

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

DANIELLE DE LUNA E SILVA

**MATERNAGENS NA DIÁSPORA AMERICANA: RESISTÊNCIA E
LIMINARIDADE EM *AMADA, COMPAIXÃO E UM DEFEITO DE COR.***

JOÃO PESSOA

2017

DANIELLE DE LUNA E SILVA

**MATERNAGENS NA DIÁSPORA AMEFRICANA: RESISTÊNCIA E
LIMINARIDADE EM *AMADA, COMPAIXÃO E UM DEFEITO DE COR.***

Tese de doutorado apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Área de concentração: Literatura e cultura

Orientador: Prof^a. Dr^a. Liane Schneider

JOÃO PESSOA

2017

Catálogo na publicação Seção de Catalogação e Classificação

S586m

Silva, Danielle de Luna e. Maternagens na diáspora Ameericana: resistência e liminaridade em Amada,

Compaixão e Um defeito de cor./ Danielle de Luna e Silva. - João Pessoa, 2017. 171 f.

Orientadora: Profa. Liane Schneider. Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA/PPGL

1. Letras. 2. Narrativas contemporâneas - escravidão. 3. Mulheres escravizadas. 4. Maternagem – negra. 5. Diáspora negra - Ameericana. 6. Toni Morrison. 7. Ana Maria Gonçalves. I. Título.

UFPB/BC

CDU – 82(043)

DANIELLE DE LUNA E SILVA

**MATERNAGENS NA DIÁSPORA AMEFRICANA: RESISTÊNCIA E
LIMINARIDADE EM AMADA, COMPAIXÃO E UM DEFEITO DE COR.**

Tese de doutorado apresentada ao Colegiado do
Programa de Pós-graduação em Letras da
Universidade Federal da Paraíba, como requisito
parcial para a obtenção do título de Doutora em
Letras.

APROVADA EM: 18/08/2017

BANCA EXAMINADORA:



Prof^ª. Dr^ª. Liane Schneider (UFPB/PPGL) – Presidente

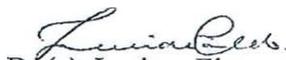
Prof^ª. Dr^ª. Dawn Alexis Duke (UTK/ DMFLL/USA) – Membro Externo



Prof^ª. Dr^ª. Solange Pereira da Rocha (UFPB/PPGH) – Membro Externo



Prof^ª. Dr^ª. Ana Cristina Marinho Lúcio (UFPB/PPGL) – Membro Interno



Prof^ª. Dr^ª. Luciana Calado Deplagne (UFPB/PPGL) – Membro Interno

Prof^ª. Dr^ª. Marta Pragana Dantas (UFPB/PPGL) – Membro Suplente Interno

Àqueles que vieram antes de mim, especialmente a minhas avós, Maria das Neves de Oliveira e Silva (*In memoriam*) e Maria de Lourdes Melo de Luna. A meus pais, fonte de inspiração constante, e a meus irmãos, meus melhores companheiros nesta jornada.

Dedico

AGRADECIMENTOS

A meus pais, Vera e José Anísio, pelo suporte, incentivo, amor e pela presença constante. Levo vocês comigo, sempre.

À Prof^a. Dr^a. Liane Schneider, pela enorme generosidade, apoio e disponibilidade, cuja colaboração foi imprescindível para a realização desta pesquisa.

À Prof^a. Dr^a. Dawn Duke, por me acolher tão bem na University of Tennessee, em Knoxville, pelo interesse nesta pesquisa e por todas as contribuições para este trabalho.

À Fundação Fulbright e à CAPES, pelo suporte para a realização do meu estágio doutoral no exterior.

Ao Departamento de Modern Foreign Languages and Literatures, na University of Tennessee, em Knoxville, que me ofereceu todo suporte necessário durante minha estadia.

Às professoras La Vinia Jennings e Shannen Williams, que contribuíram com seus vastos conhecimentos e referências bibliográficas.

Aos professores Ana Marinho, Luciana Deplagne, Marta Pragana Dantas, Solange Rocha, Arturo Gouveia e Luiz A. Mousinho, por todos os ensinamentos, sugestões e orientações durante o doutorado.

Ao PPGL, Programa de Pós Graduação em Letras da UFPB, por todo o suporte durante esta jornada.

Aos meus colegas do Departamento de Letras do Centro de Ciências Aplicadas e Educação da Universidade Federal da Paraíba, por todo o incentivo.

Aos amigos, Maria Elizabeth, Edma Cristina Góis, Juliene Osias, Marcela Bown, Graziellen, Erivaldo Pereira, Soni, por toda a torcida, xícaras de café e mensagens compartilhadas.

Aos queridos colegas do grupo de pesquisa, Carlos Eduardo Albuquerque, Tássia Tavares e Monaliza Rios, pelas trocas e companhia durante esta trajetória.

À minha família, meu porto e navio, especialmente a Vera, José Anísio, Juliana, Pedro, Maria Carolina, Marcela, Marcelo e Iara, por se fazerem sempre presentes e por acreditarem em mim e neste trabalho.

“Quando não souberes para onde ir, olhe para trás e saibas pelo menos de onde vem”

(Provérbio africano)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo principal analisar a partir de uma perspectiva transnacional e histórica as práticas de maternagem presentes em **Amada**, **Compaixão** e **Um defeito de cor** como atos de resistência à objetificação e apropriação dos corpos femininos negros nos Estados Unidos e no Brasil pela instituição da escravidão. Tanto os romances escritos por Toni Morrison (**Amada** e **Compaixão**) quanto o de Ana Maria Gonçalves (**Um defeito de cor**) podem ser considerados como *neo-slave narratives* ou *narrativas contemporâneas da escravidão*, textos ficcionais que revisitam e recriam as primeiras *slave narratives*, amplamente disseminadas pelo movimento abolicionista na Inglaterra, França e Estados Unidos, no século XVIII, em que escravizados/as apresentavam relatos, mediados ou não, sobre as experiências vivenciadas naquele contexto. Menos preocupadas com a reprodução de fatos históricos, Gonçalves e Morrison dão voz à “vida interior” de suas personagens, mulheres escravizadas, que recorrem a estratégias diversas para resistir a um sistema que visa reificá-las. As narrativas, dessa maneira, encenam novos paradigmas a respeito da maternagem negra no contexto da diáspora amefricana, representando-a como possibilidade de integração à comunidade e de empoderamento feminino, enfatizando, também, a luta destas mulheres para garantir a preservação e proteção de seus filhos, em consonância com o que apontam Patricia Hill Collins e Andrea O’Reilly a respeito das especificidades da maternidade/maternagens negras. Outrossim, percebe-se uma forte presença de práticas religiosas e culturais de matriz africana, que permeiam e influenciam as relações entre mães e filhos, o que justifica a utilização do termo amefricano, colocando América e África em contato nesse contexto transnacional. Os *abikus* e *ogbanjes*, crianças com forte conexão com o mundo dos espíritos, e os *ibejis*, gêmeos, são lidos como figuras liminares que encenam tanto a possibilidade de ruptura, quanto de (re)conexão entre mães e filhos e entre africanos e seus descendentes dispersos pela experiência da diáspora negra e seu continente de origem. Portanto, as conexões entre maternagem e resistência, a discussão das fronteiras entre o mundo dos vivos e dos espíritos, entre África e América são os caminhos que nortearam a análise dos três romances, indicando formas bastante alternativas, ficcionalmente construídas, nas quais o empoderamento se dá com base nos elos de sangue, de cultura e de religião.

Palavras-chave: 1.Maternagem. 2.Diáspora Amefricana. 3.Toni Morrison. 4.Ana Maria Gonçalves. 5. *Neo-slave narratives* .

ABSTRACT

This research aims at analyzing, from a transnational and historical perspective, mothering practices in **Beloved**, **A Mercy** and **Um defeito de cor** as acts of resistance against the objectification and appropriation of the black female body by the institution of slavery in the United States and in Brazil. These novels written by Toni Morrison (**Beloved** and **A Mercy**) and Ana Maria Gonçalves (**Um defeito de cor**) can be considered as part of the genre known as *neo-slave narratives* or *contemporary narratives of slavery*, fictional texts that revisit and recreate the first *slave narratives*. Widely popular in the 18th century, these texts written by formerly enslaved men and women, sometimes with the help of an *amanuensis*, presented their stories about the experience of life under slavery. Less concerned with the accurate reproduction of historical facts, Gonçalves and Morrison give voice to the “interior life” of their characters, enslaved women who resort to different strategies in order to resist a system which aimed at their commodification. Thus, these texts present new paradigms of black mothering in the *Amefrican Diaspora*, depicting mothering as means of bonding with the community and of female empowerment. These narratives emphasize the struggle mothers experience to preserve and protect their children, in line with what is proposed by Patricia Hill Collins and Andrea O’Reilly regarding the specificities of black motherhood/mothering. Moreover, a strong presence of African religious and cultural practices can be observed in these novels, which permeate and have an impact on the relationship between mothers and their children, justifying the use of the term *Amefrican*, which connects America and Africa in a transnational context. *Abikus* and *Ogbanjes*, children with strong connections with the world of spirits, and *Ibejis*, twins, are interpreted here as liminal beings which enact not only potential ruptures, but also (re)connections between mothers and their children, and between Africans and their descendants in the Black Diaspora and the African continent. Therefore, the association between mothering and resistance, as well as the discussion about the fluid borders between the world of the living and of spirits, between Africa and America, guided our analysis of the three novels, which indicate alternative paths, fictionally construed, in which empowering is seen as a result of blood, cultural and religious connections.

Keywords: 1.Mothering. 2.Amefrican Diaspora. 3.Toni Morrison. 4.Ana Maria Gonçalves. 5.Neo-slave narratives.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo principal analizar a partir de una perspectiva transnacional y histórica, las prácticas de *maternaje* presentes en **Amada**, **Compasión** y **Un defecto de color** como actos de resistencia a la materialización y apropiación de los cuerpos femeninos negros en los Estados Unidos y en Brasil por la institución de la esclavitud. Tanto los romances escritos por Toni Morrison (**Amada** y **Compasión**) cuanto el de Ana Maria Gonçalves (**Un defecto de color**) pueden ser considerados como *neo-slave narratives* o *narrativas contemporáneas de la esclavitud*, textos ficcionales que revisitan y recrean las primeras *slave narratives*, ampliamente diseminadas por el movimiento abolicionista en Inglaterra, Francia y Estados Unidos en el siglo XVIII, en que ex-esclavizados/as presentaban relatos, mediados o no, sobre las experiencias vivenciadas en aquel contexto. Menos preocupadas con la reproducción de hechos históricos, Gonçalves y Morrison dan voz a la “vida interior” de sus personajes, mujeres esclavizadas, que recorren a diferentes estrategias para resistir a un sistema que visa rectificarlas. Así, las narrativas, exhiben nuevos paradigmas al respecto de la *maternaje* negra en el contexto de la diáspora *amefricana*, representándola como posibilidad de integración a la comunidad y de empoderamiento femenino, enfatizando, también, la lucha de estas mujeres para garantizar la preservación y protección de sus hijos, en consonancia con lo que apuntan Patricia Hill Collins y Andrea O’Reilly al respecto de las especificidades de la maternidad/*maternajes* negras. Del mismo modo, se percibe una fuerte presencia de prácticas religiosas y culturales de matriz africana, que permean e influyen en las relaciones entre madres e hijos, lo que justifica la utilización del término *amefricano*, colocando América y África en contacto en este contexto transnacional. Los *abikus* y *ogbanjes*, niños con fuerte conexión con el mundo de los espíritus, y los *ibejis*, gemelos, son leídos como figuras liminales que escenifican tanto la posibilidad de ruptura, cuanto de (re)conexión entre madres e hijos y entre africanos y sus descendientes dispersos por la experiencia de la diáspora negra y su continente de origen. Por lo tanto, las conexiones entre *maternaje* y resistencia, la discusión de las fronteras entre el mundo de los vivos y de los espíritus, entre África y América son los caminos que nortearon el análisis de los tres romances, indicando formas bastante alternativas, ficcionalmente construidas, en las cuales el empoderamiento se da con base en las relaciones de sangre, de cultura y de religión.

Palabras-clave: 1.Maternaje. 2.Diáspora Amefricana. 3.Toni Morrison. 4.Ana Maria Gonçalves. 5. *Neo- slave narratives*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1. O ATO DE REPRESENTAR: PODER, RESISTÊNCIA E HEGEMONIAS.....	12
1.1 REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E PERSPECTIVAS SOCIAIS	14
1.2 REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADES E FEMINISMOS	18
1.3 FEMINISMOS NEGROS E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO	22
1.4 A TRAJETÓRIA PARTICULAR DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL.....	28
2. ESCRITA FEMININA NEGRA E A TEMÁTICA DA ESCRAVIDÃO	35
2.1 O GÊNERO NARRATIVAS DE ESCRAVOS (<i>SLAVE NARRATIVES</i>).....	40
2.2 ESCRITA FEMININA NEGRA, NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A ESCRavidÃO (<i>CONTEMPORARY NARRATIVES OF SLAVERY</i>) E A METAFICÇÃO	51
3. DESCONEXÕES E RESISTÊNCIA: ÓRFÃS, INFANTICIDAS E GUERREIRAS	65
3.1 (DES)INSTALANDO ESTEREÓTIPOS	66
3.1.1 Jezebeis e concubinas	68
3.1.2 <i>Mammies</i> e mães pretas	73
3.1.3 Reprodução Forçada e Maternidade	79
3.2 SEPARAÇÕES ENTRE MÃES E FILHOS: ENTRE SACRIFÍCIO E RESISTÊNCIA...	84
4. MATERNAGENS E COSMOLOGIAS DE MATRIZ AFRICANA: <i>OGBANJES</i>, <i>ABIKUS</i> E <i>IBEJIS</i>.....	108
4.1 MILHÕES DE TESTEMUNHAS	109
4.2 GRAMÁTICA DA DIÁSPORA AMEFRICANA, ENTRE PASSADO E PRESENTE.	114
4.3 “NADA NUNCA MORRE”: <i>ABIKUS</i> E <i>OGBANJES</i> , EM <i>AMADA</i> E UM DEFEITO DE COR	119
4.3.1 <i>Amada</i> : “Tudo o que está morto dói para viver de novo”	128
4.3.2 Um defeito de cor : “Somente as coisas vivas podem produzir barulho”	134
4.4 <i>IBEJIS</i> EM COMPAIXÃO E UM DEFEITO DE COR	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

“Deixai, pois, que minha ÚRSULA, tímida e acanhada, sem dotes da natureza, nem enfeites e louçanias d’arte, caminhe entre vós. Não a desprezeis, antes amparai-a nos seus incertos e titubeantes passos para assim dar alento à autora de seus dias, que talvez com essa proteção cultive mais o seu engenho, e venha a produzir coisa melhor, ou quando menos, sirva esse bom acolhimento de incentivo para outras, que com imaginação mais brilhante, com educação mais acurada, com instrução mais vasta e liberal, tenham mais timidez do que nós”

(REIS, 2009, p.14)

“Eu olho para ela e penso pela milésima vez como é bom agora. Tantas mulheres como ela e mais estão a caminho [...] jovens mulheres negras que andam pelo mundo que podem dizer (e dizem) “O que eu faço é escrever. Eu faço isso e aquilo também – mas escrever é o que faço, ouviu?” Mulheres que não têm que reprimir o que sabem; manter em segredo o que sentem; que acolhem sua própria ira e amor porque isto tem voz, lugar, propósito e arte”

(MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.217,
grifo do autor)¹

¹ Tradução livre do fragmento: “I look at her and think for the thousandth time how fine it is now. So many like her and more are coming. [...] young black women walking around the world who can (and do) say “I write is what I do. I do this and that too- but write is what I *do*, hear?” Women who don’t have to block what they know; keep secret what they feel; who welcome their own rage and love because it has voice, place, point and art (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.217, grifo do autor).

Não é de hoje que as mulheres negras se dedicam à necessária tarefa de narrar as suas próprias histórias. Apesar do esforço empreendido pela historiografia e pela crítica literária para relegá-las ao esquecimento, por não serem símbolos da humanidade defendida pela voz eurocêntrica ao longo de séculos, podemos hoje reconhecer, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, a existência de uma genealogia feminina da literatura afro-americana e afro-brasileira. No ano de 1773, Phillis Wheatley publicou o primeiro livro de poemas escrito por um afrodescendente nos Estados Unidos. Em 1859, Harriet Wilson publicou **Our Nig; or, Sketches from the Life of a Free Black**, considerado por Henry Louis Gates Jr. como o primeiro romance escrito por um autor negro em seu país (CARBY, 1989), os Estados Unidos. No mesmo ano, no Brasil, foi lançado **Úrsula**, da maranhense Maria Firmina dos Reis, apontado como o primeiro romance da literatura afro-brasileira (DUARTE, 2005).

Pode-se afirmar, então, que desde o século XVIII, mulheres negras nesses dois países vêm se utilizando da construção de narrativas como meio de auto representação e (re)significação de suas histórias pessoais e coletivas. Pensar a importância dessas obras deve ir além de uma discussão sobre sua qualidade meramente estética, já que tal debate dificilmente consegue escapar de uma visão limitada quanto ao que seria esteticamente valorizado, sem levar em conta relações textuais e extratextuais determinantes na definição do valor de qualquer produção literária. A construção de representações alternativas das experiências das mulheres negras é, igualmente, um gesto de importância política e ideológica. O ato de afirmação e reconstrução da identidade feminina negra apresenta-se como uma forma de combater tantas representações estereotipadas, que visam controlar e aprisionar estas mulheres em determinados papéis sociais, e que são, ainda hoje, usadas para justificar, de forma cruel, incontáveis atos de violência e discriminação.

Neste contexto de surgimento de representações alternativas das subjetividades e das histórias das mulheres afrodescendentes, é significativo o número de narrativas contemporâneas sobre a escravidão produzidas por escritoras afro-americanas, textos nos quais essas autoras têm problematizado a maternidade e a maternagem negras, colocando tais questões no centro de suas investigações sobre o passado. Dessa forma, este gênero narrativo parece configurar-se como *locus* privilegiado de representações da maternagem negra, que se revelam distintas daquelas de mulheres de outros grupos étnicos e/ou classes sociais. Acredito que, de maneira similar, as narrativas contemporâneas sobre a escravidão de autoria feminina, no Brasil, também se apresentam como terreno fértil para o surgimento de diversas representações deste tema.

O conceito de *maternagem* é relativamente recente dentro da teoria feminista. Em 1976,

Adrienne Rich publicou **Of woman born**, no qual pôs em causa o conceito de maternidade e propôs que o termo contemplaria dois sentidos distintos, superpostos: o primeiro considera a maternidade como instituição e mecanismo de controle patriarcal; e o segundo a define como “a *relação potencial* de qualquer mulher com o seu poder reprodutivo e filhos”² (RICH, 1995, p.13, grifo do autor). Para Rich (1995), a instituição da maternidade contribuiu para uma separação entre as esferas pública e privada, além de ter restringido as potencialidades das mulheres. Ao vislumbrar a possibilidade de práticas de maternagem dissociadas do controle patriarcal, Rich contrapõe-se a um discurso de repúdio à maternidade produzido nas décadas de 1950 e 1960 por Betty Friedman, Simone de Beauvoir, entre outras feministas. Juntamente com as discussões de Nancy Chodorow, Sara Ruddick, Dorothy Dinnerstein, Julia Kristeva, Hélène Cixous e Luce Irigaray, as proposições de Adrienne Rich inauguram uma fase de reabilitação da maternidade para o feminismo (JEREMIAH, 2006). Para Rich, as práticas de maternagem, vivenciadas cotidianamente pelas mães teriam o potencial de distinguir-se da instituição maternidade como forma de opressão e controle.

Contudo, é preciso ter em mente que a obra de Rich incorre ou ressoa, de certa forma, um essencialismo, posto que considera a experiência da maternidade a partir de um viés eurocêntrico e de classe média. Outrossim, a visão de que o patriarcado agiria da mesma forma, sobre todas as mulheres tem sido contestada de diferentes maneiras desde então. De qualquer forma, suas proposições incluem-se numa trajetória que levou à transição de uma visão essencialista para uma visão pós-estruturalista da maternidade. A primeira, considerada algo fixo e estático, passou a ser problematizada como uma experiência mutável e contextual (JEREMIAH, 2006). A maternagem seria, dessa forma, “algo que alguém faz e, não, quem alguém é”³ (JEREMIAH, 2004, p.61, grifo nosso).

Andrea O’Reilly que, em 2006, propôs o termo “*motherhood studies*”, ressalta que “[d]entro dos estudos da maternidade, este termo é usado para significar a instituição patriarcal, ao passo que “maternagem” refere-se às experiências de maternagem vividas pelas mulheres à medida que buscam resistir à ideologia opressiva e patriarcal da maternidade” (O’REILLY, 2010, p.369-370)⁴. É sob esta perspectiva que considera a maternagem como experiência relacional e contextual, continuamente em construção, que utilizo o termo nesta pesquisa.

² Tradução livre do trecho “*potential relationship of any woman to her power of reproductions and to children*” (RICH, 1995, p.13, grifo do autor).

³ Tradução minha do seguinte excerto: “something one does, rather than something one is” (JEREMIAH, 2004, grifo nosso).

⁴ Tradução livre do trecho: “Within motherhood studies the term “motherhood” is used to signify the patriarchal institution of motherhood, while “mothering” refers to women’s lived experiences of mothering as they seek to resist the patriarchal of motherhood and its oppressive ideology” (O’REILLY, 2010, p.369-370).

No âmbito estadunidense, a questão da maternagem negra na literatura afro-americana passou a ser representada com um maior grau de complexidade a partir da publicação de **Browngirls, Brownstones**, de Paule Marshall (1959), distanciando-se da idealização e da romantização a respeito dessa experiência na literatura nacionalista (CHRISTIAN, 1985). Por outro lado, o desvelamento desta questão na literatura brasileira é de especial importância, quando se considera o silenciamento a respeito da maternagem negra nas obras que compõem nosso cânone literário. Conceição Evaristo (2005) e Eduardo de Assis Duarte (2009a), por exemplo, apontam para uma ausência de representações ficcionais de mães negras e mulatas e ressaltam a objetificação e sexualização do corpo feminino em muitas narrativas que compõem este cânone.

Chama a atenção, em especial, o fato dessa representação, tão centrada no corpo de pele escura esculpido em cada detalhe para o prazer carnal, deixar visível em muitas de suas edições um sutil aleijão biológico: a infertilidade que, de modo sub-reptício, implica em abalar a própria ideia de afrodescendência (DUARTE, 2009a, p.6,7).

Na literatura produzida por mulheres negras no Brasil e nos Estados Unidos, observa-se que a experiência da maternagem é um tema que vem crescendo em relevância e visibilidade. Desde a publicação de **Úrsula e Incidents in the life of a slave girl**, a questão tem sido representada e problematizada por diversas autoras como Harriet Jacobs, Octavia Butler, Alice Walker, Toni Morrison, no contexto estadunidense, e, no Brasil, Maria Firmina dos Reis, Anajá Caetano, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, entre outras.

Interessa-me, nesta pesquisa, analisar e problematizar as representações da vivência da maternagem em três narrativas contemporâneas que abordam a escravidão, bem como as repercussões da experiência colonial na formação do sujeito, nas relações familiares e de gênero nos contextos da literatura afro-brasileira e afro-estadunidense. A primeira narrativa selecionada para nosso corpus, **Um Defeito de Cor**, publicada em 2006, é a segunda produção literária da mineira Ana Maria Gonçalves.

Nascida em 1970, na cidade de Ibiá, e formada em publicidade, após mudar-se de São Paulo para Salvador, a escritora estreou sua carreira literária com a publicação de **Ao lado e à margem do que sentes por mim** (2002). A mudança para Salvador deu-se após a decisão de pesquisar sobre a Revolta dos Malês, rebelião ocorrida na Bahia em 1835. A intenção de Gonçalves era a de escrever um romance sobre o levante, contudo, após extensa pesquisa histórica, sentiu-se levada a escrever **Um defeito de cor**, que até o momento, já alcançou o número de doze edições. O romance, que abrange grande parte do século XIX, narra a história

de Kehinde, desde a sua infância em Daomé, África, quando foi capturada e transportada para o Brasil, até a sua libertação, seu envolvimento com a revolta dos Malês e seu retorno ao continente natal. Trata, primordialmente, da lendária figura de Luísa Mahin, mãe do poeta abolicionista Luís Gama, que foi vendido como escravo pelo próprio pai quando ainda era uma criança. **Um Defeito de Cor**, configura-se como o conjunto de histórias que Kehinde gostaria de compartilhar com seu filho perdido, uma longa carta endereçada a ele, com o intuito de que ele pudesse, um dia, conhecer suas origens e seu passado.

O segundo romance que compõe nosso corpus é **Amada (Beloved)**, da escritora estadunidense Toni Morrison, publicado em 1987⁵, inspirado na vida de Margaret Garner, que após ter conseguido escapar com sua família da fazenda onde morava, foi localizada e acabou cometendo um infanticídio para impedir que sua filha mais velha, então com dois anos, voltasse a ser escravizada. Morrison discute as repercussões psicológicas das atrocidades da escravidão, chamando atenção para as feridas físicas e emocionais decorrentes de um sistema que explorava mulheres e homens negros. Ao mesmo tempo, oferece, através da literatura, uma oportunidade de discussão ética sobre os limites do amor e sobre a habilidade humana de se recuperar de eventos traumáticos.

A última narrativa que compõe nosso corpus literário, também de Morrison, é **Compaixão (A Mercy)**, publicada em 2008⁶. Nela, a autora retoma temas como racismo, escravidão, violência, amor e maternagem. A protagonista, Florens, é uma jovem escravizada que foi forçada a separar-se da mãe ainda na infância, crescendo carente do amor materno e vivenciando o trauma desta ruptura precoce. Tendo como pano de fundo os Estados Unidos no ano de 1680, momento em que as relações entre índios, negros, comerciantes, fazendeiros e imigrantes nem sempre eram harmoniosas, a obra amplia a gama de representações de vivências da maternagem a partir da introdução de várias personagens femininas de classes e etnias distintas.

Toni Morrison, nascida Chloe Anthony Wofford, em 1931, na pequena cidade de Lorain, Ohio, faz parte do grupo seleta de escritoras que foram premiadas com o Nobel de Literatura. Após a conclusão de seu mestrado, em 1955, Morrison iniciou sua carreira como docente e, em 1965, passou a trabalhar como editora da Random House, onde colaborou com a edição de **The Black Book**, uma coletânea de fotografias, relatos e recortes de jornais a respeito da experiência afro-americana nos Estados Unidos. Ainda no início de sua carreira como professora, foi encorajada a transformar em romance um conto de sua autoria sobre uma menina negra que

⁵ Em português, a primeira publicação ocorreu em 1989, pela Editora Best-Seller.

⁶ No Brasil, foi lançado em 2009, pela Companhia das Letras.

sonhava em ter olhos azuis. Surgiu, então, em 1970, **The Bluest Eye**⁷. Desde então, a escritora já publicou 11 romances, além de vários textos de não ficção, incluindo **Playing in the dark** (1992) e **What moves at the margin** (2008).

As três narrativas escolhidas para compor este estudo comparativo aproximam-se com base em dois critérios – o temático (os três textos têm como foco a escravidão e suas repercussões na vivência da maternagem negra) e o de terem obtido reconhecimento de seu valor estético por parte do público e da crítica dos dois países em que foram produzidas. **Um Defeito de Cor** foi agraciado com o prêmio Casa de las Américas, em 2007, na categoria “Literatura Brasileira”. Toni Morrison, por sua vez, além de ter recebido o prêmio Pulitzer por **Amada**, em 1988, e o prêmio da Library Journal Best Books of the Year por **Compaixão**, em 2008, foi a ganhadora do Prêmio Nobel, em 1993. Como meu objetivo é analisar práticas de maternagem em narrativas sobre a escravidão escritas por Toni Morrison e Gonçalves, escolhi os dois romances da autora estadunidense que se debruçam sobre o período da escravidão. É certo que em outras narrativas de Morrison, especialmente em **Tar Baby** e **Song of Solomon**, a escravidão faz-se presente. Contudo, apenas em **Amada** e **Compaixão**, as protagonistas são escravizadas ou ex-escravizadas. No caso de Gonçalves, **Um defeito de cor** foi escolhido em razão de sua qualidade estética, como já mencionado, e por adequar-se à temática da escravidão e maternagem. O primeiro romance da escritora brasileira tem caráter autobiográfico e, portanto, não foi considerado nesta pesquisa.

A decisão de fazer um trabalho de leitura comparada entre romances escritos no Brasil e nos Estados Unidos, justifica-se já que, após a leitura detalhada das três narrativas, acredito ter identificado inúmeros pontos de encontro nas construções de protagonistas, de temas e experiências que essas escritoras negras desses dois países em questão apresentam, principalmente no que diz respeito às estruturas sociais e, até certo ponto, raciais. Há um passado de colonização, escravidão e patriarcado que repercute nas narrativas dessas autoras e que, certamente, as impele a um exercício de renegociação de identidades e subjetividades pela via da escrita nos novos territórios em que seus povos de origem passaram a se inserir. No entanto, apesar dessas aproximações temáticas, em relação ao Brasil, há que se levar em consideração o fato de que, ao menos no campo literário, os estudos sobre o tema são recentes, tendo-se iniciado apenas nos últimos vinte anos.

No que diz respeito à fortuna crítica sobre Ana Maria Gonçalves, há material considerável

⁷ Estas informações biográficas baseiam-se, em parte, na pesquisa detalhada sobre Morrison de Wilfred Samuels e Clenora Hudson-Weems (1990). O breve relato a respeito de sua carreira literária, que apresentei acima, foi adaptado a partir das informações sobre a autora disponíveis em minha dissertação de mestrado, de 2007.

produzido sobre as relações entre história, memória, maternidade e diáspora em **Um defeito de cor**. No campo dos estudos literários, ressalto as pesquisas de Eduardo de Assis Duarte, Roland Walter e Zilá Bernd. Contudo, pouco foi criticamente produzido sobre os *abikus* e *ibejis*⁸, figuras de origem iorubá que permeiam a narrativa de Gonçalves e que ganham relevância na presente pesquisa, uma vez que expõem, a meu ver, a liminaridade da condição diaspórica amefricana (termo que será discutido no próximo capítulo), assim como representam a constante ameaça de separação entre mães e filhos no contexto da escravidão.

Já a ampla fortuna crítica de Toni Morrison, recentemente, foi acrescida de um olhar interessado na “presença africana” em sua obra, anteriormente focada em aspectos históricos, psicanalíticos, entre outros temas. Neste sentido, destaco as pesquisas de Christopher Okonwo (2008) e La Vinia Jennings (2010) que analisam, de forma detalhada, as diversas possibilidades de interpretação do retorno da jovem Amada no romance homônimo. Por sua vez, os estudos comparativos entre as duas autoras, até onde minha pesquisa pôde alcançar, não aprofundaram, por exemplo, a questão da influência das cosmologias de matriz africana na representação e na experiência da maternagem negra.

Defenderei, nesta pesquisa, que, além das similaridades ou aproximações advindas da experiência da escravidão negra nos dois países, cujos reflexos encontram-se cada vez mais presentes na literatura afrodescendente contemporânea, os três romances também desvelam, de forma contígua, elementos de cosmologias de matriz africana que, ora aparecem de forma subliminar, caso de **Compaixão**, ora de forma explícita, em **Um defeito de cor** e **Amada**.

Esta investigação norteia-se pelas seguintes questões: Quais são as similaridades e diferenças entre as representações das práticas de maternagem em **Um Defeito de Cor**, **Amada** e **Compaixão**? Quais as relações que se estabelecem entre as protagonistas, suas famílias e comunidades? Quais os papéis sociais que estas mulheres desempenham? Como se relacionam estas diferenças e similaridades com aspectos culturais e históricos da escravidão nos dois países? Como as figuras dos *abikus/ogbanjes* e *ibejis*, representantes da crença iorubá nas interconexões entre vivos e mortos, influenciam as práticas de maternagem das personagens? De que maneira estas figuras estão representadas nos três romances?

Espero, com esta análise comparativa de caráter transnacional, contribuir com os estudos sobre a literatura produzida por mulheres negras no contexto da diáspora amefricana, bem como com as investigações sobre a representação ficcional da maternagem negra nas narrativas contemporâneas sobre a escravidão no Brasil e nos Estados Unidos. Ao longo dessa discussão

⁸ Eles costumam ser citados, mas não há, até onde fui capaz de identificar, um aprofundamento da questão.

teórico-crítica literária, pretendo quebrar com padrões de leitura dos elos naturalizados na crítica literária mais tradicional entre mulheres negras, maternidade e submissão, buscando exatamente destacar o histórico empoderamento que elas assumiram ao lidar com seus corpos e os corpos dos seus, de forma a libertá-los das armadilhas do patriarcalismo e do racismo.

No primeiro capítulo, apresento uma discussão a respeito do conceito de representação e de sua importância para a Teoria Literária, a Política e para os Estudos Feministas. Destaco também aspectos da trajetória dos feminismos negros estadunidenses e brasileiros que considero relevantes para este estudo como embasamento das discussões que desenvolvo posteriormente. Nesse capítulo minhas principais referências são Patricia Hill Collins, bell hooks, Angela Davis, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e Maria Lúcia de Barros Mott.

No segundo capítulo, abordo aspectos históricos e políticos que levaram ao surgimento das *slave narratives* ou narrativas de escravos, gênero que influenciou profundamente as narrativas contemporâneas sobre a escravidão, principalmente nos Estados Unidos. Ademais, discorro sobre a escrita feminina negra acerca da escravidão nos dois países, contextualizando, dessa maneira, os sistemas literários nos quais **Amada**, **Compaixão** e **Um defeito de cor** estão inseridos.

No terceiro capítulo, resalto as desconexões ou separações entre membros da mesma família em decorrência das rupturas provocadas pela *Middle Passage*, a travessia transatlântica, que trouxe os africanos para o Novo Mundo. Com o suporte de estudos sobre maternidade e maternagem negras, principalmente considerando as pesquisas de Patricia Hill Collins e Andrea O'Reilly, argumento que as peculiaridades da maternagem negra exigem uma ênfase maior em práticas relacionadas à proteção e preservação das gerações mais novas. As separações entre mães e filhos, que são tratadas ao longo dos três romances, podem ser lidas como atos de preservação, sacrifício e de resistência.

Por fim, no quarto capítulo, aponto momentos de reconexão entre mães e filhos que ocorrem a partir da representação da contiguidade entre o mundo dos vivos e dos mortos, presente tanto em **Amada**, quanto em **Um defeito de cor** na figura do *abiku/ogbanje*. Outrossim, acredito que estes seres liminares expõem a fragmentação e a ambiguidade da condição diaspórica. Similarmente, os *ibejis* ou gêmeos, que aparecem de forma explícita em **Um defeito de cor** e, a meu ver, de forma subentendida, em **Compaixão**, encenam as interconexões culturais e religiosas entre África e Brasil, ao mesmo tempo que expõem as rupturas e fraturas decorrentes da exploração e da tentativa de apropriação de corpos e subjetividades de mulheres e homens negros na diáspora.

1. O ATO DE REPRESENTAR: PODER, RESISTÊNCIA E HEGEMONIAS

“E foi aqui nos Estados Unidos que caiu a ficha que eu sou negra. [...]. Em abril, fui para o New Orleans Jazz Fest e estava acontecendo um show da Irma Thompson em homenagem à Mahalia Jackson. Nós chegamos na tenda onde estava acontecendo o show. Estava lotada. O único lugar vago era entre duas senhoras negras. Elas estavam com aquela cadeira e tinham colocado as bolsas delas ali. Ninguém sentava, ninguém procurava sentar. Aí eu estava de pé com o meu marido, assistindo o show e, de repente, ele bateu no meu ombro e falou que elas estavam me chamando. Quando eu olhei para elas, elas "come on, sister!" e tiraram as bolsas da cadeira para eu poder me sentar. E aí caiu a ficha no "sister". Falei "eu sou negra. Elas me veem como tal. Não tenho mais uma identidade invisível ou ignorada ou conhecida apenas como uma ponte”

(GONÇALVES; MADDOX, 2011, p. 167)

“as definições pertencem aos definidores – não aos definidos”

(MORRISON, 2011, p.273)

Neste capítulo, discorro sobre a questão da (auto) representação a partir de uma discussão a respeito da relevância deste conceito para a História e para as Ciências Políticas, sob o prisma do pensamento de Roger Chartier; Shohat e Stam e Iris Marion Young. Em seguida, analiso algumas relações entre representação, identidades e os feminismos, recorrendo a pressupostos teóricos de Claire Hemmings, Linda Nicholson, Nancy Fraser, Chandre Mohanty e Gayatri Spivak. Finalmente, destaco as múltiplas imbricações entre representação e os feminismos negros nos Estados Unidos e no Brasil, sob o aporte de pesquisadoras como bell hooks, Patricia Hill Collins, Carole Boyce Davies, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez.

Desde a Antiguidade, o termo *mimese* ou representação⁹, apresenta mais de uma significação. Segundo Platão (2000), a representação era algo falso e ilusório, à medida que imitava apenas a aparência e não a realidade em si. Por sua vez, Aristóteles (s/d) enalteceu o fato da imitação desprender-se da realidade e apresentar possibilidades diversas de interpretação do real. Na **Poética**, o Estagirita aborda¹⁰ o conceito de *mimese* a partir de dois aspectos, considerando a representação tanto como criação quanto imitação.

É exatamente esta a perspectiva adotada por Ricouer (1984) em sua conhecida análise sobre as relações entre tempo e narrativa. Em sua leitura da **Poética**, ele sugere que, se optarmos por traduzir *mimese* como imitação, devemos entendê-la como *imitação criadora*. Ao passo que, se escolhermos o termo representação, não devemos supor uma mera duplicação da presença, mas, sim, “o corte que abre o espaço de ficção” (1984, p.76). A *mimese* teria, desta forma, dupla função: a de ruptura, associada à sua característica de criação; e a de ligação, relacionada à intersecção “do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se” (RICOUER, 1984, p.110). Impossível de ser dissociada do mundo prefigurado, a atividade mimética, ofereceria, então, tanto o prazer do processo criativo, quanto o que advém do (re) conhecimento e da redescoberta do mundo.

Os preceitos aristotélicos a respeito da *mimese* e da composição poética seguiram influenciando significativamente tanto a crítica quanto a produção literária, especialmente entre os séculos XVI e XVIII, vale lembrar, período no qual tanto as Américas eram invadidas como a escravidão se estabelecia no novo continente. Contudo, dentro do estudo da literatura, esses conceitos passaram a ser amplamente questionados com o surgimento do movimento romântico, que valorizava a livre expressão artística, assim como a autonomia e a individualidade do autor e da obra de arte. Outras transformações vieram com a modernidade, que implicaram alterações significativas na figura do herói e do narrador, por exemplo. A esse respeito, Erich Auerbach, no epílogo de **Mimesis**, chama atenção para o realismo moderno e a sua ruptura com as regras clássicas ao tomar “personagens quaisquer da vida quotidiana no seu condicionamento às circunstâncias históricas e as transformarem em objetos de representação séria, problemática e até trágica” (1987, p.499).

Com a chegada da era moderna, a própria ideia de representação sofreu importantes

⁹ Na versão francesa da *Poética* de Aristóteles, traduzida por Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, o termo *mimesis* foi traduzido como “representação” (COSTA, 2006, p.10).

¹⁰ Compagnon (2001) discute como a obra de Aristóteles foi interpretada de formas distintas ao longo dos séculos. Se, por um lado, os formalistas russos e os estruturalistas insistiam na tese de que a *Poética* voltava-se, prioritariamente, para a sintaxe, ou arranjo narrativo da obra ficcional, por outro lado, autores como Northrop Frye e Paul Ricouer apresentam uma nova interpretação – a *mimesis* como reconhecimento, uma atividade cognitiva de construção de conhecimento sobre o mundo.

modificações. Acerca dessa questão, Mitchell (1995) afirma que, apesar do conceito demonstrar, em suas origens, um estreito vínculo com a estética e a semiótica, na era moderna, o termo representação passou a ocupar posição central para a teoria política. O crucial para análise da representação, ainda de acordo com Mitchell, seria refletir sobre a relação entre o material representacional e aquilo que ele representa. O autor destaca que, apesar da relação de semelhança entre os dois, há, inevitavelmente, uma distância entre intenção e realização, entre o original e a cópia. Por outro lado, ressalta que, mesmo que se constitua como matéria autônoma, a representação nunca poderá ser separada de questões políticas e ideológicas. A vida e toda sua complexidade estaria, assim, inexoravelmente imbricada no processo mimético (MITCHELL, 1995).

