-a em um lugar diferenciado: o lugar de *Outsider within*<sup>8</sup> – utilizando a expressão cunhada por Patrícia Hill Collins, num lugar de opressão muito mais significativo, ao mesmo tempo em que cria contornos identitários e necessidades variadas. Talvez, o grande entrave para o efetivo funcionamento do feminismo dito universal seja enxergar e abdicar dos privilégios, em nome de causas mais urgentes. Para o Dicionário crítico do feminismo, Françoise Collin (2009, p. 62) conceitua a posição universalista no que toca à coexistência do homem e da mulher, mas dá uma boa base para se pensar categorizações como etnia, raça, classe social:

A posição universalista se baseia na afirmação segundo a qual todos os seres humanos são indivíduos do mesmo quilate, independentemente das diferenças secundárias relativas às características físicas, à “raça”, ao sexo, ao idioma etc. A diferença que caracteriza homens e mulheres é, então, em si mesma, insignificante; sua importância determinante e socialmente estruturante é um efeito das relações de poder: “Não nascemos mulheres, tornamo-nos mulheres” (Beauvoir, 1949), a partir da dominação exercida pelos homens sobre elas, quaisquer que sejam as origens ou as formas dessa dominação e as razões que a tornaram possível.

<sup>8</sup> Expressão cunhada por Patrícia Hill Collins, na tradução literal para o português *Outsider within*, significa *forasteiro dentro* ou *estranho de dentro* – ou seja, a mulher negra é vista como uma estranha tanto dentro do movimento de mulheres, como na luta antirracista, uma vez que é *o outro*, tanto da mulher branca, como do homem negro.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Ao relatar a história das irmãs Grimké, abolicionistas pioneiras no contexto da luta por liberdade das mulheres negras, nos Estados Unidos da América<sup>9</sup>, por volta de 1837, Davis (2016) faz notar que no discurso dessas mulheres já havia a ideia de interseccionalidade. Angelina Grimké, por exemplo, afirmava que se o homem negro não conquistasse a liberdade, as mulheres negras também não conseguiriam, ao passo que se a mulher branca não apoiasse a luta antiescravagista da mulher negra, ela não alcançaria a emancipação desejada. Isto posto, fica evidente que, para as irmãs Sarah e Angelina Grimké, nascidas na Carolina do Sul, havia uma indissociabilidade entre as lutas antirracistas e antissexistas, já neste período, Davis (2016, p. 56):

Para as irmãs Grimké, segundo Eleanor Flexner, “a questão da igualdade das mulheres” não era um “caso de justiça abstrata”, e sim “de possibilitar que as mulheres se unissem em uma missão urgente”. Como a abolição da escravatura era a necessidade política mais presente da época, elas incitavam as mulheres a se juntar à luta a partir da premissa de que sua própria opção era sustentada e perpetuada pela continuidade do sistema escravagista. Por terem uma consciência tão profunda da indissociabilidade entre a luta pela libertação negra e a luta pela libertação feminina, as irmãs nunca caíram na armadilha ideológica de insistir que um combate era mais importante do que o outro. Elas reconheciam o caráter dialético da relação entre as duas causas.

Proposto inicialmente pelo movimento feminismo negro, o olhar interseccional ganha força no feminismo pós-moderno, no qual o interesse por demandas coletivas faz mais sentido do que o foco único em apenas uma forma de opressão. Paulatinamente, as feministas que passavam a enxergar a estrutura lógica pela qual agem as opressões, sentiam-se na obrigação de lutar, não apenas contra o machismo, mas também contra o racismo, contra a desigualdade social, contra a heteronormatividade, contra o binarismo impositivo, enfim, contra todas as demandas alimentadas pelas opressões inter cruzadas. Desse modo, como se pode notar nas palavras de Fernandes (2016, p. 702):

A luta feminista deveria adotar um engajamento pelo interesse coletivo, contra o machismo, o racismo, o heterossexismo e contra a desigualdade social, pois somente um engajamento que ultrapassa o interesse pessoal é capaz de construir a irmandade. E, no caso específico da mulher negra, ela deve vencer o sentimento de inferioridade embutido social e historicamente à cor da sua pele, ou seja, vencer não apenas a supremacia de gênero, mas também, a supremacia da cor branca.

