



ENTRE A HISTÓRIA E O MITO: REPRESENTAÇÕES DISCURSIVAS DE CHICA DA SILVA

Bruno Andrade da Gama^{*1}

^{*}Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)
e-mail: bruno.andrade_stm@hotmail.com

Eliane Ferreira Bernardino^{*2}

^{*}Centro Universitário Adventista de São Paulo
(Unasp)
e-mail: elianebernardino@outlook.com

Eliane Rosa de Góes^{*3}

^{*}Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
(PUC Minas)
e-mail: eliane.goes@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo faz um estudo do romance histórico *Xica da Silva*, de João Felício dos Santos, obra que permite investigar a imagem enviesada que se constituiu no imaginário social brasileiro sobre a mulher negra. O objetivo é analisar a figura histórica de Chica da Silva em contraponto à personagem tecida no romance, considerando-se o resgate de memórias discursivas. Para isso, tem-se como ponto de partida pesquisa bibliográfica fundamentada nas produções de Júnia Furtado (2003), Eni Orlandi (2005), Michel Pêcheux (1995), Abdias Nascimento (1978) e Frantz Fanon (2008). São discutidos conceitos da Análise do Discurso e as imagens estereotipadas sobre a mulher negra no ideário do Brasil. Faz-se também uma ponderação sobre Chica da Silva e a personagem ficcional Xica da Silva, em uma aproximação entre história e literatura. Conclui-se que os estereótipos criados em torno de Chica da Silva estão ligados às fortes raízes eurocêntricas sobre as quais o Brasil se constituiu e que ainda sobrevivem nas memórias discursivas. O tema proposto possibilita uma reflexão sobre a questão do *ser mulher negra no Brasil*, com base em uma figura histórica que ultrapassou as barreiras do tempo. Esse estudo pode instigar debates em torno da desconstrução de estereótipos, para uma sociedade mais justa e igualitária. Nesse intuito, entre a ficção e a história, tratou-se da *Cinderela Negra do Arraial do Tejuco*, a Chica da Silva.

Palavras-chave: Romance histórico. Chica da Silva. Análise do Discurso. Racismo.

Between history and myth: discursive representations of Chica da Silva

Abstract: This article makes a study of the historical novel *Xica da Silva*, by João Felício dos Santos, a work that allows investigating the biased image that was formed in the Brazilian social imaginary about black women. The objective is to analyze the historical figure of Chica da Silva in contrast to the character woven in the novel, considering the rescue of discursive memories. For this, we have

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Graduado em Letras – Português pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Professor Efetivo da Rede Municipal de Educação em Santarém - PA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1895856542810297>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2285-2664>.

² Graduada em Letras – Português pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4984201183643478>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-8374-2669>.

³ Doutoranda em Literaturas de Língua Portuguesa, no Programa de Pós-graduação em Letras da PUC Minas. Mestra em Literatura e Crítica Literária pela PUC SP. Docente do Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6240172542904493>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5693-8311>.



as a starting point a bibliographical research based on the productions of Júnia Furtado (2003), Eni Orlandi (2005), Michel Pêcheux (1995), Abdias Nascimento (1978) and Frantz Fanon (2008). Concepts of Discourse Analysis and stereotyped images about black women in Brazilian ideas are discussed. There is also a reflection on Chica da Silva and the fictional character Xica da Silva, in an approximation between history and literature. It is concluded that the stereotypes created around Chica da Silva are linked to the strong Eurocentric roots on which Brazil was constituted and which still survive in discursive memories. The proposed theme enables a reflection on the issue of being a black woman in Brazil, based on a historical figure who has overcome the barriers of time. This study can instigate debates around the deconstruction of stereotypes, for a more just and egalitarian society. To this end, between fiction and history, it was the Black Cinderella of Arraial do Tejuco, Chica da Silva.

Keywords: Historical novel. Chica da Silva. Speech analysis. Racism.

Introdução

Este artigo tem como objeto de estudo o romance *Xica da Silva*, de João Felício dos Santos, tendo em vista a construção da protagonista Chica da Silva e as concepções sobre a mulher negra enraizadas no imaginário social brasileiro. Em 1976, o autor escreveu *Xica da Silva*, atualizando os estereótipos apresentados em *Memórias do Distrito Diamantino*, obra de seu tio-avô, Joaquim Felício dos Santos. A partir disso, uma questão para ser mais bem analisada é como se dá a ficcionalização da figura histórica Chica da Silva no romance *Xica da Silva*, de João Felício dos Santos. Uma hipótese é que a construção da personagem foi embasada em um discurso preconceituoso, que permanece intacto nas estruturas sociais e mantém o negro preso a um limbo de inferioridade.

Assim, serão analisados a figura histórica de Chica da Silva e como ela foi apropriada por João Felício dos Santos. Para alcançar tal feito, será discutida a reverberação das memórias discursivas no romance *Xica da Silva*, tendo em vista pressupostos da Análise do Discurso, e será investigada a construção da personagem *Xica da Silva* em comparação com seu correspondente histórico.

Neste artigo, o termo *mito* não é empregado no sentido de ficção fantasiosa ou de narrativa religiosa tradicional, mas como uma *construção simbólica produzida no e pelo discurso*, capaz de organizar sentidos socialmente compartilhados. Em consonância com a Análise do Discurso de orientação francesa, *mito* refere-se aqui a um conjunto de *representações sedimentadas na memória discursiva*, que se estabilizam e se repetem ao longo do tempo, constituindo um *imaginário social* sobre determinado sujeito.



No caso de Chica da Silva, a ficção literária e televisiva consolidou uma imagem hipersexualizada e exótica que passou a funcionar como uma espécie de *verdade cultural*, ainda que contrastante com os registros históricos. Assim, ao propor o diálogo *entre a história e o mito*, este estudo busca compreender a tensão entre a figura documentada nos arquivos coloniais e a figura mítica construída pela literatura, pela mídia e por discursos que atravessam séculos, revelando mecanismos de reprodução de sentidos racializados e de permanências da colonialidade no imaginário brasileiro.

O artigo teve como ponto de partida a pesquisa bibliográfica fundamentada nas teses de Júnia Ferreira Furtado (2003), Gilberto Freyre (2004), Abdias Nascimento (1978), Frantz Fanon (2008), Eni Orlandi (2005) e Michel Pêcheux (1995).

O discurso: memória discursiva e interdiscurso

No final da década de 60 do século XX, a Análise do Discurso (AD) propôs uma análise da linguagem a partir de conhecimentos da Linguística, do Marxismo e da Psicanálise, caracterizando-se, então, como uma disciplina do entremeio. O objeto de estudo da AD é o discurso, que pode ser compreendido como resultado da relação entre língua e ideologia, que se estabelece por meio de um sujeito histórico-social capaz de produzir sentidos.

O filósofo francês Michel Pêcheux (1995) é tido como um dos pioneiros no campo da AD e seus estudos se opuseram ao apregoado pelo Estruturalismo, que defendia uma abordagem da língua que desconsiderava o sujeito e a história. Para Pêcheux (1995), as análises linguísticas deveriam levar em conta língua, sujeito e história, sendo impossível dissociá-los.