A seguir, tecerei considerações sobre como o conceito de representação adquiriu outras conotações para as Ciências Políticas, tornando-se tema recorrente e central nas discussões sobre governo, democracia e justiça.

1.1 REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E PERSPECTIVAS SOCIAIS

Em suas origens, o termo latino *repraesentare* apontava para o ato de tornar presente algo que estava ausente, podendo ocorrer através do princípio da semelhança, ou pelo estabelecimento de uma relação arbitrária ou simbólica (CHARTIER, 1990, 1991; PITKIN, 1967). A essas duas representações, as quais denomina de descritiva e simbólica, respectivamente, Hanna Pitkin (1967) acrescenta uma terceira - a representação política, que, com o surgimento do conceito de representação como um direito político humano, a partir dos séculos XVIII e XIX, adquire o sentido de agir por outros. A autora discute, à luz das Ciências Políticas, a natureza dessa representação e levanta uma série de questionamentos sobre a relação, muitas vezes conflituosa, entre aquele que representa e quem é representado: o representante e o representado devem compartilhar as mesmas opiniões e valores? O representante deve perseguir os seus próprios interesses ou os interesses daqueles que representa? Qual seria o equilíbrio entre os interesses específicos e os globais? Entre a realização do projeto de uma nação e de um grupo de indivíduos?

Mais do que apontar respostas definitivas, Pitkin (1967) ressalta a importância social e política da busca de equilíbrio entre interesses locais e nacionais. A tentativa de negociar e conciliar estas reivindicações, muitas vezes conflituosas, revelaria as tensões existentes não só

dentro do processo de tomada de decisões democrático, mas também do próprio conceito de representação. Será visto, mais adiante, que a discussão levantada por Pitkin (1967) no campo da teoria política estende-se a outras correntes de pensamento e disciplinas, ocupando posição central na discussão sobre representação de grupos não-hegemônicos.

Ao problematizar, posteriormente, algumas das questões abordadas por Pitkin, Iris Marion Young (2006) propõe que a representação seja vista como um *relacionamento diferenciado*, no qual representante e representado atuam politicamente. Este processo diferenciado não estaria vinculado à ideia de representação como substituição, assim, não se deve exigir do representante que compartilhe a mesma identidade daqueles que representa. A objeção de Young ao que denomina de representação especial (a representação de minorias, por exemplo) baseia-se no receio de que “o processo unificador requerido pela representação de grupos buscaria congelar relações fluidas numa identidade unificada, o que poderia recriar exclusões opressivas” (2006, p.142). Nesses termos, a autora aponta que pode haver uma separação entre representante e representado e, mais importante ainda, que ninguém pode pôr-se no *lugar de* e *falar como* “uma pluralidade de outras pessoas”¹¹. Todavia, Young destaca a importância da ampliação da representatividade do que denomina *perspectivas sociais* para o estabelecimento da justiça e democracia. Segundo a autora,

A perspectiva social é o ponto de vista que os membros de um grupo mantêm sobre os processos sociais em função das posições que neles ocupam. As perspectivas podem ser vivenciadas de um modo mais ou menos autoconsciente. As experiências culturais de povos ou grupos religiosos diferenciados, bem como de grupos que reagem a uma história de injustiças ou de opressão estrutural, frequentemente lhes conferem *interpretações refinadas* acerca de suas próprias situações e suas relações com outros grupos (2006, p.164, grifo nosso).

Dar visibilidade a estas interpretações refinadas tem sido uma das reivindicações de grupos culturais excluídos historicamente, especialmente nas últimas três décadas, e configura-se como um problema ético e estético¹². A necessidade da ampliação da gama de representações, ou de perspectivas sociais, seja na política, cultura ou literatura é uma questão reiterada por várias das teóricas e críticas mencionadas nestas considerações iniciais. Apesar deste consenso em torno da necessidade de garantir-se a ampliação destas representações, muito se debate(u) a respeito

¹¹ YOUNG, 2006, p.149.

¹² A pesquisadora Regina Dalcastagnè, em um artigo sobre as relações raciais na literatura brasileira, afirma que “a ausência de personagens negras na literatura não é apenas um problema político, mas também um problema estético, uma vez que implica na redução da gama de possibilidades de representação” (2008, p.97).

dos riscos de utilização da estratégia política de recorrer-se a construções identitárias monolíticas. Esta prática, que criaria uma ilusão de unidade, serviria, na realidade, para encobrir uma pluralidade de experiências e subjetividades inerentes a qualquer grupo social.

Esta também é uma das preocupações de Anne Phillips (2001), que descreve a passagem de uma *política de ideias*, na qual as lealdades políticas baseavam-se em programas políticos, para uma *política da presença*, voltada para inclusão política de grupos tidos como minoritários ou sub-representados. Desde a década de 1960, com a luta pelos Direitos Civis, a “questão de quem poderia falar melhor em nome de grupos oprimidos ou desprivilegiados tornou-se uma preocupação central destes movimentos” (2001, p.275). De acordo com Phillips, a questão mais importante seria a de garantir que estas minorias sejam ouvidas, e não propriamente o debate a respeito de quem pode falar por estes grupos. Acreditando que ainda não alcançamos um sistema justo de representação, ela defende que a solução poderia ser encontrada “na relação entre ideias e presença” e “não numa oposição falsa entre uma e outra” (PHILLIPS, 2001, p.289). Mais adiante, será analisada a perspectiva de Gayatri Spivak, que discorda da possibilidade de se falar pelo subalterno, considerando-a uma estratégia monolítica e redutora.

Outro tópico de fundamental relevância é a análise das conexões entre representações e as práticas sociais. Ao discutir essa questão, Roger Chartier argumenta que as representações e “percepções do social não são de forma alguma discursos neutros” (1990, p.17). Corolariamente, o historiador ratifica a citação de Morrison (2011) na epígrafe deste capítulo, ao afirmar que

[a]s representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, *são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam*. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1990, p.17, grifo nosso).

A oposição entre “definidores” e “definidos” evidencia a importância do local de fala e também aponta para o que Chartier (1990) denomina de “lutas de representações”, que considera tão relevantes quanto as “lutas econômicas” para um entendimento sobre os mecanismos pelos quais um determinado grupo se sobressai e impõe seu domínio. Além disso, o historiador afirma que não há “prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles” (1991, p.177). Portanto, o ato de discutir, analisar e confrontar as representações dominantes reveste-se de um caráter político mais amplo, uma vez que tais representações têm repercussões concretas na forma como os “grupos minoritários” são tratados

por aqueles que detêm o poder de legislar, controlar e punir.

Nesta perspectiva, Shohat e Stam (1994) argumentam que o cerne da questão da representação residiria mais na necessidade de se orquestrar uma pluralidade de discursos ideológicos do que no debate sobre a fidelidade e legitimidade das representações. Acreditando que as representações artísticas têm a capacidade de influenciar a realidade¹³, os autores destacam, em sua discussão sobre estereótipos, como as representações equivocadas de “minorias” podem ter impacto direto na maneira como estes indivíduos são tratados, sendo usadas, inclusive, para justificar atos discriminatórios de violência e injustiça e como mecanismo de controle social¹⁴.

Um dilema enfrentado por estes grupos não-hegemônicos é o que decorre do que Shohat e Stam denominam *fardo da representação*. Para aqueles que pertencem a grupos hegemônicos, as representações não são consideradas como alegóricas, mas “naturalmente diversas” (1994, p.183). Contudo, no caso das minorias¹⁵, as representações são tidas como imagens capazes de transformar um grupo heterogêneo em um bloco aparentemente unitário e coeso, o que está diretamente ligado à distribuição desigual de poder entre grupos sociais, que interessa e reforça a posição dos mais favorecidos.

Além disso, Shohat e Stam (1994) destacam a ideia de que não há verdade absoluta e, sim, verdades contingentes, que não podem ser dissociadas da representação. É sob esta ótica que utilizo o conceito de representação, ou seja, apesar de reconhecer sua autonomia, uma vez que cria mundos e ideias e não se configura como mero reflexo do “real”, considero que seria impossível ignorar as suas relações com a política e a ideologia, sempre determinantes em processos de representação de situações e subjetividades.

De maneira análoga, os estudos feministas e de gênero inseriram-se neste campo de batalha das “lutas de representações”. Com o intuito de questionar e combater uma análise estática, universalizante e determinista no que diz respeito ao gênero, de cunho geralmente sexista tão

¹³ Em entrevista à Revista Estudos Feministas, Shohat aponta que “dizer que o “real” é mediado tem sérias implicações para o modo como analisamos as representações. Se é verdade que nada escapa da mediação das representações, também é verdade que as representações têm um impacto no mundo – em nossas identidades projetadas, em nossas identificações sociais e filiações culturais. Não podemos negligenciar a importância das imagens; temos que delinear-las dentro de uma noção da história como palimpsesto. (...) O imaginário é muito real e o real é imaginado. Precisamos constantemente negociar a relação entre o material e sua narrativização” (2001, p.156).

¹⁴ Argumento semelhante em relação ao conceito de raça é defendido por Evelyn Higginbotham, que afirma “[t]o argue that race is myth and that it is an ideological rather than a biological fact does not deny that ideology has real effects on people’s lives” (1992, p.255).

¹⁵ Aqui, o conceito de minoria não é empregado para indicar quantidade ou representação numérica e, sim, para fazer referência a grupos marginalizados e frequentemente empurrados para posição de subalternidade de acordo com a perspectiva patriarcal, eurocêntrica e heteronormativa de grupos hegemônicos.

frequente em grupos marcados pelo patriarcalismo, muitas teóricas posicionaram-se acerca da construção simbólica e cultural do gênero, como explanarei a seguir.

1.2 REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADES E FEMINISMOS

Em seu artigo, “*Contando estórias feministas*”, Clare Hemmings (2009) chama atenção para a simplificação da narrativa comumente divulgada sobre a história do feminismo, muitas vezes descrita como uma trajetória linear, que evoluiu de um discurso em busca de igualdade entre os sexos pelo feminismo radical da década de 1970; passando pela questão da identidade e luta pela diversidade do feminismo negro, na década de 1980; e, finalmente, chegando ao “triunfo” do pós-estruturalismo e a fragmentação do sujeito, na década de 1990, que explodiu com algumas políticas de identidades fixas, inclusive defendidas pelo feminismo. Porém, como aponta Hemmings, alguns textos, já na década de 1970, destacavam uma diversidade de temas relacionados à raça, classe e sexualidade¹⁶, o que comprova que os avanços nessas áreas do conhecimento nunca foram estanques. Havia discursos mais e menos radicais e inovadores em diferentes momentos dos movimentos, que interagiam e se influenciavam mutuamente.

Apesar da diversidade encontrada em alguns textos da época¹⁷, muitos trabalhos de crítica feminista produzidos no início da segunda onda do movimento baseavam-se na ideia da diferença sexual, tendendo a abordar, de forma universalizada e determinista, as diferenças entre masculino e feminino. Teresa de Lauretis, já na década de 1980, levantou questões a respeito das limitações desta abordagem, que não só ignorava as diferenças entre as mulheres, mas que também amarrava o pensamento feminista a um “referencial androcêntrico, em que o gênero e a sexualidade são (re)produzidos pelo discurso da sexualidade masculina” (1994, p.227). Ao defender o argumento de que o gênero é uma construção sociocultural, ela reconfigurou o conceito de tecnologia sexual proposto por Foucault e utilizou o termo *tecnologia do gênero*, para se referir às tecnologias sociais e aos discursos institucionais e acadêmicos “com poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e “implantar” *representações* de gênero” (1994, p.228, grifo nosso). Afirmando que “a

¹⁶ A este respeito, Liane Schneider afirma que “se nos debruçarmos sobre algumas das produções teóricas feministas dos anos 70, percebemos de imediato que não havia nada de estável e homogêneo nas discussões de então, mesmo que houvesse um conceito amplo e geral de “mulher” em uso” (2009, p.254).

¹⁷ bell hooks (1984), por exemplo, afirma que, no início dos anos 1970, algumas publicações de feministas radicais como *Liberation Now*, *Class and Feminism*, *Sisterhood is Powerful*, continham artigos direcionados a mulheres de classes, raças e contextos sociais distintos. No entanto, ressalta que esta tendência não se manteve ao longo da década.

representação do gênero é a sua construção” (LAURETIS, 1994, p.209), a teórica defende que o gênero não poderia ser dissociado de sua representação e que a sua construção deve ser entendida tanto como produto quanto processo desta representação¹⁸.

Esta fase posterior da crítica feminista, chamada por Linda Nicholson (2000) de *fundacionalismo biológico*, procura articular, em suas análises, dados da biologia com aspectos comportamentais, de personalidade, e sociais, e

mais do que uma posição única, pode ser entendido como representante de um leque de posições, unidas de um lado por um determinismo biológico estrito, de outro por um construcionismo social total. Uma vantagem de ver o “fundacionalismo biológico” como representante de um leque de opções é que assim ele se opõe à tendência comum de se considerar as posições do “construcionismo social” iguais em relação ao papel que a biologia nelas representa (NICHOLSON, 2000, p.23).

Para Nicholson, mesmo as teóricas feministas mais comprometidas com uma abordagem social dos fenômenos não escapavam de cometer generalizações equivocadas. Tal posição fundacionalista, de maneira geral, defendia uma análise das diferenças entre mulheres a partir da *coexistência* de diferenças como raça e classe, e não a partir da *intersecção*¹⁹ destes aspectos, levando à crença equivocada de que as similaridades entre as mulheres pudessem ser explicadas a partir do gênero, e as suas diferenças a partir de questões de classe e raça. Nicholson, portanto, condena o que Elizabeth Spelman chama *análise aditiva* da identidade, ou

análise do tipo “colar de contas”, na qual todas as mulheres compartilham o gênero (uma conta do colar), mas diferem em relação às outras “contas” que são adicionadas ao colar. Mas, como Spelman percebe, tais análises tipicamente descrevem a “conta” gênero em termos de manifestações privilegiadas; tendem também a pintar as diferenças que marcam mulheres desprivilegiadas apenas em termos negativos (2000, p.14).

A autora propõe que o feminismo abandone tanto o determinismo quanto o fundacionalismo biológico, posto que “não há aspectos comuns emanando da biologia” (2000, p.14) e que seja adotada uma política da coalizão, na qual grupos com interesses definidos se

¹⁸ Joan Scott, por sua vez, afirma que o gênero é uma maneira primordial de atribuir significado às relações de poder, construído a partir de quatro elementos inter-relacionados: os símbolos; “conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos” (1995, p.87); as instituições e organizações sociais e a identidade subjetiva.

¹⁹ Crenshaw define intersecção como a tentativa de se “capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (2002, p.177).

uniriam, de forma provisória, na tentativa de alcançar benefícios comuns.

Nancy Fraser (2007), por sua vez, apresenta uma outra narrativa das transformações ocorridas na segunda onda do feminismo. Ela descreve como a partir da década de 1960, com o surgimento de novos movimentos sociais, o movimento feminista passou a empenhar-se na busca por uma redistribuição socioeconômica mais justa. Em decorrência de um interesse cada vez maior na política de identidades, inicia-se um segundo estágio, no qual as lutas sociais foram subordinadas às lutas culturais.

A terceira fase, bem mais recente, focada em uma política transnacional, possibilitaria a junção dos aspectos mais positivos das fases anteriores, através da representação. Segundo Fraser, a representação “não é apenas uma questão de assegurar voz política igual às mulheres em comunidades políticas já constituídas. Concomitantemente, é necessário reenquadrar as disputas sobre justiça que não podem ser propriamente contidas nos regimes estabelecidos” (2007, p.305). Para o feminismo transnacional, a questão da justiça de gênero seria, então, um problema tridimensional, que requer uma integração equilibrada na luta por redistribuição, reconhecimento e representação.

De maneira similar, Chandre Mohanty (2006) advoga em favor de uma perspectiva transnacional que, ao articular o local e o global, privilegie questões políticas, econômicas e ideológicas do capitalismo e da globalização, sem, contudo, deixar de considerar os aspectos micropolíticos do cotidiano. Para tanto, defende um modelo pedagógico voltado para estudos comparativos do feminismo, ou um modelo de solidariedade feminista, no qual termos como “global” e “local” não sejam definidos a partir de critérios territoriais ou geográficos e que possibilite uma investigação sobre convergências e divergências entre mulheres ativistas ao redor do mundo. Um dos princípios fundamentais desta prática acadêmica transnacional seria, portanto, a discussão sobre as relações entre a política da localização e a produção de conhecimento, em outras palavras, o debate sobre quais conhecimentos são legitimados e quais são descartados pela academia e em que medida essas escolhas estão relacionadas à localização (ALEXANDER; MOHANTY, 2010).

A incorporação de um discurso sobre a mulher do Terceiro Mundo, dentro da crítica feminista e da crítica pós-colonial, não aconteceu sem gerar tensões e embates entre as duas áreas. Em seu conhecido ensaio, **Pode o subalterno falar?** Gayatri Spivak (2010) problematiza a representação do subalterno no discurso ocidental, afirmando que, ao falar da (ou pela)²⁰

²⁰ A partir da discussão de uma passagem do *18. Brumário de Luís Bonaparte* de Karl Marx, Spivak distingue dois sentidos do termo representação. O primeiro, *Vertretung*, estaria relacionado ao ato de falar por alguém, associado, especialmente, à representação política ou a possibilidade de representar os interesses de um

mulher subalterna, o/a intelectual a objetifica²¹, contribuindo para uma representação monolítica dessas mulheres. A autora expressa a sua desconfiança na possibilidade de uma aliança entre intelectuais do Ocidente e mulheres do Terceiro Mundo, ao afirmar que

A crença na plausibilidade de uma política de alianças globais é predominante entre as mulheres dos grupos sociais dominantes interessados no “feminismo internacional” nos países compradores. [...]

No outro lado da divisão internacional do trabalho, o sujeito da exploração não pode conhecer nem falar o texto da exploração feminina, mesmo se for assegurado à mulher – de forma absurda pelo intelectual que não pode representá-la – um espaço no qual ela possa falar. A mulher se encontra duplamente na obscuridade (2010, p.89-90).

Spivak também aborda as implicações da construção da figura da mulher subalterna como vítima, que precisaria ser protegida dos costumes e práticas locais pelo projeto civilizatório imperialista. Preso entre a tradição e a modernidade, entre o patriarcado e o imperialismo, “o subalterno como um sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido” (SPIVAK, 2010, p.163).

Na mesma direção, Sara Suleri (1992) teme que a justaposição entre os termos pós-colonialismo e “mulher” tenha como consequência uma “celebração da opressão”²² e contribua para que mulheres pertencentes a grupos minoritários sejam usadas, metaforicamente, como representação do bem²³. Ela estende a sua preocupação ao foco dado à experiência vivida e à narrativa pessoal por teóricas do feminismo negro, particularmente bell hooks. De acordo com Suleri, esta abordagem também poderia incorrer no erro de objetificar a mulher negra, visto que os relatos destas experiências subjetivas podem ser interpretados, equivocadamente, como uma realidade objetiva (BAHRI, 2013).

Contudo, como ressalta Darlene Sadlier, para hooks, o discurso pessoal é também um ato de resistência. A ênfase dada por hooks ao ato da fala, particularmente em seu livro **Talking back**²⁴,

determinado grupo. O segundo, *Darstellung*, estaria relacionado à estética e ao “conceito filosófico da representação como encenação” (2010, p.52). O propósito de Spivak não é fazer uma oposição entre os dois sentidos, mas apontar a cumplicidade entre *Vertretung* e *Darstellung*.

²¹ Chandra Mohanty (2006) e Sara Suleri (1992) apresentam preocupações idênticas em relação à objetificação da mulher do Terceiro Mundo.

²² The coupling of postcolonial with woman, however, almost inevitably leads to the simplicities that underlie unthinking *celebrations of oppression*, elevating the racially female voice into a metaphor for “the good” (SULERI, 1992, p.758-759, grifo nosso).

²³ Como já apontado neste capítulo, Shohat e Stam (1994) apresentam um argumento semelhante ao discutir o fardo da representação dos grupos minoritários. Uma vez que a representação de indivíduos pertencentes a estes grupos é geralmente tomada como representativa do grupo como um todo, espera-se que sejam “bons” ou “melhores” do que indivíduos que pertencem aos grupos dominantes.

²⁴ O ato de questionar uma figura de autoridade através do discurso.

é um reconhecimento do fato que, para certos grupos de mulheres e homens nos Estados Unidos, a alfabetização não é um dado absoluto. Para que a mudança ocorra no seio do grupo, o feminismo e a teoria feminista precisarão de se abrirem para incluir narrativas orais²⁵ e teorias múltiplas (SADLIER, 2004)²⁶.

Em seguida, serão examinadas outras questões que se configuram como um campo de tensão entre o(s) feminismo(s) e o(s) feminismo(s) negro(s) nos Estados Unidos, bem como algumas relações que este movimento tem buscado estabelecer com mulheres negras de diferentes países, debate que interessa a esta pesquisa, particularmente pelo fato de aproximar literaturas de mulheres afrodescendentes de contextos diversos – Brasil e Estados Unidos.

1.3 FEMINISMOS NEGROS E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO

As divergências políticas entre mulheres brancas e negras nos Estados Unidos não têm início com o surgimento do movimento feminista no século XX, mas remontam ao movimento sufragista, no século XIX (CARBY, 1989; DAVIS, 1983; HOOKS, 1992). A ausência de mulheres negras na Convenção de Seneca Falls²⁷, em 1848, e, principalmente, a objeção explícita à participação destas mulheres na luta pelo direito ao voto feminino pela *National American Suffrage Association* (NAWSA) exemplificam as dificuldades de articulação política entre mulheres negras e brancas na segunda metade do século XIX (DAVIS, 1983)²⁸.

Não obstante, a despeito do esforço empreendido para coibir a participação destas mulheres na luta por direitos iguais, muitas mulheres negras insistiram em contribuir para as discussões públicas sobre o sufrágio. Sojourner Truth²⁹, por exemplo, em seu discurso na *Women's Rights Convention*, em Ohio, no ano de 1851, rebateu o argumento de que as mulheres seriam incapazes de votar devido à debilidade e fragilidade de sua constituição, ao mesmo tempo em que expôs a complexidade e as contradições da condição da mulher negra nos Estados Unidos

²⁵ Sadlier (2004) afirma que o uso de narrativas pessoais também está presente em publicações de outras mulheres que representam minorias nos Estados Unidos, como o livro **This bridge called my back: writings by radical women of color**, uma coletânea organizada em 1981 por Cheerie Moraga e Gloria Anzaldúa.

²⁶ O texto de Sadlier foi disponibilizado da revista eletrônica **Litcult** e não contém numeração de páginas.

²⁷ Primeira convenção sobre o direito das mulheres realizada nos Estados Unidos.

²⁸ Angela Davis (1983), porém, reconheceu a importância da participação de mulheres brancas no movimento abolicionista estadunidense.

²⁹ Tanto Deborah Gray White (1999) quanto Beverly Guy-Sheftall (1995) fazem referência às pesquisas de Nell Irvin Painter, demonstrando que, na verdade, o conhecido discurso de Truth fora redigido doze anos após a convenção de Akron pela abolicionista branca Frances Dana Gage, que teria escrito um relato ficcionalizado das palavras proferidas por Sojourner Truth e adicionado elementos para tornar mais contundente sua fala.

do século XIX.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze (sic) filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?³⁰

A reiteração do questionamento “E não sou uma mulher?” revela alguns dos parâmetros a partir dos quais as mulheres afrodescendentes eram julgadas à época, muitos dos quais, infelizmente, ainda encontram eco em discursos, práticas e representações contemporâneas – a sua força física, disposição para o trabalho pesado, capacidade de reprodução, características que se relacionam à exploração do corpo feminino negro. Para hooks (1992), estas mulheres eram vistas como criaturas sub-humanas, excluídas da categoria “mulheres”.

O culto da *true womanhood*³¹, vigente na época, certamente contribuiu para uma distinção ainda maior entre senhoras e mulheres escravizadas, aprisionando, de maneiras distintas, ambos os grupos a papéis pré-determinados. Das mulheres brancas, esperava-se que se comportassem de acordo com quatro características - pureza, submissividade, domesticidade e piedade. Às mulheres negras, por outro lado, eram atribuídos dois estereótipos distintos, um relacionado à exacerbação de sua sexualidade e o outro, à sua capacidade de doação e de cuidar, definidos como *Jezebel* e *Mammy*, respectivamente. Ambos foram usados para reforçar e justificar, durante muito tempo, a exploração e os abusos praticados tanto pelos senhores quanto pelas senhoras brancas (HOOKS, 1992).

Desta maneira, hooks conclui que

[...] o sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina “natural”, orgânica, mais

³⁰ Esta tradução do discurso de Truth foi disponibilizada pelo Instituto Geledés e pode ser acessada no endereço: <http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afroamericanos/sojourner-truth/22661-e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth>

³¹ CARBY, 1989; WHITE, 1999.

próxima da natureza, animalística e primitiva (1995, p. 468).

Aos estereótipos acima, poderíamos adicionar outros, tais como a “mula do mundo³²”, a mulher irritada³³, a supermulher³⁴, a matriarca³⁵ e a mulher que depende de programas de assistência do governo para sobreviver³⁶. Patrícia Hill Collins (2000) argumenta que estas representações, ou “imagens de controle”³⁷, têm, na verdade, como objetivo, promover a naturalização do racismo, do sexismo e de outras formas de injustiça e opressão e defende que, apesar de seu caráter dinâmico, estas imagens podem ser analisadas a partir de uma perspectiva transnacional e interseccional, que aponta a extensão que tais naturalizações atingiram.

Em uma de suas reflexões sobre o surgimento do movimento feminista negro, hooks (1984) ressalta que o estereótipo da supermulher negra, por exemplo, possibilitou que muitas mulheres brancas ignorassem tanto a vitimização da mulher negra na sociedade quanto a sua própria contribuição na perpetuação deste processo. Sentindo-se excluídas de um movimento feminista voltado, na época, prioritariamente para o combate à opressão de gênero, muitas ativistas e teóricas passaram a discutir, a partir do fim da década de 1970, as especificidades da subordinação das mulheres afrodescendentes nos Estados Unidos.

A necessidade de abordar a condição da mulher negra por uma perspectiva de intersecção de múltiplos eixos de subordinação contribuiu para que o feminismo negro se constituísse como um movimento autônomo, com reivindicações distintas daquelas propostas pelo movimento feminista, bem como das propostas do movimento nacionalista negro³⁸ (DAVIES, 2003; HOOKS, 1984).

bell hooks chegou a argumentar que esta intersecção entre racismo e sexismo conferia à mulher negra nos Estados Unidos uma posição privilegiada no combate a opressão³⁹.

As mulheres negras, sem nenhum “outro” institucionalizado a quem possam

³² Alice Walker utiliza a expressão “*mule of the world*” (1994, p.405).

³³ HOOKS, 1984.

³⁴ HOOKS, Ibid.

³⁵ COLLINS, 2000.

³⁶ COLLINS, Ibid.

³⁷ Tradução da expressão “*controlling images*”, empregada por Patricia Hill Collins (2000) para discutir alguns estereótipos a respeito da mulher negra. Neste trabalho, adoto o termo “imagens de controle” empregado por Sueli Carneiro e outras teóricas brasileiras.

³⁸ Davies (2003) afirma que o próprio conceito de nação foi questionado por feministas negras que acreditavam que, por ser uma construção masculina, ele contribuía para a marginalização das mulheres, cuja representação no discurso nacionalista era comumente associado à maternidade.

³⁹ Contudo, não podemos deixar de apontar o caráter essencialista da afirmação de hooks, que aborda de forma monolítica a experiência da mulher negra e não considera, por exemplo, questões como localização (Norte/Sul), nacionalidade, sexualidade, entre outras.

discriminar, explorar ou oprimir, geralmente tem uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social dominante classista, sexista e racista, assim como a sua ideologia concomitante (1984, p.15)⁴⁰.

Dessa forma, o feminismo negro teria se consolidado como uma crítica ao feminismo, que, na maioria das vezes, considerava apenas as experiências e reivindicações de um grupo específico, o de mulheres brancas de classe média e heterossexuais. Contudo, é preciso considerar que, muito antes da consolidação do movimento feminista, mulheres negras organizavam-se em associações ou clubes que tinham uma lista de reivindicações e objetivos específicos e que, desde o fim do século XIX, essas organizações configuravam-se não apenas como espaço opcional para aquelas cuja participação em clubes de mulheres brancas era negada, mas também como *locus* de discussão das especificidades das vivências das mulheres afro-americanas (GUY-SHEFTALL, 1995).

Para evitar serem associadas às feministas, muitas mulheres negras, apesar de se identificarem com a luta contra a opressão de gênero, passaram a buscar outros termos que pudessem ser usados para marcar a diferença entre elas e as ativistas e teóricas feministas. É nesse contexto de questionamento sobre as diferenças entre mulheres brancas e negras que surgem, então, expressões como *Womanism* e *Africana Womanism*, entre outras.

Com uma visão que questiona o essencialismo pelo qual a experiência feminina negra estadunidense costuma ser discutida e representada, Alice Walker, em 1983, na sua coletânea **In search of our mother's gardens: womanist prose**, usa o termo *womanism* como sinônimo para feminismo negro ou de cor. Mesmo defendendo um comprometimento com a cultura feminina, Walker acredita que o *womanism* deveria estender a sua preocupação à sobrevivência e integridade de toda a comunidade, o que incluiria homens e mulheres. Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985) também adotou o termo *womanism*, apesar de indicar que chegou a ele de forma independente. A crítica literária nigeriana ressalta que o movimento advoga a união de negros, homens e mulheres, ao redor do mundo, e que o sexismo seria apenas uma de suas preocupações.

Por sua vez, Cleonora Hudson-Weems⁴¹ (2012) propõe o uso da expressão *Africana Womanism* para indicar

⁴⁰ Tradução livre do original “black women, with no institutionalized “other” that we may discriminate against, exploit, or oppress often have a lived experience that directly challenges the prevailing classist, sexist, racist social structure and its concomitant ideology” (HOOKS, 1984, p.15).

⁴¹ O texto de Hudson-Weems foi acessado através do endereço eletrônico <https://quilombouniapp.wordpress.com/2012/03/22/africana-womanism-o-outro-lado-da-moeda/> e não continha numeração de páginas.

Nem uma consequência, nem um suplemento ao feminismo, Africana Womanism não é feminismo preto, feminismo africano, ou womanism de Alice Walker que algumas Mulheres Africanas vieram abraçar. Africana Womanism é uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres da ascendência africana. Baseia-se na cultura Africana, e, portanto, necessariamente incide sobre as experiências únicas, lutas, necessidades e desejos das Mulheres Africanas. Tece uma crítica endereçada à dinâmica de conflito entre: as feministas tradicionais, a feminista preta, a feminista africana, e Africana Womanist. A conclusão é que a Africana Womanism e sua agenda são únicas e separadas do feminismo branco e do feminismo preto, e além disso, à extensão da nomeação em particular, Africana Womanism difere do feminismo africano (2012).

Ao contrário de feminismo, que estaria voltado exclusivamente para o empoderamento feminino, a preocupação do *Africana Womanism* seria o empoderamento da raça. O que se percebe, nas propostas de Ogunyemi (1985) e Hudson-Weems (2012), é o desejo de articular experiências de mulheres afrodescendentes ao redor do mundo, unindo-as em torno de discussões a respeito de questões como raça, classe e gênero.

A proposta de um feminismo negro diaspórico surge a partir da constatação de que o movimento feminista negro nos Estados Unidos, por muito tempo, ignorou, ou relegou a uma posição secundária, o impacto de aspectos como classe, nacionalidade e localização na configuração da multiplicidade de experiências de mulheres afrodescendentes, excluindo de suas considerações teóricas e práticas muitas mulheres negras ao redor do mundo (COLLINS, 2000; DAVIES, 2003).

Patrícia Hill Collins (2000), ao argumentar em favor de uma abordagem feminista transnacional, afirma que há muitas semelhanças entre as formas de opressão de mulheres negras pobres nos Estados Unidos e no Brasil. Ela acredita que uma das tarefas do feminismo transnacional seria a de estimular o diálogo entre estas mulheres através das fronteiras. Assim, muitas das questões que o feminismo negro estadunidense acredita que sejam locais, poderiam ser melhor compreendidas a partir de uma análise transnacional.

Estabelecer relações de similaridade entre os contextos em que vivem estas mulheres não significa, entretanto, homogeneizar suas experiências. Ao problematizar a ideia de que todas as mulheres negras sofreriam as mesmas formas de opressão, Collins (2000) aponta, por exemplo, que a cidadania ou localização têm impacto direto na configuração do sistema de opressão.

Em um contexto transnacional, mulheres negras estadunidenses são privilegiadas pela sua cidadania, mas o seu gênero as relega a uma posição inferior. Dependendo do contexto, indivíduos e grupos podem se tornar, de forma alternada, opressores em determinadas situações e serem oprimidos em

outras, ou ainda ocupar, simultaneamente, as duas posições (2000, p.246) ⁴².

A autora também destaca a necessidade de um diálogo transnacional entre ativistas e teóricas do feminismo negro e inicia o capítulo conclusivo de *Black Feminist Thought* com uma citação da brasileira Sueli Carneiro, conclamando as mulheres brasileiras a se organizarem e nunca pararem de questionar a injustiça social. Uma das formas de combate à injustiça, segundo Collins (2000), seria o incentivo a uma política de empoderamento. Para que isto seja possível, é preciso considerar a organização do poder a partir de quatro domínios - estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal.

O primeiro eixo, *estrutural*, seria responsável pela organização da opressão através do controle de instituições sociais. Para combater esta forma de controle, as mulheres negras recorreriam ao ativismo político e proposições de leis contra a discriminação. O segundo, *disciplinar*, estaria relacionado ao gerenciamento da opressão ou à maneira como as organizações são dirigidas. A mudança, neste caso, ocorreria pela ocupação, por mulheres negras, de posições de destaque em diversas organizações. O terceiro domínio, o *hegemônico*, justificaria a opressão através da manipulação da ideologia e da cultura. Ele seria o elemento de ligação entre as instituições sociais e suas práticas e influenciaria, também, a configuração das relações interpessoais. Questionar ideologias racistas e sexistas a partir da construção de representações alternativas das mulheres negras seria fundamental nesse processo de transformação, prática que a escrita feminina negra contemporânea tem-se empenhado em realizar. O último eixo, o *interpessoal*, trata de como as relações pessoais se estabelecem no cotidiano. O combate à opressão dar-se-ia a partir de pequenos atos de resistência individuais. Collins (2000) destaca, portanto, que só a partir de uma articulação entre ativismo político e posicionamento pessoal poderíamos combater a opressão institucionalizada de mulheres negras ao redor do mundo.

A perspectiva transnacional também teve repercussões na crítica literária negra estadunidense. Carole Boyce Davies (2003), por exemplo, propõe que esta crítica não deveria ater-se a categorias fixas como fronteiras geográficas ou etnias e, sim, considerar o que aproximaria e o que distanciaria a literatura produzida no contexto da Diáspora negra. Ela também sugere que muitas destas produções compartilhariam certos elementos como a renegociação de identidades, a busca por uma re-conexão, a necessidade de re-memorar e a

⁴² Tradução livre da seguinte passagem : “In a transnational context, U.S Black women “are privileged by their citizenship yet disadvantaged by their gender. Depending on their context, individuals and groups may be alternately oppressors in some settings, oppressed in others, or simultaneously oppressing and oppressed in still others” (COLLINS, 2000, p.246).

recusa deste sujeito feminino em ser subjugado.

É importante observar que a perspectiva transnacional defendida por Davies (2003) se coaduna com as proposições de Paul Gilroy (2001) e de Stuart Hall (2003a, 2003b) a respeito da diáspora africana. Ambos os teóricos defendem que as relações entre identidade, cultura e território são fluidas e são continuamente renegociadas pelos indivíduos. É sob este prisma, transnacional e diaspórico, que procederei à análise dos três romances que compõem o *corpus* desta pesquisa. Interessa-me, portanto, considerar o que, mais adiante, chamarei de *Gramática da Diáspora Ameericana*. O meu propósito é o de aproximar os textos literários de Morrison e Gonçalves, levando em consideração os aspectos convergentes em decorrência da experiência da diáspora africana nas Américas. O intuito não é a busca de uma linha comum homogênea e contínua, mas a discussão de contiguidades e rupturas, partindo do princípio de que, apesar de apresentar muitas similaridades, as experiências diaspóricas africanas ocorreram de formas distintas nos dois países e, sobretudo, são representadas a partir das especificidades subjetivas de suas autoras.

1.4 A TRAJETÓRIA PARTICULAR DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL

A narrativa tradicional sobre a trajetória do feminismo negro brasileiro costuma descrever a gênese do movimento como uma decorrência da dissidência das feministas afro-brasileiras dos movimentos feministas e movimentos negros. Assim, relata-se que, em meados da década de 1970, algumas ativistas e intelectuais negras brasileiras começaram a se articular dentro do movimento negro contemporâneo e do movimento feminista. Em ambos os casos, a discussão a respeito das especificidades das experiências das mulheres negras era usualmente relegada a um segundo plano, uma vez que temas como racismo e sexismo costumavam ser abordados isoladamente, sem considerar a sua intersecção (CALDWELL, 2000; CARNEIRO, 2002). Com a chegada da década de 1980 e o processo de redemocratização brasileiro, a questão teria sido discutida, de maneira mais ampla, por grupos de mulheres negras, que passaram a articular em seus debates a intersecção entre raça, classe e gênero. Surgem, então, coletivos e organizações, como o Nzinga (Coletivo de Mulheres Negras), fundado em 1983, do qual Lélia Gonzalez foi a primeira coordenadora, e o Geledés (Instituto da Mulher Negra), criado em 1988 (CARNEIRO, 2002).

Contudo, um outro relato é oferecido pela ativista e pesquisadora Joselina da Silva (2014),

que crítica a ideia de dissidência a partir da década de 1970 e defende que, pelo menos duas décadas antes, mulheres negras já se organizavam de forma autônoma para discutir as especificidades de suas reivindicações. A pesquisadora argumenta que

A criação do Conselho Nacional de Mulheres Negras em maio de 1950, a ocorrência do Congresso Nacional de Mulheres Negras no mesmo período - inseridos no âmbito do Teatro Experimental do Negro (TEN) -, sob a coordenação de Maria de Lurdes Nascimento, nos alicerça no debate de que já éramos mulheres e negras do ponto de vista argumentativo e da construção identitária, antes mesmo das alterações com o Movimento Feminista e o Movimento Negro” (SILVA, 2014, p.36)

Corolariamente, Lady Christina de Almeida (2014) afirma que

As mulheres negras estiveram presentes em diversos movimentos e formas associativas, seja *nas irmandades, nas comunidades, nas religiões de matrizes africanas, na igreja católica, na protestante*, nas associações de moradores, nos movimentos de favela, [...]. Essa experiência organizativa constitui o *caminho trilhado pelas mulheres negras ao longo da história, desde a resistência à escravidão* (p.108, grifo nosso).

Assim, as afirmações acima evidenciam a existência de um protagonismo feminino negro no Brasil e de organizações e movimentos de mulheres afro-brasileiras que datam pelo menos de 1950, como frisa Silva (2014) e que, se forem consideradas outras formas de organização social, como propõe Almeida (2014), teriam sua origem ainda durante o período da escravidão. A escolha do nome Geledés para designar o Instituto da Mulher Negra serve de exemplo para a argumentação de que os movimentos de resistência feminina negra não teriam como origem um desentendimento com o movimento feminista ocidental. O nome, como explana Sueli Carneiro em entrevista à revista Cult

vem dessa necessidade de demarcar a identidade de um feminismo de mulheres negras[...]. Geledés foi escolhido justamente porque são organizações de *cunho religioso* das sociedades tradicionais ioruba, hoje considerados (sic) patrimônios da humanidade. É *uma forma de culto ao poder feminino*” (2017, p.18, grifo nosso).