<sup>9</sup> A Abolição da Escravatura só vem a ocorrer nos Estados Unidos da América no ano de 1863.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Talvez a análise inicial desse movimento de abandono dos interesses pessoais em prol da irmandade, leve à associação equivocada com as chamadas priorizações das pautas universais. Equívoco que se desfaz, após um olhar mais aguçado, pois o que se toma como universal deverá passar por uma espécie de seccionamento para que sejam enxergados os travejamentos das mais variadas opressões. Enquanto o essencialismo leva à ideia de que todas as mulheres são iguais e que, portanto, as opressões as atingem da mesma forma, a interseccionalidade, por outro lado, aponta para uma visada mais específica para cada *locus social*, com a utilização de métodos eficazes, visando ao atendimento de demandas específicas de cada grupo de mulheres.

Por isto, quando o feminismo negro lança a pergunta “De quais mulheres estamos falando?”, está de fato criticando o essencialismo praticado pelo movimento feminista e propondo a interseccionalidade como uma saída ao universalismo segregador, que anula as mulheres negras e, embora por chaves diferentes, atinge também mulheres lésbicas, transexuais, indígenas, etc. Então, nesse contexto, deixar os interesses pessoais de lado em prol da irmandade, implica, por exemplo, ressaltar os privilégios oriundos da branquitude que, por muito tempo, hierarquizaram mulheres dentro do próprio movimento feminista. De outro modo, é necessário que a *identidade branca* se utilize da interseccionalidade como método “para desconstruir a falsa vulnerabilidade uniformizada, haja vista que, a proposta metodológica da interseccionalidade funciona como localizador da experiência do racismo, comungado às outras estruturas presentes, discursiva e politicamente” (AKOTIRENE, 2018, p. 45).

O olhar interseccional propõe às mulheres brancas, por exemplo, o exercício empático da sororidade, isto é, de se enxergarem no privilégio de não sofrerem racismo e entenderem, em contrapartida, que tal característica, nas mulheres afro-brasileiras, é capaz de perpetuar mortes, como indiciam as estatísticas, quando apontam para o número maior de óbitos entre mulheres não brancas<sup>10</sup>. Dito de outro modo, a mulher negra está num lugar de vulnerabilidade diferente daquele ocupado pela mulher branca, posto que sofre opressões de toda ordem, oriundas da combinação de sexismo e racismo; e, se for pobre, ainda pesará sobre ela a sujeição de classe. No entanto, diferenciar as possíveis combinações de opressões não implica em sobrepô-las, ao contrário, será

<sup>10</sup> Link de acesso ao Atlas da Violência, 2019, que mostra o percentual de morte de mulheres brancas e mulheres não brancas:

<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

colocando as mais diversas formas de subjugação em níveis equiparados e reconhecendo seus entrelaçamentos, que o pós-feminismo caminhará no sentido de atender às mulheres, tendo como ponto de partida as peculiaridades dos seus respectivos *locus* sociais.

Ao omitir pautas do antirracismo, as feministas brancas estão contribuindo para a perpetuação da mesma opressão contra a qual lutam, posto que as subalternizações operem de maneira interseccionada, articulando-se de forma tal que uma dá as bases para que a outra se engendre, de modo recíproco. Da mesma maneira que não é benéfico para a luta feminista omitir as pautas das mulheres negras, também é um desserviço omitir questões caras às mulheres trabalhadoras. Nesse sentido, Davis (2016, p. 104) identifica a subjugação de classe dentro do próprio movimento como o principal motivador da supressão de pautas:

As mulheres brancas – incluindo as feministas – demonstraram uma relutância histórica em reconhecer as lutas das trabalhadoras domésticas. Elas raramente se envolveram no trabalho de Sísifo que consistia em melhorar as condições do serviço doméstico. Nos programas feministas “de classe média” do passado e do presente, a conveniente omissão dos problemas dessas trabalhadoras em geral se mostrava uma justificativa velada – ao menos por parte das mulheres mais abastadas – para a exploração de suas próprias empregadas.