Na AD, a linguagem “enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso o lugar privilegiado de manifestação da ideologia” (Brandão, 2004, p.11). O homem já nasce na linguagem, ou seja, ela existe antes do sujeito, logo, “quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo” (Orlandi, 2005, p. 35). O indivíduo, para construir novos dizeres, faz uso da linguagem já existente, e, influenciado pelo contexto histórico e social, forma sua cosmovisão.

Discutindo o campo de estudo do discurso, Orlandi (2005) afirma que



O discurso é palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. Na análise do discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história (Orlandi, 2005, p. 15).

Dessa forma, existe uma clara distinção entre discurso e texto, o discurso expressa valores sócio-históricos e é atravessado pela ideologia. O texto é a materialização do discurso, sua representação física, e pode conter várias ideologias. Pêcheux (1995) defende que a formação discursiva ocorre a partir de um contexto ideológico, que é determinado pelo *estado de luta de classes*.

No interior do campo de atuação da AD, duas concepções que auxiliam na identificação das *repetições dos velhos discursos ideológicos*, que concebem os preconceitos existentes, são: a memória discursiva e o interdiscurso. A memória discursiva não é interpretada como uma lembrança particular, ela é social. Pêcheux (1999) defende que a “memória deve ser entendida não no sentido diretamente psicologista da “memória individual”, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da construída do historiador” (Pêcheux, 1999, p. 50). Ou seja, ela é coletiva, pertencente à sociedade em geral.

Um exemplo é a telenovela de 1996, *Xica da Silva*, inspirada nas obras *Xica da Silva*, de João Felício dos Santos, e *Chica que manda*, de Agripa Vasconcelos, escrita por Walcyr Carrasco. A novela apresenta uma mulher extremamente sensual, que usa e abusa da sedução para alcançar seus objetivos. A sequência de abertura permite uma ideia do conteúdo apresentado na novela. A atriz Taís Araújo (protagonista), vestida como Nossa Senhora da Conceição, sorri maliciosamente, disfarçando timidez para um anjo que tenta deixá-la sem roupa.

Talvez essa tenha sido a obra de ficção que mais popularizou a figura de Chica da Silva entre os brasileiros, criando uma memória discursiva dessa mulher setecentista, como uma negra saliente, petulante, malévola e hipersexualizada.

Para os estudos da textualidade, a relação de um texto com outros é chamada de intertextualidade. Na AD, tem-se o interdiscurso, que diz respeito à relação entre os discursos e, de maneira mais simplificada, pode ser compreendido como “todo conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que as minhas



palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido” (Orlandi, 2005, p. 33). Assim, o interdiscurso associação entre os *ditos* expressos em outros momentos.

Para exemplificar, continuamos em Chica da Silva. O historiador Joaquim Felício descreveu Chica de maneira pejorativa, o sobrinho João Felício reatualizou essa imagem em seu romance histórico, a novela de Walcyr Carrasco repetiu o discurso e, ainda no século XXI, as telenovelas brasileiras propagam discursos de hipersexualização em torno da mulher negra. Isso tudo ocorreu em períodos diferentes, mas os *já ditos* se repetem, o que se configura como uma interdiscursividade.

Existe uma íntima relação entre interdiscursividade e memória discursiva, contudo, esses conceitos não são sinônimos. A memória discursiva “torna possível a toda formação discursiva fazer circular formulações anteriores, já enunciadas” (Brandão, 2004, p. 95). O interdiscurso seria a retomada dessa memória, logo, por meio desse processo, a interdiscursividade se faz possível, sem a qual não haveria possibilidade de relacionar *novos discursos* com os *já ditos anteriormente*.

A formação social do Brasil e o fardo de ser mulher negra

Gilberto Freyre (2004) defendeu que a constituição social e identitária do Brasil foi assentada não na violência, mas em relações cordiais entre senhores e escravos, opressores e oprimidos. Seus estudos propuseram que, entre a *casa-grande e a senzala*, existia um microcosmo brasileiro, que serviria como modelo responsável pela formação social familiar. O autor entendeu que, no país, criou-se um *equilíbrio de antagonismos*, isto é, para ele, houve aqui uma harmonização nas relações raciais, possível pelo processo de miscigenação, fato que teria proporcionado uma espécie de democracia racial.

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – a dos brancos com as mulheres de cor – de ‘superiores’ com ‘inferiores’ e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem famílias dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a



sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação (Freyre, 2004, p. 33).

O autor atenua o que foi a barbárie da sociedade escravocrata, transforma em relação pacífica o que foi opressão, em relações sexuais consentidas o que, na realidade foram estupros e em respeito o que, na realidade, era o medo da morte. Freyre (2004) defende que os portugueses, comparados a outros povos europeus, eram menos agressivos com os escravos e que, no Brasil, existia uma democracia racial, ao contrário do que acontecia nos Estados Unidos, onde os negros eram excluídos e sofriam um racismo escancarado. Ele criou, assim, uma espécie de *mito da democracia racial* no país do carnaval.

O sociólogo ainda aponta o patriarcado forte e presente nessas relações, que geralmente incentivava os jovens meninos brancos a manterem casos com as escravas desde a adolescência, porque “nenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou donzelões” (Freyre, 2004, p. 456).

O autor afirma também que as escravas *facilitavam* essas relações devido à sua *docilidade*, pois “o que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço” (Freyre, 2004, p. 456). Essa *docilidade* nada mais era que medo da morte, receio do castigo, afinal, o abuso sexual era uma prática comum para a casa-grande. Para os senhores, isso era uma forma dos filhos demonstrarem virilidade masculina.

O que se constata é que o abuso ia além da adolescência desses homens brancos, pois Freyre (2004) relata o caso de um jovem que, acostumado a ser *rodeado de negra e mulata fácil*, não quis se casar com uma *boa moça branca*, pois só queria saber das *molecas* negras.

O casamento não era um impedimento para que os senhores continuassem violando as escravas e havia até homens que só tinham excitação com mulheres negras, como um jovem que casou e “diante da noiva branca, precisou nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de budum, da escrava negra sua amante” (Freyre, 2004, p. 368). Esses fatos irritavam as mulheres brancas que, não podendo descontar sua raiva no marido, vingavam-se nas escravas, submetendo-as a castigos cruéis.

O tráfico de escravas negras para o Brasil nunca esteve ligado apenas aos interesses econômicos da Coroa Portuguesa, essa “importação de africanos fez-se a outras necessidades e interesses. À falta de mulheres brancas, às necessidades de técnicos em trabalhos de metal, ao surgirem as minas. Duas poderosas forças de seleção” (Freyre, 2004,



p. 389). Portanto, desde os primórdios da colonização, tinha-se em mente a exploração sexual da mulher negra como uma ação *necessária*, em nome do bom desenvolvimento da Colônia.

A visão da negra como um corpo a ser explorado permaneceu viva durante todo o período colonial, sobreviveu ao fim da escravidão e permaneceu até agora, no século XXI. Sobre isso, a autora negra Djamila Ribeiro (2020) afirma que “existe um olhar colonizador sobre nossos corpos, saberes, produções” (Ribeiro, 2020, p. 34).