Pode-se perceber que uma das particularidades da resistência feminina afro-brasileira é que os vínculos espirituais e religiosos tangenciam muitos desses coletivos e organizações políticas. Ao passo que, em outros casos, o caráter religioso se manifesta como força motriz, tanto pela sobrevivência de práticas religiosas de matriz africana ressignificadas, como o candomblé, uma organização primordialmente feminina (DE BARROS MOTT, 1991; CARNEIRO; CURY,

2008), quanto pelo sincretismo das irmandades,⁴³ que mesclavam práticas religiosas africanas e cristãs. Um exemplo disso é a construção do primeiro templo de grande porte na Bahia, o *Iyá Omi Asé Aira Intilé*, organizado “por antigas escravas libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha. É o primeiro templo do qual se tem a história completa até nossos dias” (THEODORO, 2008, p.78).

Outra particularidade dos movimentos de mulheres negras no Brasil foi observada por Simone Pereira Schmidt e Vania Malta Rossi (2010) que, ao comparar os contextos de produção de uma crítica feminista negra no Brasil e nos Estados Unidos, afirmam:

Com menor acesso ao ambiente acadêmico do que as feministas norte-americanas, mas fortemente vinculadas aos movimentos sociais, as feministas negras brasileiras tiveram que percorrer um caminho muito particular, de afirmação de sua presença em espaços onde não eram percebidas, além de se contrapor a algumas construções discursivas de grande poder em nossa cultura, tais como o mito da mestiçagem como fator de democracia racial e o elogio da mulata como elemento simbólico da “cordialidade”, sexual e racial, sobre a qual se assentam tais discursos (2010, p.213).

Para compreender o surgimento de algumas das construções discursivas mencionadas acima, recorro às análises de dois expoentes do feminismo negro no Brasil - Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro. Ambas ressaltam que as imagens negativas e controladoras a respeito das mulheres afrodescendentes surgiram a partir do processo de exploração de seus corpos durante a escravidão e da necessidade de se reforçar e justificar a objetificação da mulher negra. “No Brasil, o estupro colonial perpetrado pelos senhores brancos portugueses sobre as negras e indígenas está na origem de todas as construções sobre a identidade nacional e construções hierárquicas de gênero e raça presentes em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2002, p. 167).

Gonzalez (1984), em seu artigo “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*”, analisa como essa objetificação contribuiu para a criação e perpetuação de três estereótipos associados à mulher negra – a mulata, a doméstica e a mãe-preta. Os dois primeiros, de acordo com a pesquisadora, seriam derivados da figura da mucama, que era obrigada a atender todas as exigências de sua senhora e, muitas vezes, via-se forçada a satisfazer, também, os desejos sexuais do seu senhor.

Ao analisar o surgimento da figura da mulata, Mariza Corrêa (1996) elenca uma série de

⁴³ De acordo com Maria Lucia de Barros Mott, “[d]esde o século XVIII, libertos e escravos formaram irmandades religiosas que congregavam homens e mulheres. Entre suas funções, além de construir igrejas e organizar festas religiosas, davam assistência aos doentes [...]. Possuíam um caixa comum cujo dinheiro podia ser empregado na compra da alforria de algum dos irmãos ainda no cativeiro ou daqueles cujos proprietários tratavam com excesso de violência” (1991, p.37).

representações na música, literatura e também no discurso de médicos e historiadores que contribuíram para a construção da mulata como objeto do desejo nacional.

Seria preciso o talento de Lévi-Strauss para fazer o inventário da rica coleção de ervas e especiarias utilizadas nas metáforas dos cheiros, gostos e cores evocados nas frases nas quais a mulata é sujeito: manjerição, cravo e baunilha nas de Aluísio Azevedo (*O cortiço*, 1890); cravo, canela e alecrim nas de Jorge Amado (*Gabriela, cravo e canela*, 1958; *Tenda dos milagres*, 1969); mandioca doce nas de João Felício dos Santos (*João Abade*, 1958). (...) Além de cheirosa e gostosa a mulata é muitas outras coisas nesses e em outros textos: é bonita e graciosa, dengosa e sensual; em suma, **desejável** (CORRÊA, 1996, p. 39, grifo do autor).

Contudo, essa supervalorização da corporeidade e sensualidade da mulata não só a aprisionou a um estereótipo, como também contribuiu para a desvalorização da mulher negra de tez mais escura. Assim, como ressalta Corrêa (1996), a glorificação da mulata⁴⁴, de pele mais clara, implicaria uma rejeição da mulher negra, transformada em *anti-musa* (CARNEIRO, 2002). Sob essa ótica, a perpetuação do estereótipo da “mulata tipo exportação” trouxe consequências negativas para ambas.

A doméstica, por sua vez, revelaria uma outra faceta da exploração dos corpos femininos negros. Ao contrário da mulata, figura exaltada no imaginário popular nacional, a empregada doméstica é uma figura periférica que se insere, anonimamente, no cotidiano, trabalhando como burro de carga (GONZALEZ, 1984).

O último estereótipo examinado por Gonzalez (1984) é o da mãe preta. Apesar de ter sua imagem geralmente associada à resignação e passividade, a estudiosa chama atenção para outro aspecto importante⁴⁵, o da utilização dos serviços de amas-de-leite e amas-secas do início da colonização brasileira até a segunda metade do século XIX, prática denominada de *maternidade transferida*⁴⁶.

O que a gente quer dizer é que ela [a mãe preta] não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem (sic) alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É

⁴⁴ Ainda a respeito da mulata, Mariza Côrrea afirma que “[n]o caso da classificação racial, sua situação no “continuum” é fixa, ainda que ambígua. Isto é, ela está a meio caminho (no limiar, diria Lacan: nem natural, nem cultural, nem individual, nem social) entre o Branco e o Negro – mas aí fica. Ao contrário da fluidez e circulação supostamente permitidas nesse *continuum* aos “elementos de cor”, à mulata é reservado um lugar definido, ou definitivo, do “encontro das raças”: uma espécie de pororoca cultural” (1996, p.47).

⁴⁵ Além disso, Gonzalez (1984) também argumenta que a mãe preta foi uma das principais responsáveis pela incorporação de elementos africanos à língua portuguesa, denominada pela autora de *pretuguês*.

⁴⁶ Suely Gomes Costa apud SEGATO (2007).

isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe (GONZALEZ, 1984 p.235).

A idealização da figura da mãe preta, assim como a romantização e mistificação das relações de exploração e abuso que se estabeleceram entre homens brancos e mulheres negras durante o período da escravidão, presentes na obra de Gilberto Freyre, por exemplo, contribuíram para estabelecer, no Brasil, o mito da democracia racial (CARNEIRO, 2002; GONZALEZ, 1984; SCHMIDT; ROSSI, 2010).

Para Gonzalez (1988), ao contrário do *racismo aberto* dos Estados Unidos, herança da colonização anglo-saxônica e decorrente de uma clara política de segregação racial, ocorre, no Brasil e em outros países latino-americanos, um *racismo velado* ou por *denegação*. Enquanto a discussão aberta sobre as questões raciais possibilitou aos negros estadunidenses a construção de uma identidade e, conseqüentemente, uma maior articulação para o combate ao racismo e discriminação racial, a falsa ideia de uma relação harmoniosa entre as raças dificultou o debate sobre os privilégios dos brancos no Brasil. Dessa maneira, a miscigenação e o mito da democracia racial não só contribuíram para um processo de “negação” em relação às questões raciais no país, mas também levaram a uma internalização dos valores e de uma ideologia que prega a superioridade da cultura branca e Ocidental. Conseqüentemente, propagou-se a ideia do embranquecimento como ideal a ser atingido pela população afro-brasileira (GONZALEZ, 1988).

Antes de encerrar estas considerações sobre o feminismo negro brasileiro, faz-se necessário chamar a atenção para o conceito de *Amefricanidade* desenvolvido por Lélia Gonzalez (1988), que, apesar de propor uma abordagem transnacional similar, em muitos aspectos, às de Collins (2000) e Davies (2003), restringe a sua análise comparativa às Américas. Em seu artigo “*A categoria político-cultural de amefricanidade*”, Gonzalez aponta a necessidade de revisão da expressão afro-americano, comumente usada por negros estadunidenses para se auto definirem, por acreditar que o termo igualaria, de forma equivocada, os Estados Unidos à América, ignorando a existência dos outros países do continente americano e causando, também, a impressão de que a presença negra nas Américas estaria restrita àquele país. Ela também ressalta que a experiência cultural dos afrodescendentes

é distinta daqueles que permaneceram em África e que o termo afro-americano apresentar-se-ia como uma negação das particularidades da experiência afrodescendente no Novo Mundo. Surge, então, a proposta da categoria “*amefricanos*”, para denominar os descendentes de africanos nas Américas⁴⁷.

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, bato e ewe-fofon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (GONZALEZ, 1988, p. 76, grifo do autor).

O conceito de *Amefricanidade* será de grande relevância nesta pesquisa para a análise das especificidades da diáspora africana nas Américas. Não obstante, considero necessário fazer uma ressalva em relação ao uso que Gonzalez faz acima do termo *afrocentrado*⁴⁸, visto que a partir do momento em que se incluem as Américas no escopo de análise, exclui-se a primazia da África. Não se pode desconsiderar, contudo, as influências das trocas culturais, dos diálogos e das alianças políticas entre descendentes de africanos das Américas e africanos, não só no combate ao racismo e sexismo, mas também para a consolidação de uma crítica pós-colonial que propõe uma discussão mais ampla sobre os efeitos da escravidão, do colonialismo e da globalização, a partir de uma perspectiva transnacional. Ou seja, ao utilizar o conceito de *Amefricanidade* de Gonzalez nesta pesquisa, pressuponho a existência e articulação de múltiplas identidades, tanto nas Américas quanto na diversidade cultural do continente africano.

Por fim, acredito que a discussão apresentada neste capítulo sobre o conceito da representação e as suas relações com a Teoria da Literatura, a Política e os Feminismos justifica-se a partir da constatação de que os aspectos políticos e estéticos da representação seriam, na verdade, complementares e, portanto, indissociáveis. As representações, à medida que fazem a mediação entre o “real” e o imaginário, têm grande impacto na maneira como grupos ou

⁴⁷ O termo também se aplicaria aos ameríndios (GONZALEZ, 1988).

⁴⁸ De acordo com Charles S. Finch III, a *afrocentricidade* seria “*uma escola de pensamento que coloca a África no centro de todos os estudos que se relacionam com esse continente e com os povos descendência africana*” (2009, p.167, grifo do autor).

indivíduos são vistos e tratados pelas legislações, organizações e pela sociedade, estando diretamente relacionadas a mecanismos de controle e poder. O trabalho de criar e representar imagens que se contrapõem aos estereótipos normalmente associados às mulheres negras é, portanto, tarefa imprescindível, com consequências estéticas e políticas.

Como indiquei, anteriormente, este esforço empreendido por escritoras negras para ressignificarem as próprias experiências e se expressarem artisticamente não é recente. Por este motivo, antes da análise sobre a maternagem negra nas narrativas que compõem este *corpus*, faz-se necessário contextualizar o surgimento dos gêneros *narrativas de escravos* e *narrativas contemporâneas sobre a escravidão*, assim como tecer alguns comentários a respeito da escrita feminina sobre a escravidão no Brasil e nos Estados Unidos.

No próximo capítulo, discutirei como a rememoração faz parte do projeto literário de Toni Morrison e de Ana Maria Gonçalves. Para a autora estadunidense, o escritor negro tem como missão se (re)conectar com o passado e com seus ancestrais, por isso, afirma que “[q]uando alguém mata um ancestral, mata a si mesmo⁴⁹” (MORRISON, 2008, p.64). Pelo mesmo viés, Gonçalves descreve o processo de escrita como o ato de “recortar uma fatia de tempo que, aparentemente pertencia ao passado e revirar suas ruínas” (GONÇALVES, 2017, p.3). Quer propondo a escrita de um romance como um memorial aos africanos escravizados, quer buscando respostas nos seus escombros pessoais, ambas as escritoras revisitam o passado, recriando-o.

⁴⁹ Tradução livre do original: “[w]hen you kill the ancestor you kill yourself” (MORRISON, 2008, p.64).

2. ESCRITA FEMININA NEGRA E A TEMÁTICA DA ESCRAVIDÃO

“O porão era tão baixo que não podíamos ficar de pé, mas obrigados a agachar-nos no chão ou sentar-nos. Dia e noite eram iguais para nós, sendo privados do sono por causa da posição apertada dos corpos e ficávamos desesperados pelo sofrimento e cansaço”

(BAQUAQUA, 1997, p.84-85)

“A minha avó estava agarrada à minha mão e à da Taiwo, e mesmo tendo companhia, parecia que estávamos sozinhas, porque ao redor de cada uma de nós era só silêncio. Silêncio que mais parecia um pano escuro, grosso e sujo, que tomava todos os espaços e prendia debaixo dele o ar úmido e malcheiroso, sabendo a mar e a excrementos, a suor e a comida podre, a bicho morto. Carneiros⁵⁰, talvez. Era como se todos esses cheiros virassem gente e ocupassem espaço, fazendo o lugar parecer ainda mais sufocante”

(GONÇALVES, 2009, p.45).

Acredita-se que entre 11 e 12 milhões de africanos tenham sido forçados a embarcar em tumbeiros entre o fim do século XV e o século XIX⁵¹. Cerca de 40 % dessas mulheres, homens e crianças tiveram o Brasil como destino final, país que mais importou escravizados durante os longos séculos de escravidão (BERGAD, 2007; KNIGHT, 2010). Enquanto no século XVI, a média de importações anual era de 1.800 africanos, esse número subiria para 17.000 no século seguinte (KNIGHT, 2010). Certamente, um dos fatores responsáveis por este aumento significativo foi a consolidação da colônia portuguesa, no fim do século XVI, como maior produtor internacional de açúcar. As regiões de Pernambuco e Bahia, primeiras a explorarem sistematicamente a mão-de-obra escravizada nas *plantations* de açúcar, posteriormente

⁵⁰ De acordo com o relato da personagem Kehinde, muitos africanos não sabiam o motivo pelo qual haviam sido capturados. Alguns conjecturavam que virariam “carneiros dos brancos, pois eles gostavam de nossa carne e iam nos sacrificar” (GONÇALVES, 2009, p.39).

⁵¹ Uma estimativa feita por grande parte dos historiadores, segundo Herbert Klein (2007). Marcus Rediker (2011), por sua vez, aponta que o número teria chegado a 12,4 milhões de africanos.

serviriam de modelo para a exploração inglesa, espanhola e francesa deste produto no Caribe nos séculos seguintes (BERGAD, 2007).

Com o aumento da demanda e dos rendimentos desse comércio, bem como da lucratividade de outras mercadorias como algodão, nos Estados Unidos, e a exploração de ouro, no Brasil, o século XVIII assiste ao apogeu do comércio de escravos. Entre 1700 e 1810, foram traficados mais de seis milhões de africanos, número que corresponderia a mais de 50% do total de seres humanos transportados durante todo o período da escravidão (DAGET, 2010; KNIGHT, 2010). Dos mais de seis milhões de africanos transportados no século XVIII, estima-se que 31.3% tenham sido enviados ao Brasil e 5,8% para os Estados Unidos (KNIGHT, 2010).

Como é possível perceber pelo elevado aumento no tráfico de escravizados no século XVIII, a escravidão era um empreendimento extremamente rentável⁵². Por muito tempo, a historiografia atribuiu a derrocada desse sistema de exploração de trabalho forçado à perda de lucratividade do sistema escravagista em decorrência das transformações na economia e no mercado global advindas da Revolução Industrial e das novas demandas do capitalismo. Um dos principais defensores dessa tese foi Eric Williams, que, em **Capitalism and Slavery** (1944), argumentou que o fim do sistema escravista não estaria relacionado, como acreditava-se, ao crescente sentimento abolicionista e a uma consolidação do sentimento humanitário e da defesa da moralidade. Para Williams, a questão primordial estaria relacionada a aspectos econômicos, uma vez que, de acordo com o autor, a exploração do trabalho escravo havia deixado de ser lucrativo. Ademais, ao abolir a escravidão, a Inglaterra se beneficiaria economicamente e se consolidaria como potência econômica e imperial (BERGAD, 2007; DAGET, 2010).

Contudo, desde o fim dos anos 1950 do século passado, têm sido difundidas outras explicações para o enfraquecimento e extinção do sistema de exploração do trabalho escravo. Após análises minuciosas de registros históricos, verificou-se que, no que diz respeito ao Caribe, foi a abolição do tráfico o elemento catalisador da crise econômica. Desde meados do século passado, houve, então, um retorno à discussão de aspectos religiosos, filosóficos e morais que teriam impulsionado a derrocada da escravidão (BERGAD, 2007). Serge Daget (2010), por exemplo, menciona como fatores desencadeadores da extinção do tráfico transatlântico os princípios já mencionados, assim como a ampla discussão sobre os direitos naturais do homem, pautada pelo pensamento iluminista⁵³.

⁵² Conforme defendem Bergad (2007) e Baptist (2014).

⁵³ GOULD (2007); DAGET (2010).

Sobre este período, o pesquisador afirma que

Ao longo do século XVIII, apurando a definição do direito universal ao bem-estar e à liberdade, antropólogos, filósofos e teólogos voltaram-se para o caso do africano e de sua condição no mundo. Sua reflexão levou-os a modificar as noções ordinariamente admitidas até então sobre o negro da África e o escravo americano: de bruto e animal de carga, eles transformaram-no em um ser moral e social. Sua fórmula, “o negro é um homem”, recusava implicitamente o consenso sobre a honradez, a legitimidade e a utilidade da venda de negros. Suas análises humanitaristas desembocaram na exigência abolicionista (DAGET, 2010, p.78).⁵⁴

Conforme demonstra Laird Bergad (2007), exerceram influência considerável na configuração das frentes de combate ao sistema escravagista questões relacionadas a lutas políticas internas, como a Guerra Civil nos Estados Unidos (1861-1865), bem como relacionadas à política internacional: proibição pela Inglaterra, em 1807, do tráfico de escravizados para os Estados Unidos e colônias inglesas; além das limitações impostas pelos ingleses ao Brasil em tratados de 1815, 1817 e 1831, que culminaram com o encerramento do tráfico brasileiro de escravizados em 1851.

Muitas sociedades e grupos abolicionistas estabeleceram-se, tanto nos Estados Unidos quanto na Inglaterra, entre 1775 e 1840. A força política deste movimento pôde ser percebida, quando, após uma campanha acirrada, em 25 de março de 1807, foi aprovada pelo Parlamento do Reino Unido a abolição do tráfico⁵⁵ e, nesse mesmo ano, também foi proibida a importação de novos escravizados nos Estados Unidos. O crescimento destas organizações abolicionistas pode ser explicado, em parte, pela forte atuação de grupos religiosos evangélicos como os *Quakers*, Metodistas, Batistas e Calvinistas. Estas organizações protestantes, preocupadas entre outros aspectos, com a questão da salvação da alma e com o pecado da escravidão, faziam petições, imprimiam panfletos e seu discurso abolicionista influenciou a discussão da extinção do tráfico na esfera política nos dois países (BERGAD, 2007; GOMES, 1994).

⁵⁴ Percebe-se que a mulher negra era invisível, posto que o termo “negro” é usado, na citação, como equivalente ao gênero masculino, desconsiderando a existência de mulheres negras.

⁵⁵ Apesar da contribuição fundamental da Inglaterra para a abolição do tráfico atlântico, alguns estudiosos não hesitam em apontar as contradições de sua participação neste processo. Joseph Miller, por exemplo, destaca que “[c]omo a Inglaterra gradualmente suprimiu o escravismo atlântico nos anos de 1820 e 1830, os interesses comerciais britânicos, por trás desse comércio, mudaram suas atividades ao apoiarem brasileiros e portugueses na compra de cativos nos portos que antes eles dominavam, o que incluía proeminentemente os centro-africanos, ao norte de Luanda. Trabalhavam nos bastidores – juntamente com negociantes dos Estados Unidos – ao estenderem essas fontes por meio de Havana, com o intuito de fornecer trabalhadores escravizados para a produção de cana-de-açúcar em Cuba e Porto Rico” (2008, p.46). Além disso, Bergad (2007) ressalta que entre 1830 e 1850, o algodão produzido nos Estados Unidos, a partir de trabalho escravo, alimentou as grandes demandas do setor têxtil inglês.

Na Inglaterra, o movimento abolicionista configurou-se como um movimento social que, a partir de uma discussão de questões religiosas e morais, mobilizou, não só a classe política, mas as classes populares de forma generalizada. Porém, nos Estados Unidos, este movimento enfrentou grande oposição do Sul escravocrata, que procurava assegurar que a exploração do trabalho escravo, do qual era dependente economicamente, fosse garantido pela Federação. Por outro lado, o Norte do país, no qual a escravidão era praticamente inexistente desde a Revolução Americana, imbuíu-se de um forte sentimento abolicionista, revestido tanto de um caráter humanitário e progressista, quanto pela necessidade de manter um equilíbrio político entre Norte e Sul do país. As fronteiras entre estados livres e escravagistas eram demarcadas a partir do rio Ohio e Mississippi. Dessa forma, a escravidão, em 1784, passou a ser proibida ao norte do rio Ohio. Por sua vez, em 1787, foi considerada legal ao sul do mesmo rio. Em 1850, o Norte estadunidense sofreu um outro golpe com a aprovação do *Fugitive Slave Act*, que determinava que as autoridades nortistas seriam obrigadas a devolver a seus respectivos donos sulistas quaisquer escravizados que fossem capturados naquele território. Com a anexação de novos territórios ao país, como Louisiana, Missouri e Texas, o receio nortista de que a legalização da escravidão, nestes estados, desequilibrasse o poder político entre as duas regiões produziu um impasse político, desencadeando uma guerra civil e, ao seu término, a abolição da escravatura, em 1865 (BERGAD, 2007).

No Brasil, o catolicismo atuou de maneira geral, de forma conivente com o sistema escravagista. Outro fator que diferenciou a realidade brasileira da estadunidense foi a dependência econômica generalizada do trabalho escravo que sustentava as elites (BERGAD, 2007; GOMES, 1994). O país teve, portanto, um movimento abolicionista tardio⁵⁶ que, apenas em 1860, passou a atuar de forma consolidada e organizada, contando, inclusive, com a simpatia do próprio imperador D. Pedro II (BERGAD, 2007). Contudo, pesquisadores como Beatriz Gallotti Mamigonian (2011) ressaltam que o apoio do Imperador D. Pedro II à causa abolicionista (com uma política de abolição lenta e gradual) deveu-se, na verdade, à forte pressão internacional que sofria. Em 1864, decretou-se, por exemplo, a libertação dos

⁵⁶ É importante destacar que os escravos brasileiros, desde o início de processo de escravização, revoltaram-se e rebelaram-se contra o cativo a que foram submetidos. O quilombo de Palmares, de acordo com o pesquisador Flávio Gomes, configura-se como “a maior e mais conhecida comunidade de toda América [que] surgiu no final do século XVI e permaneceu até o século XVIII, a representar uma esperança aos cativos e uma ameaça a autoridades e senhores (2005, p.10). Além de Palmares, Gomes (2005) faz referência a uma série de quilombos e mocambos no Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, entre outros. Revoltas, levantes e conspirações também ocorreram com grande frequência, maior, vale salientar, do que aquela registrada para os Estados Unidos, de acordo com Bergad (2007). A pesquisa minuciosa de João José Reis (2003) sobre a Revolta dos Malês, que se desenrolou em 1835, em Salvador, aponta movimentos de revolta que antecederam esse levante, como os ocorridos na Bahia em 1807, 1809, 1814 e 1818.

emancipados, escravizados que haviam sido apreendidos pelas tropas inglesas que patrulhavam nossa costa e estavam sob a guarda do governo brasileiro, bem como a proibição do uso do açoite como forma de punição. Dois anos depois, outro decreto estabelecia que o governo não utilizaria mais o trabalho de escravizados em obras públicas. Em 1871, foi aprovada a lei Rio Branco, ou do Ventre Livre, que determinava que as crianças nascidas a partir daquela data, chamadas de “ingênuos”, seriam libertas ao atingirem 21 anos de idade, ou antes, caso os senhores optassem por receber uma indenização do governo. Um ano após a aprovação da Lei do Sexagenário, em 1865, que garantia a liberdade para aqueles com idade superior a 65 anos de idade, os escravizados que trabalhavam nas fazendas de café no estado de São Paulo iniciaram um movimento de abandono em massa de seus locais de cativeiro. Finalmente, em 13 de maio de 1888, com a assinatura da lei Áurea, pela princesa Isabel, instituiu-se, oficialmente, o fim do mais longo sistema escravagista das Américas (BERGAD, 2007).

É preciso destacar que a literatura produzida pelos que advogavam o fim da escravidão e por aqueles que defendiam a sua continuidade, à medida que recorria a estratégias discursivas que visavam defender determinadas práticas sociais, integrou o campo da “luta de representações” mencionada no capítulo anterior. Contudo, como ressalta Heloísa Toller Gomes, a polaridade das posições políticas dos dois grupos revelava “nuances e combinações interessantes a considerar. Assim, numerosos textos que explicitam uma postura de denúncia à escravidão, ou de suas consequências, apresentam marcante sentimento antinegro” (1994, p.48).

Neste capítulo, apresento alguns apontamentos a respeito do surgimento de dois gêneros literários de extrema importância para essa “luta de representações”: as narrativas de escravos e as narrativas contemporâneas sobre a escravidão. Além disso, discorro a respeito da produção literária feminina negra estadunidense e brasileira, de modo a situar as escritoras Toni Morrison e Ana Maria Gonçalves em seus respectivos sistemas literários. Por fim, analiso alguns aspectos do caráter metaficcional que permeia tanto **Amada** quanto **Um defeito de cor**.

Todavia, antes de ir adiante, é mister pontuar algumas questões em relação ao uso da expressão *narrativas de escravos*. Atualmente, muitos pesquisadores têm demonstrado preferência pelo termo escravizado(a), ou outra expressão equivalente, sob o argumento de que o termo escravo(a) implicaria a noção equivocada de que estes homens e mulheres se sujeitaram e aceitaram o processo de exploração e desumanização a que foram submetidos (WHITE, 1999). Por outro lado, também se discute que, nos textos originalmente escritos ou ditados por muitos destes sujeitos, o termo escravo(a) foi empregado, muitas vezes, até no título da

narrativa, sem, contudo, estar associado ao sentimento de resignação ou aceitação desta condição⁵⁷.

O trecho abaixo, retirado de **Compaixão**, apresenta uma outra perspectiva a respeito do uso do vocábulo escrava. O diálogo apresenta visões conflituosas acerca do real sentido do termo e desenrola-se após uma discussão entre a protagonista Florens, jovem escravizada e o ferreiro, um africano livre por quem se apaixona.

Quero que você vá embora.
 Me deixe explicar.
 Não. Agora.
 Por quê? Por quê?
 Porque você é uma *escrava*.
 O quê?
 Você ouviu.
 O Patrão me fez *escrava*.
 Não estou falando dele.
 Quem então?
 Você.
 Como assim? *Eu sou escrava porque o Patrão me comprou*.
 Não. *Você virou escrava*. [...]. *Seja dona de si mesma*, mulher, e deixe a gente em paz (MORRISON, 2009, p.32-133, grifo nosso).

Indubitavelmente, a citação extraída de **Amada**, que integra a epígrafe do capítulo anterior, evidencia o jogo de poder existente no ato de nomear ou definir algo ou alguém. No entanto, a passagem acima revela uma outra faceta da questão: se as “definições pertencem aos definidores” (MORRISON, 2011, p.273), cabe aos definidos subvertê-las e ressignificá-las. Por isso, buscarei, sempre que possível, priorizar o uso de expressões alternativas, salvo em casos nos quais o termo *escravo(a)* tenha sido utilizado pelos próprios escritores, pesquisadores ou teóricos a quem faço referência.

2.1 O GÊNERO NARRATIVAS DE ESCRAVOS (SLAVE NARRATIVES)

Foi nesse contexto, exposto anteriormente, que, entre 1770 e 1780, surgiram as *slave narratives* ou narrativas de escravos, relatos autobiográficos escritos por ex-escravizados⁵⁸. Os

⁵⁷ Ao conceder entrevistas, Morrison e Gonçalves utilizam, sem ressalvas, o termo *escravos*.

⁵⁸ Definição baseada no verbete sobre *slave narratives* do **Oxford Companion to African American Literature** (ANDREWS; FOSTER; TRUDIER, 1997).

homens e mulheres que conseguiram relatar suas histórias de cativeiro e libertação viram-se obrigados a conciliar o seu desejo de autorrepresentação com as diversas expectativas de grupos religiosos, abolicionistas, bem como do mercado editorial, fato que influenciou tanto a linguagem quanto o tema destas narrativas (GOULD, 2007).

Segundo Phillip Gould (2007), as primeiras narrativas de escravos possuíam, em sua maioria, uma forte conotação religiosa, descrevendo jornadas de aprisionamento e de libertação tanto físicas quanto espirituais, através de uma linguagem repleta de referências bíblicas. Grande parte dos recursos para a publicação destes textos era proveniente de grupos protestantes, que investiam em sua divulgação, tendo em vista o poder de persuasão destas (auto)biografias para a conversão de novos fiéis que, futuramente, também apoiariam esta causa.

A esse respeito Vincent Carretta afirma que

O protestantismo encorajava a autorreflexão pelos fiéis e a escrita de autobiografias espirituais, tanto para monitorar o próprio desenvolvimento espiritual quanto para servir de modelo para a crença e comportamento de outros. Por conseguinte, virtualmente todas as publicações iniciais em prosa escritas por afrodescendentes assumiram a forma de autobiografias espirituais que relatam a transição de crenças pagãs para o cristianismo que compartilhavam com seus leitores ingleses e das colônias (2010, p.13).⁵⁹

Não havia, contudo, uma padronização da estrutura e do conteúdo destes textos. Em razão disso, muitos eram lidos também pelo interesse que despertavam os relatos de captura, de aventuras marítimas, de viagens a locais considerados exóticos, e os romances picarescos. Porém, à medida que o gênero se consolidava como um mecanismo de combate à escravidão, passou a seguir convenções rígidas, chegando a ser imitado e forjado.

Gould (2007) também ressalta que, ainda nesta fase inicial, algumas destes textos discorriam, na forma de ensaios, petições ou epístolas, sobre a questão racial e a escravidão, mesclando aspectos autobiográficos, sentimentais e políticos e apelando para os princípios morais e humanitários do leitor. É exatamente esta característica das *slave narratives* de contar, ao mesmo tempo, uma história pessoal e coletiva, subjetiva e representativa de um grupo, de

⁵⁹Tradução da seguinte passagem: “Protestantism encouraged self-examination by the faithful, and the writing of spiritual autobiographies, both to monitor one’s own spiritual development, and to serve as a model for the belief and behavior of others. Consequently, virtually all the early publications in prose by people of African descent took the form of spiritual autobiographies that trace the transition from pagan beliefs to the Christianity shared with the authors’ British and colonial readers (CARRETTA, 2010, p.13).

uma coletividade, que chama atenção da escritora Toni Morrison (2008). Ao comparar as autobiografias clássicas da literatura afro-americana com produções autobiográficas contemporâneas, ela defende que estas apresentam o narrador como um indivíduo que se destaca dos demais por ter superado uma série de adversidades. Já no caso das primeiras, os relatos destes homens e mulheres não os separavam de sua comunidade, podendo ser lidos como representativos de uma experiência coletiva.

O período compreendido entre os anos de 1770 e 1807 foi marcado pela intensificação na atividade de sociedades abolicionistas, nos dois lados do Atlântico, que passaram a investir na produção de material que pudesse ser usado em sua campanha contra o tráfico de escravizados, patrocinando a publicação de vários textos de escritores negros. Nessas narrativas, a humanidade do sujeito africano é posta em relevo, e para tanto, muitos escritores recorriam a ideias defendidas pelo cristianismo e Iluminismo. Além disso, aspectos econômicos também passaram a ser usados como argumentos em defesa da causa antiescravagista (GOULD, 2007).

Embora mencione a dificuldade de delimitar as origens de um gênero, Vincent Carretta (2010) identifica o texto publicado por Briton Hamon, como pioneiro das *slave narratives* escritas em língua inglesa. *A Narrative of the Most Uncommon Sufferings and Surprizing Deliverance of Briton Hammon, a Negro Man*, foi publicado em Boston, em julho de 1760, e é considerado pelo crítico como uma autobiografia espiritual. A publicação de apenas 14 páginas, contudo, teve circulação limitada, restrita à cidade de Boston,

A primeira *slave narrative* a alcançar uma repercussão internacional foi *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African Prince, as Related by Himself*, lançada em Bath, Inglaterra, em 1772, tendo pelo menos dez edições na Inglaterra e nos Estados Unidos até 1800. Este seria o primeiro relato autobiográfico em língua inglesa a descrever a experiência da Passagem do Meio, todavia, assim como Briton Hammon, o autor não tece críticas ao tráfico de escravos, nem à escravidão (CARRETTA, 2010). A presença de um amanuense ou copista, branco, que transcrevia e, frequentemente, editava os relatos, repetiu-se em grande parte dos textos pertencentes a esse gênero, o que implicava uma separação, nesses casos, entre autor e escritor. Portanto, “[s]empre que um autor negro fala através de um escritor branco, separar as suas vozes é sempre desafiador e pode ser impossível. O autor original pode ter tido intenções diferentes em relação a sua narrativa do que as do escritor ao publicá-las” (CARRETTA, 2010, p.11).⁶⁰

⁶⁰ Tradução livre do original: “[w]henver a black author speaks through a white writer, separating their voices is always challenging and may be impossible. The original author may have had a very different agenda in relating his or her narrative than the writer had in publishing it” (CARRETTA, 2010, p.11).

Em 1789, Oloudah Equiano trouxe a público **The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, Or Gustavus Vassa, the African**, considerado um marco do gênero. Segundo Vincent Carretta (2007), o nigeriano Oloudah Equiano foi o escritor afrodescendente mais importante e mais publicado em língua inglesa durante o século XIX. Nascido em 1745, foi capturado, escravizado e levado para os Estados Unidos. Pouco tempo depois, foi comprado por um oficial inglês e mudou-se para Londres, chegando a envolver-se em ações militares durante a Guerra dos Sete Anos. Em 1776, conseguiu comprar a própria liberdade, e após um período intenso de viagens, passou a dedicar-se à escrita e à causa abolicionista.

Impossível de ser classificado em apenas um gênero literário⁶¹, de acordo com Carretta, o relato de Equiano é muito mais complexo do que o de seus antecessores e considerado como o texto fundamental do gênero. Além de chamar atenção para sua identidade diaspórica, ao usar o termo Africano para referir-se a si mesmo, Equiano foi um dos poucos autores do gênero que obtiveram controle editorial de suas narrativas e pôde, assim, fazer críticas contundentes à escravidão. Contudo, encontraram-se registros navais e de batismo indicando que, na verdade, Equiano teria nascido na Carolina do Sul, e não em África. Caso estas informações tenham a sua veracidade confirmada, a sua narrativa seria, então, pelo menos parcialmente, um relato ficcional (CARRETTA, 2010). Não obstante, seu relato continua tendo enorme importância literária, cultural, política e histórica.

No século XIX, as narrativas de escravos atingiram grande popularidade, e dois fatores podem ter contribuído, igualmente, segundo Gould (2007) para este fato – o crescimento do sentimento abolicionista e a exploração do potencial econômico dessas publicações pelo mercado editorial. O caso do texto de Oloudah Equiano é representativo, visto que cinco anos após a publicação de seu livro, cujos direitos autorais ele detinha (tendo inspirado, inclusive, outros ex-escravizados a fazer o mesmo), ele já contava com treze edições e, em 1850, com trinta e seis. Apesar do sucesso editorial, o trabalho de Equiano e de outros escritores também eram alvo de críticas e acusações. Alguns críticos, por exemplo, duvidavam da autenticidade de sua conversão religiosa, outros o acusavam de ter contado com o auxílio de outro escritor, posto que seu texto era “suficientemente bem escrito” (GOULD, 2007, p.22).⁶²

⁶¹ Vincent Carretta afirma que o relato de Equiano, “[e]ntre outras coisas, é uma autobiografia espiritual, narrativa de cativo, livro de viagens, conto de aventura, relato de enriquecimento, tratado econômico, apologia, testemunho e narrativa de escravo (2010, p.17). Tradução do original: “[a]mong other things, it is a spiritual autobiography, captivity narrative, travel book, adventure tale, rags-to-riches saga, economic treatise, apologia, testimony, and slave narrative” (2010, p.17).

⁶² Gould cita a seguinte crítica publicada no *The Monthly Review* – “it is not improbable that some English writer has assisted him in the compliment, or, at least, the correction of the book; for it is sufficiently well-written” (2007, p.22).

Comentários como estes encontravam eco no racismo “científico” defendido por personalidades como David Hume e Thomas Jefferson, que demonstravam incredulidade quanto à capacidade de articulação, expressão e criação artística de mulheres e homens negros (GOULD, 2007 ; MORRISON, 2008). Todavia, Equiano também obteve muitas críticas positivas, como as escritas por personalidades literárias como Mary Wollstonecraft, entre outras, que ressaltavam a qualidade e importância de seu relato em primeira pessoa de seu cativeiro e libertação (CARRETTA, 2010).

Uma grande mudança na estrutura e nos aspectos abordados nestes relatos de ex-escravizados ocorreu entre os anos de 1830 e 1840, em decorrência de uma maior organização e radicalização do movimento abolicionista. Nesses textos, passaram a ser descritas e expostas as condições degradantes e desumanas nas quais viviam os negros inseridos na *plantation* sulista estadunidense, apresentando fatos e evidências que eram usados pelos abolicionistas para atestar a crueldade da escravidão e a necessidade de sua abolição naquele país. A valorização destes testemunhos, orais e escritos, configurou-se como um espaço de expressão para que ex-escravizados pudessem contar suas experiências. Não obstante, este mesmo fórum antiescravagista impunha limites a essa expressão, muitas vezes determinando e controlando o que poderia ser dito. A obsessão por evidências e elementos que pudessem falar contra a escravidão levou muitos abolicionistas a insistirem, por exemplo, para que esses relatos fossem os mais objetivos possíveis, atendo-se apenas aos fatos (GOULD, 2007). Não havia, assim, espaço para aspectos subjetivos, ou para a descrição daquilo que Morrison (2008) chama de “vida interior”. Em alguns casos, o próprio corpo⁶³ de muitos ex-escravizados era usado como texto contra a escravidão por esses ativistas, que, ao expor publicamente as marcas e cicatrizes da violência, buscavam apresentar provas da autenticidade dos fatos narrados (GOULD, 2007).

Uma outra característica apontada por Gould (2007) é o uso de prefácios e apresentações, que geralmente introduziam esses relatos de escravidão e libertação. Se, por um lado, eles eram usados como estratégia de divulgação e publicidade desses textos, por outro lado, os paratextos também discorriam sobre aspectos morais do caráter dos autores e garantiam ao leitor a veracidade da narrativa. Este foi o caso em **Incidents in the Life of a Slave Girl** (1861), no qual Amy Post escreveu o prefácio apresentando a protagonista como uma mulher virtuosa e refinada. O caso dessa narrativa de Harriet Jacobs é ainda mais intrigante, já que, para preservar a identidade das pessoas que mencionava em sua autobiografia, recorreu ao pseudônimo de Linda Brent. O relato diverge do formato comumente encontrado no gênero, primeiramente,

⁶³ O que não deixa de ser uma forma de objetificação destes homens e mulheres.

por tratar-se de um texto de autoria feminina. Em segundo lugar, por discutir abertamente questões relacionadas à sexualidade e ao assédio a que a maior parte das escravizadas eram submetidas. Por fim, a trama foi acusada de melodramática e inverossímil, por descrever como Jacobs viu-se obrigada a morar em um pequeno sótão, escondida dos próprios filhos por sete longos anos. Durante muito tempo, a autenticidade de sua narrativa foi questionada e, apenas na década de 1980, a historiadora literária Jean Fagan Yellin conseguiu reunir evidências que atestam a veracidade do relato, comprovando sua autoria (CARBY, 1989).

