

## CAPÍTULO 6

# Negritude, racismo e outridade na academia

Maria Carolina Casati Digiampietri

*A escrita me salva da complacência que me amedronta.  
Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o  
espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque  
o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real  
não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele  
uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não  
aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar  
o que os outros apagam quando falo, para reescrever as  
histórias mal escritas sobre mim, sobre você.*

Anzaldúa, 2000, p. 232

Tentar preencher a página em branco é algo que faço com prazer. E dor. O trecho de Anzaldúa define bem o que sinto: tenho medo de escrever, mas tenho mais medo ainda de não o fazer. E sei que, em grande medida, meu medo se dá pela certeza de que muitos irão dizer que meu texto não é válido, vão afirmar que eu não faço ciência, vão me acusar de ser muito “passional”, pouco “objetiva”. Como eu, uma mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de

modo sistemático, os discursos de intelectuais negras/os como menos válidos? (Kilomba, 2019). Precisaréi, indispensavelmente, falar de ancestralidade, escrevivência e legado, uma vez que o conhecimento que produzo é a partir de narrativas de mulheres pretas e sou também parte desse grupo.

Assim, invocando a presença de muitas dessas pretas-velhas, e me inspirando na sua forma de escrever (também para a academia) – especialmente, no “pretuguês” de Lélia Gonzalez –, irei me utilizar da primeira pessoa para pensar em possibilidades de se discutir a urgência da decolonização do conhecimento à luz de pensadoras também pretas. Se “os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca” (Kilomba, 2019, p. 50),<sup>1</sup> faz-se imprescindível a legitimação – e a emergência – de novas narrativas. Na verdade, a ideia é apresentar apontamentos sobre o tema que, posteriormente, possam vir a se transformar em um trabalho mais robusto, uma análise mais elaborada. Assim, a fim de pensarmos novas epistemologias e pluralidade da ciência, se vamos responder ao “apelo para a interdisciplinaridade” (Raynaut, 2014), é preciso refletir acerca do que faz com que nossas existências não sejam consideradas objetivas/imparciais/válidas o suficiente. Precisamos discutir conceitos que ainda hoje influenciam “ser negra”, inclusive no Brasil. Falemos, então, um pouco sobre desumanização. Sim, porque, para produzir conhecimento, é preciso pensar e, para pensar, você tem que “ser humano”, não?

Segundo Lugones (2020), a colonização funda a categoria “humano” e inventa a ideia de “raça” – uma vez que o branco-europeu-cis-hétero se coloca como padrão de humanidade. Dessa forma, somente ele é gente/pessoa, somente suas crenças são “religião”, apenas seu modo de conhecer e entender o mundo é “ciência”, somente a sua visão corresponde a “gênero”, apenas seus afetos e desejos são “normais” e sua hierarquia e divisão social são as “válidas”. No que diz respeito aos negros, a situação é ainda mais cruel. Em *Dois naturalistas em busca de um deus grego: raça e estética nas viagens de Hermann Burmeister e Louis Agassiz no Brasil*, Machado e Brito (2023) analisam como a medicina se apropriou de discurso da arte – que apresentava métricas ideais para esculturas para definir corpos belos e “humanos”. Segundo as autoras, a

---

1 Aliás, a academia não só não nos acolhe, como tenta o tempo todo nos mostrar que não pertencemos àquele lugar. A “santíssima trindade” – mito do universal, mito da subjetividade e mito da neutralidade (Kilomba, 2019, p. 50-56) – nos oprime e silencia diariamente: “não use a primeira pessoa”, “afaste-se do seu objeto de pesquisa”, “falar de algo tão pessoal, ciência não é isso!” Calma, D. Ciência, “meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem” (Kilomba, 2019, p. 58).

discussão acerca dos diferentes tipos humanos atinge seu ápice com expansão das expedições europeias para a África e as Américas, e é nesse cenário que podemos:

entender a reinvenção do padrão de beleza grego como vetor de classificação de toda a humanidade. [...] Frente às diferentes características corporais, de costumes, hábitos e comportamentos dos diferentes povos, cujos registros foram coletados pelas expedições científicas e colocados à disposição dos naturalistas e anatomistas, os estudiosos europeus responderam propondo esquemas classificatórios nos quais o padrão grego é reinventado como ápice da perfeição (Machado; Brito, 2023, p. 18).