Florestan Fernandes (2008) contestou o *mito da democracia racial*, na obra *A integração do negro na sociedade de classes*. Analisando as particularidades da situação do negro no Brasil, ele aponta que a imagem idealizada por Gilberto Freyre (2004) foi um meio para manter o negro em uma condição inferior dentro da sociedade brasileira. De maneira mais clara, “enquanto para Freyre a democracia racial constituía uma realidade política, para Fernandes constituía um mito social” (Kern, 2018, p. 90).

A socióloga Elide Rugai Bastos, defende que:

Florestan Fernandes aponta para o caráter hipócrita da formulação, mostrando que o mito baseia-se na afirmação de que a ordem social competitiva é aberta a todos igualmente, forjando-se a crença de que há um paralelismo entre a estrutura social e a estrutura racial da sociedade brasileira. [...] O mito da democracia racial funda uma consciência falsa da realidade, a partir da qual “acredita-se” que o negro não tem problemas no Brasil, já que não existem distinções raciais entre nós, e as oportunidades são iguais para todos. [...] Não se trata de uma formulação sem sentido. Serve a uma constelação de interesses, entre os quais isentar as elites de culpas e evitar a realização efetiva da integração racial democrática. É a forma pela qual as elites exorcizam a ameaça dos movimentos sociais (Bastos, 1987, p. 148, *apud* Oliveira, 2015, p. 110).

Nessa mesma seara, Abdias Nascimento (1978), um dos grandes intelectuais e estudiosos da cultura africana no século XX, apresenta contrapontos em relação à perspectiva de Freyre (2004) sobre *o mito do senhor benevolente*, que é uma ideia defendida por Freyre (2004). Nascimento (1978) então afirma:

Outro dos mitos de conveniência inventados para mitigar a consciência de culpa do opressor e minimizar acusações contra ele, é o mito que apregoa um alto grau de bondade e humanidade na escravidão praticada na católica América Latina: as colônias espanholas e portuguesas; nestas, o caráter do regime escravocrata seria o oposto daquele existente nas colônias inglesas na América, especialmente nos Estados Unidos. Este mito, tão propagado nos séculos passados, ainda hoje tem seus adeptos. (...) Este mito constitui mais uma entre as incontáveis manipulações que têm contribuído ao sucesso da propagação de outro mito: a “democracia racial” (Nascimento, 1978, p. 51-52).



O autor aponta as diversas formas de opressão do africano no Brasil, que era visto apenas como um objeto a ser explorado. Nesse contexto, a mulher negra foi duplamente sujeitada: sexual e economicamente, tanto que era comum negras trabalharem como prostitutas para gerar renda para seus senhores: “O costume de manter prostitutas negro-africanas como meio de renda, comum entre os escravocratas, revela que além de licenciosos, alguns se tornavam também proxenetas” (Nascimento, 1978, p. 61).

Além disso, Nascimento (1978) faz outra reflexão sobre o olhar colonizador a respeito da *cor de pele* das mulheres, que automaticamente influencia o tipo de relação que os homens brancos buscavam com elas, como expressa o dito popular: *brancas para casar, negras para trabalhar, mulatas para fornicar*. Assim,

O mito da "democracia racial" enfatiza a popularidade da mulata como "prova" de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. No entanto, sua posição na sociedade mostra que o fato social exprime-se corretamente segundo o ditado popular. Nessa versão há o reconhecimento geral do povo de que a raça negra foi prostituída, e prostituição de baixo preço. Já que a existência da mulata significa o "produto" do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicção, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social (Nascimento, 1978, p. 62).

Sem sombra de dúvida, a mulher negra é a maior vítima da escravidão negra no Brasil, a ela impuseram o fardo mais pesado, tratada como mero objeto de exploração laboral e sexual. Ela teve o corpo vendido, como diz o ditado popular: *a preço de banana*, para satisfação de outros corpos. Engana-se quem pensa que essa situação mudou com a abolição da escravatura, pois, segundo Abdias Nascimento (1978):

O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão. Ainda nos dias de hoje, a mulher negra, por causa da sua condição de pobreza, ausência de *status* social, e total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco (Nascimento, 1978, p. 61).

É nesse contexto que o autor cita a denúncia realizada no *Manifesto das Mulheres Negras*, apresentado ao Congresso das Mulheres Brasileiras realizado na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em 2 de julho de 1975:

(...) as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora



é aclamado e proclamado como 'o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira. 'Mas se a qualidade do 'produto' é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso (Nascimento, 1978, p. 62).

Lançando um olhar psicanalítico sobre essas relações entre mulheres negras e homens brancos, analisa-se os textos do psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2008), na obra *Pele negra, máscaras brancas*. No capítulo 3, o autor faz uma análise sobre as relações entre *a mulher de cor e o branco* no romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise*, escrito por Mayotte Capécia, no qual ela descreve sua relação com um oficial branco e a impossibilidade de ser aceita pela sociedade, e até por ele mesmo, fato que se torna o motivo de sua infelicidade.

Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida. E quando, perguntando-se se ele é bonito ou feio, responde: “Tudo o que sei é que tinha olhos azuis, que tinha os cabelos louros, a pele clara e que eu o amava” — é fácil perceber, se colocarmos os termos nos seus devidos lugares, que podemos obter mais ou menos o seguinte: “Eu o amava porque ele tinha os olhos azuis, os cabelos louros e a pele clara” (Fanon, 2008, p. 54).

Mayotte é uma lavadeira de roupa muito procurada por pessoas brancas, isso a deixa extremamente feliz, não por acreditar que o seu trabalho estava sendo valorizado, mas sim porque, “não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento” (Fanon, 2008, p. 56).

Os escritos de Fanon (2008) demonstram a luta pela sobrevivência do colonizado que, em uma sociedade racista, acaba por fazer uso de máscaras brancas, buscando encaixar-se e ser aceito. Isso, contudo, não passa de uma falsa esperança, porque a dura realidade é que o colonizador nunca aceitará esse sujeito e continuará se aproveitando dele, em seu desejo por se *embranquecer* para alcançar uma vida digna.

Discutindo a *necessidade* que algumas mulheres negras têm de se embranquecer para encontrar *melhoria racial*, o psicanalista afirma:

Todas essas mulheres de cor, desgrenhadas, à caça do branco, esperam. E certamente um dia desses se surpreenderão não querendo mais se atormentar, mas pensarão “em uma noite maravilhosa, um amante maravilhoso, um branco”. Porém também elas talvez compreendam um dia “que os brancos não se casam com uma mulher negra.” Mas aceitam correr o risco, porque precisam da brancura a qualquer preço. Por quê? É fácil saber. Eis aqui uma anedota que satisfaz ao intelecto: Um dia, São Pedro vê chegar à porta do paraíso três homens: um branco, um mulato e um preto. — O que você deseja? Pergunta ao branco.



- Dinheiro.
- E você, diz ao mulato.
- A glória. Quando se volta para o negro, este lhe responde com um grande sorriso:
- Eu só vim trazer o baú destes senhores (Fanon, 2008, p. 59).

A relação amorosa do negro com o branco, tal qual se observa no romance autobiográfico de Mayotte Capécia, também está presente na literatura brasileira, com destaque para a personagem Bertoleza no clássico *O cortiço* (1890), do naturalista Aluísio Azevedo. Essas produções evidenciam, assim, a expressão: *a arte imitando a vida*.