Nem sempre a relação entre editores, abolicionistas e escritores mostrava-se harmoniosa e beneficiava igualmente todos os envolvidos. É o que fica evidente, por exemplo, no texto que introduz a segunda autobiografia de Frederick Douglas⁶⁴, **My Bondage and My Freedom**, publicada em 1855, que relata as dificuldades enfrentadas por Douglas em atuar de forma independente a do movimento abolicionista branco. A respeito desses conflitos, Gould aponta que as “decisões editoriais continuaram a determinar as estruturas retóricas e temáticas das narrativas de escravos. Escritores negros negociavam com forças políticas e econômicas para contar as suas “histórias livres” (2007, p.24)⁶⁵. Graças aos esforços empreendidos por essas mulheres e homens negros, as narrativas de escravos consolidaram-se como um gênero representativo da literatura estadunidense, influenciando não apenas a tradição de escrita autobiográfica daquele país, mas também toda a produção literária afro-americana, papel que continua a desempenhar até os dias de hoje.

Entre os anos de 1865 e 1930, cerca de cinquenta homens e mulheres que viveram sob o jugo da escravidão publicaram suas autobiografias. Na década de 1970, foi lançada em 18 volumes a compilação de histórias pessoais e testemunhos de 2.500 ex-escravizados entrevistados, na década de 1930, pelo *Federal Writers' Project*. Estima-se que, nos Estados Unidos, existam aproximadamente 6.000 relatos autobiográficos de afrodescendentes sobre a escravidão. Este número incluiria textos que foram publicados separadamente, histórias orais, entrevistas, além de textos publicados em periódicos (ANDREWS; FOSTER; TRUDIER, 1997).

Já no Brasil, o número de relatos pessoais sobre a escravidão é significativamente inferior. Infelizmente, como destaca Robert Krueger, “[e]xistem pouquíssimos textos escritos por escravos e ex-escravos brasileiros” (1997, p.9). Foram identificados, de acordo com o

⁶⁴ Frederick Douglas “publicou três autobiografias, reescrevendo sua história de vida e reformulando sua *persona* pública em diferentes fases de sua vida” (GILROY, 2001, p.131).

⁶⁵ Tradução livre do trecho “Editorial decisions continued to shape the rhetorical and thematic designs of the slave narrative. Black writers negotiated political and economic forces in order to tell “free stories” (GOULD, 2007, p.24).

historiador, menos de trinta registros (orais ou escritos) entre 1700 e 1888. Krueger (2002) afirma que o *corpus* brasileiro de narrativas produzidas ou ditadas por escravizados e ex-escravizados é composto de 140 autores, que produziram cerca de 170 textos, pouco mais de 700 páginas, entre entrevistas, cartas, poemas, e documentos legais. Desses, Krueger ressalta a importância dos escritos de Rosa Maria Egípcíaca, Luiz Gama e Mahommah G. Baquaqua, a respeito dos quais comentarei a seguir.

Rosa Maria Egípcíaca, africana da costa da Mina, capturada e trazida ao Brasil em 1725, aos seis anos de idade, é considerada não só a primeira mulher afro-brasileira a aprender a ler e escrever, mas também a primeira a organizar seus escritos em um livro, **Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz Brilhante das Almas Peregrinas**, com mais de 250 folhas e finalizado em 1752⁶⁶, mas nunca publicado (MOTT, 2005). Porém, críticos como Eduardo de Assis Duarte tem ressalvas em relação à inclusão na historiografia literária nacional dos textos produzidos pela africana pelo fato dela “não ser brasileira, nem ter até o momento, seus escritos publicados e divulgados” (2005, p.130), já que estes foram, em sua maioria, queimados antes de sua inquisição, em Portugal (MOTT, 2005).

A “Flor do Rio de Janeiro”, como ficou conhecida, foi sistematicamente abusada pelo seu dono até os 14 anos, quando foi vendida e levada para Minas Gerais. Lá, prostituiu-se até os 29 anos, quando, após ser acometida de uma enfermidade, vendeu todos os seus pertences e tornou-se beata, passando a dedicar-se à vida religiosa. Em 1751, retornou ao Rio de Janeiro e, ao ter uma visão com Nossa Senhora, em que foi ordenada a aprender a ler e escrever, tornou-se letrada. No Rio de Janeiro, com apoio de uma comunidade que admirava os seus sermões e pelos franciscanos, impressionados com suas visões e a maneira como professava sua fé, Rosa conseguiu arrecadar fundos e supervisionar a construção de um convento, “Recolhimento de Nossa Senhora do Parto”. A fama de suas visões e religiosidade a tornaram uma figura importante no Rio de Janeiro, “a quem brancos, mulatos e negros, inclusive toda a família de seu ex-senhor e respeitáveis sacerdotes, adoravam de joelhos, beijando-lhe os pés” (MOTT, 2005, p.1). De acordo com Luiz Mott,

Sempre aplaudida e venerada pelo Padre Francisco Gonçalves Lopes, pelo seu frade confessor e por um capuchinho italiano, a negra courana escreveu mais de 250 folhas do livro *Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz Brilhante das Almas Peregrinas*, no qual diz que o Menino Jesus vinha todo dia mamar em seu peito e, agradecido, penteava sua carapinha; que Nosso Senhor trocara seu coração com o dela; que, no seu peito, trazia Jesus Sacramentado; que morrera

⁶⁶ A informação sobre a data da conclusão do manuscrito encontra-se em artigo de Eduardo de Assis Duarte (2005, p.130).

e tinha ressuscitado; que Nossa Senhora era Mãe de Misericórdia; que ela, Rosa, recebera de Deus o título e encargo de ser Mãe de Justiça, dependendo de seu arbítrio o futuro de todas as almas, se iam para o céu ou para o inferno; que ela própria era a esposa da Santíssima Trindade, a nova Redentora do mundo (2005,p.10).

Em 1762, indispôs-se com parte do clero carioca e uma ação foi movida contra ela pelo bispo, acusando-a de idolatria e heresia. No ano seguinte, foi levada para Portugal, onde respondeu a um processo de Inquisição que se estendeu até 1765. Misteriosamente, apesar do costume de registrar-se nos autos processuais o desfecho dos julgamentos, seu processo não foi concluído e o último registro a seu respeito é o seguinte: “[p]or ser avançada a hora lhe não foram feitas mais perguntas, e sendo lidas estas anotações e por ela ouvidas e entendidas, disse estar escrita na verdade, e assinou com o Senhor Inquisidor, depois do que foi mandada para o seu cárcere” (MOTT, 2005, p.18).

Outro relato sobre a escravidão, que se destaca, é a narrativa de Mahommah G. Baquaqua, um dos poucos exemplos de textos (auto)biográficos sobre a escravidão em nosso país. Baquaqua, nascido no Benin, em 1824, foi escravizado, em 1844, e trazido para o Brasil, onde foi mantido cativo entre 1845 e 1847. Em sua biografia, *An Interesting Narrative. Biography of Mahomah G. Baquaqua*, publicada originalmente em inglês, em 1854, e escrita pelo abolicionista Samuel Moore, ele relata a sua experiência na América do Sul e também descreve como conseguiu escapar para Nova York, de onde, posteriormente, migrou para o Haiti e Canadá. Portanto, faz-se necessário destacar que, ainda assim, essa experiência retratada por ele não ocorre apenas em solo brasileiro e que, talvez, seu relato tenha conseguido visibilidade pela diversidade de territórios que percorreu já naquele período.

A respeito do processo colaborativo entre Baquaqua e Moore, Krueger afirma que

[c]omo muitos dos textos escravos nos Estados Unidos, esta narrativa é uma colaboração entre um copista e um narrador ex-escravo. O ato-fala de Baquaqua é mediado pela ingerência estética e ideológica do escritor abolicionista e cristão. [...] A *poiesis* do texto desenvolve-se sob a força contextualizante do editor, cuja filtragem, seleção, arranjo, compilação, censura e edição determinam boa parte do produto final. Por isso, a heurística do texto precisa ter em conta tanto os silêncios de Baquaqua como sua locução para que se possa detectar a mais autêntica expressão autobiográfica dentro do discurso ventríloquente. Apesar do esforço de colaboração mútua entre eles, uma oposição dinâmica caracteriza a relação e a obra. Apesar de compartilharem os fins morais da publicação, a divisão de trabalho textual inscreve no próprio texto a forma de relação que o ex-escravo e o abolicionista procuram evitar. Baquaqua deseja a sua liberdade civil, Moore quer sua salvação como trabalhador livre e cristão (1997, p.12-13).

Pode-se observar, na análise acima, que autor e escritor, como mencionado anteriormente, nem sempre compartilham as mesmas intenções. De qualquer forma, a despeito do embate entre o relato pessoal de um ex-escravizado e um copista branco, o texto de Baquaquá revela detalhes e impressões subjetivas a respeito da Passagem do Meio, dos trabalhos forçados no Brasil e da busca pela liberdade, temática escassa quando se trata do contexto nacional.

Finalmente, um outro texto autobiográfico de especial importância para esta pesquisa é o do advogado, homem de Letras e abolicionista Luiz Gama. Nascido em 1830, em Salvador, filho de Luisa Mahin e vendido como escravo pelo próprio pai aos dez anos, escreveu, em 1880, um breve relato da sua vida a pedido do amigo Lúcio de Mendonça, o qual reproduzo abaixo.

Nasci na cidade de S[ão] Salvador, capital da província da Bahia, em um sobrado da Rua do Bângala, formando ângulo interno, em a quebrada, lado direito de quem parte do adro da Palma, na Freguesia de Sant'Ana, a 21 de junho de 1830, pelas 7 horas da manhã, e fui batizado, 8 anos depois, na igreja matriz do Sacramento, da cidade de Itaparica.

Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina, (Nagô de Nação) de nome Luíza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã.

Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa.

Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito.

Era dotada de atividade. Em 1837, depois da Revolução do Dr. Sabino, na Bahia, veio ela ao Rio de Janeiro, e nunca mais voltou. *Procurei-a em 1847, em 1856, em 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar.* Em 1862, soube, por uns pretos minas, que conheciam-na e que deram-me sinais certos que ela, acompanhada com malungos desordeiros, em uma «casa de dar fortuna», em 1838, fora posta em prisão; e que tanto ela como os seus companheiros desapareceram. Em opinião dos meus informantes que esses «amotinados» fossem mandados para fora pelo governo, que, nesse tempo, tratava rigorosamente os africanos livres, tidos como provocadores. [...]

Meu pai, não ousou afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas, neste país, constituem grave perigo perante a verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas: era fidalgo e pertencia a uma das principais famílias da Bahia de origem portuguesa. Devo poupar à sua infeliz memória uma injúria dolorosa, e o faço ocultando o seu nome. (GAMA, 1880 apud FERREIRA, 2008, p.304-305, grifo nosso).

Luiz Gama, também considerado o pai da Literatura afro-brasileira⁶⁷, tem papel importante

⁶⁷ É importante ressaltar que enquanto Luiz Gama passou a ser celebrado por autores como David Brookshaw (1983), Zilá Bernd (1988) e Domicio Proença Filho (2004) como o pai da Literatura afrodescendente, a escritora maranhense Maria Firmina dos Reis foi relegada ao esquecimento, e apenas recentemente, abriu-se espaço para a inclusão dela como “mãe” da literatura afro-brasileira.

em **Um defeito de cor**, já que nele baseia-se o personagem Omotunde Adeleke Danbiran, filho da protagonista Kehinde/ Luísa Gama. O romance de Gonçalves estrutura-se como uma longa carta da mãe para o seu filho, que, separados quando este ainda era uma criança, passaram a vida buscando um reencontro que nunca aconteceu. Esse e outros elementos metaficcionalis presentes nesse romance serão discutidos ao fim deste capítulo. Não obstante, antes disso, faz-se necessário tecer algumas considerações a respeito da escassa presença de relatos ou narrativas autobiográficas de escravizados no Brasil.

Ao buscar possíveis explicações para este número reduzido de textos, o pesquisador Robert Krueger argumenta que, no Brasil,

[o]s escravos eram nivelados aos animais domésticos e à maquinaria. Um analfabetismo cultural-linguístico, globalmente reforçado na população negra, negou aos escravos o poder das letras, dos quais somente 0,09% eram alfabetizados (Conrad, 1972: 297). A ausência de textos de escravos por tão longo tempo está diretamente relacionada à falta total de curiosidade, por parte da *intelligentsia* luso-brasileira, em relação aos pensamentos e aos sentimentos dos escravos e negros libertos. Nos Estados Unidos, onde existiam milhares de *slave narratives* à época da Abolição, “narrativas e textos escravos” começaram a ser objeto de interesse dos estudiosos, a partir dos anos 1970 (1997, p.10).

É certo que os escravizados eram objetificados e que as condições de vida no cativeiro não favoreciam a sua longevidade. Discutirei, no próximo capítulo, alguns dados sobre as taxas de reprodução natural, no Brasil e nos Estados Unidos, que indicam um crescimento populacional negativo em território nacional, enquanto o contrário ocorreu em solo estadunidense. No entanto, proponho alguns acréscimos à explanação acima proposta por Krueger (1997).

Primeiramente, é preciso destacar uma diferença fundamental entre o protestantismo e o catolicismo. Naquele, estimulava-se a leitura e interpretação dos textos bíblicos. Fato, inclusive, que chamou atenção de vários escravizados estadunidenses em suas narrativas, alguns dos quais “erroneamente acreditavam que uma pessoa branca ao ler um livro estava envolvida em uma conversa real com o texto, passando assim a reconhecer a necessidade de aprender a ler para também ser capaz de “conversar” com livros, principalmente a Bíblia” (CARRETTA, 2010,

p.18)⁶⁸, situação estudada por Henry Louis Gates Jr, que a nomeou de “*trope of the talking book*”.

O mesmo estímulo à leitura de textos sagrados não se fazia necessário, nem era estimulado pela classe religiosa católica brasileira. O acesso à educação era privilégio de poucos, e, segundo Robert Conrad (1972), até 1870, mais de 86% da população brasileira era analfabeta.

Em segundo lugar, há que se destacar que, apenas depois da chegada da família real portuguesa ao país, em 1808, permitiu-se o funcionamento de tipografias e passaram a ser impressos os primeiros livros em território nacional. Por isso, como argumenta Antonio Cândido, até o século XVIII, “o escritor não existia enquanto papel social definido; vicejava como atividade marginal de outras, mais requeridas pela sociedade pouco diferenciada: sacerdote, jurista, administrador ” (1967, p.90). Por outro lado, nos Estados Unidos, algumas *slave narratives* chegaram a alcançar várias reedições, configurando-se como gênero altamente rentável.

Finalmente, é certo que os índices de analfabetismo brasileiro eram elevados, porém algo que Krueger e Conrad não consideram em suas análises, por exemplo, é a peculiaridade dos africanos muçulmanos, conhecidos como malês. O pesquisador João José Reis (2003) afirma que, em 1835, eles representariam cerca de 15% da população africana em Salvador. Nesta comunidade “[e]screvia-se muito para memorizar orações e textos corânicos. Isso representava um passo importante na integração à religião, porque permitia ao iniciado participar plenamente das preces coletivas e somar sua voz ao drama do ritual” (2003, p.231). Muitos daqueles que participaram da Revolta dos Malês, a qual Gonçalves revisita em **Um defeito de cor**, foram capturados e traziam amarrados ao pescoço, como amuleto, um “Livrinho Malê”, manuscrito escrito em árabe que geralmente continha uma compilação de preces (REIS, 2003).

O trabalho de recuperação de fontes históricas que pretende dar visibilidade a relatos pessoais de escravizados no Brasil continua em andamento. Muitas pesquisas têm sido publicadas a partir de análises de outros registros das trajetórias destes homens e mulheres, incluindo transcrições em processos criminais, petições, testamentos, entre outros. É o caso, por exemplo, das pesquisas da Profa. Solange Rocha⁶⁹ (UFPB) sobre a população negra na Paraíba

⁶⁸ Tradução livre do trecho: “when an enslaved author mistakenly believes that a white person observed reading a book is engaged in an actual conversation with the book, he or she appreciates the need to become literate to also be able to “talk” to books, especially the Bible” (CARRETTA, 2010, p.18).

⁶⁹ Entre outros artigos e livros publicados, destaco **Antigas personagens, novas histórias**: memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista, publicado em 2006, pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres.

oitocentista, abordando, entre outras questões, histórias de resistência de mulheres como Gertrudes Maria, que, em 1828, deu início a um processo judicial para defender a sua liberdade.

2.2 ESCRITA FEMININA NEGRA, NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE A ESCRAVIDÃO (CONTEMPORARY NARRATIVES OF SLAVERY) E A METAFICÇÃO

Como já mencionado na introdução desta pesquisa, a tradição de uma escrita feminina afro-americana existe, pelo menos, desde o século XVIII. Escritoras como Lucy Terry que, em 1746, escreveu o poema **Bars Fight** e Phillis Wheatley que publicou, em 1773, **Poems on Various Subjects Religious and Moral** são consideradas precursoras de uma linhagem de poetas, romancistas e dramaturgas que têm escolhido o texto literário como forma de expressão artística (Mitchell; Taylor, 2009).

Como o romance é o gênero literário sobre o qual se debruça esta pesquisa, passo agora a algumas considerações sobre a trajetória de seu desenvolvimento no contexto de uma escrita feminina estadunidense. **Our Nig: or, Sketches from the Life of a Free Black**, escrito por Harriet Wilson e publicado em 1859, seria não só o primeiro romance escrito por uma mulher negra nos Estados Unidos, mas também o primeiro a ser redigido por um escritor negro nesse país (CARBY, 1989).

De acordo com Barbara Christian (1985), até os anos 1940 predominava, nos romances de autoria feminina negra, o estereótipo da “*tragic mulatta*”, mulheres de tom de pele mais claro, sofisticadas, que estavam constantemente sob ameaça de abuso sexual e outras formas de violência.⁷⁰ A intenção dessas autoras seria a de combater estereótipos vigentes a respeito da mulher negra a partir da construção de uma figura feminina idealizada, com qualidades morais e físicas que, por muito tempo, foram associadas, exclusivamente, às mulheres brancas. Dentro dessa tradição, estariam incluídas as narrativas **Iola Leroy** (1892), de Frances Harper, além de **Quicksand** (1928) e **Passing** (1929), de Nella Larsen.

Com a publicação de **Their eyes were watching God** (1937), de Zora Neale Hurston e **Brown girls, Brownstones**, (1959), de Paule Marshall, inicia-se um período de transição, com um aumento da complexidade de representação das personagens femininas negras que se

⁷⁰ A pesquisadora Dawn Duke aponta que o estereótipo da “*tragic mulatta*” também esteve presente na literatura cubana e brasileira, principalmente em textos abolicionistas produzidos nestes países e ressalta que “[n]ineteenth-century abolitionist and antislaveryworks incorporate the slave or the mulatto female figure as the very graphic medium for displaying the human tragedy” (2008, p.19).

distancia da idealização do período anterior. A ênfase passa a ser na busca pela autodefinição e a figura da mulata é substituída pela mulher negra (CHRISTIAN, 1985, 2007). Durante a década de 1960, poucos romances foram produzidos, e a poesia foi o gênero predominante. Nesse período, influenciados pelo movimento em prol dos direitos civis e o movimento Black Power, intelectuais, escritores e artistas passam a investigar a história e cultura afro-americanas. (CHRISTIAN, 1985). Em 1966, buscando relatar e revisitar a história de sua avó, a escritora Margaret Walker publica **Jubilee**, considerado um marco para o gênero *neo-slave narratives*.

Quatro anos após o lançamento do romance de Walker, Toni Morrison publica seu primeiro romance, **The Bluest Eye** (1970), que juntamente com Alice Walker inauguraria uma nova fase da literatura afro-americana, voltada para discussões a respeito da interseccionalidade entre racismo, sexismo e orientação sexual na configuração da experiência feminina negra. A produção literária feminina afasta-se, então, da busca por construções idealizadas e romantizadas das subjetividades femininas e passa a abranger uma gama cada vez maior de temas e gêneros.

Desde as últimas décadas do século XX, vários escritores afro-americanos têm problematizado, em suas narrativas, a instituição da escravidão e seu impacto na formação das identidades culturais, raciais e de gênero da população negra estadunidense. As *neo-slave narratives*, ou narrativas contemporâneas sobre a escravidão, retomam alguns dos temas e das convenções literárias das narrativas de escravos e se caracterizam por uma maior liberdade retórica e de estilos, abarcando desde o romance histórico à ficção científica e a paródia, e, embora a maioria esteja situada durante o período escravista, ou nas décadas que se seguiram a sua abolição, algumas destas obras ficcionais têm parte de seu enredo localizado no tempo presente. É o caso de romances como **Corregidora**, **Kindred**⁷¹ e **Chaneysville**, cujos protagonistas, inseridos na contemporaneidade, são assombrados por seus ancestrais e por algum incidente que ocorreu durante a escravidão (SMITH, 2007). Estes romances fariam parte de uma subdivisão do gênero, denominada de *palimpsest narratives* (ANDREWS; FOSTER; TRUDIER, 1997).

Apesar do romance histórico **Jubilee**, escrito por Margaret Walker e publicado em 1966, ser geralmente destacado como o precursor do gênero, Valerie Smith (2007) aponta, como pioneiro, o romance **Black Thunder**, escrito por Arna Bontemps e publicado em 1936. Quase quatro décadas depois, em 1974, a narrativa **Roots** (Raízes), de Alex Haley, foi lançada, de forma seriada, na revista *Reader's Digest*, e adaptada para a televisão em 1977, alcançando

⁷¹ **Kindred**, escrita por Octavia Butler, é um exemplo de uma narrativa contemporânea sobre a escravidão que alterna acontecimentos passados em 1976 com eventos ocorridos antes da Guerra Civil.

índices de audiência impressionantes ⁷². Apesar das críticas que recebeu pelas inconsistências das informações apresentadas e por uma representação do passado romantizada e idealizada, é inegável sua importância para a popularização do gênero (BEAULIEU, 1999). Mesmo reconhecendo a relevância das *neo-slave narratives* escritas por homens, Beaulieu (1999) argumenta que a contribuição das mulheres ao gênero é inestimável. Ao dar voz a histórias outrora silenciadas, essas escritoras contestam tanto a História quanto crenças e representações populares sobre as mulheres negras, o que contribui para o empoderamento destas dentro e fora do texto e contexto literário.

Valerie Smith (2007) destaca que o gênero tematiza questões que permanecem relevantes para a contemporaneidade, como os desafios da representação do trauma, as relações entre corpo e memória, a herança da escravidão para as gerações futuras, a natureza da liberdade, entre outras. Por sua vez, Elizabeth Ann Beaulieu (1999) ressalta que as narrativas contemporâneas sobre a escravidão, à medida que se desvinculam das convenções rígidas das *slave narratives* do século XVI, configuram-se como a inovação mais importante na literatura estadunidense das últimas décadas do século XX.

Não há consenso, todavia, em relação ao uso do termo *neo-slave narratives* para definir o gênero. O termo foi cunhado, em 1987, por Bernard Bell em **The Afro-American Novel and its Tradition**. Segundo Bell, a expressão compreenderia “narrativas modernas da passagem do cativo para liberdade, residualmente orais”⁷³ (1987, p.289), ou seja, relatos sobre a fuga da escravidão influenciados pela tradição da cultura popular afro-americana.

Sob outra perspectiva, Ashraf Rushdy (1999) faz uso do mesmo termo, embora restrinja seu escopo para narrativas que adotam as mesmas estruturas e convenções das *slave narratives*. Ainda de maneira redutora, Angelyn Mitchell (2002) propôs o termo *liberatory narratives* ou narrativas de libertação, para indicar romances contemporâneos que descrevessem a passagem do cativo para a liberdade. Apesar de não restringir o gênero a discursos impregnados de oralidade e da cultura popular negra, como Bell, nem às convenções das *slave narratives*, como Rushdy, Mitchell defende que o termo só poderia ser aplicado a narrativas escritas por mulheres, visto que algumas das narrativas contemporâneas sobre a escravidão de autoria masculina não se enquadrariam no conceito de libertação que ela adota.

⁷² Estima-se que o último episódio da série, exibida em oito capítulos, tenha sido assistido por 80 milhões de espectadores (BEAULIEU, 1999).

⁷³ Tradução livre do fragmento: “residually oral, modern narratives of escape from bondage to freedom” (BELL, 1987, p.289).

Em 2004, Arlene Keizer propôs o uso da expressão *contemporary narratives of slavery*, narrativas contemporâneas sobre a escravidão, que será adotada neste trabalho por sua abrangência e por considerar que muitas dos romances contemporâneos desviam-se dos paradigmas das narrativas de escravos. Outros aspectos considerados por Keizer (2004) dizem respeito à temática, porque nem todas essas narrativas tratam de relatos de libertação; e à autoria, porque incorpora em sua análise narrativas diaspóricas produzidas por homens e mulheres.

Se não há consenso em relação à terminologia, o contrário ocorre com a explanação acerca dos fatores que contribuíram para o surgimento do gênero: a efervescência das discussões políticas e raciais dos anos 1960, nos Estados Unidos; o surgimento do movimento Black Power; a consolidação da *New Left*; uma reconfiguração nos estudos históricos sobre a escravidão, que passaram a refutar as imagens comumente divulgadas de um sistema “benigno”, “amistoso” e que beneficiava tanto senhores quanto escravizados.

Além disso, um outro elemento que tem impulsionado estes escritores e escritoras a debruçarem-se sobre um passado tão traumático pode encontrar explicação no próprio presente, é o que argumenta Paul Gilroy:

O desejo de regressar à escravidão e explorá-la na literatura imaginativa ofereceu a Morrison e a muitos outros escritores negros contemporâneos um meio de reencenar confrontos entre o pensamento racional, científico e iluminista euro-americano e a perspectiva supostamente primitiva dos escravos africanos pré-históricos, incultos e bárbaros. O desejo de contrapor esses sistemas culturais deriva de condições presentes. Em particular, é formado pela necessidade de denunciar as formas de racionalidade que se tornaram implausíveis por seu caráter racialmente exclusivo e também de explorar a história de sua cumplicidade com o terror sistemático e racionalmente praticado como forma de administração política e econômica (2001, p.409).

Toni Morrison, em momentos distintos, apresentou três questões⁷⁴ que motivaram a escrita daquele que, certamente, é o seu romance mais aclamado até o momento. A primeira seria a necessidade de “complementar as narrativas autobiográficas de escravos”⁷⁵ (2008, p.77). A ideia de complemento apresentada pela autora estaria relacionada à ausência da representação

⁷⁴ Há outros textos e entrevistas nos quais a escritora fala sobre o percurso que a levou a escrever este romance, no entanto, escolhemos estes três aspectos por considerá-los relevantes à discussão a respeito das narrativas de escravos e da escrita feminina sobre a escravidão, que esboço aqui.

⁷⁵ Tradução livre de um trecho da seguinte passagem “[a]long with personal recollection, the matrix of the work I do is the wish to extend, fill in and complement slave autobiographical narratives. But only the matrix. What comes of all that is dictated by other concerns, not least among them the novel’s own integrity” (MORRISON, 2008, p.77).

da vida interior dos protagonistas nessas narrativas clássicas. A sua intenção seria, assim, a de preencher “os espaços vazios” (2008, p.72)⁷⁶ desses relatos com sentimentos, pensamentos e imaginação. A segunda estaria relacionada à história e memória dos afrodescendentes nos Estados Unidos. Em um texto no qual reflete a respeito da ausência de monumentos ou memoriais dedicados aos escrav(o)as em seu país, a escritora declara

Não há nenhuma torre de trezentos pés de altura. Não há nenhum banco à beira da estrada. Não há nenhuma árvore marcada, uma inicial que eu possa visitar ou que você possa visitar em Charleston, Savannah, ou Nova York, ou Providence ou, melhor ainda, às margens do rio Mississippi. E porque este lugar não existe (pelo menos que eu saiba), este livro [**Amada**] tinha que existir⁷⁷ (apud ANDREWS; MCKAY, 1999, p.3)

Amada, portanto, surge da necessidade de honrar esses antepassados e não permitir que tamanha chaga seja esquecida ou negada. Ou seja, a terceira questão relevante estaria relacionada à necessidade de preservar a memória dos ancestrais, como mencionado no fim do capítulo anterior. Porém, o projeto de Morrison nunca foi o de fazer uma (re)apresentação dos fatos históricos. Interessa à escritora explorar os mundos do “real” e do “possível”⁷⁸ (2008, p.75); “inventar”, ao invés de simplesmente recontar a vida de Margaret Garner (MORRISON apud SMITH, p.2008, p.174).

Sobre o processo de criação de **Amada**, a autora afirma em entrevista a Gloria Naylor, em 1985:

Eu tinha uma ideia que eu não sabia que seria a ideia para um livro, mas lembro de ficar obcecada por dois ou três fragmentos de histórias que ouvi em lugares diferentes. Uma era um recorte de jornal sobre uma mulher chamada Margaret Garner, em 1851. Dizia que os abolicionistas chamaram muita atenção para o caso dela porque ela havia escapado de Kentucky, eu acho, com seus quatro filhos. Ela morava em uma pequena comunidade fora de Cincinnati e tinha matado seus filhos. Conseguiu matar um deles; e tentou matar outros dois. Bateu na cabeça deles com uma pá e eles ficaram feridos, mas não morreram. E havia uma bebê de colo, que ela carregava junto ao peito⁷⁹ (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.206-207).

⁷⁶ Ana Maria Gonçalves faz um comentário semelhante, no prólogo de **Um Defeito de Cor**, sobre o papel que desempenhou na publicação do suposto manuscrito deixado por Kehinde. Esta afirmação, porém, teria a intenção de reafirmar ao leitor que a narrativa apresentada por Gonçalves não seria de sua autoria, ou seja, se apresentaria como mais um recurso metaficcional empregado pela escritora, como veremos mais adiante.

⁷⁷ Tradução livre do trecho “There’s no 300 foot tower. There’s no bench by the road. There is not even a tree scored, an initial that I can visit or you can visit in Charleston or Savannah or New York or Providence or, better still, on the banks of the Mississippi. And because such a place does not exist (that I know of), the book had to” (MORRISON apud ANDREWS; MCKAY, 1999, p.3).

⁷⁸ Neste trecho, especificamente, Morrison faz referência à composição de **Sula**, mas acreditamos que esta descrição pode ser igualmente aplicada a seu trabalho em **Amada**.

⁷⁹ Tradução livre do original: “I had an idea that I didn’t know was a book idea, but I do remember being obsessed by two or three little fragments of stories that I heard from different places. One was a newspaper clipping about a woman named *Margaret Garner in 1851*. It said the Abolitionists made a great deal out of her case because she

Em uma conversa com Marsha Darling, a escritora relata que “[pesquisou] muito sobre muitas coisas neste livro [...], *mas eu não fiz muitas pesquisas sobre Margaret Garner além das coisas óbvias, porque eu queria inventar a vida dela*, o que é uma maneira de dizer que eu queria estar aberta para qualquer coisa que os personagens tivessem a dizer”⁸⁰ (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.248, grifo nosso).

Pelo exposto nos fragmentos acima, considero que o processo de composição de **Amada** aproxima-se, então, do que Linda Hutcheon define como metaficção historiográfica, isto é, da percepção de que

ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado [...] Em outras palavras, o sentido e a forma não estão nos *acontecimentos*, mas *nos sistemas* que transformam estes “acontecimentos” passados em “fatos” históricos presentes (1991, p.122).

Dessa maneira, a escritora mescla fato e ficção, privilegiando “a vida interior” desses personagens. Por ter objetivos distintos da simples reprodução de fatos históricos, Morrison faz uma série de modificações nos eventos nos quais se baseia, mantendo intactos, contudo, o infantícido cometido pela escravizada; o fato dela estar grávida ao fugir e da filha mais nova ser ainda um bebê. Não é minha intenção discutir as possíveis motivações e desdobramentos de todas estas alterações. Não obstante, acredito ser importante destacar uma delas: Margaret Garner, a figura histórica, conseguiu, em 1856, fugir da fazenda de Archibald Gaines com a família toda - seu marido, Robert Garner, quatro filhos, dois meninos e duas meninas. Uma delas, Mary, de dois anos de idade, teria o pescoço cortado pela própria mãe algumas horas após a fuga pelo rio Ohio, que nesse dia estava congelado. No romance, Sethe vê-se obrigada a fugir só, movida pela necessidade de chegar até seus filhos (dois meninos e uma menina, também com dois anos de idade) que havia conseguido retirar da fazenda, antes que pudesse escapar de lá com o marido, Halle. Grávida, a maior necessidade naquele momento era conseguir amamentar sua filha, que já estava em segurança, junto aos irmãos e à Baby Suggs,

had escaped from Kentucky, I think, with her four children. She lived in a little neighborhood just outside of Cincinnati and she had killed her children. She succeeded in killing one; she tried to kill two others. She hit them in the head with a shovel and they were wounded but they didn't die. And there was a smaller one that she had at her breast” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.206-207)

⁸⁰ Tradução livre do original: “I did research about a lot of things in this book (...), but I did not do much research on Margaret Garner other than the obvious stuff, because I wanted to invent her life, which is a way of saying I wanted to be accessible to anything the characters had to say about it” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.248).

a avó paterna. Quanto ao desfecho de Margaret Garner, ela não chegou a usufruir da “liberdade” que Sethe alcançou. Acredita-se que, após seu julgamento, foi vendida e, dois anos depois de chegar a seu novo cativeiro, morreu em decorrência da febre tifóide⁸¹.

A versão de Morrison sobre este infanticídio prioriza as ações e decisões individuais da protagonista cuja necessidade de proteger e amparar seus filhos não parece ter limites. Assim, é ela quem consegue tirar os filhos da fazenda Doce Lar, libertando-os. Analogamente, coube exclusivamente a ela a difícil decisão de assassinar o bebê que há pouco tempo começara a engatinhar. Sethe foi desde a infância uma sobrevivente: a última a ser amamentada pela amade-leite da fazenda em que cresceu, com escassas oportunidades de conviver com sua mãe, a qual morreria quando ela ainda era criança e sobre quem paira a dúvida de ter tentado fugir sem sua filha, Sethe.

A oportunidade de reencontrar-se com a filha, a quem degolara, é, para Sethe, dádiva e tragédia. É a partir deste confronto com o passado, doloroso e necessário, que ela, finalmente, parece encontrar apoio em sua comunidade, principalmente nas mulheres, que a ajudam a “exorcizar” o fantasma de Amada. Ao possibilitar um reencontro entre as duas, Morrison não só problematiza o relacionamento entre mães e filhas, mas também representa uma (re)conexão entre passado e presente; entre vivos e mortos; entre aqueles que sobreviveram à Passagem do meio e aqueles que pereceram. Com efeito, discute e questiona não só a historiografia da escravidão estadunidense, mas, sobretudo, expõe os desafios da maternagem em um contexto de objetificação e apropriação dos corpos negros.

Se Toni Morrison recusou-se, como afirmara, a pesquisar em detalhes a vida de Margaret Garner, o contrário deu-se em relação ao processo de pesquisa e criação de **Um defeito de cor**. Ana Maria Gonçalves descreve, em algumas de suas entrevistas, e no próprio prólogo do romance, o extenso e longo trabalho de pesquisa e consulta a fontes históricas, chegando a incluir, ao fim do livro, uma lista de obras consultadas. Esse fato não descaracterizaria, porém, o processo criativo da narrativa, que se originou de uma extensa pesquisa histórica, da qual ela se apropriou para imaginar, (re)inventar e transfigurar a vida de Luísa Mahin, figura histórica, e de centenas de outros personagens. Fundindo o pouco que se sabe a respeito de Mahin com uma série de relatos que encontrou em anúncios de jornais da época, nasce Kehinde, personagem multifacetado e complexo. Kehinde, nome que a protagonista mantém à revelia dos que a traficaram, é o nome que a protagonista reserva para o “sagrado”. Luísa é o nome

⁸¹ A informações biográficas a respeito de Margaret Garner foram extraídas de **Modern Medea**, de Steven Weisenburger (1998).

que adota ao chegar ao Brasil e, ao retornar a África, opta por ser chamada de Luísa Andrade da Silva.

Os vários nomes acima indicariam parte da complexidade da personagem, que reflete a multiplicidade de papéis que desempenhou: dama de companhia, escrava de ganho, mãe, amante, esposa, quitandeira, empreendedora, revolucionária⁸² e religiosa. A participação de protagonista na Revolta do Malês⁸³, levante de grande relevância política e histórica, é uma entre várias histórias que Ana Maria Gonçalves se propõe a dar visibilidade em seu romance. A diversidade de papéis desempenhados por Kehinde está presente também na variedade de personagens e relatos encontrados em **Um defeito de cor**. A este respeito, a escritora afirma

Comecei pela Rebelião dos Malês e fui encontrando tanta coisa interessante e importante que foi calada, de vários arquivos, anúncios de jornais, alguns processos na justiça, cartas de alforria. Ali tinha várias vozes, várias histórias que pouca gente conhecia. [...] A maioria dos meus personagens tirei desses anúncios, e quando vi a primeira versão do livro tinha quase mil e quatrocentas páginas, ou seja, cortei urnas seiscentas para ele ficar só com novecentas e cinquenta. Há muitas outras histórias [...]. Foi urna escolha difícil [...]. Tirava um determinado personagem e tudo relacionado àquele personagem tinha que sair também. Mas, mesmo assim, ainda fiquei com muitos. Parei de contar no oitavo capítulo e eram mais de quatrocentos e cinquenta. Havia essa variedade que eu queria representar, e que era anulada pela escravidão chamando todo mundo de africano (GONÇALVES; MADDOX, 2011, p. 174-175).

É importante verificar, agora, como alguns aspectos da metaficção apresentam-se em **Um Defeito de Cor**, particularmente no que diz respeito à composição de seu prólogo e a sua situação narrativa, isto é, a relação que se estabelece entre o narrador e o narratário de um texto ficcional.

Um Defeito de Cor é considerado por Eduardo de Assis Duarte (2009b) um romance que se destaca na literatura afro-brasileira, não só pelo ponto de vista e tema da narrativa, mas

⁸² Embora seja comumente difundida como certa a participação de Luísa Mahin no Levante dos Malês, inclusive com relatos, que datam de 1901, afirmando que um dos objetivos da rebelião seria o de colocar no poder uma rainha, João José Reis afirma que “nada consta, nesse sentido, na vasta documentação existente sobre a rebelião. Nenhuma Luíza, aliás, foi incluída em quaisquer das listas de presos por envolvimento no levante” (2003, p. 301). Reis acrescenta que “[o] personagem Luíza Mahin, então, resulta de um misto de realidade possível, ficção abusiva e mito libertário. A rigor, o que dela se conhece tem pouca fundamentação histórica. O que mais se aproxima da história é o pouco que sobre ela escreveu o filho Luiz Gama. Do que este revelou, o envolvimento da mãe em 1835 é até possível, embora os documentos sobre a revolta não o confirmem e indiquem como altamente improvável seu papel de liderança” (2003, p.303).

⁸³ A Revolta dos Malês, levante organizado por malês na capital baiana, ocorreu no dia 25 de janeiro de 1835. Boatos sobre o início do movimento impediram que os rebeldes seguissem o plano original de mobilizar e libertar o maior número de africanos para a luta, depois seguir rumo ao Recôncavo “para levantar a escravaria dos engenhos” (REIS, 2003, p.148). O pesquisador João José Reis (2003) afirma ser difícil precisar o número de rebeldes que combateram naquela madrugada, mas acredita que seria algo em torno de seiscentos, dos quais pelo menos 70 morreram e outros 13 foram feridos e aprisionados.

também por seu caráter metaficcional. Ao indicar, em seu prólogo, que o texto ficcional seria, na verdade, a reprodução de um manuscrito supostamente encontrado pela autora, cuja contribuição teria sido, tão somente, a de completar lacunas, Gonçalves desvencilha-se, segundo Duarte, “da função de guardião de uma possível veracidade do narrado, numa atitude típica da pós-modernidade” (2009b, p.24). Outrossim, deixa explícitos elementos da construção ficcional da narrativa, chamando a atenção do leitor para os eventos que desencadearam a escrita do livro. Por outro lado, Zilá Bernd, inspirada em Édouard Glissant, sobreleva a presença de uma “estética dos vestígios”, que orienta a obra construída a partir de “rastros de outras escrituras que se entrecruzam” (2012, p.39), apresentando, inclusive, dados incertos ou escassos, sobre a Revolta dos Malês e a vida de Luísa Mahin. Em suma, estamos no campo do literário em diálogo com um fato histórico, sem, no entanto, pretender construir relatos absolutamente verídicos e verificáveis.