Ainda de acordo com as autoras, a partir da palestra apresentada pelo médico holandês Pieter Camper, na Universidade de Göttingen, na qual ele apresentava a medida dos crânios de macacos, um homem negro, um Calmuck e um europeu e estabelecia os ângulos ideais para cada ser e raça, esses padrões se vulgarizaram e se tornaram acima de qualquer questionamento.

Burmeister e Agassiz, por meio de suas observações, inclusive no Brasil, contribuíram fortemente para a teoria da suposta inferioridade racial das pessoas negras que, segundo ambos, se comprovaria pelo fato de os negros não se enquadrarem nos parâmetros do padrão grego clássico de beleza.

Burmeister, aliás, tinha um discurso bem peculiar sobre o tema. De acordo com o pesquisador, o Brasil era o lugar perfeito para a observação das diversas “raças” de africanos, uma vez que apenas ao passear pelas ruas, era possível o encontro com pessoas de diferentes nações. Ele se declarava antiescravagista, afirmando que, mesmo que o negro se afastasse do padrão europeu de beleza, ainda era um ser humano. Suas afirmações também versavam sobre a mulher negra. Segundo ele, “uma vez que o braço da fêmea do negro é relativamente mais longo que o da europeia, e que sua perna também ultrapassa a daquela em comprimento, isso indica um certo nível do tipo masculino” (Machado; Brito, 2023, p. 19).<sup>2</sup>

---

2 É interessante observar que ele se refere à mulher negra como “fêmea”, categorização que a aproxima ainda mais da animalidade se pensarmos em termos ocidentais. Porém, se observamos uma teórica africana discorrendo sobre isso, temos uma visão completamente oposta. Ao falar sobre o que aconteceu com as sociedades africanas a partir da invasão, em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), Oyèrónké Oyèwùmí cunha os termos “anafêmea” (fêmea anatômica) para enfatizar “a atitude não generificada na relação entre o corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias” (p. 19). De acordo com a autora, que busca em sua obra analisar “como e por que o gênero é construído na sociedade iorubá (e, de fato, em outras sociedades africanas contemporâneas), o papel e o impacto do Ocidente são de extrema importância”, não somente porque a África esteve sob domínio europeu até o início do século XX, “mas também em função do domínio contínuo do Ocidente na produção de conhecimento” (p. 16-17). Assim, quando a autora diz que a “fêmea anatômica” africana foi reduzida à categoria mulher com a colonização, além de dar um significado outro a esses conceitos, visto que, “mulher simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato

Com o passar do tempo, modelos como os utilizados pela Escola Americana de Etnologia se tornam provas irrefutáveis da supremacia branca; é nessa época que “cada vez mais cientistas e antropólogos começam a associar humanidade à beleza”, elementos de algumas das “raças” humanas. Assim, uma “imagem feminina emerge como parâmetro de análise do belo, sendo a representação feminina branca o exemplo da beleza, mas também da feminilidade ideal”.<sup>3</sup> E o europeu passa a ser a definição de homem, “superior, livre, inteligente e, também, belo, enquanto a negritude já estava associada à escravidão e fealdade” (Machado; Brito, 2023, p. 20). Ser definida como “não humano”, também em narrativas que ainda hoje embasam práticas (para não dizer políticas públicas) acerca das pessoas pretas, nos remete ao chamado “o mito negro”.