O lugar contraditório de opressão e de potência experienciado pelas mulheres negras permitiu ao movimento feminista negro uma visão mais ampliada do entrelaçamento das subalternizações. Enquanto as mulheres brancas e os homens negros só conseguiam enxergar pela perspectiva da opressão uma que vivenciavam, respectivamente, o machismo e o racismo, as mulheres negras conseguiram chegar à ideia de um entrelaçamento dessas duas opressões, somadas à de classe. Por isso, a ideia de interseccionalidade tem origem e se desenvolve a partir do pensamento de intelectuais negras, o que nas palavras de Collins (2016, p. 108) é significativo por duas razões:

Em primeiro lugar, esse ponto de vista muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas. A primeira abordagem prioriza comumente um tipo de opressão como sendo primária e, em seguida, trata das opressões restantes como variáveis que fazem parte do sistema que é visto como o mais importante. [...] Em contrapartida, a abordagem mais holística implícita no pensamento feminista negro trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo. Em vez de acrescentar às teorias existentes variáveis anteriormente excluídas, feministas negras têm como objetivo desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Na década de 1980, quando o Brasil passava pelas experiências da segunda onda do feminismo, Lélia Gonzalez (1983, p. 225) teceu críticas ao universalismo branco, que formula questões dissonantes com as especificidades das mulheres negras:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações.

Resta claro que, apesar de as intelectuais e ativistas negras apontarem para sua necessidade, desde a primeira onda, a consciência e a prática da articulação interseccional ainda é recente e não alcançou todo o movimento feminista, devido à grande resistência dos essencialismos enraizados na sua maneira de operar. Desse modo, o feminismo negro ainda precisa utilizar o separatismo como autodefesa em prol de suas pautas, a fim de não desaparecer em nome das questões que, ilusoriamente, pretendem ser universais.

Em *O que é lugar de fala?* Djamila Ribeiro (2017, p. 28) expõe sobre a relação entre teoria e prática no pensamento de bellhooks, ao passo que mostra como a construção conceitual da intelectualidade afasta a imagem da mulher negra de qualquer possibilidade de se autodeclarar capaz de construir pensamentos:

Em *Intelectuais negras*, Bell hooks fala sobre o quanto as mulheres negras foram construídas ligadas ao corpo e não ao pensar, em um contexto racista. A pensadora afirma que a combinação entre racismo e sexismo implica em sermos vistas como intrusas por pessoas de mentalidade estreita. Para além disso, a própria conceituação ocidental branca do que seria uma intelectual faz com que esse caminho se torne mais difícil para mulheres negras. Ultrapassando essa fronteira, Bell hooks se define como uma intelectual, aquela que une pensamento à prática, para entender sua realidade concreta. Pensamento e prática aqui não são realidades dicotômicas, ao contrário, são dialéticas, conversam entre si.

Nesse sentido, é possível identificar na coletânea literária e fotográfica *Profundações 2* ligações com algumas das ideias do feminismo negro, a saber, a necessidade de desconstruir a imagem estereotipada das mulheres negras, mostrando que elas podem e devem ocupar lugares outros, como o da poeta, prosadora ou *fotógrafa*. Ao publicar os textos de mulheres negras, a obra





ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

possibilita que as narrativas sejam trazidas sob a perspectiva daquelas que sempre foram objetos de enunciados e não sujeitos da enunciação. Nas palavras de Collins (2016, p. 104):

Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos.

Apesar de disputarem suas narrativas há muito tempo, no contexto dos cânones literários, as mulheres e, em maior medida, as mulheres negras sempre estiveram reificadas em lugares da hipersexualização, dos trabalhos braçais, dissociadas dos perfis intelectuais. Segundo Carneiro (2011, p. 70), o processo de objetificação ocorre por que: “Uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de ser representados em sua diversidade”.

A obra *Profundanças 2* permite ao leitor identificar os dois processos definidos por Patrícia Hill Collins (2016) - ao fazer a análise sobre *status* de *outsider within* das intelectuais negras- a saber, a autodefinição e autoavaliação. As mulheres negras escritoras publicadas na coletânea, como Aidil Lima, autora do texto em prosa *Árvore Sagrada*, objeto de análise deste artigo, realizam o processo de autodefinição, na medida em que se propõe problematizar os estereótipos que petrificaram a identidade da mulher negra em lugares como os da sexualidade e força extremas, e, por outro lado, realizam em seus escritos a autoavaliação, posto que proponham imagens outras e abram espaço para a diversidade nas concepções de suas identidades, Collins (2016, p. 103):

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras.