Ana Maria Gonçalves, no início do prólogo intitulado *Serendipidades!*, afirma que

Um defeito de cor é fruto da serendipidade. Ele não só contém uma história, como também é consequência de uma outra história que, depois de pensar bastante, percebi que não posso deixar de contar. Até poderia, mas além de não estar sendo honesta, também estaria escondendo o que ajuda a fazer deste livro um portador de histórias especiais (2009, p.9-10).

O trecho acima determina o tom do prólogo – um relato autobiográfico que inclui Ana Maria Gonçalves como um dos personagens dessa narrativa. A autora/narradora do paratexto descreve como, ao procurar informações sobre Cuba em uma livraria, acidentalmente deparou-se com o prólogo de “Bahia de Todos os Santos” e com o convite que Jorge Amado faz para que o leitor conheça a Bahia. Tocada pelo “chamado”, Gonçalves prossegue na leitura do livro e encontra uma passagem sobre a Revolta dos Malês que lhe chama atenção. O escritor sugere que este seria “tema para um grande romance”, e ela sente-se provocada a escrevê-lo. Resolve então mudar-se para Itaparica, na Bahia, e inicia uma extensa pesquisa sobre o assunto. Ao perceber que muito material já havia sido publicado sobre o tema, opta por afastar-se dessa história e escrever **Ao lado e à margem do que sentes por mim**, um romance que misturava ficção e autobiografia. Após o término do romance, decide deixar a Bahia, e em seu último passeio pela ilha de Itaparica, resolve entregar algumas fotos que havia tirado da zeladora de uma igreja e de sua filha, um ano antes. Durante a visita, descobre uma pilha de papéis antigos, um manuscrito, que estava sendo utilizado por uma das crianças da casa para desenhar. Ao examinar os papéis, reconhece que se trata de um manuscrito antigo que narrava a vida de Kehinde/ Luísa.

Evidencia-se, nesse paratexto, que também funciona como uma narrativa que introduz o romance, a presença de um narrador *autodiegético*⁸⁴ – a escritora Ana Maria Gonçalves, que relata tanto a jornada que a levou a tornar-se escritora quanto a que levou ao surgimento de seu segundo romance. Eduardo de Assis Duarte ressalta que o “prefácio cumpre a função de paratexto metaficcional e com isto passa a integrar o enredo, recobrando-o com o velho artifício de emoldurar a criação com a aura do discurso testemunhal. A autora/prefaciadora esconde-se atrás de sua personagem e ainda provoca o leitor” (2009b, p.23). A respeito dessa “camuflagem” da autoria do romance, Gonçalves, em entrevista a Cristiane Cortês, afirmou

Eu queria brincar com isso da ficção. [...]. Eu quis fazer uma história confiável, queria contar uma história como verdadeira. A inserção do manuscrito daria uma credibilidade que meu nome e a história não tinham, mas já tinha a intenção de brincar com essa relação entre história e ficção. Nesse romance, então, a credibilidade é dada por algo que é falso: o manuscrito (2010, p.332).

Este jogo narrativo que a escritora descreve tanto em seu prólogo⁸⁵ quanto na entrevista acima, além de evidenciar o caráter metaficcional⁸⁶ da obra, a meu ver, põe em causa os próprios limites entre “história” e “ficção”, deixando transparecer a necessidade de legitimação do discurso da autora, ainda desconhecida, e, principalmente, da própria história que decide contar.

Além disso, como parte de seu jogo narrativo entre o “real” e o “ficcional”, a autora não menciona no paratexto a identidade de sua protagonista nem de seu filho, como podemos perceber no trecho abaixo

Depois de escrever e revisar este livro, entreguei todos os papéis a uma pessoa que, com certeza, vai saber o que fazer com eles. Mesmo porque esta pode não ser uma simples história, pode não ser a história de uma anônima, mas sim de uma escrava muito especial, alguém de cuja existência não se tem confirmação, pelo menos até o momento em que escrevo esta introdução.

⁸⁴ Ao discutir os diferentes níveis narrativos, Genette, em **Discurso da Narrativa**, destaca os níveis *extradiegético* (relacionado ao primeiro nível do ato literário - o ato de narrar), *intradiegético* (os acontecimentos da narrativa) e *metadiegético* (narrativa segunda, ou narrativa dentro da narrativa). Em relação à figura do narrador, Genette o classifica em *heterodiegético*, quando ele não participa da história e *homodiegético*, quando ele está envolvido nos acontecimentos. O narrador *autodiegético* é aquele que também é o protagonista.

⁸⁵ Em um trecho do prólogo, por exemplo, a autora afirma: “Acredito que poderia assinar este livro como sendo uma história minha, toda inventada – embora algumas partes sejam mesmo, as que estavam ilegíveis ou nas folhas perdidas, pois dona Clara me contou que Gérson amassava e jogava fora os desenhos dos quais não gostava. Se eu me apropriasse da história, provavelmente a autoria nunca seria contestada” (2009, p.16).

⁸⁶ Cristina Stevens aponta o processo contínuo de reconstrução do passado empreendido pela metaficção historiográfica, na qual “o autor evidencia seu processo criativo, sua consciência sobre a teoria e a ficcionalidade do material que está construindo” (2013, p.118).

Especula-se que ela pode ser apenas uma lenda, inventada pela necessidade que os escravos tinham de acreditar em heróis, ou, no caso, em heroínas, que apareciam para salvá-los da condição desumana em que viviam. Ou então uma lenda inventada por um filho que tinha lembranças da mãe apenas até os sete anos, idade em que pais e mãe são grandes heróis para seus filhos. Ainda mais quando observados por mentes espertas e criativas, como era o caso deste filho do qual estou falando, que nasceu livre, foi vendido ilegalmente como escravo, e mais tarde se tornou um dos principais poetas românticos brasileiros [...] O que você vai ler agora talvez seja a história da mãe deste homem respeitado e admirado pelas maiores inteligências de sua época, como Rui Barbosa, Raul Pompéia e Silvio Romero. Mas também pode não ser. E é bom que a dúvida prevaleça até que, pelo estudo do manuscrito, todas as possibilidades sejam descartadas ou confirmadas, levando-se em conta o grande número de coincidências, como nomes, datas e situações. Torço para que seja verdade, para que seja ela própria a pessoa que viveu e relatou quase tudo o que você vai ler neste livro (GONÇALVES, 2009, p.16-17).

Por último, é importante frisar que “nas narrativas epistolares, o(s) narratários identifica(m)-se com o(s) destinatário(s) das cartas; neste caso, mais do que nunca, o narratário constitui o motivo primeiro de existência da narrativa” (REIS; LOPES, 1988, p.65). No caso de **Um defeito de cor**, o narratário intradieético, o poeta Luiz Gama, considerado o “pai” da literatura afro-brasileira é a personagem que motiva a narrativa⁸⁷ e serve de pretexto para que Kehinde relembre toda a sua vida, oferecendo ao leitor um panorama rico da história brasileira do século XIX.

Ao mesmo tempo que **Um defeito de Cor** configura-se como um “relato de mãe”, como afirma Duarte (2009b), um drama pessoal que aborda parte da história afro-brasileira sob um viés humano e de certa forma, particular, não deixa, contudo, de estar inserido em um projeto mais amplo, o de consolidação do público-alvo da literatura afro-brasileira através do desvelamento ficcional de duas figuras históricas fundamentais para a cultura nacional.

Um defeito de cor seria, assim, o primeiro romance brasileiro de autoria feminina que poderia ser classificado como uma narrativa contemporânea sobre a escravidão. A narrativa de Gonçalves insere-se em uma tradição literária de poucos romances, já que no Brasil a produção literária tem sido predominantemente poética⁸⁸ (apesar de percebemos que a prosa ganha força nas últimas décadas com a publicação de vários romances e coletâneas de contos). Passo, agora, a uma breve discussão sobre a trajetória de produção de romances por escritoras afro-

⁸⁷ Quanto ao narratário intradieético, Duarte afirma que “este é ninguém menos que um dos ícones da campanha abolicionista e história do negro no Brasil, transformado agora em *leitor implícito* do romance que se quer relato biográfico. A operação é engenhosa e eleva o pretenso destinatário à figuração metafórica do leitor ideal elaborado textualmente: o público afrodescendente instruído, quiçá engajado e militante como Luís Gama” (2009b, p.27, grifo do autor).

⁸⁸ CAMARGO, 1987; DUKE, 2016; LOBO, 2007.

brasileiras, com o intuito de compreender os caminhos que nos trazem até o romance de Gonçalves.

No caso do Brasil, o romance **Úrsula** (1859), de Maria Firmina dos Reis, configurar-se-ia como o primeiro romance abolicionista e o primeiro publicado por uma escritora afrodescendente.

Maria Firmina dos Reis, maranhense, nasceu em 1825 e faleceu em 1917, aos 92 anos. Bastarda e mulata, “morreu solteira, pobre e cega, e desconhecida da crítica de seu tempo” (LOBO, 2007, p.343). Apesar de ser considerada a primeira romancista brasileira por alguns, essa informação não é consenso entre os estudiosos da literatura brasileira feminina.⁸⁹ Além do romance **Úrsula**, publicou os contos **Gupeva**, de temática indianista e **A Escrava**, abolicionista. Era também folclorista e compositora, tendo escrito o “Hino à libertação dos escravos”, em maio de 1888. Por fim, deixou também um registro autobiográfico intitulado **Álbun**, publicado em 1975, juntamente com outros de seus escritos no volume **Maria Firmina – fragmentos de uma vida**, organizado por José Nascimento Moraes Filho.

Somente após o ano de 1962, com a descoberta do romance em um sebo pelo bibliófilo Horácio de Almeida (MUZART, 2014; LOBO, 2007), foi possível o “resgate” dessa obra. Contudo, é preciso ressaltar, mais uma vez, o fato de que, mesmo tendo sido reeditado em edição fac-similar em 1975⁹⁰, nada a seu respeito tenha aparecido na obra do brasilianista David Brookshaw, publicada em 1983 e de outros como Oswaldo de Camargo, que publicou **O negro escrito**⁹¹, em 1987. Poucas escritoras afro-brasileiras até o século XX seguiram os passos da pioneira maranhense. Dentre este grupo reduzido de romancistas, destaco, a seguir, as narrativas escritas por Ruth Guimarães, Anajá Caetano e Conceição Evaristo, que problematizam e apresentam, em seus textos literários, questões relacionadas à escravidão no Brasil, sob uma perspectiva feminina e negra.

⁸⁹ Lobo afirma que José Nascimento Moraes Filho “acertadamente considerou [Úrsula] o primeiro romance brasileiro de autoria feminina” (2007, p.342). Contudo, a pesquisadora Zahidé Muzart afirma que a primazia é da catarinense Ana Luisa de Azevedo Castro, uma vez que sua narrativa havia sido publicada em capítulos, no ano de 1858, em *A Marmota*, um jornal do Rio de Janeiro (2014, p. 247). Muzart também aponta outras escritoras com publicações anteriores a 1858, entre elas, a potiguar Nísia Floresta.

⁹⁰ A edição de 1975 continha notas do historiador maranhense José Nascimento Moraes Filho e prólogo de Horácio de Almeida. Em 1988, foi lançada a segunda edição, organizada pela pesquisadora Luíza Lobo e com introdução de Charles Martin. Em 2004, foi editado pela editora Mulheres, de Florianópolis, com notas e posfácio do pesquisador Eduardo de Assis Duarte.

⁹¹ A esse respeito, Muzart afirma que “Hoje, em virtude do Movimento Negro, há um renascimento dos estudos sobre a narrativa de Maria Firmina, mas isso também se deve à linha de pesquisa “Mulher e literatura” do Grupo de Trabalho “A mulher na literatura”, da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), que realizou um trabalho de resgate importante em torno das escritoras do século XIX” (2014, p. 250).

Água Funda foi escrito por Ruth Guimarães e publicado in 1946. Embora a escravidão não seja o seu tema principal, o romance descreve as muitas transformações de uma pequena comunidade rural com o fim desta instituição. A narrativa, repleta de elementos e figuras folclóricas, como *A Mãe de ouro*, e elementos da cultura africana, como Iemanjá, desenrola-se nos arredores da fazenda Olhos D'água, construída a partir do trabalho escravizado. Maria Carolina, a senhora destas terras segue um caminho que a leva da glória à miséria, da riqueza e crueldade à pobreza e loucura. Em **Água Funda**, a voz criativa de Guimarães é marcada pela presença de uma cosmologia de matriz africana, subliminar à narrativa. Embora a primeira parte do romance privilegie a perspectiva da Casa Grande, a presença e importância de homens e mulheres escravizados permeiam todo o texto literário.

Infelizmente, sobre Anajá Caetano, pouco se sabe. Não há dados biográficos disponíveis que nos possibilitem determinar sua data de nascimento. O pouco que se tem registrado é o que está contido no prefácio a sua única obra publicada, o romance **Negra Efigênia: paixão do senhor branco**, de 1966. Descendente dos *Quiôcos*, etnia do norte da África, a escritora mineira, natural de São Sebastião do Paraíso, fez uso de sua memória afetiva e de pesquisas históricas para produzir um relato ficcional a respeito de sua cidade natal, relato que se estende do fim do século XVIII até maio de 1888.

Oswaldo de Camargo afirma que a escritora “foi até uma esperança de ficção escrita por mulher negra, em São Paulo (sic). Não deixou, porém, consequências e Anajá Caetano, como Romeu Crusoé, retirou-se da vida literária” (1987, p.97). Por sua vez, Brookshaw, que classifica **Negra Efigênia** como um romance romântico sobre a vida rural, afirma que a obra “é uma estranha idealização da escravidão” (1983, p.209) e que ela “desafia o fato histórico geralmente aceito de que o regime escravocrata era constituído por opressão e degradação sistemática. Também inverte os papéis tradicionais de personagens literários da ficção romântica” (1987, p.209).⁹²

A produção literária de Conceição Evaristo também está imbuída do propósito de relembrar a história afro-brasileira. Ao revisitar a experiência da escravidão e da resistência negra em poemas como *Vozes-Mulheres* (1990) e *A Noite não Adormece nos Olhos das Mulheres* (2008), a escritora destaca a trajetória de luta pela liberdade a partir de uma perspectiva feminina. **Ponciá Vicêncio**, romance escrito por Conceição Evaristo e publicado

⁹² A pesquisadora Dawn Duke afirma que, em conversa com Oswaldo de Camargo, o crítico questionou a autoria de **Negra Efigênia** ao declarar que “a obra surgiu de uma colaboração entre Caetano e seu companheiro” (2016, p.18).

em 2003⁹³, expõe o impacto da escravidão nas vidas de uma família negra em um ambiente rural, no interior do país. Embora a ação se desenrole no tempo presente, a história da família de Ponciá está inexoravelmente conectada à experiência do cativo. O avô da protagonista, ex-escravizado, carrega em seu corpo marcas indeléveis de violência e de abuso e, mesmo após a sua morte, o seu passado continua a ecoar no corpo, memórias e trejeitos de Ponciá.

A respeito da semelhança entre os dois personagens, o irmão da protagonista comenta:

Desde pequena trabalhava tão bem o barro, tinha a arte de modelar a terra bruta nas mãos. Um dia ele voltaria ao povoado e tentaria recolher alguns trabalhos dela e da mãe. *Eram trabalhos que contavam partes de uma história. A história dos negros, talvez.* A irmã tinha os traços e os modos de Vô Vicêncio. Não estranhou a semelhança que se fazia cada vez maior. Bom que ela se fizesse reveladora, *se fizesse herdeira de uma história tão sofrida, porque enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino*” (EVARISTO, 2003, p.126, grifo nosso).

O trecho acima condensa alguns aspectos dos projetos literários de Toni Morrison e Ana Maria Gonçalves. Recolhendo e recriando fragmentos da história, assim como Ponciá, as escritoras propõem-se a revelar as alegrias e o sofrimento das experiências de afrodescendentes trazidas para um “Novo Mundo”, onde viram-se obrigados a reconstruir seus laços familiares. No capítulo a seguir, discutirei alguns impactos desta experiência diaspórica na maternagem negra e suas reverberações nos textos literários que analiso nesta pesquisa.

⁹³ Ponciá Vicêncio foi traduzido para o inglês por Paloma Martinez Cruz e publicado, em 2007, nos Estados Unidos, pela *Host Publications*. Conceição Evaristo alcançou reconhecimento internacional e tem proferido palestras sobre sua produção literária e a literatura afro-brasileira ao redor do mundo, além de ter publicado seus contos e poesias em várias coletâneas no Brasil e no exterior.

3. DESCONEXÕES E RESISTÊNCIA: ÓRFÃS, INFANTICIDAS E GUERREIRAS.

“Um dia, dizia a história, uma águia botou seus ovos num ninho muito acima e além das cobras e quadrúpedes que os caçavam. (...). Ela é feroz, protege os seus nascituros. Mas de uma coisa ela não consegue se defender: dos maus pensamentos do homem. Um dia, um viajante escala uma montanha próxima. Ele para no topo e admira tudo o que vê abaixo de si. O lago turquesa, a cicuta eterna, os estorninhos voando para dentro de nuvens cortadas por arco-íris. O viajante ri da beleza e diz: “Isto é perfeito. Isto é meu”. E a palavra incha, ressoando como um trovão pelos vales, pelas extensões de prímulas e malva. (...) A águia gira a cabeça em busca da fonte do estranho trovão sem sentido, do som incompreensível. Ao identificar o viajante, ela mergulha para remover com as garras seu riso e seu som antinatural. Mas o viajante, atacado, levanta o cajado e bate na asa dela com toda a força. Gritando, ela cai e cai. Em cima do lago turquesa, além da cicuta eterna, através das nuvens cortadas pelo arco-íris. Gritando, gritando ela é levada pelo ar em vez de pela asa.

*Então Florens sussurrava: “Onde ela está agora?”.
“Ainda caindo”, Lina respondia, “caindo para sempre.”*

Florens mal respira. “E os ovos? “, pergunta.

“Chocam sozinhos”, diz Lina.

“Sobrevivem?””, o sussurro de Florens é urgente.

“Nós sobrevivemos”, diz Lina”

(MORRISON, 2009, p.61-62).

“Era bem possível que você não se lembrasse de mim, por ter me visto mais de dez anos antes, e eu tinha medo de também não te reconhecer, um rapaz já tão diferente da criança que eu me lembrava. Durante todos aqueles anos, e principalmente a cada vez que eu achava estar perto de te encontrar, isso era uma grande tortura para mim; tentar imaginar seu rosto e saber que não conheci a maioria das fisionomias que ele teve, não vi nenhuma das modificações causadas pelo tempo”

(GONÇALVES, 2009 p.719).

Neste capítulo, a partir de uma discussão de alguns estereótipos a respeito da mulher negra no Brasil e nos Estados Unidos, trato de consequências da escravidão para apropriação e exploração dos corpos e da capacidade (re)produtiva destas mulheres nos dois países. Discorro, também, sobre as separações entre mães e filhos nas narrativas que compõem o *corpus* desta

pesquisa e de como essas rupturas encontram eco em **Amada, Compaixão e Um defeito de cor**. Outrossim, também analiso como essas separações são representadas pelas autoras como expressões de *protective mothering*, ou seja, práticas de maternagem que visam proteger e preservar os filhos de um contexto potencialmente destrutivo e desumanizante.

3.1 (DES)INSTALANDO ESTEREÓTIPOS

Em 1994, a artista afro-americana Kara Walker lançou a instalação “*Gone: An Historical Romance of a Civil War as It Occurred b’etween the Dusky Thighs of One Young Negress and Her Heart*”⁹⁴. Em exposição no Museum of Modern Art, em Nova York, a colagem, feita a partir de papel preto sobre um fundo branco, revela silhuetas que retratam episódios da Guerra Civil estadunidense. A intenção de Walker era explorar “uma mitologia norte-americana que envolvesse raça e escravidão”⁹⁵ e fazer uma (re)leitura de romances históricos sobre o período.

A primeira silhueta desta instalação, a de um soldado e uma mulher que se abraçam nas proximidades de um lago, contrasta com as outras imagens da colagem. Ao lado do casal, é possível distinguir a figura de uma menina negra. Nas imagens que se justapõem a esta cena idílica vemos o que supomos ser a mesma menina, um pouco mais velha, mantendo relações sexuais com um homem branco. A seu lado, uma figura feminina dá à luz dois bebês, em pé. Outra silhueta revela um homem branco atacando uma mulher negra, e a última figura é a de uma mulher negra ascendendo ao céu. Temos, assim, o fechamento de um ciclo cuja representação tornou clara a exploração do corpo e da capacidade de reprodução da mulher negra.

Segundo a artista, sua intenção foi a de discutir estereótipos sobre o que significa ser uma mulher negra. A partir da utilização de silhuetas e caricaturas, a artista apropriou-se de um formato frequentemente usado para ilustrar livros no século XVIII e XIX (a exemplo de Hans Christian Anderson). Porém, ao contrário de uma representação clássica e romantizada do período histórico em questão, Walker emprega as silhuetas para contar outras versões da História, expondo cenas de violência e abuso que vão de encontro a uma representação

94 O título é uma paródia ao romance **Gone with the wind** de Margaret Mitchell, publicado em 1936 e adaptado para o cinema em 1939, lançado no Brasil com o título de **E o vento levou**. Em tradução livre, o título da obra de Walker seria “Com o vento: Um romance histórico de uma Guerra Civil como ocorreu entre as coxas escuras e o coração de uma negra”.

95 Do original “an American mythology that involves race, slavery”. Em: < https://www.moma.org/m/tours/7/tour_stops/266?locale=en>. Acesso em 16 outubro 2016.

paternalista e nostálgica do período da escravidão como uma instituição benéfica⁹⁶ e vantajosa tanto para senhores quanto para escravizados.

O pesquisador Edward E. Baptist, em **The half has never been told**, destaca que muitos historiadores do início do século XX contribuíram para disseminar a crença de que a escravidão e a supremacia branca eram justas e necessárias. A ideia, amplamente difundida na época, era a de que a utilização do que Baptist chamou de campos de trabalho escravo (*slave labor camps*, usado em substituição ao termo *plantation*) não buscava lucro e que os fazendeiros eram senhores que se preocupavam com o bem-estar dos escravizados e que estes eram tratados como membros da família.

O trabalho de Baptist, assim como as influentes pesquisas de Deborah Gray White, Darlene Clark Hine, entre outros historiadores, têm atuado de forma determinante no sentido de oferecer uma nova compreensão do sistema escravagista nos Estados Unidos. Esta nova perspectiva histórica, que ganhou força no período compreendido entre a Segunda Guerra Mundial e a década de 1990, é resultado claro do movimento dos direitos civis e do Black Power (BAPTIST, 2014; CHRISTIAN, 1985). A renovação do interesse na cultura e na história afro-americana teve profunda influência tanto na historiografia quanto na literatura afro-americana, que, desde o fim da década de 1960, têm-se debruçado sobre narrativas contemporâneas a respeito da escravidão.

Não foi à toa, portanto, que Kara Walker tenha escolhido as imagens que problematizam a violência sexual e a maternidade, além da comodificação do corpo da mulher escravizada. Sua instalação insere-se dentro de um movimento que, nas últimas cinco décadas, tem posto em causa a historiografia da escravidão e do racismo, assim como a interseccionalidade de categorias como gênero, classe, raça e orientação sexual. Discutiremos, a seguir, alguns dos estereótipos a respeito da mulher negra que podem ser explicados a partir da instituição da escravidão ou que advêm da instituição da escravidão⁹⁷, que também se encontram representados na instalação da artista.

⁹⁶ Um exemplo é o livro infanto-juvenil **A fine dessert**, publicado em 2015, cuja descrição romântica da relação amigável, harmoniosa e paternalista entre senhores e escravizados no Sul dos Estados Unidos reforça a ideia de que a instituição da escravidão era algo benéfico.

⁹⁷ Nas palavras de Barbara Christian “[n]os dias de hoje, seria um truísmo afirmar que a história e cultura peculiar das mulheres afro-americanas advêm da instituição peculiar da escravidão que deixou um rastro de racismo após o seu término. Igualmente importante, a escravidão também ajudou a moldar alguns elementos do sexismo que ainda persistem na sociedade estadunidense”. Tradução livre da passagem: “[i]t is now a truism to say that the peculiar history and culture of Afro-American women comes out of the peculiar institution of slavery that left a legacy of racism in its wake. But as important, slavery also helped to shape certain elements of sexism that still persist in American society” (1985, p. 161-162).

3.1.1 Jezebéis e concubinas

“Ser mulher neste lugar é ser uma ferida que nunca fecha” (MORRISON, 2009, p.153). Com esta afirmação, a mãe da protagonista de **Compaixão** relembra o momento em que foi levada para um barracão com mais duas outras mulheres e violentada. Desta experiência de abuso, sua filha Florens é gerada. A lembrança desse ato de violência poderia fazer parte da memória coletiva de tantas outras mulheres negras, nos Estados Unidos e no Brasil, que sobrevive(ra)m a incontáveis e inomináveis casos de violência sexual, física e psicológica, com base na discriminação racial e de gênero. De acordo com Davies (1995, p.5),

mulheres negras, durante e depois da escravidão, não contavam com proteção alguma contra o assédio, abuso e estupro. Ninguém ouvia uma mulher negra quando ela dizia que estava sentindo dores, que havia sido abusada. Nossos corpos sempre estiveram à disposição. Uma mulher negra não tinha nenhum direito que tivesse de ser respeitado. Em todas as narrativas de escravos escritas por mulheres está presente a história de assédio sexual da mulher negra por homens brancos e negros, bem como por mulheres brancas”.⁹⁸

Exemplo disso é o relato de Harriet Jacobs em **Incidents in the Life of a Slave Girl** (1861), a mais conhecida narrativa autobiográfica de uma escravizada estadunidense⁹⁹. Em um capítulo intitulado “*A Perilous Passage in the Slave Girl’s Life*”, a protagonista relata o momento em que percebe que não conseguirá escapar às investidas de seu Senhor, o Dr. Flint. “Eu preferia viver e morrer em uma prisão do que me arrastar, dia após dia, por uma morte em vida” (JACOBS, 2011).¹⁰⁰ Então, a jovem resolve relacionar-se com Mr. Sands, um vizinho, apesar de não amá-lo, em uma tentativa de (re)adquirir o controle sobre o próprio corpo e vida. O texto de Jacobs põe em questão a ideologia da *womanhood* ao descrever os assédios que sofria de Dr. Flint e a dissociação da experiência da maternidade do casamento, uma vez que os filhos de

⁹⁸ Tradução livre do seguinte trecho: “Black women during slavery and its aftermath had no protection from harassment, abuse, rape. Nobody listened to a Black woman when she said she was in pain, abused. Our bodies were for the taking. A Black woman had no rights that anybody had to acknowledge. In all of the Black female slave narratives, the history of sexual harassment of black women by both white and black men as well as by white women has been written” (DAVIES, 1995, p.5). Darlene Clark Hine (1989) corrobora esta afirmação em seu artigo “**Rapes and the Inner Lives of Black women in the Middle West**” assim como Patricia Hill Collins (2000) em **Black Feminist Thought**.

⁹⁹ Publicado sob o pseudônimo de Linda Brent, com o intuito de proteger as pessoas mencionadas em seu relato, por muito tempo, *Incidents* teve sua autenticidade questionada por críticos e historiadores. Hazel Carby (1989) destaca as acusações de ausência de verossimilhança e seu caráter excessivamente melodramático. Por questões de clareza, optei por alternar entre os termos autora e protagonista, deixando de mencionar o pseudônimo utilizado por Jacobs.

¹⁰⁰ Tradução livre do trecho: “I had rather live and die in jail, than drag on, from day to day, through such a living death”. Por tratar-se de uma edição eletrônica (Kindle) sem paginação, fico impossibilitada de citar a localização exata da passagem.

Jacobs foram gerados fora do matrimônio. A decisão da autora (que, nesta narrativa autobiográfica, funde-se com a figura da protagonista) de relacionar-se com Mr. Sands foi tomada com o objetivo de provocar a ira de seu senhor e, assim, precipitar a sua venda. Deste relacionamento consensual, nasceram dois filhos, um menino e uma menina. Apesar de ciente do relacionamento de Jacobs, Dr. Flint continuou o assédio até que a situação se tornou insuportável. A protagonista conseguiu escapar e refugiou-se no sótão da casa de sua avó. Seus filhos foram vendidos para o pai das crianças e passaram a morar na mesma casa em que ela estava escondida no sótão. Assim, para evitar sua captura, Jacobs permaneceu escondida por sete anos, acompanhando, de longe, o crescimento dos filhos.

Muitas mulheres negras, como Harriet Jacobs, tentavam resistir de diversas formas à objetificação, ao assédio e ao estupro. Em **Um Defeito de Cor**, a personagem Kehinde, por exemplo, foi aconselhada a não demorar a escolher quem seria o seu parceiro sexual “para que desse tempo de pelo menos escolher o primeiro” (GONÇALVES, 2009, p.151). Contudo, o plano do Sinhô José Carlos de violentar Kehinde é levado a termo, e, assim como em **Compaixão**, é deste ato de violência que nasce Banjokô, o primeiro filho de Kehinde.

Outro caso que destacamos é o de Honorata, uma jovem escravizada de doze anos que também tentou defender sua integridade física e liberdade. Segundo registros presentes na coletânea de documentos sobre a escravidão no Brasil, organizada pelo historiador Robert Conrad (1994), em 1882, depois de ser violentada por seu Senhor, Henrique Ferreira Pontes, a jovem entrou na justiça denunciando os abusos sofridos e, apesar de ter sido examinada por quatro médicos diferentes, que não só atestaram o estupro, mas também que Honorata não poderia ter mais do que doze anos de idade, a decisão final da justiça indicou que não havia provas suficientes de que ela fosse menor de dezessete anos e, portanto, o caso seria anulado. Os casos de Honorata, Kehinde, Jacobs e a mãe de Florens são emblemáticos porque ilustram que estas mulheres resistiram e sobreviveram à violência sexual, refutando a ideologia tão disseminada, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, de que as mulheres negras seriam hipersexualizadas e capazes de conquistar e enfeitiçar os homens, com os quais mantinham relações “consensuais”.¹⁰¹ Na tentativa de justificar os atos de abuso e agressão, construiu-se, nos Estados Unidos, a figura da Jezebel, ao passo que, no Brasil, os encantos da “mulata tipo exportação” foram(?), por muito tempo, motivo de orgulho nacional (CORRÊA, 1996; GONZALEZ, 1984).

¹⁰¹ Conforme DAVIS (1981); WHITE, (1999); COLLINS (2000); GIACOMINI (2013), DIAS (2012), CARNEIRO (2002), entre outros.

Com intuito de resistir à objetificação e à propagação de imagens negativas a respeito da mulher negra, as associações e clubes de mulheres negras estadunidenses ganharam força e, em 1896, surgiu a NACW - *National Association of Colored Women's Clubs*. Em 1914, esta associação contava com a participação de mais de 50.000 membros, número maior do que qualquer outra organização de protestos na época. De acordo com Hine (1989), o grande objetivo da NACW era combater estereótipos negativos a respeito da sexualidade da mulher negra, “restabelecendo” um padrão de “moralidade” que valorizava a figura da mulher negra como “supermoral”. A tentativa era de oferecer um contradiscurso à realidade de discriminação e segregação vigentes à época. A este respeito, Higginbotham (1992) ressalta que tanto a lei quanto a opinião pública protegiam os corpos das mulheres brancas, assim como idealizavam a maternidade delas. O oposto se dava no caso das mulheres negras. Havia uma divisão clara entre as mulheres brancas, consideradas *ladies* ou damas, e as mulheres negras¹⁰². A expulsão de mulheres negras de vagões reservados para as *ladies*, indicava que as mulheres negras, segregadas pela questão racial, sofriam o julgamento moral que as impediam de receber o tratamento reservado às damas (HIGGINBOTHAM, 1992).

A iniciativa destes clubes de advogar que as mulheres negras assumissem um comportamento “respeitável” e “supermoral” implicou uma aceitação da ideologia de *womanhood* ou feminilidade, que considerava como *dama* apenas mulheres “honradas” e “castas”. Uma das consequências disto foi a negação da sexualidade das mulheres negras, anteriormente tão destacada. Esta “política de respeitabilidade” desautorizava, muitas vezes de forma repressiva, muito da expressiva cultura popular (*folk*), por exemplo, o comportamento sexual, o vestuário, o entretenimento, a música, o padrão de fala e de práticas religiosas” (HIGGINBOTHAM, 1992, p.272)¹⁰³.

De qualquer forma, estas organizações configuraram-se como espaços importantes de organização social e política para as mulheres negras estadunidenses, que contavam com pouca ou nenhuma proteção das instituições públicas no fim do século XIX, convivendo diariamente com a realidade ou a ameaça de violência sexual. À medida que a segregação racial se

¹⁰²Sobre esta terminologia que distinguia entre mulheres negras e brancas, Morrison ressalta que “mulheres brancas eram *damas*, dizia o fabricante de placas, dignas de respeito. E a qualidade que as tornavam dignas dessa classificação? Suavidade, desamparo e modéstia (...). Mulheres de cor, por outro lado, eram *mulheres* - não eram dignas de respeito porque eram duras, capazes, independentes e sem modéstia (2008, p.18,19, grifo do autor). Tradução livre do trecho "white females were *ladies*, said the sign maker, worthy of respect. And the quality that made ladyhood worthy? Softness, helplessness and modesty (...). Colored females, on the other hand, were *women* - unworthy of respect because they were tough, capable, independent and immodest” (2008, p.18-19, grifo do autor).

¹⁰³No original: “The “politics of respectability” disavowed, in often repressive ways, much of the expressive culture of the “folk”, for example, sexual behavior, dress style, leisure activity, music, speech pattern and religious worship patterns” (HIGGINBOTHAM, 1992, p.272).

consolidava e tornava-se amparada por leis no Sul dos Estados Unidos, no período compreendido entre 1876 e 1965, conhecido como *Jim Crow*¹⁰⁴, cada vez mais mulheres e homens negros migravam do Sul em direção ao Norte do país. Para as milhares de mulheres negras que tomaram a decisão de abandonar o meio rural e encarar os desafios das cidades, a migração era também uma tentativa de reapropriação do corpo e de sua sexualidade.

Se o estupro de mulheres negras era utilizado como uma forma de controle e opressão, mesmo após a emancipação, o linchamento de homens permaneceu como o maior símbolo da opressão direcionada aos negros durante o *Jim Crow*. Uma possível explicação para este fato seria a ideologia patriarcal, que no caso de estupro, responsabiliza as mulheres pela violência a que são submetidas (CARBY, 1989, p.39). Para esclarecer o contexto no qual ocorriam estes atos de violência e opressão, é necessário fazer um retrospecto do período pós-emancipação nos Estados Unidos, assim como descrever o movimento migratório que ficou conhecido como *Great Migration*.

De acordo com o historiador Ira Berlin (2010), em **The making of African America**, no início do século XX, aproximadamente sete milhões de negros residiam no sul dos Estados Unidos, região predominantemente rural. Apesar da “liberdade” que havia sido conquistada após a Guerra Civil, a população negra enfrentava restrições ao voto, que variavam de acordo com o estado, impostas pela legislação, assim como por algumas práticas discriminatórias e intimidatórias da sociedade sulista¹⁰⁵. Dessa forma, os negros mantinham-se ainda relegados a uma posição de inferioridade e dependência econômica, mesmo após a Emancipação. Além disso, a sombra do racismo acompanhava o cotidiano destes homens e mulheres.

Entre 1915 e 1970 (apesar de muitos pesquisadores considerarem separadamente os períodos migratórios após a Primeira Guerra Mundial e a Segunda Guerra Mundial, o historiador Ira Berlin considerou o processo de forma integrada) houve um movimento migratório que levou a maioria da população negra norte-americana a abandonar a região conhecida como *black belt*, no sul do país em direção à zona urbana dos estados do Norte e do Oeste do país. Em 1970, menos de 1/5 da população negra estadunidense permanecia em fazendas ou plantações sulistas. Calcula-se que, entre 1900 e 1970, seis milhões de mulheres e

¹⁰⁴ Período durante o qual vigoraram leis locais e estaduais, na região Sul dos Estados Unidos, que institucionalizavam a segregação entre brancos e negros em escolas e em vários outros espaços públicos.

¹⁰⁵ Muitas destas práticas foram aprovadas por leis que ficaram conhecidas pelo termo *Black Codes*. Podemos citar, por exemplo, a punição com cerceamento da liberdade e a imposição do trabalho forçado para o Estado a negros flagrados em situação de ociosidade, ou “vadiagem”. Este tema foi analisado com profundidade por Douglas Blackmon no livro **Slavery by another name**, ganhador do Pulitzer em 2009.

homens negros tenham saído do sul dos Estados Unidos¹⁰⁶, e então a experiência negra estadunidense deixou de ser predominantemente rural para transformar-se em urbana (BERLIN, 2010).

Dentre uma série de motivos que levaram tantos homens e mulheres a abandonarem seus lares em direção a outros estados, Ira Berlin (2010) destaca a escassez de mão de obra causada pelo envio de tropas estadunidenses para lutar na primeira guerra mundial, o que gerou uma grande oferta de emprego nas indústrias do Norte. Além disso, a mecanização da agricultura sulista e, em seguida, as medidas implementadas pelo *New Deal*¹⁰⁷ reduziram de forma significativa a oferta de empregos na agricultura.

Por outro lado, além das questões políticas e econômicas, havia o racismo arraigado e muitas vezes letal, do Sul, que tinha como prática comum o linchamento, no caso dos homens e a violência sexual, no caso das mulheres. Assim, buscando alcançar a cidadania e fugir de um sistema que ameaçava sua integridade e sanidade, milhares de mulheres e homens negros caminharam em direção ao Norte.

Durante a década de vinte, mais de um terço dos homens negros com idade entre quinze e trinta anos deixaram o estado da Georgia, um padrão que se reproduziu nas décadas subsequentes. Mas as mulheres rapidamente seguiam, e algumas vezes elas determinavam a ida, uma vez que tinham suas próprias razões para fugir do Sul. Dentro de seus lares, frequentemente tinham que desempenhar uma dupla jornada de trabalho como mães e provedoras do lar, cozinhando e limpando para a própria família e trabalhando para uma família branca também. Fora de suas casas, o trabalho doméstico - a forma mais comum de emprego para mulheres negras, as deixava vulneráveis ao abuso sexual juntamente com o regime já conhecido de exploração econômica (BERLIN, 2010, p.166).¹⁰⁸

Berlin (2010) destaca, portanto, a vulnerabilidade a que estavam submetidas essas mulheres, tanto no espaço público quanto no privado. É fato que o serviço doméstico, uma herança ainda da instituição da escravidão expôs e, no caso do Brasil, ainda expõe estas mulheres ao assédio e violência de seus empregadores. Não podemos desconsiderar o fato do

¹⁰⁶ Importante observar que, em 1980, passou-se a registrar o movimento contrário de migração do Norte para o Sul.

¹⁰⁷ Programa implementado pelo presidente Franklin Roosevelt entre 1933 e 1937, visando à recuperação da economia estadunidense atingida pela Grande Depressão.

¹⁰⁸ Do original: “During the 1920s, more than one-third of the black men between the ages of fifteen and thirty left Georgia, a pattern reproduced in subsequent decades. But women were quick to follow, and sometimes they led, for they had reasons of their own to flee the South. Within their own households, they often found themselves doing the work of both mother and breadwinner, cooking and cleaning for their own family and laboring for a white family as well. Outside their own households, domestic work - the most common employment for black women - left them vulnerable to sexual abuse along with the usual regimen of economic exploitation” (BERLIN, 2010, p.166).

corpo feminino negro ter sido historicamente explorado e apropriado. Parece-me que o abuso a que essas mulheres buscavam escapar não era decorrência tão somente do tipo de serviço que prestavam, mas também de um discurso criado para justificar a reificação do sujeito feminino negro pela instituição da escravidão.