Segundo Neuza Santos Souza (2021), o mito é uma fala – verbal ou visual –, uma forma de comunicação sobre qualquer objeto. Entretanto, não se trata de um

---

mantido com o Ocidente”, Oyèwùmí discute que a grande questão aqui é como esses conceitos determinam a organização social ocidental. Essas categorias sociais são “baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição a outra categoria: o homem. A presença ou ausência de alguns órgãos determina a posição social” (p. 15-16). Logo, diz ela, não é verdade que a sociedade iorubá não fosse dividida de alguma forma antes da colonização. Porém, essa ideia de “bio-lógica” – a lógica social pautada na biologia – foi trazida (e, em certa medida, imposta) pelos europeus. “Antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade social” (p. 16). É aquilo ao qual me referia logo no início deste texto: ao nos definirmos, os significados que nos atribuímos são completamente outros.

- 3 Para além da questão da beleza e da feminilidade, a mulher negra também foi hipersexualizada, o que justificaria os constantes estupros. Não apenas na Europa essa visão era propagada em larga escala. “Através dos jornais que circulavam na sociedade norte-americana, no Norte e no Sul, a ciência era traduzida para uma linguagem mais simples” (Machado; Brito, 2023, p. 20), seria consumida pela massa. Esses discursos produziam os estereótipos sobre o que significava “ser negro, africano, branco, caucasiano”, homem, mulher. “No caso específico das mulheres mulatas [e negras], a descrição do comportamento delas trazia conforto para os senhores de escravos. Após lerem *The Black Man*, eles poderiam afirmar que, ao violentarem suas escravas, estavam mantendo relações consensuais melhorando a condição física e mental destas mulheres e obedecendo aos impulsos da natureza, tanto deles enquanto homens e delas enquanto fêmeas de uma raça com fortes inclinações para o sexo” (Machado; Brito, 2023). Essa questão aparece fortemente em *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém*, de Maryse Condé. O texto se inicia com a seguinte frase: “Abena, minha mãe, foi violentada por um marinheiro inglês no convés do *Christ the King*, num dia de 16, quando o navio zarpava para Barbados. Dessa agressão nasci. Desse ato de agressão e desprezo” (Condé, 2020, p. 25). A própria narradora tem um episódio de estupro “para chamar de seu”. Ao aumentarem as suspeitas acerca da bruxaria praticada, Tituba é estuprada por Parris – seu senhor – e um grupo de amigos puritanos. A cena é forte, violenta, dramática e revela como os algozes enxergavam seu corpo e como o violaram: tocando, rasgando suas roupas, penetrando-a inclusive com um cabo de madeira e fazendo alusões ao membro de seu então esposo, também negro. É importante ressaltar como esses dois corpos eram definidos em relação ao sexo e como o corpo de Elizabeth Parris era significado pelo marido que, segundo seus relatos, nem mesmo tirava as roupas no momento das raras relações.

discurso qualquer; o mito, antes, é algo que intende esconder o real, negar a história e transformá-la em “natureza”. Por ser um instrumento da ideologia, o mito é um “efeito social” resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas (p. 54).<sup>4</sup>

O mito negro, que produz a singularidade do problema negro, se organiza de forma tridimensional:

- pelos elementos que entram em jogo na composição do mito;
- pelo poder que ele tem em estruturar um espaço feito de expectativas e exigências, ocupado e vivido pelo negro enquanto objeto da história;
- por um certo desafio colocado a esse contingente específico de sujeitos – os negros (p. 26).

É o racismo – estrutural, estruturante e discursivo – que sustenta esse e outros mitos e mantém essas narrativas acerca dessa população. Grada Kilomba (2019), ao definir o racismo, se vale de três características básicas, a saber:

- construção *de/da* diferença: a “pessoa é vista como ‘diferente’ devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa”, porém, cabe a pergunta: quem é “diferente” de quem? (p. 75);
- as diferenças são construídas e “estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos”. E isso significa que “não só o indivíduo é visto como ‘diferente’, mas essa diferença também é articulada por meio do estigma, da desonra e da inferioridade” (p. 75);
- os dois processos são acompanhados pelo “poder: histórico, político, social e econômico. É a combinação de preconceito e poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o racismo é a hierarquia branca” (p. 76).