A obra inicia narrando a história do português João Romão, que veio para o Brasil em busca de riquezas e tem sua história cruzada com a da escrava de ganho Bertoleza, que rejeita qualquer tipo de relação com homens negros. Na busca por *embranquecer* seu mundo, ela entra em uma relação de cega confiança com o português, a quem confia todas as suas economias para a compra da carta de alforria. Tristemente Bertoleza só percebe que foi enganada em instante próximo ao seu trágico fim. Analisando a forma como se deu essa relação, o crítico literário Antonio Candido (1993) afirma:

João Romão propõe a Bertoleza morarem juntos, e ela aceita, feliz, "porque, como toda cafuza [...] não queria sujeitar-se a negros e procurava instintivamente o homem numa raça superior à sua". Nada falta, como se vê: o *instinto racial*, a raça *inferior*, o desejo de *melhorá-la*, o contacto redentor com a raça *superior* (Candido, 1993, p. 123).

Incontáveis mulheres negras, da vida real e da ficção, submeteram-se a relacionamentos com homens brancos na busca por aceitação. Neste trabalho, foram citadas Mayotte, Bertoleza e até mesmo Chica da Silva, tanto a figura histórica como a literária, contudo esses casos não tiveram finais felizes, no sentido de que não deixaram a condição de objeto de exploração do homem branco.

Até aqui vimos quão grande tem sido o fardo da mulher negra, sempre vista como objeto a ser explorado na busca do lucro ou do gozo alheio, sem voz que possa ser verdadeiramente ouvida e respeitada, "porque temos sido falados⁴, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos)" (Gonzalez, 2020, p. 77-78). A luta da mulher negra é a reivindicação de ter direito pleno ao próprio corpo, à forma como prefere seu cabelo, à igualdade nos espaços

⁴ Palavra se refere ao verbo falar. No trecho em questão, o termo retoma a ideia da autora de que o negro foi tão assujeitado que perdeu a própria fala, alguém diz por ele.



de trabalho, à educação etc. A lista é grande, porque a desigualdade também é, o que torna o fardo demasiadamente pesado.

Xica da Silva e Chica da Silva: entre ficção e história

O romance de João Felício dos Santos (2007) tem como protagonista Xica da Silva, uma escrava que vive no Arraial do Tejuco, atual Diamantina, em Minas Gerais. Ela é descrita como uma jovem lasciva e sedutora, que frequentemente faz uso da sensualidade para manipular os homens e conseguir aquilo que deseja. A escrava consegue ter uma vida mais amena, se comparada a de outros escravos, justamente porque mantém um caso com o seu senhor, o sargento-mor Manoel Frederico e com o filho dele, José, ou simplesmente Zezé.

Xica enxerga, na chegada do mais novo contratador de diamantes, uma oportunidade para alcançar status. Como parte de um plano para ser notada, ela lhe entrega uma flor, mas faz isso de forma que o desejo do homem fosse despertado logo nesse primeiro contato: “Xica olhou de frente, dentro dos olhos do contratador, se riu, ajoelhou-se levinha” (Santos, 2007, p. 35).

No segundo dia da presença do contratador João Fernandes no vilarejo, em um ato desmedido, a escrava invade a sala de audiências, finge maus-tratos, expondo partes do corpo, atraindo, assim, conforme, o narrador do romance de João Felício dos Santos, o interesse do mais novo alvo de sua lascívia.

Não demora muito para a escrava conseguir o que deseja. Quando o contratador propõe comprá-la do sargento-mor, este, querendo agradar o novo *manda-chuva do pedaço*, aceita sem demora. A vida da mulata muda completamente, ao conseguir o que desejava, o que inclui a paixão pelo (do) contratador, as riquezas dele e, posteriormente, uma carta de alforria e o sonhado par de sapatos brancos.

Ao receber a carta de alforria das mãos do amado, Xica passa a viver como as pessoas da “elite branca”, ou pelo menos tenta. A partir desse momento, vê-se Xica oscilando entre vingança às opositoras e deleite. Suas tentativas de se encaixar na sociedade são feitas por meio de imposições e busca por aceitação, ela então incorpora os hábitos daquele grupo social, como, por exemplo, no modo de se vestir e na tentativa de ser membro frequente da igreja.



A ex-escrava organiza jantares frequentes na sua casa, talvez como forma de se sentir superior aos que tanto lhe desprezavam e que, não tão secretamente, sentem por ela profundo ódio racista, contido apenas em respeito ao contratador.

Dentre as pessoas que a odeiam, a principal é dona Hortênsia, casada, mas veladamente apaixonada por João Fernandes, sobre quem escreve cartas anônimas dirigidas ao Marquês de Pombal, contando os mandos e desmandos de Xica e do contratador. Depois de tantas cartas, o inevitável acontece, João Fernandes é preso e levado de volta para Portugal. Xica perde seu amante e protetor, o povo a culpa pelos males que recaíram sobre o contratador e se volta contra ela. Aí então a ex-escrava busca exílio em um convento onde vive Zezé, seu antigo amante e agora padre. A batina não impede a audaciosa mulher de seduzi-lo e, desse modo, Xica, no final do romance, continua usando sua sensualidade e seu corpo para alcançar aquilo que deseja.

João Felício dos Santos (2007) não divide a obra em capítulos, mas em trechos, que funcionam como cenas. O foco narrativo é em 3^a. pessoa, o narrador é onisciente e incorpora as vozes das personagens em alguns momentos, uma característica evidente é a adjetivação feita sobre Xica da Silva, quase sempre de maneira pejorativa e com conotação sexual, como se observa nestas nomeações: *Xica-Loucura*, *Xica-Vingança*, *Xica-Teatro*, *Xica-Foguete*, *Xica-Perfídia*, *Xica-Sensualidade*, *Xica-Furacão*, *Xica-que-Manda*, *Xica-Tormenta*, *Xica-Estourada*, *Xica-Trovão*, *Xica-Infernal* etc. Infere-se que o narrador, em cada um desses nomes, atribui à personagem traços do que comporia a personalidade dela, o que não representa a figura histórica, mas sim o pensamento racista que influenciou a narrativa, fruto da memória discursiva.

O início da obra dá ao leitor uma ideia do que virá, pois se abre com o sargento-mor do Distrito de Diamantina chamando por Xica, que parece ter escondido as calças dele. Com essa narrativa, o leitor entra em contato com uma escrava *travessa*, que apronta poucas e boas com seu senhor, sem ser castigada, diferentemente do costume da época:

— Xica diaba, cadê minhas calças? — correndo em ceroulas por entre capados, galinhas, tomates, verduras, maianças de alhos, cebolas em réstias pendentes do teto; carnes salgadas e frescas farturas defumadas, em sua mansão da rua do Príncipe. — Cadê minhas calças, moleca safada? (Santos, 2007, p. 9).