Sempre narrada, através da enunciação do sexo masculino branco, sob a perspectiva das relações verticais de poder, às mulheres negras foi negada a possibilidade da autorrepresentação, seja historiograficamente, seja por meio dos escritos literários. Além de elencá-las em seu conjunto de intelectuais escritoras, que mescla um grupo bastante diverso de mulheres, a obra *Profundanças*



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

2 oportuniza, por meio das fotografias, que as imagens dos corpos negros sejam vistos e associados a outros contextos de significação. Collins (2016, p. 105) explica o processo de objetificação das mulheres negras pelos homens brancos:

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 branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos.

Nesse sentido, ao analisar no próximo tópico o texto em prosa *Árvore sagrada*, de Aidil Lima, presente na coletânea *Profundações 2*, este artigo pretende entrar em contato com as perspectivas assumidas pela escritora negra ao escrevê-lo. Em alguma medida, tais modos de ver e narrar indicam o lugar social ocupado pela voz da escritora negra, que cresceu na cidade de Cachoeira, na Bahia. Enquanto mulher de origem afro-brasileira, a escrita de Aidil Lima lança mão de dados e informações oriundos da sua ancestralidade, ao passo que, a partir de acontecimentos da esfera privada, traz à cena muito das relações baseadas no binarismo homem/mulher, em que o primeiro dos pares ocupa o lugar de poder e o segundo – a mulher, o de subjugada, que procura formas de resistir.

Propondo a alteridade como a espinha dorsal estruturante do conjunto de sentidos propostos pelos escritos das mulheres em *Profundações 2*, entende-se que o ato de escrever, enquanto resistência, denota também o processo de empoderamento dessas mulheres. Na medida em que não se deixam calar e utilizam a escrita como maneira de se comunicar com seus pares e refletir suas existências, mulheres negras como Aidil Lima, entendem a palavra como artefato de luta para resistir às exclusões do cânone literário e, no contexto mais amplo, da sociedade, onde se encontram inseridas.

## 2.2. *Árvore sagrada*: escrever é resistir pelas palavras

Filha de professora de Língua Portuguesa e Literatura, a escritora baiana Aidil Araújo Lima cresceu cercada por livros, na cidade de Cachoeira, na Bahia. Cursou Filosofia e Jornalismo na Universidade Católica de Salvador, foi professora, bancária e, ao se aposentar, passou a se dedicar



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

exclusivamente à leitura e à escrita. Com contos e poesias premiados, participou da antologia em homenagem ao poeta Gonçalves Dias, obteve Menção Honrosa com o conto Resistência, Jubileu de Ouro de Mogi das Cruzes (premiação e antologia). A autora teve textos publicados pela Camará Cartonera e Revista Philos. Teve contos selecionados para o Mapa da Palavra, Bahia, 2016. E, no mesmo ano, participou de roda de conversa com outros escritores na FLICA – Festa Literária Internacional de Cachoeira.

Em Profundanças 2, Aidil Lima teve quatro textos em prosa publicados, dos quais *Árvore Sagrada*, em análise neste artigo. A escolha deve-se ao teor do texto, que remete à cultura africana e à tradição oral nas lembranças dos ensinamentos dos antepassados, bem como ao cotidiano de mulheres negras em suas relações afetivas.

No texto em prosa supracitado, Lima (2017) conta a história de uma mulher situada no tempo presente, mas que relata acontecimento de dois momentos passados, um há mais tempo – na época de criança, e outro mais recente, quando adulta. Nas lembranças dos acontecimentos da infância, a protagonista da história menciona a figura de sua vó, que é associada aos ensinamentos orais da cultura afro-brasileira. A confiança da personagem principal nos diferentes saberes, dissonantes da epistemologia mestre, remete-nos ao que Ribeiro (2018, p. 21) relata na obra *Quem tem medo do feminismo negro*, quando afirma que “O saber da minha vó, benzedeira, é um saber como qualquer outro”. Nesse sentido, continua Ribeiro (2018, p. 22):

:

Valorizar o saber das ialorixás e dos babalorixás, das parteiras, dos povos originários é reconhecer outras cosmogonias e geografias da razão. Devemos pensar uma reconfiguração do mundo a partir de outros olhares, questionar o que foi criado a partir de uma linguagem eurocêntrica.