Ainda de acordo com a autora, o racismo não diz respeito à nacionalidade ou a sentimentos, ele se refere ao poder. Assim, podemos dizer que se manifesta em três esferas: institucional, estrutural e cotidiano. Este último se materializa por meio do discurso, é o que reproduz e produz narrativas (no mínimo) equivocadas sobre nós. É ele que nos classifica não apenas como outra/o, mas como Outridade, ou seja, “a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca” (Kilomba, 2019, p. 78).

---

4 Em *Tornar-se negro*, Neusa Santos Souza discute a vida emocional do negro e a “absoluta ausência de um discurso [...] elaborado pelo negro acerca de si mesmo”. Analisando como o negro ascende socialmente no Brasil (e quais são as consequências psíquicas desse processo), a autora afirma que, para que o sujeito negro obtenha êxito, vê-se obrigado a “tomar o branco como modelo de identidade”. Ou seja, para o negro, a ascensão social é tornar-se gente e isso significa tornar-se branco. O tripé cor-ideologia do embranquecimento-democracia racial – que sustenta as relações raciais no Brasil – produziu as condições para a possível ascensão do negro.

Dessa forma, somos definidos por meio dos seguintes processos:

*infantilização*: personificação do dependente. Nos tornamos a/o menina/o, a criança, a serva, a/o assexuada/o, que não sobrevive sem seu senhor; *primitivização*: personificação do incivilizado. “Somos” a/o selvagem, a atrasada ou o atrasado, a/o básica/o, o natural; aquele que está mais próximo da natureza (e não da cultura, da razão, do conhecimento e da ciência); *incivilização*: personificação do outro violento, a ameaça. Negros são criminosos, suspeitos, perigosos; quem está fora da lei; *animalização*: personificação do animal. Somos definidos como selvagens, primatas, macacos, outra forma de humanidade; *erotização*: personificação do sexualizado, incontrolável sexualmente: a prostituta o cafetão, o estuprador, a ninfomaníaca (Kilomba, 2019, p. 79).

Ao falarmos de corpos negros, é importante ressaltar que, no caso das mulheres negras, a situação é ainda mais complicada, porque somos “o outro do outro”. “Saber-se negra”, diz Neuza Santos Souza (2021, p. 46),

é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas, é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.

Falar sobre mulheres pretas é falar sobre interseccionalidade. Abro um parêntese aqui para tratar brevemente desse conceito tão importante para pensarmos inclusive as relações amorosas. O termo “interseccionalidade” – cunhado por Kimberlé Crenshaw em 1989 – diz respeito às “avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe” (Akotirene, 2018, p. 14). De acordo com Crenshaw (2002), racismo, capitalismo e patriarcado produzem as avenidas que repetidas vezes nos atingem.

Adotado por outras feministas negras, o termo interseccionalidade é uma “sensibilidade analítica” que discute as experiências das mulheres negras, “inobservadas tanto pelo feminismo branco” – que definia mulher de uma forma que não considera nossas idiosincrasias – “quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (Akotirene, 2018, p. 13).<sup>5</sup>

5 Em discurso proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, Sojourner Truth questiona *E eu não sou uma mulher?* Na reunião de clérigos, na qual se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora. O discurso todo dela é brilhante e lista algumas das diferenças das existências entre

Discutir interseccionalidade também é pensar plural e atribuir sentidos plurais ao mundo e às pessoas. Se a branquitude usava apenas o olhar para nos definir, a interseccionalidade faz com que usemos todos os sentidos e retomemos no corpo a nossa produção de conhecimento, língua e significados.