Nas cenas que sucedem, é revelado o paradeiro da escrava, que está no porão da casa, mantendo relações sexuais com Zezé, filho do sargento-mor:



Acontecia que, *alizinho*⁵, bem justamente no porão da casa, Xica, bata e saia não guardando dezessete anos de idade e sacanagens diversificadas, bastante demonstradas nos seus já dois *mulatinhos*⁶ tidos e havidos do padre que, agora, por imprestabilidade para seus carinhos inconclusos, de incubo, a vendera (barato até) ao sargento viúvo pra dar-lhe cor à casa solteira de fêmea, ergueu-se num ímpeto quente bem da raça africana, como se desmanchasse, no chão, um bolo de muçuns. Sacudindo a bata e abaixando a saia, largou zanga grossa, fingida nos dengos: [...] se ria e mordida aqui e ali ou onde calhasse que Xica era doce e tinha sabor na pele afluada. E Xica gostava de ser bem mordida, por isso passava no corpo umburana... Passava e fazia o que o moço pedia e o moço imbricava prazer com aflição em reza maluca. Mas era tão bom! (Santos, 2007, p. 13-14).

O emprego do diminutivo no romance, como ocorre nas palavras *alizinho* e *mulatinhos*, carrega uma dose de ironia e, na referência aos filhos de Xica, passa a ideia de um certo desprezo pelas crianças. Já o uso da locução adjetiva [*de fêmea*], animaliza a moça aproximando-a das personagens naturalistas, subjugadas às forças atávicas. Em qualquer produção literária, as escolhas lexicais têm um porquê, mas aqui é para frisar aspectos que rebaixam o sujeito negro, especialmente a mulher negra. Interessante também é a recorrência do discurso indireto livre, geralmente indicando uma cumplicidade entre as vozes do narrador e do autor, justamente como se lê em: “*Mas era tão bom!*”. Isso significa, em outras palavras, que ambos compartilham do mesmo pensamento que objetifica e apequena Xica da Silva.

Ao leitor, pode ficar a impressão de que ela gosta de sexo selvagem, por isso permite *ser mordida*, assim pela sedução e pelo sexo, o sargento-mor, pai de Zezé, é controlado. Esse fato fica evidenciado quando ela aparece para devolver as calças dele:

— Pra que tanta lambança, meu velho gostoso? Tu não te acanha de tanto gritar? E tu não vai dar um cheiro bonito em sua mulata? Taí tuas calças, pra que tanto esparrame? Depois, meu benzinho, meu velho, me diga... empurrando descaradamente na voz e no jeito, secando entrepernas na barra da saia, já ia largar amostrança curtida de muita intenção pra que o amo logo lhe redondasse um dos peitos na concha da mão, apagando ameaças, como era costume (Santos, 2007, p. 18).

Nesse recorte, o diminutivo *benzinho* pode ser entendido como uma tática para encantar e acalmar os ânimos do alterado sargento-mor. Xica tinha consciência de que os homens do Arraial nutriam grande desejo por seu corpo, por isso faz questão de mostrá-lo, como na vez em que cria situação para que o contratador o veja. Pelo que a ficção apresenta,

⁵ Grifo nosso.

⁶ Grifo nosso.



não há como negar a beleza do feitio da garota: “João Fernandes ria-se com vontade. A pretinha ia-lhe bem! Um encanto rude... silvestre, cheirando a mato amassado. Teria gosto de manga madura... Que boca, tinha o diabinho! Que jeito de andar...que tudo!” (Santos, 2007, p. 69). Mais uma vez, o discurso indireto livre mostra que ideias do autor e do narrador convergem para o mesmo ponto.

Conseguindo a posição que tanto desejava ao lado do contratador, Xica protagonizou diversas extravagâncias pelo Arraial, como mandar fazer uma igreja na sua casa, por terem impedido sua presença na do Tejuco: “Veja bem! Só pode entrar no Carmo gente... clara, me entende? Me entende, minha filha? Branca! É isso! Os regulamentos” (Santos, 2007, p. 104).

A verdade é que os negros nunca foram passivos diante da escravidão, sempre resistiram aos sistemas de opressão. A aparente excentricidade de Xica da Silva, no trecho acima, indica que ela não deixou barato o fato de ser proibida de frequentar a igreja por ser negra, em momento que já era mulher livre. A maneira dela se sobrepor à marginalização imposta foi mandando construir para si uma igreja mais bonita e luxuosa que a do Arraial.

Com base na obra da historiadora Júnia Furtado (2003), tem-se um vislumbre de quem foi Chica da Silva, com base nos documentos históricos encontrados até o momento, que era conhecida como Chica Parda, escrava do médico Manuel Pires Sardinha, com quem teve seu primeiro filho, Simão. Consta que além dela, ele também mantinha um relacionamento com uma outra escrava, Francisca Crioula.

Nesse período, que corresponde a meados do século XVIII, a Igreja Católica fazia visitas constantes à Colônia, buscando punir crimes que atentassem contra os *bons costumes*. Em 1753, em uma visita do vigário Manuel Ribeiro Taborda, foi constatado que o médico Manuel Pires Sardinha vivia uma relação de concubinato e bigamia com suas duas escravas – Francisca Parda e Francisca Crioula. Ele foi intimado a se desfazer imediatamente de tais relacionamentos considerados profanos e foi obrigado também a pagar uma alta quantia para ser *perdoado* pelos pecados cometidos. O caso não tão incomum ficou registrado nos arquivos eclesiásticos da Arquidiocese de Diamantina, conforme vê-se na *figura 1*:

Figura 1 – Crimes de concubinato no Arraial do Tejuco (1750 e 1753).



QUADRO 1 — CRIMES DE CONCUBINATO NAS DEVASSAS EPISCOPAIS NO TEJUCO (1750 E 1753)

SEXO	CONDIÇÃO	NÚMERO	%
Homens	Livre	54	94,7
	Forro	3	5,3
	TOTAL	57	100,0
Mulheres	Livre	3	5,1
	Escrava	15	25,9
	Forra	39	67,3
	Sem informação	1	1,7
	TOTAL	58*	100,0

* O número superior de mulheres se deve ao caso de Manuel Pires Sardinha e suas duas escravas.
 Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina. Livro de Termos do Serro do Frio. 1750/1753, caixa 557.

Fonte: FURTADO, 2003, p. 55.

Acredita-se que essas punições impetradas pela Igreja levaram o médico a desfazer-se de Chica da Silva, vendendo a escrava para o recém-contratador chegado ao Arraial, conforme afirma Furtado (2003, p. 103):

No segundo semestre de 1753, pouco depois de chegar ao Tejuco e assumir suas funções, João Fernandes de Oliveira comprou de Manuel Pires Sardinha, por 800 mil réis, a escrava parda Chica. Não se conhece ao certo os motivos que levaram Pires Sardinha a vendê-la, porém vale lembrar que em agosto daquele mesmo ano, durante a devassa episcopal, o médico assinara o compromisso de se “apartar [sic] da ilícita comunhão” que mantinha com duas escravas de sua propriedade. Vender essas mulheres, de maneira que vivessem em casas separadas, era condição essencial para o cumprimento dos termos de compromisso.

No mesmo ano, em 25 de dezembro de 1753, o contratador concedeu à Chica carta de alforria, justamente nessa data, como um momento simbólico, pois se considerava um homem religioso. Ao ser libertada, Chica da Silva passou a ser chamada Dona Francisca da Silva Oliveira.

Ela e o contratador viveram um relacionamento estável por dezessete anos, entre 1753 e 1770, mas considerado ilegal perante os bons costumes, porque eles não partilhavam o mesmo *status* financeiro e racial.