3.1.2 *Mammies* e mães pretas

Eu Sou hua escrava de V.S. dadministração do Cap.am Ant^o Vieira de Couto, cazada. Desde que o Cap.am Lá foi adeministrar, q. me tirou da Fazda dos algodois, onde vevia co meu marido, para ser cozinheira da sua caza, onde nella passo mto mal.

A Primeira hé q. ha grandes trovadas de pancadas enhum Filho meu sendo huã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto q cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds esCapei.

A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar. Pello q Peço a V.S. pello amor de Ds. e do Seu Valim.to ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que mande p. a Fazda aonde elle m. tirou p.a eu viver com meu marido e Batizar minha Filha

de V.Sa. sua escrava Esperança Garcia.¹⁰⁹

A petição acima, escrita em 1770 pela piauiense Esperança Garcia¹¹⁰, evidencia os esforços desta escravizada em resistir e denunciar a violência que sofria. Ao exigir que um de seus filhos deixasse de ser castigado e expor os maus-tratos a que era submetida, a signatária desvelou aspectos do cotidiano da Casa-Grande que, por muito tempo, permaneceram encobertos via um discurso que romantizava as relações entre senhores e escravizados. No imaginário norte-americano, assim como no brasileiro, as escravizadas que executavam serviços domésticos eram figuras dedicadas e realizadas por servir à família de seus patrões, dispostas a sacrificar a própria prole para atender as necessidades e desejos físicos, afetivos e sexuais de seus senhores. Os mitos da *Mammy* e da mãe preta ao mesmo tempo que elevavam a figura da mulher negra pelos cuidados maternos, que, diga-se de passagem, eram forçadas a dispensar, também aprisionava estas mulheres a seu papel reprodutivo. Desta forma, eram valorizadas somente quando se aproximavam do ideal de feminilidade que, entre outras coisas, naturalizava a

¹⁰⁹ Disponível em <<http://culturadigital.br/cartaesperancagarcia/esperanca-garcia/>>. Acesso em 26 de dezembro de 2016. A carta também é analisada pelo pesquisador Elio Ferreira (2013), em sua apresentação ao volume 1 de “Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana: memória, identidade, ensino e construções literárias”.

¹¹⁰ Segundo Ferreira (2013, p.13), a carta destinada ao Governador da Província do Piauí foi encontrada pelo historiador Luiz Mott e seria “provavelmente o registro escrito mais antigo da escravidão no Brasil, escrito pelo próprio escravo negro”.

maternagem¹¹¹. Ao denunciar o capitão Antônio Vieira de Couto, Esperança Garcia assumiu os riscos de sofrer represálias na tentativa de garantir a sobrevivência e integridade de sua família. Elas, assim como milhares de outras escravizadas, encontraram estratégias de resistência e sobrevivência em meio a um sistema que insistia em representá-las como criaturas sub-humanas (HOOKS, 1992).

Todavia, o mito da mãe preta, como ser abnegado e realizado em sacrificar-se, ganhou força no imaginário popular, tendo contado com apoio do movimento negro e da imprensa negra brasileira, especialmente na primeira metade do século XX (SIEGEL, 2007). De acordo com a pesquisadora Micol Siegel, o *Chicago Defender*, um dos veículos mais importantes da imprensa negra estadunidense, apoiou publicamente a iniciativa da construção de um monumento, no Brasil, que homenagearia a mãe preta. Contudo, Siegel destaca que a mesma publicação havia criticado veementemente a proposta da *daughters of the American Confederacy* para que fosse erguido, em Washington D.C, um monumento em homenagem a *Mammy*. De acordo com Siegel, admitir que a figura da mãe preta brasileira também era revestida da memória de abusos e violações, como a da *Mammy*, “teria pervertido a narrativa da mãe preta, roubando-a completamente das implicações de fraternidade e de cidadania negra que os partidários de todos os lados da linha de cor e do Equador, apesar de suas diversas intenções, queriam que a história contasse” (SIEGEL, 2007, p.343). Uma vez que se consolidava o mito da democracia racial no Brasil, qualquer crítica à figura da mãe preta serviria para abalar a crença no país da cordialidade e igualdade racial.

Pode-se tomar como exemplo de homenagem à mãe preta o monumento¹¹² erguido, em 1955, na Praça do Largo Paissandú, em São Paulo, em que, na estátua projetada por Júlio Guerra, lê-se a seguinte estrofe do poema “Mãe Preta”, de Ciro Costa.

Na escravidão do amor, a criar filhos alheios,
rasgou, qual pelicano, as maternais entranhas,
e deu, à Pátria Livre, em holocausto, os seios!

¹¹¹ Ademais, Patricia Hill Collins (2000) ressalta que o estereótipo da *Mammy* também carregava uma crítica velada, uma vez que difundia a ideia de que os filhos destas mulheres eram preteridos em detrimento da família de seus senhores. Collins também destaca que em todos os estereótipos da mulher negra estadunidense há sempre uma crítica implícita à sua capacidade de desempenhar o papel atribuído pelo culto da *true womanhood* (verdadeira feminilidade). Ora ela é descrita como uma mulher forte demais que assusta os homens (*matriarch*); ou fraca demais e dependente do governo para obter o seu sustento (*welfare mother/ welfare queen*); voltada exclusivamente para a sua sexualidade (*Jezebel*); ou preocupada somente com o trabalho (como é o caso da *black lady*).

¹¹² Mais informações a respeito do monumento estão disponíveis em :<http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/patrimonio_historico/adote_obra/index.php?p=8291>. Acesso em 10 de janeiro de 2016.

Nesta passagem, sobressaem o sacrifício e a dedicação da mãe negra, responsável pela criação de “filhos alheios”. Além de ressaltar a importância da mãe negra para a “Pátria Livre”, o poeta enfatiza dois aspectos físicos: “as maternais entranhas” e “os seios”. Ciro Costa, nascido em 1879, deixa transparecer em sua lírica a influência da exaltação da abnegação e do tormento da maternidade negra, tema recorrente na literatura abolicionista brasileira.

Poetas românticos como Fagundes Varela e Castro Alves utilizaram a figura da mãe negra para denunciar as atrocidades do cativeiro, cujas representações transitavam entre o sofrimento e a loucura. Considerado o *poeta dos escravos*, Castro Alves trouxe a escravidão para o centro de sua expressão poética em poemas como *Navio Negreiro*, de 1869, e nos livros **A cachoeira de Paulo Afonso** (1876) e **Os escravos**, de 1883, ambos publicados após a sua morte (FRANÇA, 1998). No drama, por sua vez, José de Alencar, com a peça “**A Mãe**”, de 1859, destacou a mãe negra abnegada e sofredora. Apesar de representar, de maneira positiva, a personagem feminina negra a partir da exposição de seu sofrimento e altruísmo, a intenção de Alencar seria elevar a figura materna negra à medida que chama atenção para as características que as aproximariam da exaltação da santidade na maternidade branca (FRANÇA, 1998), como pode ser observado no fragmento abaixo, parte de uma nota na qual o escritor dedica a peça à sua mãe.

É um coração de mãe como o teu. A diferença está em que a Providência o colocou o mais baixo que era possível na escala social, para que o amor estreme e a abnegação sublime o elevassem tão alto, que ante ele se curvassem a virtude e a inteligência; isto é, quanto se apura de melhor na lia humana.

A outra que não a ti causaria reparo que eu fosse procurar a maternidade entre a ignorância e a rudeza do cativeiro, podendo encontrá-la nas salas trajando sedas. Mas sentes que se há diamante inalterável é o coração materno, que mais brilha quanto mais espessa é a treva. Rainha ou escrava, a mãe é sempre mãe (ALENCAR, José de. *A Mãe*. p.192-193 apud FRANÇA, 1998, p.62-63, grifo nosso).

A mãe, “negra forte, capaz e industriosa, que dedica toda a sua vida a Jorge, um estudante do último ano de medicina”,¹¹³ mantém-se no anonimato por acreditar que isso beneficiaria seu filho, a quem tem a identidade revelada apenas no último ato, antes de falecer. Assim, Alencar¹¹⁴ emprega o sacrifício e desprendimento de Joana como exemplo de um amor materno incondicional e disposto a qualquer sacrifício. Apesar de exaltá-la, não passa despercebido o

¹¹³ FRANÇA, 1998, p.62.

¹¹⁴ Entretanto, sabe-se que na esfera política, José de Alencar era conservador e antiabolicionista. Não se pretende aqui fazer qualquer cotejo entre seu posicionamento político e a sua obra literária e faz-se referência à peça “**A Mãe**” no sentido de discutir algumas representações da maternagem negra na literatura brasileira.

fato do autor representar a maternidade negra como algo experienciado em segredo e silêncio, e que culmina com a morte da ex-escravizada. Pode-se afirmar, pelo exposto, que a representação da figura materna negra na literatura nacional alternou, por muito tempo, entre sua idealização e seu silenciamento.

Sobre a representação ou a ausência desta representação da maternidade e maternagem negra brasileira, Conceição Evaristo destaca que

[s]e relatos orais, assim como vários textos escritos e ainda todo um material iconográfico, fotos e pinturas, apresentam as mulheres negras desempenhando seus papéis de mães-pretas, de amas-de-leite, de educadoras informais da prole colonizadora, um outro papel, uma outra representatividade, é negada à mulher negra no seio da sociedade brasileira. Há a negação de uma imagem em que a mulher negra apareça no centro de sua própria descendência. Apagam-lhe a prole, sua família, pois a imagem da mãe preta nasce no processo da escravidão e como tal esses filhos não são os seus, e sim, os de seus senhores (2006, p.118-119).

A observação de Evaristo remete-nos ao já citado poema de Ciro Costa, “Mãe Preta”. A representação de uma mãe-preta acorrentada aos “filhos alheios” pela “escravidão do amor” ainda faz parte de nosso inconsciente coletivo. É por isso que escritoras negras, no Brasil e nos Estados Unidos, têm se empenhado em problematizar e apresentar uma gama de representações das mulheres negras e seu papel determinante como provedoras espirituais e materiais de suas famílias e comunidades. Em um contexto de apagamento da imagem da mulher afrodescendente como mãe, essas escritoras recorrem a protagonistas negras que enfrentam os dilemas em relação à maternagem, ao racismo e à discriminação, para quem o simples ato de amar e ter uma família negra configura-se como ato de resistência. É inegável que a contemporaneidade ainda impõe desafios para a sobrevivência de jovens negros e negras, uma vez que elevados índices de homicídios, violência policial e encarceramento da população *amefricana* continuam a pôr em risco a sua integridade e sobrevivência. A maternagem negra torna-se, então, um ato de resistência do cotidiano, cuja complexidade encontra eco nos textos literários produzidos no contexto da diáspora negra. No âmbito brasileiro, escritoras como Maria Firmina dos Reis, Geni Guimarães, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Ana Maria Gonçalves, entre outras, buscaram (e ainda buscam) oferecer múltiplas e complexas visões desta experiência na literatura que produzem.

O contexto de representação da maternagem negra na literatura estadunidense guarda semelhanças em relação ao descrito acima sobre a literatura brasileira. A exaltação das características corpóreas da mulher negra, exemplificada pelo poema de Ciro Costa citado

anteriormente, coaduna-se com a supervalorização das qualidades físicas da *Mammy* no Sul dos Estados Unidos. De acordo com Barbara Christian,

A imagem da mulher branca ideal tenta negar os aspectos físicos repugnantes de ser mulher, repugnantes do ponto de vista sulista. Pelo contrário, todas as funções da *mammy* são magnificamente físicas. Elas envolvem o corpo como algo sensual, primário, a parte da mulher que a América sulista temia profundamente (1985, p.2).¹¹⁵

Mesmo quando buscava valorizar a figura da *Mammy*, escritores estadunidenses representavam-na de forma idealizada, ou vitimizada como uma *mater dolorosa*. A respeito da poesia negra nacionalista estadunidense, Christian (1985, p.16) afirma que

as mulheres negras eram frequentemente idealizadas nesta produção poética, saudadas como rainhas, Mães do Universo (...). Um estereótipo diferente surge: a mulher negra idealizada, colocada em um pedestal, talvez em reação aos estereótipos anteriores. As mulheres negras passaram a simbolizar as guardiãs da condição moral dos negros, em grande parte da poesia nacionalista¹¹⁶.

Poucos romances estadunidenses escritos até 1940 tinham mães negras como protagonistas, devido à carga negativa da figura da *Mammy* (CHRISTIAN,1985). Ainda de acordo com Christian (1985), apenas em 1959, com a publicação de *Browngirl, Brownstones*, de Paule Marshall, é que a maternagem negra e os efeitos do racismo nesta experiência passaram a ser explorados de forma mais complexa. Este romance abriu espaço para a profunda exploração do tema, a partir dos anos 1970, por escritoras como Alice Walker, Toni Morrison e Toni Cade Bambara. Por conseguinte, pode-se perceber a passagem de uma representação da maternidade que idealizava a figura da *Mammy*, sobrelevando seus aspectos físicos, para representações que problematizavam e encenavam os desafios e contradições da maternagem negra.

Como apontado no capítulo anterior, desde a década de 1960, muitas escritoras afro-americanas têm abordado o tema a partir da discussão das relações entre a maternidade e

¹¹⁵ Tradução livre de “[t]he image of the ideal white woman tries to deny the gross physical aspect of being female, gross form the southern point of view. In contrast, all the functions of mammy are magnificently physical. They involve the body as sensuous, as funky, the part of woman that white southern America was profoundly afraid of” (CHRISTIAN, 1985, p.2).

¹¹⁶ Tradução livre de “black women are often idealized in this poetry, saluted as queens, as Mothers of the Universe (...). A different stereotype begins to emerge: the idealized black women poised on a pedestal somewhat in reaction to the previously projected stereotypes. Black women became symbolic holders of the moral condition of blacks in much of the national poetry” (CHRISTIAN, 1985, p.16).

escravidão (BEAULIEU, 1999; PATTON, 1999). Assim, Venetria Patton (1999, p.xv) afirma que “não consider[a] que seja um acidente que escravidão e maternidade estejam frequentemente conectados na literatura feminina negra”¹¹⁷ e destaca que este contexto histórico tornou-se um ponto de partida significativo para a problematização de questões de gênero e raça. Escritoras que ajudaram a consolidar as narrativas contemporâneas sobre a escravidão nos Estados Unidos, como Sherley Ann Williams, com **Dessa Rose** (1986) e Toni Morrison, com **Amada** (1987), rememoram, representam e reinventam o passado escravagista estadunidense através do mergulho de suas protagonistas em seu passado e em suas reflexões sobre maternidade e práticas de maternagem (CHRISTIAN, 1985).

Morrison, contudo, não se ateve somente a narrativas contemporâneas sobre a escravidão. Em seus onze romances, que compõem um panorama histórico de seu país, e se estendem do século XVII até o XXI, evidencia-se o interesse da autora pela discussão de temas como amor e maternagem negra, questões essas que têm constituído o cerne de sua obra ficcional desde a publicação de **The Bluest Eye**, em 1970, até o lançamento de seu livro mais recente, **God Help the Child** (2015). Estes dois romances, apesar de separados por mais de quatro décadas, podem ser lidos como uma discussão das consequências do abandono na formação e desenvolvimento psicológico das crianças negras. Em sua primeira publicação, a questão é trabalhada a partir do ponto de vista das crianças. A internalização do racismo e do sentimento de inferioridade, associados a um contexto de desestruturação familiar fazem de Pecola um bode expiatório, provocando uma fratura irremediável que a dissocia da realidade. Assim como a menina negra acredita, no final da narrativa, que conseguiu os olhos azuis que tanto desejava, Bride, a protagonista de **God Help the Child**, também experimenta em seu corpo os sintomas de uma infância de negligência e discriminação. Bride, uma mulher de negócios bem-sucedida, passa por um processo de transformação de seu corpo que, gradativamente, ganha características infantis.

Antes de passar a uma discussão mais detalhada a respeito dos atos de sacrifício e resistência maternas em **Amada**, **Compaixão** e **Um defeito de cor**, discutirei, a seguir, como a apropriação do corpo materno negro é representada nestes romances.

¹¹⁷ Tradução livre do original: “I do think it is an accident that slavery and motherhood are often linked in the writing of Black women” (PATTON, 1999, p.xv).

3.1.3 Reprodução Forçada e Maternidade

Quando os primeiros relatos dos encontros dos europeus com as mulheres africanas passaram a circular nos séculos XVI e XVII, evidenciava-se, em tais descrições dos corpos femininos negros, o caráter animalesco e primitivo que lhes era atribuído. Chamava atenção dos exploradores os seios expostos e a suposta “facilidade” com que elas davam à luz, de forma aparentemente indolor. Este observador, masculino e europeu, determinou, assim, que a suposta ausência de sofrimento durante o parto atestaria que as mulheres africanas não seriam descendentes de Eva, o que comprovaria a sua inferioridade e justificaria a exploração de sua capacidade (re)produtiva (MORGAN, 1997).

Esta crença teve reverberações que se estenderam até o século XIX. Na passagem a seguir, de **The Bluest Eye** (1970), primeiro romance publicado por Morrison, temos a descrição de como o tratamento dispensado às parturientes negras estadunidenses foi afetado por esta crença. Pauline, mãe de Pecola, garota negra cujo maior sonho era ter olhos azuis, descreve a maneira como foi tratada durante seu trabalho de parto.

Quando o médico se aproximou de mim disse, agora com essas mulheres aqui vocês não terão nenhum problema. O parto é rápido e sem dor. Igualzinho a cavalos. [...]
Eu sentia dor do mesmo jeito que as mulheres brancas. Só porque eu não tava me contorcendo e gritando antes não queria dizer que eu não estava sentindo dor. [...]. Além disso, esse médico não sabe do que ele tá falando. Ele nunca deve ter visto uma égua. Quem disse que elas não sentem dor? Só porque ela não chora? (MORRISON, 2007, p.122 -p.123)¹¹⁸

A associação entre o parto de mulheres negras e o de éguas, feita pelo médico que examinava Pauline enquanto instruía os residentes do hospital a respeito “daquelas mulheres”, aproximava as mulheres negras ao primitivo e animalesco. Estas afirmações, resquícios dos diversos tratados sobre a inferioridade negra que circularam a partir do século XIV, eram corroboradas por personalidades influentes, como Thomas Jefferson¹¹⁹, cujos relatos sobre as mulheres de descendência africana incluíam a suspeita de que elas mantivessem relações sexuais com macacos (HIGGINBOTHAM, 1992).

¹¹⁸ Tradução livre do original "When he got to me he said now these here women you don't have any trouble with. They deliver right away and with no pain. Just like horses. [...]"

I hurt just like them white women. Just 'cause I wasn't hooping and hollering before didn't mean I wasn't feeling pain. [...] Besides, that doctor don't know what he talking about. He must never seen no mare foal. Who say they don't have no pain? Just 'cause she don't cry?" (MORRISON, 2007, p.122 -p.123).

¹¹⁹ O caso de Jefferson é emblemático porque apesar das declarações acima, há evidências de que ele tenha tido um longo envolvimento com Sally Hemings, mulher escravizada com quem possivelmente teve seis filhos.

Esse discurso que considerava as mulheres negras como "animais reprodutores" acabou determinando como muitas destas mulheres eram tratadas durante o período da escravidão. Apesar de não haver consenso entre os pesquisadores, há indícios de que, ao menos em alguns locais nos Estados Unidos, mulheres negras tenham sido submetidas à reprodução forçada (WARREN, 2007; SMITHERS, 2012). O fato é que, mesmo que a reprodução forçada não tenha acontecido de forma indiscriminada¹²⁰, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil foram utilizadas estratégias, por vezes mais ou menos sutis¹²¹, para interferir na reprodução natural da população escravizada. No Brasil, por exemplo, um projeto de lei, elaborado por José Bonifácio, estabelecia uma hora a mais de descanso para as escravas a cada "filho vingado" (GIACOMINI, 2013, p. 36) e acenava com a possibilidade de alforria para as mulheres que tivessem cinco ou mais filhos. A iniciativa visava diminuir o número de abortos e infanticídios, dessa maneira contribuindo para o aumento da reprodução natural da população escravizada. Analogamente, nos Estados Unidos, muitos fazendeiros determinavam que as escravizadas que tivessem filhos executassem trabalhos mais leves, além de distribuir maiores quantidades de mantimento e prometer outros benefícios àquelas que conseguissem gerar o maior número de filhos (COLLINS, 2000; WHITE, 1999).

Contudo, é preciso ressaltar que a gravidez, muitas vezes, não impedia que as escravizadas realizassem trabalhos tão pesados quanto o dos homens, nem que estas mulheres fossem castigadas indiscriminadamente (DAVIS, 1983). Dois dos romances analisados nesta pesquisa, **Amada** e **Um defeito de cor**, apresentam cenas de agressões pungentes contra personagens grávidas. No romance de Gonçalves, a Sinhá Ana Felipa, ao confrontar Verenciana, grávida de seu marido, Senhor José Carlos, decide puni-la arrancando seus olhos, para que a jovem nunca pudesse ver o próprio filho e "também porque queria saber se o senhor seu marido ainda ia querer se deitar com uma preta sem olhos" (GONÇALVES, 2009, p.107).

Por sua vez, em **Amada**, a protagonista, Sethe, é castigada cruelmente pelos sobrinhos do Professor, responsável pela administração da fazenda Doce Lar, após revelar à dona da propriedade que os rapazes haviam tomado seu leite. Ao recordar o episódio, ela relata "[m]ordi fora um pedaço da minha língua quando eles abriram minhas costas. Ficou pendurado por uma pelinha. Foi sem querer. Mordi, saiu fora. Pensei: meu Deus, vou me comer viva. *Eles cavaram um buraco para encaixar minha barriga para não machucar a bebê*" (MORRISON, 2011, p.289-290, grifo nosso).

¹²⁰ Como foi caso de Cuba (BERGAD, 2007).

¹²¹ Ver White (1999, p.99).

Assim como as cicatrizes deixadas em suas costas ao ser açoitada, que Sethe acredita formarem a imagem de uma árvore, a apropriação de seu leite deixou marcas profundas e indeléveis. Ao explicar a origem da árvore que carrega em seu corpo para Paul D., percebe-se a ênfase e a reiteração da palavra leite. Para Sethe, muito mais importante do que o fato de ter sido agredida durante a gravidez, foi a apropriação do alimento que era destinado, exclusivamente, a seus filhos.

“Usaram o chicote em você?”

“E tomaram meu *leite*.”

“Bateram em você e você estava grávida?”

“E tomaram meu *leite*!” (MORRISON, 2011, p.38, grifo nosso).

Em um contexto no qual a amamentação não era considerada como algo elevado e refinado, mulheres brancas costumavam recorrer a amas-de-leite para alimentar seus filhos. Mais uma vez, a corporeidade das mulheres negras é salientada, posto que se recorria a elas para cumprir funções tidas como primitivas. Não obstante, para a protagonista, poder amamentar e nutrir seus filhos, longe de ser uma função menor ou primária é tanto uma necessidade quanto uma decisão. Ao amamentar os próprios filhos, desloca-se do papel de “reprodutora” que lhe era atribuído e reforça a sua autonomia como sujeito. Por isso, Sethe afirma com tanta assertividade: “[n]inguém nunca mais vai receber o meu leite a não ser meus próprios filhos” (MORRISON, 2011, p.287).

Entretanto, nem sempre essa autonomia podia ser exercida por essas mulheres. Tratadas como “reprodutoras”, em muitos casos, a gravidez não era uma escolha e, sim, fruto da violência e da apropriação do corpo da mulher escravizada. Em **Compaixão**, a apropriação da capacidade (re)produtiva¹²² da mãe de Florens é descrita na passagem abaixo.

Eu fiquei queimando de suar no canavial só um pouco quando me levaram embora para sentar num tablado no sol. Foi lá que eu fiquei sabendo que não era uma pessoa do meu país, nem das minhas famílias. Eu era *negrita*. Tudo. Língua, roupa, deuses, dança, costumes, decoração, música - tudo misturado na cor da minha pele. Então foi como negra que eu fui comprada pelo *Senhor*, levada para o canavial e despachada para as plantações de tabaco dele no norte. Uma esperança, então. Mas primeiro acasalar, levarem eu e Bess e uma outra para o barraco de defumação. Depois, os homens que tinham mandado quebrar a gente se desculparam. Depois um capataz deu uma laranja para cada

¹²² Em **Amada**, Morrison também faz referência à reprodução forçada. Ao recordar a forma como era tratada na fazenda Doce Lar, a personagem Baby Suggs conclui que “[o]s Garner, parecia-lhe, tinham um tipo especial de escravidão, tratavam os escravos como trabalhadores pagos, ouviam o que diziam, ensinavam o que queriam que soubessem. *E não faziam seus rapazes procriarem. Nunca os levavam à sua cabana com ordens de “deitar com ela”, como faziam na Carolina, nem alugavam seu sexo para outras fazendas*” (2011, p.205, grifo nosso).

uma. E podia ter ficado tudo bem. Eu fui boa duas vezes, porque os resultados foram você e seu irmão (MORRISON, 2009, p. 155).

Dessa forma, evidencia-se a tentativa de essencialização e despersonalização a que a personagem é submetida, “[e]u era negrita (...) tudo misturado na cor da minha pele”. Sem nome, chamada de *negrita* ao ser comprada, e chamada de *minha mãe* por sua filha, Florens, a comodificação parece completa. É certo que, para a jovem, a personagem desempenha o papel de mãe, nutrindo e zelando pelo desenvolvimento de seus filhos. Contudo, é preciso salientar que a própria Florens não parece reconhecer a individualidade da mãe, uma vez que não faz referência a seu nome ao longo da narrativa¹²³.

Esse retrato da animalização e do distanciamento que foram necessários para se construir e fomentar justificativas para as atrocidades da escravidão, também se repete em **Um defeito de cor** e em **Amada**. No primeiro, Kehinde descreve o momento em que fora examinada pelo Senhor José Carlos que, ao perceber que a jovem entrara na puberdade, a examina com grande interesse em seu corpo. Sobressaem, no fragmento abaixo, expressões que descrevem atributos físicos da adolescente, assim como o uso recorrente do verbo olhar, indicando o desejo do dono da fazenda de possuí-la.

Em uma das visitas, o sinhô José Carlos *me olhou* de modo estranho, pedindo que o Cipriano me levasse até ele, quando *me fez abrir a boca e olhou meus dentes*. Depois, com a *ponta da vara que usava para cutucar o cavalo*, levantou a barra da minha saia e *olhou* minhas pernas. *Olhou também para minha bata na altura dos peitos*, que já estavam quase tão grandes quanto os da Felicidade” (GONÇALVES 2009, p.151, grifo nosso).

No entanto, a trajetória construída por Kehinde, assim como a de Luísa Mahin, figura histórica na qual seu personagem foi inspirado, é configurada por uma série de decisões e esforços no sentido de resistir e constituir-se como um sujeito autônomo e complexo, além de engajado no contexto político e religioso de seu tempo. Se Mahin foi descrita por seu filho como uma “africana livre”, a protagonista de **Um defeito de cor** consegue, com os rendimentos de seu trabalho como escrava de ganho e pela ajuda espiritual que recebe de seus ancestrais, da líder religiosa Agontimé e do orixá Oxum, comprar a sua carta de alforria e a de seu filho. Enquanto Mahin era “quitandeira, muito laboriosa”, Kehinde descobre suas habilidades como cozinheira e empreendedora e tem enorme sucesso com a comercialização de cookies ingleses.

¹²³ O mesmo acontece com a personagem Sethe, que se refere à sua mãe por *Ma'am*. Na tradução de José Rubens Siqueira, o termo foi traduzido para *Dona*, ao passo que Evelyn Kay Massaro optou pela expressão *Senhora*. No entanto, percebe-se em **Amada** não só o desejo, mas a necessidade de Sethe de conhecer a história de sua mãe e de reconhecê-la como indivíduo.

Mahin, “mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito”, ao passo que Kehinde teve participação ativa na Revolta dos Malês, em 1835.

Em **Amada**, Sethe consegue escutar uma conversa sobre ela entre o professor e seus sobrinhos. “Eu estava quase virando para ir embora e ir lá buscar o véu, quando escutei ele dizer: “Não, não. Não é desse jeito. Falei para você colocar as *características humanas dela à esquerda; as animais à direita*. E não esqueça de alinhar todas” (MORRISON, 2011, p.277, grifo nosso).

A fuga de Sethe, que nunca internalizou ou tomou como verdadeiro o discurso acima, é uma resposta à tentativa do professor de esvaziá-la de sua humanidade. Orgulhosa de ter obtido êxito no seu plano de fuga da fazenda Doce lar, ela comenta com Paul D:

Eu consegui. Tirei todos nós de lá. E sem o Halle. Até ali, foi a única coisa da minha vida que fiz sozinha. Que eu decidi. E deu certo, como tinha de dar. A gente aqui. Cada um e todos os meus bebês e eu também. Eu tive eles e pus eles no mundo e não foi por acaso. Eu fiz isso. Tive ajuda, claro, muita ajuda, mas mesmo assim fui eu que fiz; eu que disse *Vamos lá e Agora*. Eu que tive de cuidar. Eu que usei a minha cabeça (MORRISON, 2011, p.234, grifo do autor).

Em **Compaixão**, apesar de não ter conseguido fugir da fazenda onde era escravizada, a mãe de Florens oferece à filha a oportunidade de escapar dos assédios sexuais e da apropriação de sua capacidade reprodutiva a que era submetida pelos D’Ortega. O evento que desencadeia a separação entre Florens e sua mãe é iniciativa desta última. Quando o Senhor D’Ortega chama o fazendeiro Jacob Vaark para fazer o acerto de uma dívida e oferece um dos seus escravos como pagamento, Vaark, certo de que o português recusaria a sua escolha, propõe levar a mãe de Florens. Ao perceber que ele não olha para a sua filha como um animal ou objeto, a escravizada vislumbra em Vaark a possibilidade de poupar Florens da realidade, que assim como Sethe, ela, infelizmente, conhece muito bem. Assim, resolve apelar para a sua compaixão e clama para que ele leve a própria filha em seu lugar. Ao decidir separar-se de sua menina e implorar para que Florens seja levada pelo fazendeiro anglo-holandês, a personagem altera o que seria o provável destino da jovem, o de ser violada e transformada em reprodutora. Este ato de resistência, apesar de ter garantido a Florens que escapasse dos abusos perpetrados pela família D’Ortega, tem consequências traumáticas no desenvolvimento da protagonista.

Ao proferir as palavras “[p]or favor, senhor. Eu não. *Leve ela. Leve minha filha*” (MORRISON, 2009, p.29, grifo nosso), a personagem insere-se como sujeito na narrativa, não

como um objeto ou animal, mas como um ser humano que tem desejos e necessidades. No entanto, a mesma fala que chama atenção para sua resistência e agência é a que a separa, de forma cabal, de sua filha.

Na tentativa de proteger e garantir a sobrevivência de Florens, a personagem acaba causando um trauma que, de certa forma, prejudica o desenvolvimento pleno da jovem. A seguir, discuto esse processo de separação e suas consequências, bem como argumento, ao longo deste capítulo, que estas separações que se repetem em **Amada** e em **Um Defeito de Cor** podem ser compreendidas tanto como ato de compaixão e proteção, quanto de resistência e sacrifício e que, na mesma medida que acenavam com uma possibilidade de “libertação” desses filhos, causavam uma ferida, ligada à “rejeição”, muito difícil de ser curada.

Além disso, a recorrência de separações entre mães e filhos nos textos de Morrison e Gonçalves é interpretada como repetição do trauma da separação primária entre africanos e seus países de origem e da Passagem do Meio, travessia que rompeu laços familiares e culturais que precisaram ser reconstruídos e ressignificados pelos *amefricanos*.

3.2 SEPARAÇÕES ENTRE MÃES E FILHOS: ENTRE SACRIFÍCIO E RESISTÊNCIA

A diáspora e migração têm sido uma constante na obra de autoras negras brasileiras e estadunidenses. No Brasil, destacamos as narrativas **Úrsula** (1859), de Maria Firmina dos Reis, que oferece um relato pungente da captura da personagem Mãe Susana em África e sua travessia para o Brasil; o conto **A Escrava** (1887), também de Maria Firmina dos Reis; **Água Funda** (1946), de Ruth Guimarães, cuja personagem Joana dos Anjos é separada do esposo pela Sinhá; **Diário de Bitita** (1982), de Carolina Maria de Jesus, que faz o registro da migração de mulheres e homens negros do meio rural para o urbano e **Ponciá Vicêncio** (2003), de Conceição Evaristo, que também expõe os desafios e fissuras provocadas pela migração do campo para a cidade e as consequências perversas da escravização no século XX. Nos Estados Unidos, separações entre mães e filhos têm sido tema central de textos como **Incidents in the Life of a Slave Girl** (1861), de Harriet Jacobs, jovem escravizada que é forçada a esconder-se em um sótão por sete anos, impossibilitada de conviver com os filhos; **Meridian** (1976), de Alice Walker, que retrata o conflito de gerações e o distanciamento entre a protagonista e sua mãe; **Color Purple** (1986), também de Alice Walker, cuja protagonista Celie é afastada de seus filhos e só os reencontra

quando atinge a maturidade e **Family** (1992) de J. California Cooper, que narra os obstáculos enfrentados por Clora para permanecer junto a seus filhos, mesmo após a sua morte.

A temática da migração e da separação entre membros da família nuclear pode ser melhor compreendida, se levarmos em consideração alguns dados históricos sobre o tráfico de escravizados e a organização de suas famílias. Tanto o comércio transatlântico quanto o tráfico interno de homens e mulheres negros foram os grandes responsáveis pelas separações entre mães e filhos durante o período da escravidão nos Estados Unidos e no Brasil. Esta afirmação não considera, no entanto, outros aspectos relevantes tais como as taxas de mortalidade e de crescimento da população escravizada nos dois países.

Os Estados Unidos apresentaram, durante o período da escravidão, crescimento populacional positivo. O censo de 1860, realizado cinco anos antes da abolição da escravatura, indicava que a população de escravizados aproximava-se da marca dos quatro milhões. Se considerarmos que até 1808, data da efetivação da proibição de tráfico de escravizados, haviam sido transportados cerca de 360.000 homens e mulheres para os Estados Unidos, o que representou cerca de 4% do total de africanos levados para as Américas, evidencia-se um aumento de dez vezes na população de escravizados daquele país (BERGAD, 2007). O número também salienta a exploração da capacidade re(produziva) das escravizadas, posto que, além de serem utilizadas como mão-de-obra, foi a partir da apropriação e venda de seus filhos que o sistema escravagista estadunidense pôde prosperar, apesar da proibição do tráfico transatlântico, contando quase que exclusivamente com o tráfico interno e com o crescimento populacional positivo da população escravizada. Outrossim, o fato da ex-colônia inglesa ter recebido um número menor de africanos, que ao longo do período da escravidão deixaram milhares de descendentes, fez com que aspectos culturais como a linguagem e as práticas religiosas de matriz africana passassem por grandes modificações. Isto não implica afirmar que as conexões culturais e religiosas com a África tenham sido perdidas, elas foram ressignificadas e, dessa forma, uma cultura afro-americana emergiu nos Estados Unidos a partir da apropriação e reconfiguração, por exemplo, da língua inglesa e do protestantismo. Daí o surgimento de igrejas protestantes negras e do “*Black English*”, além de outras formas de expressão como o *rap*, *blues* e muitas outras¹²⁴.

No âmbito brasileiro, há uma diferença significativa no volume do tráfico de escravizados ao longo dos séculos. Até a proibição do tráfico, em 1850, haviam sido levados para o país cerca de quatro milhões de africanos. Contudo, o censo de 1872 registrou a presença de um

¹²⁴ Sobre a incorporação dos *ring shouts* nas igrejas protestantes negras, ver Jennings (2010) e Tonia Leigh Wind (2014). Sobre a diáspora e música negra afro-americana, ver Paul Gilroy (2001).

milhão e meio de escravizados no Brasil. Em 1888, esta população diminuiu para 720.000. Costuma-se afirmar, então, que o crescimento populacional dos escravizados no Brasil pode ser caracterizado como negativo¹²⁵. No entanto, é preciso ressaltar que o censo de 1872 registrou mais de quatro milhões de afrodescendentes livres¹²⁶, o que somado à população de escravizados, representaria 58% da população nacional (BERGAD, 2007), ou seja, ao contrário do que comumente ocorria nos Estados Unidos, ser negro, no Brasil, não era sinônimo de ser escravizado. Essa diferença entre o número de cativos nos dois países à época da abolição, também é um dado relevante para compreender a disparidade entre a quantidade de *slave narratives* nas duas ex-colônias.

Laird Bergad (2007), em **The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba and the United States**, apresenta possíveis razões para o grande salto populacional de escravizados nos Estados Unidos. De acordo com o autor, o primeiro elemento a ser considerado seria a qualidade da dieta estadunidense. O maior consumo alimentar *per capita* ajudaria a explicar as taxas maiores de natalidade e de expectativa de vida e menores índices de mortalidade deste país, quando comparado a outros da América Latina e do Caribe. Um segundo elemento que poderia ter influenciado o crescimento natural estaria relacionado a fatores climáticos, visto que o clima tropical brasileiro e caribenho seriam propícios à proliferação de uma maior variedade de doenças fatais ou que acarretariam algum tipo de deficiência como cólera, febre tifóide, tuberculose, entre outras.¹²⁷ Diretamente relacionada à questão da imunidade, a origem dos ascendentes parece ajudar a explicar os altos índices de sobrevivência das crianças estadunidenses, uma vez que seus pais, homens e mulheres nascidos sob o jugo da escravidão, provavelmente adquiriram imunidade contra a maior parte das doenças da época.

¹²⁵Porém, Laird Bergad ressalta que “[e]vidence from local-level studies of slavery in Brazil suggests that when African slave imports ended, slave populations usually declined in the short term. However, after a period of time that could be decades, they began to grow naturally at varying rates of expansion, some even suggestive of U.S. slave population growth rates” (BERGAD, 2007, p.109). Ademais, o historiador ressalta que, em determinadas regiões e períodos, as taxas de crescimento da população escravizada podem ter se igualado às taxas de crescimento estadunidenses. O grande número de afrodescendentes livres no Brasil é fundamental para uma grande distinção entre os dois países. No Brasil, ser mulato ou negro não significava necessariamente ser escravizado, ao contrário do que acontecia nos Estados Unidos.

¹²⁶ De acordo com Bergad, era muito mais comum que os escravizados obtivessem a liberdade em países da América Latina do que nos Estados Unidos, provavelmente influenciados pelos preceitos da religião católica. “It was more common for owners to free female slaves and domestic workers as opposed to males or field slaves working in agriculture. There were significantly greater rates of manumission among urban slaves. Many voluntary grants of freedom made to slaves were written in last will or testaments when owners were sick or dying. This was perhaps a reflection of a predominantly Catholic religious and cultural milieu in which final divine judgement was expected” (BERGAD, 2007, p. 104-105).

¹²⁷ Contudo, Bergad (2007) destaca que homens e mulheres oriundos da África Ocidental eram naturalmente imunes a duas das doenças tropicais com maiores índices de mortalidade - malária e a febre amarela.

No caso do Brasil, o fato de contar quase que exclusivamente com o tráfico transatlântico para suprir as necessidades do sistema escravocrata acarretou uma diminuição nas taxas de natalidade e um aumento nas taxas de mortalidade, já que os escravizados recém-chegados de África não tinham o sistema imunológico preparado para defender o organismo das doenças comumente encontrados nas Américas (BERGAD, 2007). Entretanto, há outros fatores que devem ser considerados. Robert Conrad (1972), por exemplo, aponta como elemento responsável pelo crescimento populacional negativo no Brasil, o desequilíbrio entre o número de homens e mulheres escravizadas. Além disso, ressalta que o tratamento reservado aos cativos, certamente influenciou na expectativa de vida destes indivíduos, bem como em suas taxas de crescimento populacional. Por sua vez, Herbert S. Klein¹²⁸ e Francisco Vidal Luna (2010) destacam que o costume da África Ocidental de se amamentar as crianças por um período médio de dois anos, amplamente disseminado no Brasil, poderia ajudar a explicar a diminuição na fertilidade das escravizadas aqui, posto que o período de lactação teria impacto direto na ovulação¹²⁹.