Mas o objetivo aqui era falar sobre produção de conhecimento, sobre o “fazer científico”, não é mesmo? Ora, se olharmos inclusive para os textos literários produzidos por mulheres pretas, podemos encontrar algo muito frutífero. É ali, também, que podemos produzir novos discursos e narrativas sobre nós. Voltando à ancestralidade, exaltando exu, a encruzilhada, a filosofia iorubá, as línguas africanas e a diáspora negra, mulheres pretas passam a se narrar e, assim, produzir novos conhecimentos sobre si e os seus; aqui, falamos para além do conceito de “lugar de fala”. Trata-se, antes, da “estrangeira de dentro” que é feminista e pleiteia “o lugar da mulher como sujeito político, mas, ao mesmo tempo”, é “uma de fora pela maneira como é vista e tratada dentro do seio do próprio movimento, a começar pelo modo pelo qual as reivindicações do movimento feminista foram feitas” (Ribeiro, 2017, p. 47).<sup>6</sup>

Falamos, portanto, de produções de quem tem voz, mas não é necessariamente ouvido; de quem precisa se narrar para ter identidades e vivências ressignificadas, legitimadas. É a mulher que se torna sujeito pela narrativa. É o ser que reclama sua humanidade pela palavra. É por meio dos “modos de subjetivação” – processos pelos quais se obtém a constituição de uma subjetividade –, e não pelos “modos de sujeição”, que supõem obediência e submissão aos códigos normativos, que o sujeito se constrói.

No caso das mulheres negras, reforçamos, a deslegitimação não ocorre somente nas páginas oficiais da História, mas também na literatura. Segundo Conceição Evaristo (2007), quando mulheres negras se tornam objetos da literatura, em grande parte das vezes, “surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários”.

---

mulheres pretas e brancas. Para algumas de nós, esse é o início do chamado feminismo negro. O texto pode ser lido na íntegra em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Sojourner Truth nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos territórios do norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). A escravidão nos Estados Unidos, entretanto, só foi abolida nacionalmente em 1865, após a sangrenta guerra entre os estados do norte e do sul, conhecida como Guerra da Secessão. Sojourner viveu alguns anos com uma família quaker, e recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863 (<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>).

6 O termo faz alusão ao de Audre Lorde, “irmã *outsider*”.

A escrevivência das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece a dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, “mulher e negra” (Evaristo, 2007, p. 6). Grada Kilomba (2019) afirma que escrever a si mesma em *Memórias da plantação* é uma “forma de transformar”, uma vez que não é mais a *Outra*, mas sim ela própria.

O termo é cunhado por Conceição Evaristo (2007) e usado para definir sua escrita, mas fala de algo que diz respeito a muitas de nós. E lá vamos com mais um parêntese, pois gostaria de deixar bem explícita – empretecer mesmo – a diferença entre “escrita de si” e “escrevivência”.

Muitos autores se interessam pela “escrita de si”. De acordo com Foucault (2006), ela não pretende revelar algo oculto, descobrir o que ainda não foi dito. Antes, trata de captar o dito, reunir o que é possível ser e ouvir com um único objetivo: a constituição do sujeito (Schwarcz, 2019).

É a respeito disso que estamos falando aqui: processo de subjetivação que, ao ser produzido pelo indivíduo (autoras negras), materializa novos efeitos de verdade e significados sobre o coletivo (mulheres pretas, negritude). Para autoras como Livia Natália de Souza (2018), porém, a ideia de “escrita de si” não dá conta de tudo o que a escrevivência produz; esses textos demandam a construção de percursos teóricos específicos para a sua análise (Souza, 2018, p. 30). São necessários paradigmas outros para se analisar esses textos que são individuais e, por isso mesmo, coletivos.