Dessa união, nasceram treze filhos, nove meninas e quatro meninos. Destarte, “a média de um parto a cada treze meses faz desmoronar o mito da figura sensual e lasciva, devoradora de homens, ao qual Chica sempre esteve ligada” (Furtado, 2003, p. 121). Todos os filhos de Chica foram batizados na Igreja de Santo Antônio, a principal do Tejuco. As cerimônias de batismo eram também uma forma dos poderosos criarem vínculos entre si, portanto os padrinhos não eram escolhidos ao acaso. Por essa razão, os filhos de João



Fernandes foram apadrinhados por pessoas importantes e ele mesmo foi padrinho de diversas crianças, buscando estreitar relações de negócios.

Todavia, o contratador tinha o cuidado de não ultrapassar essas relações para fora do Arraial do Tejuco, pois sabia muito bem que o seu relacionamento *ilícito* com Chica da Silva não seria tão bem-visto e poderia trazer consequências para si, logo:

Essas ligações comprovam que o relacionamento ilícito de Chica e João Fernandes era aceito pela sociedade local, mas por outro indicam que o desembargador não podia fazer uso das cerimônias familiares para estabelecer relações que extrapolassem o arraial nem para criar conexões com autoridades importantes da capitania e da sociedade mineradora, especialmente com o governador. Revelam ainda as formas paradoxais pelas quais estas famílias, assim como muitas outras, se inseriram no seio da sociedade mineradora ao logo dos séculos XVIII e XIX (Furtado, 2003, p. 127).

Dona Francisca da Silva Oliveira possuía vários escravos e, por mais estranho que pareça à sociedade contemporânea, era algo comum na época. O ex-escravizado procurava adquirir alguns recursos para comprar cativos e torná-los escravos de ganho, pois se tratava “de um mecanismo essencial de inserção no mundo dos livres, onde reinava o desprezo pelo trabalho, pelo viver das próprias mãos” (Furtado, 2003, p. 143).

Uma outra característica fundamental para ser aceito na alta sociedade da qual Chica fazia parte era ser filiado a alguma irmandade. A família do desembargador transitou livremente por diversas irmandades da época, inclusive, chegando a assumir altos cargos de diretoria, o que confirma a aceitação desse núcleo familiar incomum pela comunidade do Arraial do Tejuco. Muito além do motivo religioso, o interesse de Dona Francisca da Silva em fazer parte dessas irmandades era conseguir anuência, conforme defende Furtado (2003, p. 182):

Chica seguiu à risca os modelos cristãos de devoção e transmitiu aos filhos ensinamentos sobre atos essenciais dessa fé, indispensáveis para a elevação da alma ao paraíso da morte. Mas seus motivos não eram estritamente religiosos: tornar pública sua aceitação sem restrições ao catolicismo foi o modo pelo qual ela e seus descendentes alcançaram bom trânsito social no seio da elite branca e católica do arraial.

Em 1770, o pai de João Fernandes faleceu em Portugal e, até morrer, foi o responsável pela arrematação do contrato de diamantes junto à Coroa. Sua esposa, a madrasta do contratador, convencera o marido a alterar o testamento, tornando-a a maior beneficiária.



Isso deixou o contratador em maus lençóis porque contava com a herança do pai. Diante dessa situação, viu-se obrigado a ir a Portugal, de onde nunca mais retornou, falecendo em 21 de dezembro de 1779.

João Fernandes deixou Chica e os filhos muito bem amparados financeiramente. Todos os filhos foram para Portugal estudar, algumas filhas se casaram com homens brancos, buscando diminuir o estigma da cor, e outras se tornaram freiras. Chica da Silva morreu com idade aproximada de 61 a 65 anos em sua casa no Tejuco, no dia 16 de fevereiro de 1796. Não há como negar que “o reconhecimento social que alcançara foi demonstrado em seu sepultamento: Chica foi enterrada no corpo da igreja da irmandade São Francisco de Assis, que teoricamente congregava apenas a elite branca local” (Furtado, 2003, p. 245).

Fato é que, diferentemente do historiador, o ficcionista possui liberdade para tecer a sua estória, sem compromisso com a realidade, logo dá vida aos personagens de acordo com sua formação discursiva. Antonio Candido (2007), discutindo sobre a *personagem do romance* e sua construção, afirma que:

Poderia então a personagem ser transplantada da realidade, para que o autor atingisse este alvo? Por outras palavras, pode-se copiar no romance um ser vivo e, assim, *aproveitar* integralmente a sua realidade? Não, em sentido absoluto. Primeiro, porque é impossível, como vimos, captar a totalidade do modo de ser duma pessoa, ou sequer conhecê-la; segundo, porque neste caso se dispensaria a criação artística; terceiro, porque, mesmo se fosse possível, uma cópia dessas não permitiria aquele conhecimento específico, diferente e mais completo, que é a razão de ser, a justificativa e o encanto da ficção. Por isso, quando se torna um modelo na realidade, o autor sempre acrescenta a ele, no plano psicológico, a sua incógnita pessoal, graças à qual procura revelar a incógnita da pessoa copiada. Noutras palavras, o autor é obrigado a construir uma explicação que não corresponde ao mistério da pessoa viva, mas que é uma interpretação deste mistério; interpretação que elabora com a sua capacidade de clarividência e com a onisciência do criador, soberanamente exercida (Candido, 2007, p. 65-66).

A definição dada por Candido (2007) é importante para compreender as diferenças e aproximações entre Chica e Xica, deixando claro que a personagem de ficção não corresponde ao “mistério da pessoa viva”, ainda que tenha sido inspirada em uma figura da realidade. Em síntese, o ficcionista tem liberdade para não ser fiel à história.

No romance histórico de João Felício dos Santos, Chica da Silva é construída como uma mulher hipersexualizada devido à influência da sociedade e da época sobre o autor, que insere no texto fios de uma certa memória discursiva e de um interdiscurso.



Tendo em vista que o interdiscurso pode ser considerado a *relação que um discurso estabelece com outros discursos*, João Felício dos Santos (2007) inspirou-se nos relatos do historiador Joaquim Felício dos Santos (1868) sobre Chica da Silva. A perspectiva enviesada de João Felício (2007) pode ser vista antes na produção *Memórias do distrito diamantino da comarca de Serro Frio*, de Joaquim Felício (1868). Segundo Furtado (2003, p. 266):

Chica da Silva foi a única mulher do século XVIII elevada, por Joaquim Felício, à categoria de personagem histórica. Todos os homens – fossem libertos ou escravos – nascidos na *terra brasiliis* figuraram nas *Memórias* como mártires no panteão dos heróis nacionais. Com Chica, no entanto, não aconteceu o mesmo. Homem do século XIX, o autor reconstruiu a personagem conforme a visão que predominava em sua época, e fez suas projeções de suas impressões do século anterior. Baseou-se em cenas do cotidiano social, em que a mulher e a família deviam reger-se pela moral cristã e onde imperavam os preconceitos contra ex-escravos, mulheres de cor e uniões consensuais.

O historiador, influenciado pela sociedade da sua época, construiu uma mulher que pouco condiz com a realidade, ao contrário do que fez a historiadora Júnia Furtado (2003), que buscou documentos históricos no Brasil e no exterior para escrever uma história mais realista. Sendo assim, Chica da Silva carrega consigo dois marcadores sociais de exclusão – ser mulher e ser negra – o homem negro, ainda que possua o estigma de cor da pele, não tem esse “duplo peso” do olhar colonizador. João Felício dos Santos (2007), ao escrever o romance histórico *Xica da Silva*, manteve-se preso aos pensamentos patriarcal e colonial.