Em ambos os países, a proibição do tráfico transatlântico foi um catalisador para o tráfico interno, fato que teve como consequência a continuidade das separações entre os membros de uma mesma família, rupturas que permeiam as três narrativas do *corpus* desta pesquisa. Ademais, no caso do Brasil, era natural que os escravizados que desembarcassem nas capitânicas de Bahia, Pernambuco ou Rio de Janeiro fossem transportados para outras regiões do país, de acordo com a necessidade do mercado. De maneira similar ao que ocorreu nos Estados Unidos, a utilização de trabalho escravo expandiu-se em direção ao sul do país. Contudo, uma diferença cabal entre os dois países, como destaca Bergad (2007), é que não existiu no Brasil uma região como o norte dos Estados Unidos, onde a escravidão tinha importância secundária e que aboliu gradativamente o trabalho escravo no início do século XIX.

Em **Um defeito de cor**, Kehinde é quase separada de seu filho Banjokô, quando a Sinhá toma a decisão de mudar-se de Salvador para a Corte, no Rio de Janeiro. Depois de ser comunicada que será vendida, a protagonista comenta “[s]em ter forças para reagir, vi a sinhá

¹²⁸ Herbert Klein, ao rebater o argumento de que a diferença entre o crescimento demográfico das populações escravizadas nos dois países poderia ser explicada por um “melhor” ou “pior” tratamento dado aos escravizados, afirma que: “[a]mbos, brancos e negros, no resto das Américas, tiveram padrões de mortalidade e fertilidade diferentes dos norte-americanos. Ademais, a intensidade do tráfico atlântico de escravos e seu impacto sobre a idade e o sexo de africanos desembarcados, juntamente com as diferentes condições de saúde e variadas práticas de aleitamento, influenciaram a mais baixa fertilidade e a maior mortalidade dos escravos fora dos Estados Unidos, o que teve pouco a ver com o “melhor” ou “pior” tratamento da população escrava” (2012, p.99).

¹²⁹ O uso de ervas abortivas e contraceptivas era um dos recursos que algumas escravizadas utilizavam como mecanismo de controle e (re) apropriação de sua capacidade reprodutiva.

deixar a sala e subir para o quarto sem se importar com o estrago que estava fazendo em muitas vidas, principalmente na minha” (GONÇALVES, 2009, p.327). No caso da personagem, um dos motivos que teriam precipitado a sua venda seria a rivalidade entre ela e a Sinhá, que disputavam o afeto do filho da jovem africana. Sem filhos e viúva, a Sinhá transferiu para Banjokô todo o afeto que não foi capaz de dedicar à sua enteada. No entanto, para milhares de escravizados as forças econômicas é que foram determinantes para as separações entre membros de uma mesma família. As demandas das regiões auríferas e cafeeiras orientaram o tráfico interprovincial e a interiorização da escravidão no Brasil. De acordo com a historiadora Kátia Mattoso (1990), “manadas de cativos” eram transportadas e negociadas por agentes que intermediavam a venda entre os fazendeiros e os compradores. Essas verdadeiras “tropas” de homens e mulheres ficavam à mercê das demandas do mercado e, certamente, incontáveis laços familiares foram desfeitos como decorrência desta intensa movimentação de cativos.

Uma outra peculiaridade que deve ser ressaltada no caso do Brasil é o fato das amas-de-leite serem comumente separadas de seus filhos. Como afirma Giacomini (2013), privilegiou-se o potencial produtivo das escravizadas em detrimento de seu potencial reprodutivo. Até que passasse a vigorar, no século XIX, um discurso higienista voltado para a medicalização da maternidade e para a defesa do aleitamento materno, a prática da amamentação “mercenária” foi amplamente utilizada no Brasil (KOUTSOUKOS, 2009). Sonia Roncador (2008) afirma que, apesar da disseminação desta prática, houve um silenciamento acerca da mãe-preta na literatura nacional entre 1890 e 1920. Posteriormente, a ama-seca ressurgiu, de forma nostálgica e idealizada na obra de Gilberto Freyre e José Lins do Rego, a partir dos anos 1930. Registros históricos, contudo, contradizem as representações romantizadas destes escritores. Ao serem requisitadas a desempenharem a função de amas-de-leite ou mães pretas¹³⁰, muitas escravizadas eram procuradas logo após o nascimento de seus próprios filhos para que pudessem alimentar os bebês de seus senhores.¹³¹ Há, inclusive, relatos de que crianças eram trazidas junto com as mães, nos tumbeiros, para que o leite dessas mulheres não secasse (DE BARROS MOTT, 1989). Em alguns casos, permitia-se que estas mulheres amamentassem seus filhos, desde que isto não interferisse nas suas obrigações. Porém, Giacomini (2013) verifica que, muitas vezes, mães e filhos eram separados para que a mãe preta pudesse dedicar-se, exclusivamente, à sua

¹³⁰ Giacomini (2013) ressalta que o termo mãe era usado apenas para mulheres brancas, as mulheres negras eram chamadas de mães pretas ou amas-de-leite. Corolariamente, Spillers (2010) e Patton (1999) chamam atenção para a distinção entre *mothers e breeders*, ou seja, entre mães, posição que mulheres brancas ocupam e a função de reprodutoras, desempenhada por mulheres escravizadas.

¹³¹ Muitos senhores lucravam com aluguel de amas-de-leite como pode ser comprovado pela grande quantidade de anúncios em jornais da época (GIACOMINI, 2013).

função. Assim, o destino de grande parte destas crianças escravizadas era a Roda dos Expostos, instituição criada em 1738, com o objetivo de acolher crianças abandonadas.

Giacomini (2013) menciona que o índice de mortalidade daqueles entregues à Roda dos Expostos estaria em torno de 44 % e ressalta que, depois da promulgação de um alvará de 1775, que reconhecia como livres aqueles lá deixados, muitas escravizadas optaram por entregar seus filhos à Roda, na esperança de que alcançassem a liberdade, no entanto, esta estratégia nem sempre se provou eficiente. Pode-se inferir, assim, que, apesar do que se argumentava à época em jornais como o *Diário do Rio de Janeiro*, uma grande parcela destas mulheres preferia que seus filhos fossem livres a permanecerem a seu lado como escravizados.

Deste meio segue-se não se dar a crueldade do projeto de arrancar às mães do seus filhos...É duro arrancar-se dos paes os filhos, seja embora por este principio de liberdade. Eu ouvi de uma mãe que se vendeu com um casal de filhinhos indo a filha mais velha para outra direção para se alforriar. *Esta mãe dizia que preferia a filha inda que captiva junto a si. Assim pensam geralmente os escravos...*(Artigo assinado “Um sertanejo”, *Diário do Rio de Janeiro*, 25/08/1871, apud GIACOMINI, 2013, p.37, grifo nosso).

Vale salientar que a decisão de se separar dos filhos, principalmente em **Amada e Compaixão**, contraria o que afirma o “sertanejo” no artigo citado acima, cujas personagens acreditavam que a separação “libertaria” seus filhos. Pode-se argumentar que em **Um defeito de cor** isso também é verdade, com duas ressalvas: primeiramente, a separação entre Kehinde e Banjokô ocorre após a morte do menino, quando a protagonista decide fazer o que pode para evitar a continuidade do ciclo de idas e vindas da criança, um *abiku*, fato que será examinado pormenorizadamente, no próximo capítulo; em segundo lugar, a separação entre Kehinde e Omotunde ocorre em decorrência dele ter sido vendido ilegalmente pelo próprio pai, após um longo período de ausência da mãe, que sentiu necessidade de se proteger após sua participação na Revolta dos Malês e também devido ao chamado para ser iniciada como *vodúnsi*, segundo a tradição religiosa de sua avó.

Ao considerar os relatos sobre as separações entre amas-de-leite e seus filhos, assim como os dados sobre as taxas de reprodução natural e índices de mortalidade no Brasil, além das rupturas familiares decorrentes do tráfico interno estadunidense e brasileiro, não é elemento de surpresa que a separação entre mães e filhos seja um tema recorrente nas três narrativas que compõem o *corpus* desta pesquisa. Sobressai-se o fato das três protagonistas em questão serem órfãs, especialmente, levando em consideração a importância da figura materna nas sociedades

africanas.¹³² Ademais, em países como Brasil e Estados Unidos, onde a discriminação, desigualdade social e racismo muitas vezes põem em risco a saúde física e psicológica das crianças afrodescendentes, a figura materna torna-se responsável por fornecer as ferramentas necessárias para que seus filhos não só sobrevivam, mas também fortaleçam a sua autoestima. A este respeito, Patricia Hill Collins afirma que “[a]s mães afro-americanas enfatizam muito a proteção, seja ao tentar proteger as suas filhas o maior tempo possível das consequências negativas decorrentes de sua posição depreciada ou ao ensiná-las as habilidades necessárias para que possam proteger-se (COLLINS, 2000, p.185-186)¹³³.

Kehinde, ao contrário de Sethe e de Florens, guarda lembranças ternas de sua infância quando ainda convivia, em liberdade, com sua família em Savalu. A relação com a mãe era afetuosa, como pode-se observar na passagem abaixo.

Naquele dia, a minha mãe tinha acabado de voltar do mercado, lavado as pinturas com que enfeitava o corpo e passado *ori* nele. Eu nunca tinha visto a minha mãe tão bonita. Ela tinha peitos pequenos, dentes brancos e a pele escura que brilhava ainda mais por causa do *ori*. A minha mãe cuidava dos meus cabelos e dos cabelos da Taiwo como cuidava dos dela, dividindo em muitas partes e prendendo rolinhos enfeitados com fitas coloridas, que comprava no mercado (GONÇALVES, 2009, p.22).

Após o assassinato de sua mãe e do irmão, e da morte da avó e de sua irmã gêmea, a protagonista é acolhida por Esméria, negra escravizada que se responsabiliza por ela e a acompanha desde a sua chegada na fazenda do Senhor José Carlos, até décadas depois, quando passou a morar, já na condição de liberta, com Kehinde e seus dois filhos. Não há dúvida do amor que Esméria nutre pela jovem, com quem construiu laços familiares que extrapolam os vínculos sanguíneos. Ao receber a notícia de sua morte, Kehinde afirma “[a] pior sensação era a de não ter dito o quanto ela era importante para mim, como mãe, avó e grande amiga. A Esméria representava tudo isso, tudo o que tinha perdido antes de ter chegado ao Brasil, e que encontrei nela no primeiro dia da minha estada na casa-grande da ilha (GONÇALVES, 2009, p.624).

Esméria personifica o *othermothering*, ou seja, a maternagem exercida por alguém que não possui, necessariamente, vínculos consanguíneos com a criança, podendo também ser praticada por diversos membros da família, como avós, tias, entre outros. Dessa maneira, “[a] criança

¹³² Conforme Barbara Christian (1985) e Mbiti (1990).

¹³³ Tradução livre do fragmento “African-American mothers place a strong emphasis on protection, either by trying to shield their daughters as long as possible from the penalties attached to their derogated status or by teaching them skills of independence and self-reliance so that they will be able to protect themselves (COLLINS, 2000, p.185-186).

nascida receberá princípios e educação de várias mulheres, suas iniciadoras. Essa é a formação natural da criança negra quando a família vai além da fronteira da consanguinidade e a imagem da mulher se fixa representando a orientadora e a responsável pela formação da família” (MELO NASCIMENTO, 2008, p.53).

Por sua vez, Patricia Hill Colins define *othermothers* como “mulheres que auxiliam as mães biológicas compartilhando com elas as responsabilidades da maternagem”¹³⁴. Apesar de reconhecer que, no século XX, as várias transformações da sociedade estadunidense tiveram impacto profundo nas comunidades afro-americanas, muitas vezes enfraquecendo essas redes de apoio parafamiliares, Collins (2000) defende que a maternagem negra, por muito tempo, teve o *othermothering* como um de seus aspectos centrais. Além disso, ressalta a ênfase no esforço de garantir a sobrevivência das gerações mais novas e na necessidade de protegê-las contra o racismo. A pesquisadora estadunidense também chama atenção para a maternagem negra como símbolo de poder e não de opressão, como comumente descrito na crítica feminista branca, principalmente em textos publicados até os anos 1980, ao ressaltar que na comunidade negra, desde a chegada das africanas ao Novo Mundo, trabalho e família nunca foram consideradas experiências distintas por estas mulheres (CARNEIRO, 2017; COLLINS, 2000; EVARISTO, 2006, 2005b).

No contexto brasileiro, em muitos casos, a prática de *othermothering* assim como o próprio conceito de família, amplia-se ao abranger laços de fraternidade espirituais e religiosos, como no caso das religiões de matriz africana, que incluiria figuras como o pai de santo, mãe de santo e irmão de santo, além dos arquétipos maternos presentes em orixás como Iemanjá e Oxum. O mesmo acontece com elementos da tradição religiosa católica, ainda muito arraigados no Brasil, como a participação ativa de madrinhas e padrinhos na educação das crianças e na devoção à Nossa Senhora, denominada muitas vezes de *mãezinha do céu e nossa mãe*.

Em suas recordações sobre a época em que ainda morava na senzala pequena, Kehinde lembra-se da jovem Felicidade,

[q]ue tinha treze anos e era nascida na fazenda mesmo, não sabia quem era seu pai e sua mãe tinha morrido quando ela estava com sete anos, a mesma idade que tinha perdido a minha. Desde então *a Rosa Mina cuidava dela na qualidade de tia, pois era irmã de santo da sua falecida mãe*. A Felicidade disse que todos respeitavam muito isso, *a irmandade nos santos*, já que por muitos motivos, *os parentes de verdade quase nunca conseguiam ficar juntos*. Ou por alguns terem ficado em África, ou por terem sido comprados separados

¹³⁴ Tradução do original “women who assist bloodmothers by sharing mothering responsibilities” (COLLINS, 2007, p.278).

quando chegaram ao Brasil, ou por terem sido revendidos para outros donos ou deixados em herança para pessoas diferentes (GONÇALVES, 2009, p.118, grifo nosso).

Fica evidente no excerto acima a presença de uma *othermother* que, motivada pela irmandade espiritual com a mãe de Felicidade, responsabiliza-se pelos cuidados para com a menina. Ademais, a importância da irmandade nos santos é diretamente associada as muitas rupturas decorrentes da diáspora amefricana. Quanto a Kehinde, ela pôde contar com duas mães ou guias espirituais. Nega Florinda, que lhe presenteou com a estátua dos *ibejis* e de Xangô, logo após a chegada da menina ao Brasil, e também a apresentou ao *babalaô* que providenciou as cerimônias que deveriam ser feitas para Banjokô e Omotunde, ambos *abikus*, crianças com fortes laços com o mundo dos espíritos. Agontimé, por sua vez, lhe deu a imagem de Oxum, que anos depois Kehinde descobriu estar recheada com ouro, possibilitando, assim, a compra de sua liberdade. Tanto Nega Florinda quando Agontimé oferecem acolhida e suporte espiritual à protagonista, auxiliando-a em sua iniciação como *vodúnsi*, depois de sua fuga de Salvador. Kehinde havia participado na Revolta dos Malês e, após esse envolvimento, fora detida duas vezes por “perturbação da ordem” e por, supostamente, ser contra o movimento federalista baiano, que, em 1837, deflagrara a Sabinada. Temendo a deportação e movida pela necessidade de proteger a si mesma e aos seus, Kehinde deixou Omotunde aos cuidados de Esméria e do pai da criança e partiu em uma jornada que a levou a um reencontro com a religião de sua avó.

Embora tenha tido o suporte de três mães, Esméria, Nega Florinda e Agontimé (além da presença constante dos ancestrais, na figura da avó, com quem sonhava constantemente), a experiência da maternagem não deixou de ser contraditória e conflituosa para a protagonista. Muitas vezes dividida entre as demandas da maternagem e de seus interesses profissionais, religiosos e políticos, o sentimento de culpa pela separação entre ela e Omotunde é recorrente na narrativa. Assim, Kehinde afirma “[m]as era só pensar nisso para que a tristeza aparecesse, e a culpa que nunca me abandonou, a de, por egoísmo de querer cuidar apenas de mim, ter deixado você virar escravo (GONÇALVES, 2009, p.656, grifo nosso).

É esta culpa que motiva a escrita da narrativa, um longo relato, de uma mãe separada de seu filho que quer fazer-se conhecer e esclarecer parte da (sua) história. A esta carta autobiográfica, ditada ao longo de uma viagem de retorno ao Brasil em mais uma tentativa de reencontrar o filho (as suas buscas já haviam levado a protagonista a sair de Salvador e mudar-se para o Rio de Janeiro, São Paulo e, finalmente, África), Kehinde chama de “grande *mea-culpa*” e de “pedido de desculpas” (GONÇALVES, 2009, p. 945). Ou seja, a separação entre

os dois é que motivou o seu relato, determinando não só o tema, mas a estrutura deste texto literário, que assume a forma de uma narrativa epistolar.

O apoio que recebeu de várias figuras maternas fez com que essa separação tenha sido vivenciada de forma menos traumática, aliviando, de certa forma, o sofrimento de Kehinde. Porém, outro aspecto que precisa ser mencionado é que, além de contar com esta rede de apoio, a crença da personagem no que chama de destino, de certa forma a conforta, como pode ser observado no seguinte fragmento:

Combinamos então que eu faria a viagem [para reencontrar o filho], mas sempre que estava ficando quase tudo certo, alguma coisa me impedia de ir. Alguma coisa não; *hoje sei que foi o próprio destino*, pois, se tivesse ido, saberia o que de verdade estava acontecendo com ela e provavelmente teria evitado o que aconteceu com você. *Não sei se era o meu destino ou o seu que tinha de se cumprir, ou os dois juntos [...]* (GONÇALVES, 2009, p.629, grifo nosso).

Fincada na crença de que a separação entre ela e Omotunde aconteceria independente de suas ações ou desejos, uma vez que já estava determinada pelo próprio destino, a personagem diminui um pouco o peso da culpa que carrega. Desde o seu nascimento, Kehinde havia pressentido que o menino seria um *abiku*, e que, portanto, corria o risco de morrer de forma prematura. O que ela não imaginava é que, apesar de ser bem-sucedida em conseguir que os vínculos da criança com o plano terreno fossem fortalecidos, prolongando assim a sua existência no mundo dos vivos, a ruptura entre mãe e filho ocorreria por outros motivos. Contudo, ao refletir sobre sua trajetória e admitir que Omotunde tinha um caminho próprio a trilhar, desvinculado do seu, a personagem caminha em direção oposta à de Sethe, protagonista de **Amada**, que não faz distinção alguma entre ela e os filhos, como será discutido mais adiante. Antes disso, tecerei comentários a respeito de outro relato de separação familiar, cuja ênfase na experiência da filha “rejeitada” pela mãe, oferece uma outra perspectiva acerca das rupturas causadas pelo sistema escravagista.

Em **Compaixão**, ao retratar as primeiras décadas da chegada de escravizados aos Estados Unidos e sua convivência com “*indentured servants*”¹³⁵, indígenas e imigrantes portugueses, ingleses e holandeses, Morrison apresenta ao leitor uma frágil unidade familiar formada por uma comunidade de órfãos, a saber Jacob e Rebekka Vaark, Sorrow, Messalina (Lina) e Florens. Alguns personagens são literalmente órfãos; outros, afastados de suas famílias e

¹³⁵ Aqueles que assinavam um contrato de servidão, comprometendo-se a trabalhar, muitas vezes, em troca de comida e habitação.

pátrias, simbolizam as rupturas causadas pela diáspora e colonização. A respeito da relação entre os colonizadores e sua “orfandade”, a personagem Lina declara:

Acontece que o chefe da tribo estava completamente errado. Os europas nem fugiram nem morreram. Na verdade, disseram as velhas encarregadas das crianças, ele tinha se desculpado por seu erro na profecia e admitiram que por muitos que tivessem morrido de ignorância ou doença mais sempre viriam. Viriam com idiomas que pareciam latidos de cachorro; com uma *fome infantil* por peles de animais. Para sempre cercariam a terra, embarcariam árvores inteiras para países distantes, tomariam qualquer mulher para um prazer rápido, arruinariam o solo, profanariam lugares sagrados e adorariam um deus sem graça e nada imaginativo. Deixam seus porcos pastar nas costas do mar, transformando tudo em dunas de areia onde nada verde poder jamais brotar de novo. Seccionados da alma da terra, eles insistiam na compra de seu solo, e como todos os *órfãos eram insaciáveis*. Era seu destino mastigar o mundo e cuspir um horror que destruiria todos os povos primordiais” (MORRISON, 2009, p.54, grifo nosso).

O anglo-holandês Jacob Vaark é um homem disposto a desbravar o Novo Mundo e chega aos Estados Unidos ansiando alcançar a prosperidade e construir uma casa e a família que nunca teve. Vaark faz, então, um contrato de casamento com Rebekka, que aceita fazer a travessia que a trouxe da Inglaterra para os Estados Unidos, mesmo sem conhecer o futuro esposo, tendo em vista que seu sustento havia se tornado um fardo para sua família. Órfão de mãe inglesa, e rejeitado pelo pai holandês, ao herdar inesperadamente terras no “Novo Mundo”, passa de órfão abandonado a dono de terras. Vaark, em busca de prestígio e posses, transforma-se de simples fazendeiro em um próspero comerciante que lucra com o tráfico humano e a produção de açúcar no Caribe. Após tomar conhecimento da facilidade com que os escravizados eram repostos em Barbados e, apesar de inicialmente afirmar que “[c]arne não era sua mercadoria” (MORRISON, 2009, p.25), eventualmente, cede à tentação da exploração do trabalho escravo em Barbados, visando enriquecimento rápido. Segundo Vaark,

[h]erdar terras abrandou não apenas a tristeza de ser malnascido como a de ser rejeitado. *Porém ele continuou sentindo um perturbador latejar de piedade por órfãos e desgarrados*, lembrando bem a triste abundância deles e de si próprio em mercados, vielas, becos e portos de cada região onde viajou. Uma vez achava difícil recusar quando chamado a resgatar uma *criança perdida*, indesejada. Dez anos fazia que um serrador pedira que tirasse de suas mãos uma menina emburrada, de cabelo cacheado que ele havia encontrado meio morta na margem do rio” (MORRISON, 2009, p.35, grifo nosso).

A jovem que Jacob menciona no trecho acima é Sorrow, resgatada após ter sido encontrada abandonada em um navio encalhado, sem recordação alguma de sua vida antes do resgate, é

acolhida pela família Vaark em troca de seus serviços. Lina, por sua vez, sobrevive ao massacre de sua tribo e é criada por uma família de protestantes até ser comprada por Jacob Vaark para trabalhar em sua fazenda. Florens, a protagonista, é levada por Vaark como pagamento de uma dívida contraída pelo português Senhor Ortega, após sua própria mãe implorar ao holandês que fizesse uma troca e aceitasse a própria filha em seu lugar.¹³⁶

Assim, de forma ambígua, Jacob Vaark exerce um ato de compaixão ao acolher Florens e Sorrow em sua fazenda, ao mesmo tempo que enriquece a partir da exploração do trabalho de homens e mulheres em Barbados. Apesar da capacidade que a mãe de Florens identifica nele de não encarar sua filha como um objeto (de desejo), o personagem, um “órfão insaciável” (MORRISON, 2009, p.54,) não resiste ao impulso de possuir, conquistar e enriquecer, de forma desenfreada e inconsequente.

Igualmente “insaciável” é a jovem Florens que, apesar de todos os esforços de Lina (que acaba ocupando o papel de figura materna) para nutrir e proteger a adolescente, é incapaz de ter sua autoestima e amor-próprio restaurados por este amor maternal. A importância da maternagem para a construção da identidade e do fortalecimento do sentimento de autovalorização e independência são temas recorrentes na escrita de Morrison e encontram-se no cerne das discussões a respeito das especificidades da maternagem negra, como defende, entre outras, a pesquisadora Patricia Hill Collins (2000).

A relação maternal entre Lina e Florens é descrita no trecho abaixo

Lina tinha se apaixonado por ela imediatamente, assim que a viu tremendo na neve. Uma criança de pescoço comprido, assustada, que não falava havia semanas mas quando falou sua voz leve, melodiosa era adorável de se ouvir. De alguma forma, de algum jeito, a criança aplacou a minúscula porém eterna ânsia de lar que Lina um dia conhecera, onde todo mundo tinha qualquer coisa e ninguém tinha tudo. Talvez sua própria esterilidade atilasse essa devoção. De qualquer modo, queria protegê-la, mantê-la longe da corrupção tão natural a alguém como Sorrow e, mais recentemente, estava decidida a ser uma muralha entre Florens e o ferreiro. Desde que ele viera, havia na menina um apetite que Lina reconhecia como o que tivera um dia. Um desejo choroso além do sentido, sem consciência” (MORRISON, 2009, p.59-60).

Desempenhando a função de *othermothering*, Lina assume o papel de “heróina do cotidiano [que] desenvolv[e] suas batalhas longe de qualquer clamor de glória” (EVARISTO, 2005b, p.203). Ao se responsabilizar por Florens, Lina garante que a jovem receba o afeto que

¹³⁶ Na época, Florens era uma menina de apenas 7 ou 8 anos e na versão dela dos fatos ela, a mãe pediu a Vaark que a levasse no lugar de seu irmão, na época apenas um bebê. Essa narrativa não se confirma quando comparada a versão de Jacob e da mãe de Florens. Ambos descrevem que a proposta inicial seria o abatimento de parte da dívida em troca da mãe de Florens, que acabou implorando para que a filha fosse levada em seu lugar.

precisa para se desenvolver. Infelizmente, o trauma da separação entre mãe e filha não consegue ser aplacado por seus cuidados. Aqui, Morrison parece chamar atenção para a fratura causada pela separação familiar e pela diáspora amefricana. A separação entre Florens e sua progenitora não deixa de ser uma repetição do trauma vivido por sua mãe ao ser arrancada de seu país natal e trazida, como carga, como “*negrita*”, para um país desconhecido. Estas rupturas familiares que parecem ter presença constante na literatura feminina da diáspora amefricana repetem-se nas três narrativas que compõem o corpus desta pesquisa. Tanto Gonçalves quanto Morrison dão visibilidade em seus textos a esta separação primária entre os Africanos e sua terra natal, a partir da representação da Pasagem do Meio, ou *Middle Passage*.¹³⁷

O distanciamento prematuro entre a menina e sua mãe, cujas reais motivações não conseguem ser compreendidas por Florens, acaba alimentando uma busca desenfreada por afeto e aceitação que culminam no surgimento de um amor avassalador e possessivo pelo ferreiro, como pode ser percebido nos trechos abaixo.

Nada segura essa coisa. Só existe você. Nada além de você. Meus olhos não meu estômago são a parte de mim que sente *fome*. Nunca é demais olhar você se mexendo. Seu braço que sobe para bater o ferro. Você apoia num joelho. Se curva. Para e põe água primeiro no ferro depois garganta abaixo. Antes de você saber que eu estou no mundo já morro por sua causa. Minha boca aberta, minhas pernas tão moles e o coração se esticando até quebrar (MORRISON, 2009, p.39, grifo nosso).

Florens suspirava então, a cabeça no ombro de Lina, e quando o sono vinha o sorriso da menininha permanecia. *Fome* de mãe - ser uma ou ter uma - ambas tremiam com esse desejo que, Lina sabia, permanecia vivo, viajava nos ossos. Florens crescia e aprendia depressa, queria saber mais e teria sido a pessoa perfeita para encontrar o ferreiro se ao menos não estivesse *aleijada de adoração* por ele (MORRISON, 2009, p. 62, grifo nosso).

Por outro lado, as motivações da mãe de Florens ao pedir que Jacob Vaark levasse sua filha só são reveladas no último capítulo da narrativa, o único centrado na personagem¹³⁸. Na passagem abaixo podemos perceber a importância, para a mãe, da preservação da integridade da filha. Por isto, optou pela separação no intuito de oferecer à Florens a oportunidade de uma vida diferente da sua.

¹³⁷ **Um defeito de cor e Compaixão** aproximam-se pela similaridade dos relatos de Kehinde e da mãe de Florens, que ao chegarem ao Novo Mundo, sentem-se gratas por terem sobrevivido à jornada que as trouxe, em tumbeiros, para as Américas.

¹³⁸ O romance alterna capítulos narrados pela personagem Florens, com capítulos centrados nos outros membros da "comunidade de órfãos".

Uma chance, eu pensei. Não existe proteção mas tem uma diferença. Você ficou lá com aquele sapato, o homem alto riu e disse que levava eu para pagar a dívida. Eu sabia que o *Senhor* não ia deixar. Eu disse você. Levasse você, minha filha. Porque eu vi que o homem alto via você como uma criança humana, não como moeda. Ajoelhei na frente dele. À espera de um milagre. Ele disse sim.

Não foi um milagre. Bendito seja Deus. Foi uma compaixão. Oferecida por um homem. Eu fiquei de joelhos. No pó onde meu coração vai continuar toda noite e todo dia até você entender o que eu sei e quero dizer para você: ganhar o domínio sobre outra pessoa é uma coisa dura; impor domínio sobre outra pessoa é errado; dar o domínio de si mesma para outro é uma coisa má.

Ah Florens. Meu amor. Escute *a sua mãe* (MORRISON, 2009, p.156, grifo do autor).

A separação entre mãe e filha está refletida em **Compaixão** em pelo menos três eixos. Primeiramente, a própria estruturação dos capítulos marca a separação entre as duas mulheres. Florens e sua mãe são as únicas personagens cujo foco narrativo está em primeira pessoa. A jovem é a narradora do primeiro capítulo, enquanto sua mãe ganha voz apenas no último. Além disso, como o reencontro entre mãe e filha não acontece, podemos afirmar que a separação também é diegética. A cena da ruptura entre mãe e filha é narrada a partir de três perspectivas: a de Florens, de Jacob Vaark e de sua mãe. Ademais, como aponta Wyatt (2012), o romance é repleto de *failed messages*¹³⁹ ou de mensagens que não conseguem ser transmitidas. No trecho abaixo, por exemplo, temos um momento que Florens sonha com a sua mãe e se recusa a ouvir o que esta tenta lhe contar.

Esse sonho é melhor que a minha mãe parada perto com o menino dela. Nesse sonho ela está sempre querendo me dizer alguma coisa. Está esticando os olhos. Está mexendo com a boca. Eu olho para o outro lado. Meu sono depois é profundo (MORRISON, 2009, p.97).

Wyatt (2012) defende que o trauma da separação e dificuldade de Florens de interpretar as últimas palavras da mãe, “leve a garota”, acarretaram na jovem um sentimento de rejeição inevitável, além de uma paralização de seu desenvolvimento e uma incapacidade de compreender os sentimentos e as intenções das pessoas a seu redor. De acordo com Wyatt (2012), essa dificuldade de compreensão de Florens é refletida na forma como ela se comunica, por exemplo, abstendo-se do uso do passado em seu discurso, centrado no tempo presente.

¹³⁹ Wyatt (2012) emprega a expressão para designar mensagens que não são compreendidas, ou nunca chegam a seus destinatários. O próprio relato de Florens, escrito nas paredes da casa construída por Jacob Vaark, abandonada após a sua morte, configurar-se-ia como outro exemplo deste tipo de mensagem. Não fica claro se o ferreiro, a quem a jovem dirige sua narrativa, estaria vivo, e mesmo que estivesse, as chances de que ele retornasse à procura de Florens, após ter sido agredido por ela são mínimas. Outrossim, dificilmente ele conseguiria compreender o relato, já que é pouco provável que ele seja letrado.

Ainda de acordo com Wyatt (2012), “sem a sua mãe para ensinar as lições essenciais, Florens não consegue aprender; apenas repetir”¹⁴⁰. Mesmo concordando com a maior parte dos argumentos de Wyatt (2012), tenho uma visão mais otimista em relação à jovem. Abaixo, reproduzo trechos do primeiro e do último capítulo narrados por ela, que no meu entendimento, demonstram que houve, sim, um processo de evolução e de aprendizagem da personagem, a despeito da ausência materna.

O começo começa com os sapatos. Quando criança eu não consigo nunca ficar descalça e sempre imploro por sapatos, sapatos de qualquer um, mesmo nos dias mais quentes. Minha mãe, *a minha mãe*, franze a testa, fica brava com o que ela chama de minha boniteza. Só mulher ruim usa salto alto. Eu sou perigosa, ela diz, e rebelde, mas ela cede e me deixa usar os sapatos velhos da Senhora, de bico fino, um salto quebrado, o outro gasto e uma fivela em cima. O resultado disso, Lina diz, é que meus pés são inúteis, vão ser sempre macios demais para a vida e nunca vão ter as solas fortes, mais grossas que couro, que a vida exige. Lina está certa” (MORRISON, 2009, p.8, grifo do autor).

Após ser examinada como um animal na casa da viúva Ealing e ter escutado do ferreiro que ela deveria ser “dona de si mesma”, Florens passa por um processo de amadurecimento, finalmente mostrando-se capaz de superar o que Adrienne Rich descreve como uma fase “*naive egoism*” e consegue reconhecer a mãe como um indivíduo distinto de si mesma. A descrição da integração de características primitivas à sua personalidade marca a transição da personagem para uma existência mais madura que, de certa forma, a liberta do trauma que a aprisionava ao passado e impossibilitava seu pleno desenvolvimento.

Está vendo? Você está certo. *A minha mãe* também. Eu virei fúria, mas também sou Florens. Completa. Imperdoada. Imperdoável. Sem piedade, meu amor. Nenhuma. Ouviu? Escrava. Livre. Enfim. Vou guardar uma tristeza. Que esse tempo inteiro eu não posso saber o que minha mãe está me dizendo. Nem ela pode saber o que estou querendo dizer para ela, *Mãe*, você pode ter prazer agora porque as solas dos meus pés estão duras feito madeira de cipreste. (MORRISON, 2009, p.151, grifo do autor).

Apesar do trauma e das dificuldades que encontra, da *failed message* que nunca será compreendida por ela, no final de **Compaixão**, surge, como uma fênix, uma outra Florens, quase irreconhecível, que passa a ter consciência de seu lado primitivo e, aparentemente, consegue reconhecê-lo e integrá-lo. No penúltimo capítulo do romance, a protagonista

¹⁴⁰ Do original “[w]ithout her mother to teach her essential lessons, Florens, cannot learn; she can only repeat”

demonstra estar fortalecida e preparada para caminhar com os próprios pés, agora descalços e endurecidos pela vida, como tanto desejava a sua mãe.

O processo de transformação, simbolizado pelo abandono dos sapatos que ela insistia em usar desde criança e pela imagem de seus “pés sangrando” (MORRISON, 2009, p.131), está concluído. Com a morte de Vaark, seguida da doença e conversão religiosa de Rebekka, a frágil unidade familiar composta por Lina, Sorrow, Rebekka e Florens entra em colapso, como pode ser constatado na passagem a seguir:

Um dia haviam pensado que eram uma espécie de família, porque juntos tinham esculpido o isolamento em companheirismo. Mas a família que imaginaram ser era falsa. Fosse o que fosse que cada uma amasse, buscasse ou evitasse, seus futuros estavam separados e ninguém sabia qual era. Uma coisa era certa: só coragem não seria suficiente. Sem vínculos de sangue, ele não via nada no horizonte para aproximá-los (MORRISON, 2009, p.145).

Por fim, Florens planeja rebelar-se contra Rebekka e fugir, não sem antes incendiar a casa construída por Vaark com recursos provenientes da exploração de trabalho escravizado em Barbados. Encerra-se, desse modo, a transição da personagem que, se inicialmente era movida por sua “fome de mãe”, passa a reconhecer a si mesma com sujeito inteiro, capaz e pleno de potencialidades.

Assim como Florens, duas personagens de **Amada** são marcadas pela “fome de mãe” ou pelo anseio de uma presença materna – Sethe e sua filha, Amada. Quando retorna quase dezoito anos após ter sido assassinada pela mãe, a jovem Amada faz com que Sethe tenha que se confrontar não só com o crime que cometeu, mas também com a sensação de ter sido abandonada por sua mãe, a quem chamava de Dona e com quem teve pouca oportunidade de conviver.

Em um monólogo dirigido à Amada, exprimindo o que, para Selo Pago, seriam “pensamentos indizíveis, inexprimidos” (MORRISON, 2011, p.285), Sethe mescla lembranças do infanticídio que cometeu às de sua própria infância. A protagonista declara:

[q]uando eu digo que você é minha quero dizer também que eu sou sua. Eu nem respirava sem meus filhos. Falei isso para Baby Suggs e ela ajoelhou e pediu perdão a Deus por mim. Mas assim é. Meu plano era levar nós todos para o outro lado, onde está a minha mãe. Eles não deixaram eu chegar lá, mas você eles não conseguiram impedir de chegar lá. Ha-ha. Você voltou direto, como uma boa menina, como uma filha, que é o que eu queria ser e teria sido se a minha mãe tivesse conseguido escapar do arroz a tempo, antes de enforcarem ela e me deixarem sozinha. Sabe de uma coisa? Botaram o freio nela tantas vezes que ela sorria. Quando não estava sorrindo ela sorria, e eu nunca vi o sorriso dela mesmo. Eu me pergunto o que eles estavam fazendo

quando pegaram eles. Correndo, você acha? Não. Isso não. *Porque ela era minha mãe, e mãe de ninguém não foge e deixa a filha, deixa? Deixa, acha?* Deixa ela no quintal com uma mulher de um braço só? Mesmo ela não tendo podido amamentar a filha por mais de uma semana ou duas e ter de entregar ela para a teta de outra mulher que nunca tinha suficiente para todos (MORRISON, 2011, p.291, grifo nosso).

Sobressaem-se, no trecho acima, recordações de Sethe associadas à falta, à ausência e ao abandono que experimentou durante os primeiros anos de sua vida, e que, certamente, podem ajudar a compreender a inexistência de fronteiras demarcadas entre ela e seus filhos. A menina Sethe cresceu na mesma fazenda que a mãe, mas o contato entre elas era escasso. Ao contrário de Kehinde que se recorda da mãe cuidando de seus cabelos, as lembranças de Sethe estão relacionadas a elementos traumáticos como a falta do leite materno, o freio que testemunhou ser colocado em sua mãe e, sobretudo, a dúvida que paira sobre sua tentativa de fuga bruscamente interrompida. Teria a mãe da protagonista tentado escapar sem a filha? Pode-se argumentar que essas experiências de sua infância, amplificadas por uma vida adulta também submetida à objetificação, exploração e violência, contribuíram para que Sethe não pudesse “respirar sem seus filhos”. Colocando-os “no outro lado”, a protagonista estaria preservando algo que considerava como sua propriedade, sob seu ponto de vista, os filhos eram “sua melhor coisa” (MORRISON, 2011, p. 384). Por conseguinte, além de um ato de resistência e de amor, o infanticídio também pode ser interpretado como uma tentativa de autopreservação.

A fusão de elementos que associam a partida de Amada, depois de ter sido “exorcizada” pela comunidade, com a suspeita de ter sido abandonada pela mãe, é evidente no diálogo que encerra o romance, entre Paul D e Sethe, o qual reproduzo a seguir.

Por causa dele, da presença dele, elas podiam chorar. Chorar e contar coisas para ele que só contavam uma para a outra: que o tempo não parava; [...]; *que sua mãe havia magoado seus sentimentos* e ela não conseguia encontrar seu chapéu em parte alguma e “Paul D?”

“O que foi, baby?”

“*Ela me abandonou.*”

“Ah menina, não chore.”

“*Ela era a minha melhor coisa.*” [...]

Ele se inclina e pega sua mão. Com a outra, toca seu rosto. “*Você é a melhor coisa que existe, Sethe. Você é.*” Seus dedos seguram os dela.

“*Eu? Eu?*” (MORRISON, 2011, p.384-385, grifo nosso).

Entendo que a afirmação de Sethe de que havia sido abandonada pode ser compreendida de duas maneiras distintas e, ao mesmo tempo, interconectadas. Como o diálogo se passa após o desaparecimento de Amada e a personagem declara, categoricamente, que “ela era a minha

melhor coisa”, é natural que se associe o discurso de Sethe à filha que, após um breve período de convivência com a mãe, esvai-se sem deixar vestígios. Não obstante, há que se considerar que a frase acerca do abandono sucede, quase que imediatamente, a afirmação “sua mãe havia magoado seus sentimentos”. Portanto, a personagem pode estar se referindo tanto ao abandono da mãe quanto da filha, figuras que parecem ter se fundido em uma só. Apesar de Paul D tentar fazer com que Sethe caia em si, reconhecendo a sua força e suas potencialidades, como ocorreu com Florens, em **Compaixão**, o questionamento de Sethe, que encerra o romance, deixa dúvidas se a personagem conseguirá seguir adiante, após ter sido forçada a examinar, dolorosamente, seu passado.