Nas lembranças dos acontecimentos da fase adulta, o personagem destacado é o marido, com quem a protagonista vivia uma relação afetiva pouco feliz, segundo a análise interpretativa do texto. Lima (2017) não nomeia a personagem principal, cujos acontecimentos da vida são contados a partir de um discurso indireto livre, por uma narradora onisciente, com acesso, inclusive à consciência da protagonista. A história começa com a descrição de uma atividade do cotidiano de várias mulheres brasileiras: “Num gesto sem vontade, ela passa a vassoura pela casa. Os



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

movimentos se demoram cansados, se misturam nas lembranças de menina, da vó dizendo: varrer casa à noite chama coisa ruim” (LIMA, 2017, p. 11).

Deste excerto, pode-se deduzir que é noite, haja vista que o conselho proferido pela avó, que chega à lembrança da personagem, enquanto ela varre a casa é que “varrer casa à noite chama coisa ruim” (LIMA, 2017, p. 11). A personagem central está cansada, presume-se que seja em decorrência das diversas atividades, que desempenhou no decorrer do dia, ela recorda do conselho da avó, mas interrompe a tarefa por mera distração e cansaço, não por acatá-lo: “Desalentada da vida, encosta o corpo cansado na parede sem cor, com manchas do passado. A mão continuou na vassoura, deslebrada de ânimo, sente saudades da vó, dos passeios à casa com pé de cajá” (LIMA, 2017, p. 11).

Nota-se que a sensação da personagem principal é de desalento, o que é corroborado pelas características associadas à casa, onde se encontra: “parede sem cor, com manchas do passado” (LIMA, 2017, p. 11). Embora tenha continuado segurando o instrumento de limpeza, a mulher não continua o encargo de varrer, posto que é visitada pelas memórias, que trazem o sentimento de saudade da avó e dos passeios à casa com pé de cajá.

A seguir, a narradora onisciente continua descrevendo as lembranças da personagem, mas aqui elementos novos são incorporados à narrativa, como árvores sagradas, árvores de Iemanjá, Lima (2017, p. 11):

Era pequena, ainda recorda como da primeira boneca que foi sua, ficaram na memória as árvores sagradas. Surpreende-se no encontro com a árvore de Iemanjá, se abraçam felizes em cumprir o destino, ela a embala com os galhos, afaga com as folhas seus cabelos.

Neste momento do texto, Lima (2017) faz uma associação que diz muito sobre as raízes étnicas da personagem, a saber, ocorre junção conceitual entre as expressões pé de cajá e a árvore de Iemanjá<sup>11</sup>. Para as religiões de matrizes africanas, como o candomblé, as árvores possuem muita relevância, haja vista que cada orixá<sup>12</sup> é representado por uma árvore. Ao utilizar a expressão

<sup>11</sup> Segundo Pierre Verger, na obra *Lendas africanas dos orixás*, um dos orixás mais poderosos do Candomblé – religião de matriz africana - Iemanjá é a divindade das águas. Ao passo que, segundo Carla Akotirene, em *O que é interseccionalidade?*, Iemanjá é a guardiã africana yorubá das cabeças-oris.

<sup>12</sup> Segundo site <https://ocandomble.com>, orixás são deuses africanos que correspondem a pontos de força da Natureza e os seus arquétipos estão relacionados às manifestações dessas forças. Acesso em: 20 nov. 2018.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

*árvore de Iemanjá* para denominar a cajazeira presente nas memórias de infância, a personagem mostra ter alguns conhecimentos da cultura afro-brasileira, ideia que é reiterada pela expressão *árvores sagradas*, logo adiante no texto.