No romance, o narrador apresenta uma Xica que consegue tudo o que deseja usando o sexo como moeda de troca. Isso fica demonstrado no aspecto cíclico que compõe e atravessa o romance, já que o enredo inicia com a personagem em um momento íntimo com Zezé e termina da mesma maneira. Segundo Furtado (2003), influenciado pelos escritos do tio, João Felício dos Santos

reatualiza o mito, e atribui-lhe características sensuais, tão ao gosto da década de 1970, quando a revolução sexual liberta a mulher dos estereótipos que a mantinha presa à imagem de recato e confinamento do lar. Paradoxalmente, foi o sobrinho-neto de Joaquim Felício dos Santos que imprimiu as características sensuais às quais o mito de Xica – com X mesmo – permanecerá eternamente atado. A transformação radical da personagem foi justificada com o argumento de falta de documentos históricos sobre o assunto, e somente a sensualidade da mulher mestiça poderia servir como fio narrativo desta “louca aventura de poder e amor, vivida no meio das pedras e da selva brasileira do século XVIII” (Furtado, 2003, p. 282).

Nessa mesma linha de raciocínio, a autora Mariana Queen Nwabasili, afirma:



No livro, mais do que no filme, é possível interpretar as explosões emocionais e as extravagâncias de Xica da Silva como uma “loucura” que se manifesta nos comportamentos da personagem, mas, na verdade, tem origem fora dela, na sociedade na qual está inserida. Também numa perspectiva alegórica possível na literatura, a “loucura” e a extravagância de Xica da Silva fazem parte da personificação da dificuldade de aceitar intraeticamente a ascensão da ex-escravizada negra. Extradiegeticamente fazem parte da dificuldade de entender com os olhos de leitores e autores do século XIX e XX, a existência e ascensão nas regiões de minério do Brasil Colonial do século XVIII (Nwabasili, 2017, p. 69).

A visão que permeia o imaginário popular sobre a mulher negra é fruto do *racismo estrutural*, definido assim, pois é um mal enraizado nas bases estruturais que formam o pensamento social. Uma ideologia plantada pelo eurocentrismo, viva no consciente e no inconsciente da cultura brasileira. O que se caracteriza como uma memória discursiva, pois é uma *memória que pertence ao coletivo, não é individual*. Almeida (2021) afirma que “o racismo como ideologia molda o inconsciente. Dessa forma, a ação do indivíduo, ainda que consciente, se dá de uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente” (Almeida, 2021, p. 64).

A linguista Eni Orlandi (2005) usa a expressão *esquecimento ideológico*, que “é da instância do inconsciente que resulta o modo pelo qual somos afetados pela ideologia. Por esse esquecimento, temos a ilusão de ser a origem do que dizemos quando, na realidade, retomamos sentidos pré-existentes” (Orlandi, 2005, p. 35).

O racismo é tão enraizado na cultura brasileira porque é acionado constantemente pela memória discursiva, é nesse contexto que Almeida (2021) discute sobre o reforço da visão do negro no imaginário social:

O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade dos homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidade complexas e são líderes natos, meticolosos e racionais em suas ações (Almeida, 2021, 65).

Observa-se que os sociólogos discutidos anteriormente no corpo do trabalho, Gilberto Freyre (2004), Abdias Nascimento (1978) e até mesmo o psiquiatra Frantz Fanon (2008), construíram suas pesquisas e teorias vinculados aos *lugares de fala* que ocupavam.

⁷ Grafia tal como no texto referenciado.



Freyre (2004), por exemplo, descendente da elite agrária de Pernambuco, minimizou a escravidão e as violentas relações raciais existentes entre brancos, negros e indígenas, as quais estão na base da formação cultural do Brasil. Para o pesquisador, entre nós não existe racismo, mas uma democracia racial desenvolvida com o processo de miscigenação. Essa perspectiva foi contestada por Nascimento (1978), que apresenta dados e fatos cotidianos indicando que tal ideia serve para mascarar e negar o racismo à brasileira.

Já em Fanon (2008), lê-se que

o negro não pode se satisfazer no seu isolamento. Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Onde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção (Fanon, 2008, p. 60).

Tendo em vista essa afirmativa, pode-se fazer uma aproximação entre a figura histórica, Chica da Silva, e a personagem de ficção, Xica da Silva. Percebe-se que ambas as figuras buscavam sentimento de superioridade e poder por meio de ações extravagantes entre a elite branca do Arraial. Assim, no romance, ao navegar no barco e no mar construídos pelo contratador, Xica aparece com o rosto pintado de branco, ou seja, ela se caracterizou como uma mulher branca para se colocar em posição superior:

Xica desceu vestida de ouro e, para contrastar com os marinheiros pintados de preto, trazia a cara inteiramente caiada de branco, e um véu negro de invisíveis malhas a guardar dentro de seu penteado em cascatas altíssimas, duras de breu, centenas de vaga-lumes vivos, a tremeluzir esvoaçantes entre uma enorme quantidade de palhetas de ouro puro. A cabeça de Xica-Enxurrada resplandecia no contraste muito preto dos cabelos de sua incrível peruca e o rútilo das palhetas à luz fria dos pirilampos (Santos, 2007, p.148).

A situação inusitada e extravagante não deixa de ser uma forma de autoafirmação da ex-escrava que, mesmo após conseguir liberdade e casamento com o homem mais poderoso do Arraial do Tejuco, sabe que não é totalmente acolhida por aquela sociedade.

A figura histórica Chica da Silva também buscou se encaixar no mundo do branco, ao manter escravos para provar poder e riqueza, ao fazer parte de diversas irmandades e ao procurar casamento com homens brancos para suas filhas, visando muito provavelmente à *melhoria da raça* por meio do *branqueamento*:



Para além da trajetória individual de Chica da Silva, sua história lança luz sobre as formas como as relações entre as raças se constituíram no espaço geográfico das Minas Gerais. Sob o manto de uma pretensa democracia racial, sutil e veladamente, a sociedade mestiça procurava se branquear e escondia a fria exclusão social e racial, simbolizando o que se passava no Brasil. [...] Assim como as forras de sua época, ela alcançou sua alforria, amou, teve filhos, educou-os, buscou ascender socialmente com vistas a diminuir a marca que a condição de parda e forra impunha a ela mesma e para seus descendentes. Inserção que se comprovou paradoxal, foi, porém, a única maneira que mulheres como Chica encontraram para retomar o controle de suas vidas. Todas acumularam bens, transitaram entre as irmandades que se constituíram, independentemente da cor dos membros que essas entidades pretendiam congregar, foram senhoras de escravos, imitaram padrões de comportamentos da elite – foi assim que se integraram à sociedade branca, à procura de reconhecimento e aceitação (Furtado, 2003, p. 284).