Ainda de acordo com Souza (2018),

o entrecruzamento dos lugares de gênero, raça e classe resulta no nascimento de especificidades de demandas que fazem parte deste exclusivo universo, o das mulheres negras pobres, neste caso, com destaque para aquelas que nasceram na diáspora negra. Ao colocar-se a partir deste contexto, a saber, do privilegiado e estreito contexto da enunciação escrita, Evaristo fala, conforme conseguimos depreender neste texto, com a sua fala e com a fala de todas as outras mulheres negras sistematicamente subalternizadas pelo desejo do outro. Operando para fora do estereótipo e gerenciando a expressão das suas demandas a partir da indagação sobre o que levaria determinadas mulheres nascidas e criadas em contextos não letrados, semialfabetizados, quando muito, afirma, “romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita?” (Souza, 2007, p. 20), Evaristo fala por si, conta a sua própria história que, no entanto, se dilata. Adentrando ao agenciamento coletivo ao colocar-se no lugar de enunciação, ela articula a sua voz com as vozes de um sem número de mulheres que são, sistematicamente caladas, minoradas ou estereotipadas (p. 37).

Portanto, nessa que pode ser considerada uma Literatura Menor, tudo adquire um valor coletivo, “uma vez que, pelas limitadas condições de vida e de acesso a bens simbólicos, não há estímulo suficiente para que os talentos abundem nos contextos contra-hegemônicos, o que torna mais fácil formar um escritor branco medíocre do que formar um escritor negro” (Souza, 2018, p.38).

Nesse sentido, a escrevivência cresce como estilística negra, mas que, para além de questões da forma do texto, imprime a marca do coletivo também nos conteúdos e na própria possibilidade de escrita como sobrevivência.<sup>7</sup>

É pensar a vida por meio da narrativa. É transformar a vida por meio da narrativa. Mas isso só se dará por meio do trabalho coletivo, da retomada do quilombo, da reverência à ancestralidade, do fazer político, de uma que escreve a si e às demais. É descrever a sua própria história. É escrever como ato político. Só assim será possível decolonizar a academia. Só assim intelectuais negras serão vistas como tal. Só assim a ciência será, de fato, universal, uma vez que incluirá a diversidade. Seguimos.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2019.
- ANZALDÚA, G. E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revistas Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1º sem. 2000.
- CONDÉ, M. *Eu, Tituba: a bruxa negra de Salém*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *Painel 1 – Cruzamento: Raça e Gênero*, p. 7-16, 2002. Disponível em : [www.unifem.org.br/sites/1000/1070/00000011.pdf](http://www.unifem.org.br/sites/1000/1070/00000011.pdf) . Acesso em: 12 ago. 2022.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (org.). *Representações Performativas Brasileiras: Teorias, Práticas e suas interfaces*, Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- EVARISTO, C. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política: ditos escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Trabalho original publicado em 1983)

---

7 E, aqui, claro, não podemos deixar de mencionar *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. Mas não apenas. *Baratas, A mulher dos pés descalços e Nossa Senhora do Nilo*, a chamada trilogia do genocídio, de Scholastique Mukasonga – todos publicados pela Editora Nós – também apresenta a escrita como uma válvula de escape para a sobrevivência. Sobre esse tema, cabe também a leitura de *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, de Glória Anzaldúa, do qual cito um trecho no início do texto; está disponível na *Revistas Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1º sem. 2000.

- GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana*: Editora Filhos da África, 2018.
- JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobodó, 2019.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MACHADO, M. H. P. T.; BRITO, L. Dois naturalistas em busca de um deus grego: raça e estética nas viagens de Hermann Burmeister e Louis Agassiz ao Brasil. In: PIMENTA, T. S.; GOMES, F. dos (orgs.). *Cativeiros enfermos: assistência e saúde no Brasil escravista*. São Paulo: Hucitec, 2023.
- OYĒWŪMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- RAYNAUT, C. Os desafios contemporâneos da produção do conhecimento: o apelo para interdisciplinaridade. *INTERthesis*, v.11, n.1, p. 1-22, jan./jun. 2014.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- SCHWARCZ, L. M. Lima Barreto e a escrita de si. *Revista Estudos Avançados*, v. 33, n. 96. mai./aug. 2019.
- SOUZA, L. A poética da fome e a escrita da precariedade: sobre Carolina Maria de Jesus. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n. 28, p. 111-122, 31 jan. 2019.
- SOUZA, L. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. *Revista Crioula*, v. 21, p. 25-43, 2018.