Ainda neste fragmento, é possível identificar que as lembranças da protagonista dão lugar a uma espécie de imaginação. Dito de outro modo: a nostalgia vivenciada a leva a atribuir à árvore atividades humanas como abraçar, embalar, afagar. O excerto seguinte corrobora para explicar o caráter fantástico que o texto assume: “A vó gritava de longe: sai daí menina! Essas árvores são sagradas; não pode brincar com elas” (LIMA, 2017, p. 11). Neste ponto, o que existia enquanto hipótese se confirma, a personagem principal é de origem afro-brasileira, haja vista que se utiliza do idioma português brasileiro para fazer reverência e referências às crenças pertencentes às religiões de matrizes africanas, que foram difundidas e reelaboradas pelos povos africanos escravizados no Brasil.

Outro ponto importante a destacar é que a imagem da avó, sua ancestral mais direta, está sempre ligada à ideia de sabedoria e aos conhecimentos advindos de sua origem étnica. O que sabia sobre a cultura afro-brasileira foram transmitidos, de geração em geração, através da oralidade, como é o caso descrito no texto em prosa de Aidil Lima.

Colocar a personagem que remete aos ensinamentos africanos, como a principal orientadora e conselheira da protagonista da história, realoca e valoriza os ensinamentos orais na construção do conhecimento, ao passo que coaduna com a desconstrução do estereótipo que dissocia a mulher negra da capacidade cognitiva e de interpretação do mundo – análise que Bell hooks (1995, p. 95) empreende, em *Intelectuais negras*, com relação ao rechaço sofrido por mulheres de origem afro-americana, que ousaram desenvolver o pensamento crítico acerca da realidade:

Infinitas vezes, os esforços das mulheres negras para falar, quebrar o silêncio e engajar-se em debates políticos progressistas radicais enfrentam a oposição. Há um elo entre a imposição de silêncio que experimentamos e censura anti-intelectualismo em contextos predominantemente negros que deveriam ser um lugar de apoio (como um espaço onde só há mulheres negras), e aquela imposição de silêncio que ocorre em instituições onde se dizem as mulheres negras e de cor que elas não podem ser plenamente ouvidas ou escutadas porque seus trabalhos não são suficientemente teóricos.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Ribeiro (2017, p. 28), em *O que é lugar de fala?* reflete acerca do pensamento de hooks no que toca à relação dialética existente entre teoria e prática na constituição do conhecimento de mulheres negras, salientando a ligação entre racismo e sexismo enxergada no movimento de exclusão dessas intelectuais:

Em *Intelectuais negras*, Bell hooks fala sobre o quanto as mulheres negras foram construídas ligadas ao corpo e não ao pensar, em um contexto racista. A pensadora afirma que a combinação entre racismo e sexismo implica em sermos vistas como intrusas por pessoas de mentalidade estreita. Para além disso, a própria conceituação ocidental branca do que seria uma intelectual faz com que esse caminho se torne mais difícil para mulheres negras. Ultrapassando essa fronteira, bellhooks se define como uma intelectual, aquela que une pensamento à prática, para entender sua realidade concreta. Pensamento e prática aqui não são realidades dicotômicas, ao contrário, são dialéticas, conversam entre si.

Seguindo a análise do texto, a narradora onisciente Lima (2017, p. 11) prossegue relatando as lembranças da protagonista acompanhadas e associadas às crenças africanas: “A vó nem imaginava a ligação entre as duas, a árvore lhe segredou tantas coisas... O vento soprava, era Iemanjá com sua espada na mão, que cortava o ar e lhe transmitia antigos saberes”. Como se pode notar, a árvore continua desempenhando ações humanas como contar segredos, ao passo que o vento que soprava era, na verdade, Iemanjá cortando o ar com sua espada na mão a fim de lhe transmitir saberes.

Lima (2017, p. 11) segue a narrativa trazendo a personagem principal para a realidade, embora em um período curto: “Voltou das lembranças, já escurecia, terminou a limpeza da casa, lavou o corpo e o descansou na rede”. Outro ponto relevante do texto é a não utilização de características hipersexualizadas para se referir à constituição física da protagonista. Lima (2017, p. 11) não se detém em explicitar características corporais da personagem, apenas o lado psicológico é descrito de forma minuciosa – o que corrobora para o afastamento da construção estereotipada da mulher negra como objeto sexual. Depois de terminar as tarefas do lar, ela asseia o corpo e se põe a deitar na rede – local, onde a personagem volta aos devaneios:

O pensamento ganhou largueza, ouvia distante a voz da avó querendo culpado - pregar botão em roupa no corpo chama a morte abreviando a ida pro além. Lágrimas escorreram, eram salgadas, Iemanjá lhe disse que morava nas águas salgadas, ela iria entender que não agiu de caso pensado.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

Neste momento da narrativa, percebe-se que, ainda que sem intenção, a protagonista fez algo de grave: abreviou a ida pro além de alguém, ou seja, provocou a morte. Ela associa o fato à desobediência de mais um dos ensinamentos da avó: pregar botão em roupa no corpo chama a morte. A lembrança a leva às lágrimas e ela mais uma vez faz menção à Iemanjá, acreditando que o orixá entenderá que não houve intenção no ato. Embora a vó continue presente na narrativa, o foco da história passa a ser a ação empreendida pela protagonista. O conselho da avó é baseado na crença de que só se costura no corpo as mortalhas do defunto; logo, se a costura é feita em roupa no corpo de uma pessoa viva, é como um convite para a visita da morte. A crença vai adiante e aponta o seguinte antídoto: ao costurar a roupa no corpo de alguém vivo, deve-se proferir as seguintes palavras: eu te coso vivo e não morto.

Seguindo a análise do texto, Lima (2011, p. 11) adentra mais uma vez a consciência da personagem para mostrar que não há culpa ou remorso, haja vista que a atitude de costurar a roupa no corpo do, agora enunciado, marido, não fora de caso pensado, nem com a intenção de matá-lo: “Não sentia remorso, não foi de propósito, mas o marido esbravejou tanto da camisa com botão perdido, que ela pegou um e pregou na camisa já vestida no corpo”.

O marido, que só aparece ao final na narrativa, vem associado ao verbo esbravejar e tendo como motivador da atitude intempestiva um botão faltando na camisa – o que denota que as atividades do lar, bem como os cuidados com suas vestimentas estavam a cargo da mulher, no caso, a protagonista da narrativa. Nota-se que, no texto, não há menção sobre a origem étnica do marido, portanto, não se pode concluir a cor da sua pele ou as bases culturais que orientam suas ações.

Com relação ao quadro da não divisão de tarefas do lar entre o casal descrito no conto, nota-se que tal configuração tem sustentação na maneira como se organizavam e ainda se organizam as famílias no Brasil: baseadas na formação social patriarcal. Na obra *Dicionário crítico do feminismo*, Delphy (2009, p. 173), define o termo patriarcado que, muito embora seja uma palavra antiga, ganhou novo significado por volta do século XIX, com as primeiras teorias dos “estágios” da evolução das sociedades humanas e alterou mais uma vez seu sentido, no contexto dos estudos feministas, a partir dos anos 70:

(...) o patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens. Ele é, assim, quase sinônimo de “dominação masculina” ou de opressão das mulheres. Essas expressões,



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020 Aprovado em: 20-12-2020 Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

contemporâneas dos anos 70, referem-se ao mesmo objeto, designado na época precedente pelas expressões “subordinação” ou “sujeição” das mulheres, ou ainda “condição feminina”.

No contexto dos Estados Unidos, bell hooks (2015, p. 197-198) afirma que o patriarcado, inserido no sistema capitalista, que serve também para explicar a ausência de uma insatisfação relacionada à opressão sofrida pela protagonista:

No capitalismo, o patriarcado é estruturado de forma que o sexismo restrinja o comportamento das mulheres em algumas esferas, mesmo que, em outras, haja liberdade em relação a limitações. A ausência de restrições extremas leva muitas mulheres a ignorar as áreas em que são exploradas ou discriminadas e pode até levá-las a imaginar que as mulheres não são oprimidas.

Ao fim da narrativa, Lima (2017, p. 11) descreve a morte do marido ainda a partir das memórias da protagonista, mas abre espaço para que a primeira e última fala do mesmo seja transcrita no texto: “Ele fraquejou as pernas, perguntou - o que é isso mulher, que tá assucedendo<sup>13</sup>? E foi escorregando a vida, quando chegou ao chão ela já tinha ido embora. Estava mortinho da silva. Chorava e não era de saudade do traste, era do afago da árvore”.