Xica e Chica são muito distantes e, ao mesmo tempo, próximas, principalmente no quesito sobrevivência, pois, como a própria Júnia Furtado (2003) reflete, o envolvimento com homens brancos foi o caminho encontrado por elas para tomarem as rédeas de suas vidas. Na dura realidade, o escravo não tinha valor como ser humano, nem tinha direito de nada, reificado, vivia para ser explorado. As relações entre mulheres negras e homens brancos, como as vivenciadas por Chica e Xica, não deixam de ser uma forma de resistência à opressão. Além disso, conforme demonstrado por Fanon (2008), o *embranquecimento* era um desejo dessas mulheres, mas que se confirmou uma utopia, porque, contrariamente a Freyre (2004), no Brasil não existe democracia racial.

É inegável a presença da memória discursiva e do interdiscurso na obra de João Felício dos Santos (2007), considerando-se também que todo indivíduo já nasce em um determinado contexto ideológico, que influencia diretamente sua cosmovisão.

A memória discursiva e o interdiscurso ficam mais evidentes em uma comparação entre o livro *Xica da Silva*, o filme (1976) de mesmo nome estrelado pela atriz Zezé Mota e a telenovela (1996), homônima também, protagonizada por Taís Araújo. Essas obras têm como discurso comum a sexualização da mulher negra, sua loucura, sua perversidade, sua busca para se encaixar no mundo branco. Não é de estranhar que praticamente todos os autores que escreveram após o historiador Joaquim Felício dos Santos (1868) se inspiraram nele, que “se tornou por fim fonte única dos fatos” (Furtado, 2003, p. 278). Ele, por sua vez, construiu seus relatos baseando-se em narrativas orais, fontes dominadas pelas memórias discursivas com forte influência do pensamento eurocêntrico.



Considerações finais

No estudo a que esse artigo se lançou, ficou evidenciada a hipótese de que a ficcionalização da personagem Xica da Silva, no romance de João Felício dos Santos (2007), ocorre de maneira estereotipada e preconceituosa. O romancista foi influenciado pelo tio-avô, Joaquim Felício dos Santos (1868), e pelo meio social no qual vivia, confirmando a influência da memória discursiva sobre o que se diz e a interdiscursividade presente em construções textuais que reverberam o racismo enraizado na cultura brasileira e herdado do período escravocrata.

A partir do romance pesquisado, constatou-se que a mulher negra foi muito mais penalizada que o homem negro no sistema patriarcal existente no Brasil, como confirma Júnia Furtado (2003) em uma análise realista e de sororidade perceptível. Na leitura do texto de Freyre (2004), percebeu-se a minimização das relações abusivas entre senhores e escravas, e na análise da obra de Abdias Nascimento (1978), ficou evidenciada uma oposição à ideia de uma *democracia racial*, como elemento formador da cultura brasileira.

Nem mesmo no campo da ficção, a mulher negra conseguiu escapar dos estigmas sociais, o que contribui para o fortalecimento das memórias discursivas e dos interdiscursos, reforçando o racismo *à brasileira*. A telenovela *Xica da Silva* (1996) é um exemplo disso, pois foi o meio pelo qual a figura histórica se popularizou no país. Isso é tão verdadeiro que, comentando com alguém sobre esse trabalho, ouviu-se o seguinte comentário: “Xica da Silva é aquela negra saliente da novela, não é?”.

Com a telenovela (1996), criou-se uma memória discursiva, mas, conforme foi amplamente discutido, a mulher hipersexualizada do romance de João Felício dos Santos (2007) nunca existiu. Mesmo porque ela não teve tempo para ser uma *devoradora de homens*, pois esteve grávida boa parte da vida com o contratador João Fernandes.

Elementos comuns entre Chica e Xica são a resistência e a luta pela sobrevivência, considerando-se que relacionamentos com homens brancos eram um meio de conseguir um pouco de autonomia sobre suas vidas. No geral, a vida do negro era extremamente miserável, tanto que o maior sonho de Xica da Silva era ter sapatos brancos, porque ao escravo era vedado o direito de tê-los. Logo, era natural que essas mulheres negras buscassem diminuir o estigma da cor da maneira que lhes fosse possível.



Terminando essa pesquisa, foi possível refletir sobre a importância de contextualizar uma figura histórica como Francisca da Silva Oliveira e sobre como a literatura pode ser influenciada pelo meio social. Assim, ficou claro que a discriminação, a sexualização e a estereotipação da mulher negra, no universo da ficção ou da realidade, contribuem para a permanência de preconceitos no imaginário popular. Motivo pelo qual a história de Chica da Silva foi muitas vezes distorcida.

Por muito tempo, negou-se a contribuição do negro e do indígena na formação da cultura brasileira, rica e diversificada, mas desenvolver estudos que contemplem essa temática é reconhecer que nossas raízes há muito negadas são tremendamente significativas.

O maior receio encontrado no processo desse trabalho foi com a responsabilidade do tema, porque não estamos no *lugar de fala* de uma mulher negra, por isso é bastante difícil mensurar o *peso que recai* sobre ela dentro de uma sociedade patriarcal e racista como a nossa. Afinal, como diz o ditado: *só quem sabe onde o sapato aperta é quem calça*. Todavia, ocorreu uma sensibilização ainda maior para a temática, reafirmando a ideia de que a luta por igualdade é de todos.

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. 30. ed. São Paulo: Ática, 1997. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2018. Acesso em: 23 jul. 2025.

BRANDÃO, Helena Hathsue. **Introdução à Análise do Discurso**. 2. ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

BRASIL. **Lei n. 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10639.htm. Acesso em: 23 jul. 2025.

CANDIDO, Antonio; ROSENFELD, Anatol; PRADO, Decio de Almeida; GOMES, Paulo Emílio Sales. **A personagem de ficção**. 13. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

CANDIDO, Antonio. De Cortiço a Cortiço. In: CANDIDO, Antonio. **O Discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

CARVALHO, Magda Wacemberg; AZEVEDO, Nadia Pereira. Interdiscurso e memória discursiva em charges políticas. **Revista Intersecções**. v. 7, n. 12, p. 131-141, 2014.



FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 6. ed. São Paulo: Contracorrente, 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49. ed. São Paulo: Global, 2004.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**: o outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA Márcia (Org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KERN, Gustavo da Silva. Gilberto Freyre e Florestan Fernandes: o debate entorno da democracia racial. **Revista Historiador**, v. 6, n. 6, p. 82-92, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra S/A, 1978.

NWABASILINI, Mariana Queen. **As Xicas da Silva de Cacá Diegues e João Felício dos Santos**: traduções e leituras da imagem da mulher negra brasileira. 2017. Dissertação (Mestrado em Meio e Processos Audiovisuais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

OLIVEIRA, Marcos Marques de. Florestan Fernandes e o mito da democracia racial brasileira. **Encontros com a filosofia**, v. III, n. IV, p. 105-115, 2015.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 5. ed. São Paulo: Pontes, 2005.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução: Eni Pulcinelli Orlandi; Lourenço Chacon Jurado Filho; Manoel Luiz Gonçalves Corrêa; Silvana Mabel Serrani. 2. ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: ACHARD, Pierre; DAVALLON, Jean; DURAND, Jean-Louis; PÊCHEUX, Michel; ORLANDI, Eni Puccinelli. **Papel da Memória**. Tradução: José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

SANTOS, João Felício dos. **Xica da Silva**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do Distrito Diamantino**. Rio de Janeiro: Typ. Editora, 1868.