Ao que parece, para a protagonista, a morte do marido se deve ao fato ter desobedecido à crença popular transmitida por sua vó. De modo que, após costurar o botão na camisa que vestia o corpo do marido vivo, ele definhou e sua vida foi escorregando. Para não deixar dúvida de que a morte do marido era um fato, ela utiliza a expressão: mortinho da silva, com origem popular desconhecida, ela serve para enfatizar a qualidade ou estado de uma coisa ou ser.

A sensação de infelicidade na vida amorosa acompanha, por muito tempo, as mulheres negras, haja vista que a construção do estereótipo da mulher negra hipersexualizada, afasta-a da condição de ser amado, apenas objetificado. Desse modo, a personagem principal deixa bastante nítida a relação infeliz, que estabelecia com o marido. Ao chamá-lo de *traste*, denuncia que não havia sentimentos bons para com ele, mesmo depois de sua morte. O que leva a uma possível interpretação em forma de pergunta: será que a protagonista não fez uso dos ensinamentos de suas antepassadas, com o intuito de se livrar de uma relação conjugal infeliz? Em nível hipotético, é

<sup>13</sup> Na língua portuguesa do Brasil, a grafia atual do termo é suceder, que significa acontecer.





ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

possível fazer esta propositura? Tais questões são impossíveis de serem respondidas, tendo somente o texto em prosa, em análise, mas funcionam como possíveis caminhos interpretativos do mesmo.

### 3. Conclusão

Por fim, fica explícito, na obra narrativa de Aidil Lima, o profundo diálogo com os temas e crenças afetos às religiões de matrizes africanas, bem como com os contextos vivenciados por mulheres negras, no Brasil. De modo que a análise do texto narrativo *Árvore Sagrada* permite o acesso ao universo de significações e dados da cultura afro-brasileira, pela perspectiva da mulher negra – o que corrobora a confirmação da hipótese de que *Profundações 2* funciona como um canal de visibilidade para a escrevivência de mulheres afro-brasileiras.

Em ato contínuo, vê-se a interseccionalidade, enquanto ferramenta de análise aplicada às vivências sociais de mulheres negras (AKOTIRENE, 2018), cuja metodologia evidencia o processo de autorrepresentação das mulheres presentes em *Profundações 2*, como verificou-se na análise do texto em prosa de Aidil Lima.

### REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- BERTH, J. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2017.
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COLLIN, F. Diferença dos sexos (teorias da). Tradução de Vivian Aranha Saboia. In: **Dicionário Crítico do Feminismo.** Org. Helena Hidrata. Françoise Laborie. Hélène Le Doaré. Danièle SenoTier. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 59-66.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe.** Tradução de Heci Regina Candini. São Paulo, Boitempo, 2016.



ISSN: 1981-0601  
v. 13, n. 2 (2020)



Recebido em: 29-11-2020    Aprovado em: 20-12-2020    Publicado em: 31-01-2021

DOI: <https://doi.org/10.18554/it.v13i2.5104>

DELPHY, C. Patriarcado (teorias do). Tradução: Francisco Ribeiro Silva Júnior. In: **Dicionário Crítico do Feminismo**. Org. Helena Hidrata. Françoise Laborie. Hélène Le Doaré. DanièleSenoTier. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 173-178.

FERNANDES, D. de A. **O Gênero negro**: apontamentos sobre gênero feminismo e negritude. Estudos Feministas. Florianópolis, 24(3): 691-713, setembro/dezembro, 2016.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. **Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos**. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

HOOKS, bell. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista** (Black women: shapingfeministtheory). Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608>.

HOOKS, b. **Intelectuais Negras**. Revista Estudos feministas. Nº2/95. vol.3. 1995.

JUTEAU, D. Etnicidade e nação. Tradução: Francisco Ribeiro Silva Júnior. In: **Dicionário Crítico do Feminismo**. Org. Helena Hidrata. Françoise Laborie. Hélène Le Doaré. DanièleSenoTier. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 90-96.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, A. *Árvore Sagrada*. In: Daniela Galdino. (Org.). **Profundaças 2**. Ipiaú: Voo Audiovisual, 2017. p. 11.

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

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.