Não resta dúvida, contudo, que um dos objetivos do ato desesperado da protagonista foi o de proteger seus filhos. Em face às constantes ameaças à sobrevivência de sua prole e de sua comunidade, o esforço para preservar e proteger a criança negra torna-se, portanto, um dos pilares da maternagem. Todavia, as discussões a respeito da maternidade e maternagem produzidas por intelectuais como Adrienne Rich, Nancy Chodorow e Sara Ruddick, em sua maioria, escritas a partir de um viés eurocêntrico e essencialista, pouca importância atribuíram à necessidade de preservação e resistência de grupos “minoritários”, questão que se torna determinante quando consideramos as práticas de maternagem não hegemônicas.

Nas palavras de Patricia Hill Collins, “a sobrevivência física é algo que não se questiona para crianças brancas de classe média. [...] crianças afro-americanas enfrentam uma taxa de mortalidade duas vezes maior que a de crianças brancas” (1993, p.314-315).¹⁴¹ Essas e outras questões pertinentes só começaram a ser consideradas quando pesquisadoras e escritoras, como bell hooks, Audre Lorde e Patricia Hill Collins, passaram a publicar a respeito das especificidades da maternidade/maternagem negra. No Brasil, podemos citar o trabalho de pesquisadoras como Sonia Giacomini, Sueli Carneiro e escritoras, como Conceição Evaristo, que têm se dedicado a discutir esses temas a partir da perspectiva de mulheres afro-brasileiras.

Sara Ruddick em seu ensaio *“Maternal thinking”*, publicado em 1983, propõe que poderíamos considerar três aspectos que norteariam o que ela convencionou chamar de *maternal practice*, ou prática maternal. Os três pilares seriam a preocupação da mãe com a preservação da vida da criança, ou seja, com a sua sobrevivência; o segundo seria a necessidade de nutrir e propiciar o crescimento emocional e intelectual da criança. O último seria o

¹⁴¹Tradução livre do trecho: “Physical survival is assumed for children who are what and middle-class. [...] African-American children face an infant mortality rate twice that for white infants” (COLLINS, 1993, p. 314 - 315).

treinamento necessário para que a criança fosse aceita socialmente e agisse de acordo com as normas estabelecidas pela comunidade na qual está inserida.

Ruddick aponta que “[q]uando começou a escrever sobre maternidade, era importante ressaltar que as mães *pensam*, que uma perspectiva maternal não é apenas uma questão de sentimento ou virtude”¹⁴² (1983b, p.119, grifo do autor). Apesar da relevância de sua pesquisa e da importância que assumiu dentro dos estudos sobre a maternidade ao abordar a maternagem como uma disciplina, uma prática determinada por valores e decisões tomadas pela mãe diariamente, Ruddick não escapou de realizar uma análise que acaba universalizando e essencializando a experiência da maternagem¹⁴³.

O’Reilly (2004), por sua vez, adaptou a teoria de *maternal thinking*, de Ruddick, incorporando-a às proposições de Patricia Hill Collins (1983; 1991; 2000)¹⁴⁴ acerca da maternidade afro-americana para apontar quatro eixos que estariam em consonância com o pensamento de Toni Morrison e com a maneira como a escritora tem representado e discutido as práticas de maternagem negra. A saber, O’Reilly (2004) argumenta que Morrison defenderia a importância da preservação, da nutrição, transmissão da tradição cultural e cura¹⁴⁵.

Para Morrison, Collins, O’Reilly, entre outros, a maternagem negra pode configurar-se como um ato político, e um espaço de empoderamento e agência, não apenas para as mulheres, mas para toda a comunidade. Similarmente ao que se constatava em muitas sociedades da África Ocidental (COLLINS, 2000; SPILLERS, 2000; WHITE, 1999) e, provavelmente, devido à influência destas culturas nos Estados Unidos, a maternagem é valorizada e tida como elemento central da comunidade e cultura afro-americana.

Ainda de acordo com O’Reilly (2004, p.30),

[d]iscursos normativos da maternidade, particularmente o conceito contemporâneo de maternidade “atenta”, focam exclusivamente nas tarefas voltadas para nutrição e treinamento e, conseqüentemente, desmerecem a tarefa de preservar e consideram as práticas de maternagem voltadas para este fim como inadequadas e inferiores¹⁴⁶.

¹⁴² Tradução livre do original: “[w]hen I started writing about motherliness, it was important to me to stress that mothers *think*, that a maternal perspective is not only a matter of feeling or virtue” RUDDICK, 1983b, p.119, grifo do autor).

¹⁴³ Não obstante, a própria Ruddick reconhece que fala a partir do ponto de vista de uma mulher branca, de classe média, protestante e estadunidense (1983a, p.97).

¹⁴⁴ Para Collins (2000), a maternidade afro-americana se diferenciaria da experiência eurocêntrica pelos costumes de *othermothering* (quando as práticas de maternagem não são desempenhadas pela mãe, mas sim por outros membros da família ou da comunidade); maternidade como ativismo e ato político; matrifocalidade; nutrição como forma de resistência ao racismo e pela responsabilidade materna na transmissão cultural. Ver também O’REILLY (2004).

¹⁴⁵ Tradução minha dos termos: *preservation, nurturance, cultural bearing e healing*.

¹⁴⁶ Tradução livre do trecho: “normative discourses of motherhood, in particular the contemporary one of “sensitive” mothering, focus exclusively upon the tasks of nurturance and training; consequently, they disregard

bela, mágica — *a parte dela que era limpa* (MORRISON, 2011, p.336, grifo nosso).

As passagens acima permitem uma melhor compreensão do ponto de vista de Sethe. Ela, devido à experiência e convivência com os brancos, considera-se maculada, suja. Por outro lado, como percebe os filhos como parte de si mesma, reafirma que esta parte, ainda inocente e intocada, é a parte que deve ser preservada a qualquer custo. Proteger os filhos, para Sethe, é indissociável de proteger a si mesma, de preservar ao que descreve como sendo sua “melhor coisa”.

Retomando a discussão acerca da função preservativa, observo que dois pontos precisariam de maiores esclarecimentos. Primeiro, acredito que deveríamos esclarecer que proteção e sobrevivência podem ser coisas distintas. Ao tirar a vida de Amada, Sethe a protegeu dos horrores da escravidão, contudo, foi ela mesma a responsável pela morte da menina. Em outras palavras, proteger ou preservar a filha de uma vida de sofrimentos custou a própria sobrevivência do bebê. Desta maneira, é possível afirmar que a decisão de Sethe garantiu a proteção de Amada, em detrimento da sobrevivência da garota.¹⁴⁹ Ao protegê-la do pior destino imaginável, o jugo da escravidão, a protagonista resiste contra a objetificação a que os escravizados eram submetidos. Sacrificando o bebê que começara a engatinhar, Sethe assume os papéis de redentora e de assassina, posições contraditórias que será obrigada a conciliar e a confrontar ao longo de sua existência.

A segunda questão, a meu ver, seria uma ampliação do conceito de proteção para que possa abranger também a preocupação com a preservação e proteção no plano espiritual e religioso. No próximo capítulo, passo a discutir que, para muitas mulheres negras, a responsabilidade de proteção estende-se também à atenção a aspectos do sobrenatural que podem afetar o plano terreno, assim como àqueles que estão ligados exclusivamente ao plano espiritual. A necessidade de se batizar uma criança para os católicos, por exemplo, faria parte da prática de maternagem preservativa, uma vez que o batismo não é tido apenas como uma profissão de fé,

¹⁴⁹ O mesmo ocorre em **Sula**, segundo romance de Morrison. A personagem Eva, toma a decisão de matar o filho Plum, viciado em heroína. A percepção de Eva é a de que o filho, apesar de adulto, está regredindo e vai acabar retornando para o seu ventre. Para impedir que isto aconteça, ela o mata em uma cena com elementos que podem ser associados a um ritual de purificação ou renascimento. Apesar da falta de consenso entre os críticos, alguns, entre eles O'Reilly (2004), descrevem a atitude de Eva como uma tentativa de salvar e proteger o próprio filho. Este seria, mais um exemplo de prática de maternagem voltada à preservação que não garante a sobrevivência da prole.

Barbara Christian, a respeito de Eva, afirma que “Sula’s grandmother, Eva, is a fine example of the mamma who is both *sacrificer and sacrifice* (...) If the warm all-nourishing mama stereotype were alive and well, the creation of Eva has done away with it. Eva as mother both gives and takes life away” (1985, p.28).

mas também como garantia de salvação após a morte. Neste caso, a preocupação com a sobrevivência ou integridade não estaria atrelada meramente ao plano físico.

Kehinde descreve, no trecho abaixo, a importância da responsabilidade que sente em relação ao futuro espiritual de seus filhos.

A partir daquela visita ao Baba Ogumfidityi, comecei a ficar com grande culpa em relação ao Banjokô, achando que poderia prejudicá-lo por causa de minha negligência como mãe, *alguém que deveria se importar muito mais com o futuro espiritual dele do que com qualquer outra coisa* (GONÇALVES, 2009, p.222-223).

Destaco a última frase da passagem acima com o intuito de chamar atenção para o peso diferenciado que a protagonista atribui à responsabilidade com a proteção ou preservação espiritual de seus descendentes. **Um defeito de Cor** chama atenção para outra modalidade de proteção que se faz extremamente necessária para determinados grupos sociais: a preservação espiritual, da qual os cuidadores devem assumir a responsabilidade e sobre a qual analisarei com mais detalhes no próximo capítulo.

Ao contrário da tragédia grega que narra a separação, involuntária, entre Demeter¹⁵⁰ e Persephone, ou Korê, citada por Adrienne Rich (1995) como a única personificação disponível do sofrimento decorrente da separação entre mães e filhas, o rompimento entre as mães e filhas de **Amada, Compaixão** e, em menor grau, de **Um Defeito de Cor**, ocorre de forma deliberada e por iniciativa materna. Isso poderia ser usado como argumento para condenar e culpabilizar estas mães pelo abandono ou atos de violência cometidos contra a prole. Todavia, foge ao escopo e à proposta de nossa pesquisa uma discussão ética sobre as decisões tomadas por essas personagens (duas delas, Sethe e Kehinde, vale a pena salientar, inspiradas em figuras históricas, a saber Margaret Garner e Luiza Mahin) ou apresentar argumentos a favor ou contra as suas atitudes. Não obstante, os discursos dominantes a respeito da maternidade, por ainda guardarem resquícios do culto à feminilidade e da idealização da maternidade, possivelmente não hesitariam em classificar essas narrativas como exemplos de falha nas práticas de maternagem, de negligência e abandono.

Não seria justo, contudo, desconsiderar que, na perspectiva destas mães, as suas decisões foram tomadas como resposta à difícil tarefa de proteger e preservar seus filhos, que devido à intersecção entre gênero, classe e raça encontravam-se em situação de vulnerabilidade. Para

¹⁵⁰ Marianne Hirsch (1994) argumenta que a personagem Sethe pode ser compreendida como uma releitura dos mitos de Jocasta, na medida em que encena o retorno da criança abandonada e de Demeter, ao representar um reencontro temporário entre mãe e filha.

agravar o cenário, infelizmente, estas crianças não tiveram acesso ou não conseguiram compreender com clareza o desenrolar de eventos que culminaram na separação. A propósito, não seria essa uma tragédia ainda maior do que a separação involuntária entre Demeter e Persephone, que, segundo a mitologia grega, têm a oportunidade de conviver por nove meses, a cada ano?

Imbuídas da convicção de que “não havia outra alternativa”, segundo Sethe, e de que apesar de “não haver proteção alguma”, existiria “uma chance”, de acordo com a mãe de Florens, essas mulheres assumiram a responsabilidade pela proteção – que não implica necessariamente a sobrevivência de seus filhos - e decidiram, assim como um enorme contingente de mães e *othermothers* de grupos não hegemônicos, que mais importante do que atender aos desejos e necessidades dessas crianças (o chamado “*sensitive mothering*”), seria garantir a sua proteção, ou “*protective mothering*”. Mesmo que isso significasse separar-se definitivamente dos filhos. Não podemos esquecer que o sacrifício e a resistência dessas mães está inserido num passado(?) de objetificação e exploração da capacidade (re)produtiva da população negra.

Não obstante, além de chamar atenção para os atos extremos de proteção aos quais essas mulheres precisaram recorrer na tentativa de salvar os filhos, uma outra estratégia faz-se presente nos três romances: a repetição de cenas e relatos de separações entre mães e filhos parece funcionar como um eco, constantemente repercutindo o trauma causado pela separação primária entre homens, mulheres e crianças africanos e seus países de origem, um real corte no cordão umbilical de toda uma cultura. De maneira análoga, estas separações entre mães e filhos encontram reverberações nas próprias estruturas narrativas.

Por fim, acredito que a representação da geração mais nova e do amadurecimento de Denver e de Florens pode ser lida como um indicativo de que estas gerações, mesmo tendo nascido e crescido em meio a tantas fraturas e separações terão a oportunidade de enfrentar e atuar (n)o mundo. A mobilidade de Denver, filha da protagonista de **Amada**, que decide cruzar a varanda de sua casa e assumir a responsabilidade pelo sustento do lar, encontra paralelo na corajosa transformação de Florens em um ser intocável e destemido.

Vale ressaltar que Baby Suggs, avó paterna de Denver, é quem estimula a jovem a vencer o medo e a insegurança e ousar aventurar-se fora de casa. O diálogo que reproduzo logo abaixo é determinante para que a filha mais nova de Sethe, finalmente, ingresse na vida adulta. É importante observar que a conversa a seguir ocorre cerca de oito anos após o falecimento de sua avó, ou seja, seria passível de pelo menos duas interpretações - ou se trataria de uma conversa imaginada por Denver, cuja mente fértil recorreu à memória afetiva para re-memorar o acolhimento e a força característicos de Baby Suggs; ou se configuraria como uma conversa

“real” entre a avó falecida e sua neta. As duas possibilidades poderiam encontrar argumentos no texto literário, contudo, prefiro acreditar na última interpretação por considerar que **Amada**, como discuto no próximo capítulo, representa a crença presente na cosmologia africana de que as fronteiras entre os vivos e os mortos são fluidas e de que forças sobrenaturais, que para muitos são consideradas inexistentes, na perspectiva de Morrison, constituem parte fundamental da comunidade negra na qual ela foi criada.

Parada na varanda, ao sol, Denver lembrou dessas conversas e das últimas palavras, finais, de sua avó, e não conseguiu sair. Sentiu a garganta coçando; o coração aos chutes - e então Baby Suggs riu, mais claro que tudo. “Está me dizendo que nunca contei para você nada da Carolina? Do seu pai? Você não lembra de por que eu ando do jeito que eu ando e dos pés de sua mãe, sem falar nas costas dela? *Nunca te contei nada disso? Por isso é que você não consegue descer a escada?* Minha Nossa. Nossa.”

Mas você disse que não tem defesa.

“Não tem.”

Então o que eu faço?

“*Saiba, e saia desse quintal. Vá*”

(MORRISON, 2011, p.347, grifo nosso)

Se a geração mais nova em **Amada** e **Compaixão** parece alcançar um certo grau de autonomia e “liberdade”, o destino de Sethe e da mãe de Florens é incerto. As últimas cenas nas quais as duas estão presentes marcam, em graus distintos, o confinamento e isolamento destas mulheres. Enquanto a personagem de **Compaixão** continua a esperar que a filha possa compreender as razões que a levaram a clamar para que ela fosse mandada, em seu lugar, para a fazenda de Jacob Vaark, Sethe parece duvidar da afirmação de Paul de que ela seria “a melhor coisa que existe”. Kehinde, por sua vez, guiada por sua crença no destino e ciente da ameaça de separação entre ela e seus filhos, que já sabia serem *abikus*, pôde contar com uma rede de apoio muito mais consistente e atuante do que as personagens de Morrison. A protagonista de **Um defeito de cor** consegue, dessa forma, seguir adiante, a despeito de todos os traumas e rupturas a que foi submetida.

4. MATERNAGENS E COSMOLOGIAS DE MATRIZ AFRICANA: OGBANJES, ABIKUS E IBEJIS

"As nações como homens devem muito prezar a sua reputação"; mas, a respeito do tráfico, a verdade é que não salvamos um fio sequer da nossa. O crime nacional não podia ter sido mais escandaloso, e a reparação não começou ainda. No processo do Brasil um milhão de testemunhas hão de levantar-se contra nós, dos sertões da África, do fundo do oceano, dos barracões da praia, dos cemitérios das fazendas, e esse depoimento mudo há de ser mil vezes mais valioso para a história do que todos os protestos de generosidade e nobreza calma da nação inteira"

(NABUCO, 2000, p.77, grifo nosso).

*P: **Amada** é dedicado aos sessenta milhões de pessoas que morreram como resultado da escravidão. Um número assombroso - isso foi provado historicamente.*

R: Alguns historiadores me disseram que duzentos milhões morreram. O menor número que consegui foi sessenta milhões. Havia relatos de pessoas que estavam no Congo - que é um rio bem largo - dizendo: "Nós não conseguíamos fazer com que o barco atravessasse o rio, que estava cheio de corpos". É como se houvesse um bloqueio. Muitas pessoas morreram. Metade delas morreram naqueles navios. O tráfico de escravos era como a cocaína agora - apesar de ser ilegal, isso não impedia ninguém

(MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.257).¹⁵¹

¹⁵¹ Tradução livre do seguinte trecho de uma entrevista concedida por Toni Morrison a Bonnie Angelo, em 1989. "Q: Beloved is dedicated to the 60 million who died as a result of slavery. A staggering number - is this proved historically [apesar da pontuação indicar uma afirmação, percebe-se, pela estrutura gramatical, que se trata, na verdade, de um questionamento. Contudo, na tradução, a pontuação original foi mantida].

Este capítulo apresenta alguns dados sobre o número assombroso de africanos que pereceram antes e durante a Passagem do Meio ao longo do processo de escravização. Retirados de seus locais de origem, esses homens, mulheres e crianças morreram sem ter desembarcado no continente americano. Embora impossibilitados, pela história, de oferecer um relato sobre este “crime nacional”, esses indivíduos “esquecidos e não registrados” ganham voz e espaço em **Um defeito de cor**, **Amada** e **Compaixão**, como testemunhas que se insurgem contra o que Morrison considera “uma amnésia nacional”. Portanto, essas autoras dão voz ao silêncio frequentemente imposto sobre tantas e tantos, cujas falas foram sufocadas. São personagens que circulam de maneira fluida entre o delírio e a realidade, entre passado e presente, entre a vida e a morte. Entre outras testemunhas que permeiam os três romances, as crianças nascidas para a morte, os *ogbanjes* e *abikus*, bem como os *ibejis* ou gêmeos são, simultaneamente, elementos de fratura e de reconexão, como será discutido a seguir.

4.1 MILHÕES DE TESTEMUNHAS

A citação de Joaquim Nabuco, transcrita na epígrafe, extraída de um capítulo sobre a ilegalidade da escravidão de seu livro **O Abolicionismo** (1883), parece ecoar na resposta dada por Toni Morrison a Bonnie Angelo, quando indagada sobre a dedicatória de seu quinto romance, **Amada**. Ao longo da entrevista, concedida em 1989, a escritora aponta a dificuldade em se recordar o passado escravocrata estadunidense: “[e]u achei que esse seria o meu livro menos lido porque ele é sobre algo que os personagens não querem lembrar, os negros não querem lembrar, os brancos não querem lembrar. Quer dizer, é uma *amnésia nacional*”¹⁵² (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.257, grifo nosso).

Amada é dedicado aos “sessenta milhões e mais”, número surpreendente de escravizados que morreram antes mesmo de chegar ao Novo Mundo. Essas “milhões de testemunhas”, com seus depoimentos mudos, como indica Nabuco, ou os “desmemoriad[os] e inexplicad[os]”, como denomina Morrison, fazem-se presentes nas três narrativas que ora analisamos. No

A: Some historians told me 200 million died. The smallest number I got from anyone was 60 million. There were travel accounts of people who were in the Congo - that's a wide river - saying, “We could not get the boat through the river, it was choked with bodies.” That's like a logjam. A lot of people died. Half of them died in those ships. Slave trade was like cocaine is now - even though it was against the law, that didn't stop anybody” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.257).

¹⁵² Tradução do original: “I thought this has got to be the least read of all the I'd written because it is about something that the characters don't want to remember, black people don't want to remember, white people don't want to remember. I mean, it's national amnesia” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.257, grifo nosso).

romance de Morrison, a expressão acima foi utilizada para descrever a personagem Amada: “Todo mundo sabia como ela se chamava, mas ninguém sabia seu nome. *Desmemoriada e inexplicada*, ela não pode se perder porque ninguém está procurando por ela, e, mesmo que estivessem, como poderiam chamá-la se não sabem seu nome?” (MORRISON, 2011, p.387, grifo nosso). Apesar de reconhecer a qualidade desta tradução de José Rubens Siqueira, acredito que o texto de Evelyn Kay Massaro, pelo menos neste trecho, aproxima-se mais da ideia original em inglês: “[e]squecida e não registrada, ela não pode estar perdida porque ninguém procura por ela; e, mesmo que procurasse, como poderia chamá-la se não sabe seu nome?” (MORRISON, 1989, p.320, grifo nosso).

No texto original, tem-se: “[e]verybody knew what she was called, but nobody anywhere knew her name. *Disremembered and unaccounted for*, she cannot be lost because no one is looking for her, and even if they were, how can they call her if they don’t know her name?” (MORRISON, 1988a, p.289, grifo nosso). Ao optar pelo termo *desmemoriada*, Siqueira acaba atribuindo essa amnésia à personagem de Amada. Contudo, pela análise do parágrafo, evidencia-se que Morrison, na verdade, está discorrendo sobre algo mais amplo do que o esquecimento de uma memória individual. A oposição entre “[t]odo mundo sabia como ela se chamava, mas ninguém sabia seu nome” enfatiza que, apesar de familiar, há algo em Amada, no que ela representa, que não quer ou é doloroso demais para ser reconhecido por seus pares e sua comunidade.

Como se pode perceber, pelo trecho original e pela minha tradução acima, a intenção da autora parece ser a de contestar essa amnésia do país, que acomete tanto com brancos quanto com negros. Dessa forma, parece-me que a opção de Massaro pela expressão “[e]squecida e não registrada” reitera o sentido da *dificuldade coletiva* em lidar com os traumas da escravidão, ao contrário do que faz o termo “desmemoriada” empregado por Siqueira.

O incômodo e o estranhamento causados por Amada e sua relação com um passado (do qual se quer escapar) ficam evidentes no seguinte diálogo entre Paul D e Selo Pago:

"No primeiro minuto que olhei para ela não queria ficar nem perto. Tem alguma coisa esquisita nela. Fala esquisito. Age esquisito." Paul D enfiou os dedos debaixo do boné e esfregou o couro cabeludo acima da têmpora. *Ela me lembra alguma coisa. Alguma coisa, parece, que eu tenho de lembrar* (MORRISON, 2011, p.334, grifo nosso).

O trecho da entrevista de Morrison que integra a epígrafe deste capítulo revela, contudo, uma lacuna, ou certa ambiguidade, tanto na pergunta quanto na resposta sobre a dedicatória de **Amada**. A que se referia Bonnie Angelo quando afirmou que o número citado pela escritora

indicaria o quantitativo de mortos em decorrência da escravidão? Esse número incluiria a quantidade de africanos que morreram ao serem capturados, vendidos e transportados em navios negreiros ou *túmulos flutuantes*¹⁵³ e que nunca chegaram ao Novo Mundo?

Para esclarecer a que, exatamente, se referia esta dedicatória a “sessenta milhões e mais”, é preciso recorrer à resenha escrita por Walter Clemons, em 1987, ano do lançamento do romance, e publicada na revista estadunidense Newsweek. Nela, Morrison “explica que o número seria uma estimativa factível do número de africanos que nem chegaram a ser escravizados - aqueles que morreram como prisioneiros na África ou em navios negreiros”¹⁵⁴ (SOLOMON, 1998, p.46). A ausência de nomes de pesquisadores ou fontes usadas para chegar a esse número espantoso, certamente, pode contribuir para que seja encarado com certa incredulidade, ou no mínimo, assombro.

O fato é que parece não haver consenso entre os historiadores acerca do número de africanos que morreram durante os longos séculos de escravidão. No contexto brasileiro, Kátia Mattoso (1990) menciona uma taxa de mortalidade entre 15% e 20%¹⁵⁵, e cita o relato de Frei Tomé de Macedo acerca de um navio que carregava 500 africanos e que, em uma única noite, perdeu cerca de um quarto dos homens e mulheres que transportava. A pesquisadora ressalta, porém, que não podemos tomar este relato como representativo do que ocorria em outros tumbeiros e que havia grande variação nas taxas de mortalidade das travessias pelo Atlântico. Nos séculos XVIII e XIX, há uma redução significativa da mortalidade na travessia, que chega a 9,5%. No período compreendido entre 1825-1830, a diminuição é ainda maior, e a taxa cai para 7,1%.¹⁵⁶

Já o pesquisador Herbert Klein (2007) argumenta que, apesar de ser difícil de estimar um número aproximado de mortes entre a captura e a venda para os europeus, a taxa de mortalidade desse período tenha se aproximado da que se supõe para o interstício entre a compra e o embarque, ou seja entre 18 e 30%. Em relação às perdas acontecidas durante a travessia, entre

¹⁵³ De acordo com Joaquim Nabuco, “[e]sses navios chamados túmulos flutuantes, e que o eram em mais de um sentido, custavam relativamente nada” (NABUCO, 2000, p.70).

¹⁵⁴ Tradução do original “She explains that the figure is the best educated guess at the number of black Africans who never even made into slavery —those who died either as captives in Africa or on slave ships” (SOLOMON, 1998, p.46).

¹⁵⁵ Mattoso (1990, p.47-48) indica, inicialmente, que esta seria a taxa de mortalidade média para a mortalidade a bordo. Mais adiante, contudo, como pode ser observado no trecho a seguir, aponta que “posto que a taxa de mortalidade, calculada a partir da captura do cativo até o dia de sua venda no Brasil, situa-se entre 15 e 20%, mais da metade das perdas em vidas ocorrem no período da travessia, o que parece bem plausível” (1990, p.51, grifo nosso). A questão é que, apesar de informar que, segundo o levantamento de Klein e Goulart, a taxa de mortalidade a bordo apresentou uma queda significativa nos séculos XVIII e XIX, a autora não explicita a que fontes teria recorrido para determinar a taxa de mortalidade entre a captura e a venda de cativos enviados para o Brasil.

¹⁵⁶ Conforme Mattoso (1990).

os séculos XVI e XVII, o historiador considera que a taxa seria, em média, 20%. Nos dois séculos seguintes, mudanças nas especificações dos navios negreiros e um maior controle e preocupação com a quantidade adequada de suprimentos a bordo, fizeram com que essa taxa caísse pela metade. Há, contudo, registros de que entre 1825 e 1830, os portugueses tenham atingido a média de 6% de mortalidade durante a Passagem do Meio que levou africanos capturados de Angola para o Rio de Janeiro.¹⁵⁷ Ainda, segundo Klein (2007), os portugueses foram pioneiros no estabelecimento de leis que regulavam a quantidade de provisões e água nos navios negreiros. Essa iniciativa, contudo, não tinha qualquer caráter humanitário e, sim, financeiro. O pesquisador utiliza-se de dados de cargueiros franceses para afirmar que uma taxa de mortalidade de 15 % implicaria uma redução da margem de lucro com o tráfico em até 30 %. Dentre as maiores causas de morte de cativos transportados em tumbeiros, o historiador destaca que problemas gastrointestinais (como diarreia) e febre teriam sido responsáveis por grande parte das mortes nos navios, aproximadamente 40 % e 20 %, respectivamente.

Marcus Rediker (2011), por sua vez, estima que o total de mortes entre a captura e até o primeiro ano de adaptação no Novo Mundo tenha sido em torno de cinco milhões de homens, mulheres e crianças, dos quais 1,8 milhões foram lançados ao mar ao longo da travessia marítima. Quanto ao período anterior ao embarque, ao contrário de Klein (2007), o pesquisador não separa a fase compreendida entre captura e venda aos europeus do intervalo entre a compra e o embarque dos cativos, e considera uma estimativa (conservadora) de 15% de mortes neste interstício que antecede a partida para o Novo Mundo. Os números apresentados por Rediker “nos levam a supor mais de 1,8 milhão de mortes na África. Outros quinze por cento (ou mais, dependendo da região), 1,5 milhão, haveriam de morrer durante o primeiro ano de trabalho no Novo Mundo” (2011, p.13).

Em **Compaixão**, a passagem abaixo ilustra que a ameaça de morte dentro de um tumbeiro não cessava com a chegada dos africanos ao Novo Mundo. Além disso, o trecho chama atenção para o descaso com que as “peças” traficadas eram tratadas. Jacob Vaark faz o seguinte relato do prejuízo que levou o Senhor D ‘Ortega a lhe oferecer um de seus escravos como parte do pagamento de uma dívida com o fazendeiro:

O navio D ‘Ortega estava ancorando a uma milha náutica da costa fazia um mês à espera de uma embarcação, que deveria chegar qualquer dia, para substituir o que ele havia perdido. *Um terço de sua carga morreria de febre* do navio. Multa de cinco mil libras de tabaco pelo magistrado do lorde proprietário por *jogarem os corpos muito* perto da baía; forçados a *recolher*

¹⁵⁷ Conforme Klein (2007).

os corpos - aqueles que conseguiram encontrar (usando ganchos e redes, disse D 'Ortega, cuja compra em si custou duas libras e seis xelins) - com ordem para queimá-los ou enterrá-los. Tivera de empilhá-los em duas carretas (seis xelins), levar para as terras baixas onde o mentruz e os aligatores terminariam o trabalho” (MORRISON, 2009, p. 19-20, grifo nosso).

De qualquer forma, mesmo não havendo um consenso entre os historiadores, o número é aterrador e, embora os três milhões e seiscentos mil africanos que morreram antes mesmo de chegarem a seu destino¹⁵⁸ não se aproximem da estimativa de sessenta milhões mencionada por Morrison, os números são estarrecedores¹⁵⁹. Como mencionamos anteriormente, esses milhões de testemunhas mudas a que tanto Nabuco quanto Morrison fazem alusão, fazem-se ouvir em **Compaixão, Amada** e **Um defeito de cor**. Estes três textos literários apresentam diferentes relatos e perspectivas da Passagem do Meio, dando visibilidade àqueles que sobreviveram a este trajeto, bem como aos que pereceram. Podemos afirmar, assim, que Morrison e Gonçalves se imbuem da tarefa de acabar com a “amnésia nacional” brasileira e estadunidense quanto aos horrores do tráfico e, ao fazê-lo, lançam luz sobre as relações entre vivos e mortos, entre passado e presente sob o olhar de uma cosmologia de matriz africana, que hoje se apresenta de forma intercontinental.

Todavia, antes de prosseguir, faz-se necessário conectar as rupturas e separações decorrentes da Passagem do Meio e da escravidão com aspectos da realidade contemporânea que continuam a provocar fissuras nas famílias afrodescendentes da diáspora. Mulheres e homens negros permanecem engajados em uma luta diária para garantir a sobrevivência de seus

¹⁵⁸ Chegamos à soma de três milhões e seiscentos mil africanos mortos entre a captura e a chegada ao Novo Mundo a partir dos números apresentados por Rediker (2011).

¹⁵⁹ Para ilustrar a discrepância entre o que a dedicatória de Morrison indica e o cenário mais pessimista em relação à taxa de mortalidade, apresento, a seguir, um breve cálculo para estimar o número de africanos que morreram antes de desembarcar na América. Imaginando, por exemplo um número aproximado de 10 milhões de africanos que sobreviveram à travessia entre África e o Novo Mundo, se considerássemos uma perda de 15 % (taxa considerada “conservadora” por Rediker) entre sua captura e venda aos europeus, isso significaria que teriam sido capturados cerca de 16,3 milhões de africanos, dos quais aproximadamente 2,4 milhões teriam morrido antes mesmo de serem vendidos. Dessa forma, teriam sido comercializados 13,9 milhões de cativos aos europeus. Ao aplicarmos uma taxa de mortalidade entre venda e embarque de 15%, chegaríamos à conclusão de que destes, cerca de 2,1 milhões teriam morrido antes do embarque, ou seja, 11,8 milhões de homens, mulheres e crianças teriam sido transportados, contra sua vontade, para longe da África. Como a taxa média de mortalidade durante a travessia marítima indicada tanto por Klein (2007) quanto por Mattoso (1990) era de 15%, chegaríamos a um montante aproximado 1,8 milhão de mortos na Passagem do Meio. O total de africanos que teriam perdido a vida antes mesmo de chegar a seus novos destinos seria de 6,3 milhões, cerca de dez vezes menos do que os “sessenta milhões e mais” da dedicatória de **Amada**. Destas perdas, 71 % das mortes teriam acontecido ainda em África, o que corroboraria as estimativas de Buxton citadas por Klein (2007).

É importante destacar que a diferença de 1,3 milhões entre a nossa estimativa (baseada nas porcentagens apresentadas por Klein (2007)) e a de Rediker (2011) apoia-se no fato de que, como mencionamos anteriormente, enquanto o primeiro considera a jornada entre África e Novo Mundo como sendo um processo que poderia ser dividido em três fases: interstício entre captura e venda, entre venda e embarque, e o trajeto marítimo; o último considera apenas duas etapas (período entre captura e embarque e a Passagem do Meio).

filhos e, apesar de todo este cuidado e esforço, o corpo negro continua vulnerável a diversos tipos de violência.

Discute-se, a seguir, o conceito de *Gramática da Diáspora Amefricana* e a continuidade no processo de ruptura de famílias negras brasileiras e estadunidenses. A persistência dessas separações e perdas no presente reverberam nos relatos de rupturas e separações destes três romances, como será explanado mais adiante. Em outras palavras, a representação de histórias de separação não encontra justificativa apenas na necessidade de se revisitar o passado, mas também na de apontar o processo de apropriação e descaso com o corpo negro no presente, descaso que continua a deixar marcas, fissuras e cicatrizes sociais e individuais, e que continua a exigir que as famílias e a comunidade negra criem estratégias de resistência, conexão e sobrevivência.

4.2 GRAMÁTICA DA DIÁSPORA AMEFRICANA, ENTRE PASSADO E PRESENTE.

Acredito que os três romances que compõem o *corpus* desta pesquisa foram escritos dentro do que a pesquisadora estadunidense Hortense Spillers (2000) define como Gramática Americana. Contudo, levando em consideração o que Lélia Gonzalez (1988) propôs ser chamado de *Amefricanidade* e o caráter diaspórico da experiência africana nos últimos quatro séculos, proponho que o termo **Gramática da Diáspora Amefricana** seria o mais adequado para discutir as contiguidades e diferenciações entre as experiências de separação, adaptação, resistência e sobrevivência dos descendentes de africanos nos Estados Unidos e no Brasil.

Ao apresentar o termo diáspora, não me refiro a um conceito que implica unidade, coerência e integridade. Conforme salienta Stuart Hall (2003b, p.29), “[p]ossuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”. A diáspora, pelo contrário, configura-se *locus* de criação, ressignificação e mudança. A identidade diaspórica é construída a partir da heterogeneidade e diversidade (HALL, 2003a), “levada à contingência, a indeterminação e ao conflito” (Gilroy, 2001).

A categoria *Amefricanidade*, proposta por Lélia Gonzalez (1988), conforme discutido no primeiro capítulo, refere-se às Américas Central, Norte e Insular, o que ampliaria o uso do termo América empregado por Spillers (2000), frequentemente utilizado em língua inglesa como sinônimo de Estados Unidos. Todavia, a minha ressalva seria o emprego, por Gonzalez

(1988), do vocábulo *afrocentrada* para definir a categoria, uma vez que o termo não contemplaria as experiências híbridas e diversas da diáspora negra no Novo Mundo, com todas as diferenças e também com as similaridades que extrapolam tempo e localização geográfica. O termo diáspora *Amefricana*, como empregado aqui, ofereceria, ao contrário, uma perspectiva transnacional para a construção não de um lamento, mas de um espaço de troca, ressignificação cultural e de resistência que, de certa forma, engloba todos os descendentes de africanos dispersos pelas Américas.

A ruptura em massa da estrutura familiar em África, a interrupção de milhões de vidas, assim como a terrível Passagem do Meio e a experiência de escravidão no Novo Mundo são considerados por Spillers (2000) como os elementos centrais dessa Gramática Americana. A pesquisadora detém-se sobre as reverberações dessa gramática para a configuração familiar negra estadunidense, bem como sobre o efeito duradouro das muitas representações a respeito de mulheres negras que advêm do período da escravidão e encontram-se ainda pulsantes e presentes na contemporaneidade. Todavia, acrescento à descrição de Spillers (2000) dois aspectos da Gramática Americana já mencionados anteriormente: nos Estados Unidos, o movimento da Grande Migração, que levou milhares de negros estadunidenses do Sul para o Norte dos Estados Unidos; no caso do Brasil, a exploração das amas-de-leite (que eram muitas vezes separadas de seus filhos para que seu leite fosse destinado, exclusivamente, à prole de seus senhores), o tráfico interno de escravizados, a lei do Ventre Livre, entre outros aspectos que contribuíram para essa gramática da separação e fratura *Amefricana*. Ou seja, defendo que o movimento de ruptura não foi concluído com a chegada ao Novo Mundo, mas estendeu-se, de forma contínua, ao longo desses últimos séculos, afetando as formas de organização das comunidades negras.

Outrossim, dois outros dados precisam ser considerados: o número desproporcional de negros que ocupam o sistema prisional dos dois países, além do número de assassinatos de negros, ou seja, pela prisão e assassinato, vidas continuam sendo interrompidas, com o aval das políticas de segurança pública brasileiras e estadunidenses. No Brasil, em documento divulgado em junho de 2015, pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, percebe-se que os jovens negros são aqueles que têm mais chances de serem assassinados. A desigualdade social, assim como a exclusão e discriminação raciais os expõem a uma situação de grande vulnerabilidade social. Esta afirmação pode ser corroborada pelos dados que reproduzo abaixo, relativos ao ano de 2012, que constam do "Mapa do Encarceramento - Os jovens do Brasil".

Sabe-se que os homicídios são hoje a principal causa de morte de jovens de 15 a 29 anos no Brasil e atingem especialmente jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e áreas metropolitanas dos centros urbanos. Dados do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM)/Datusus, do Ministério da Saúde, mostram que mais da metade dos 56.337 mortos por homicídios em 2012 no Brasil eram jovens (27.471, equivalente a 52,63%), dos quais 77% negros (pretos e pardos) e 93,30% do sexo masculino (BRASIL, 2015, p.9)¹⁶⁰.

Similarmente, o mesmo documento destaca que, em 2012, cerca de sessenta por cento da população prisional do país era negra, predominantemente jovem e do sexo masculino. Dados semelhantes podem ser encontrados em relação aos Estados Unidos. De acordo com a pesquisadora Ashley Nellis, em artigo publicado em 2016¹⁶¹ pela organização não governamental estadunidense *The Sentencing Project*, nas prisões estaduais norte-americanas, o número de negros presos é, em média, cinco vezes maior do que o número de brancos. Além disso, em doze estados, mais da metade da população carcerária é afro-americana. Ainda, de acordo com dados do governo estadunidense¹⁶², cerca de metade das vítimas de homicídio daquele país em 2005 eram afrodescendentes. Estes números ganham um peso ainda maior se considerarmos que o censo de 2015 aponta que 13,3 por cento da população norte-americana é negra¹⁶³.

O corpo negro continua a ser tratado como um corpo cativo, a ser controlado, explorado e aprisionado. A gramática Americana, como defende Spillers (2000), foi construída a partir do furto e apropriação do corpo negro, objetificado, desejado e transformado em “outro”. Para a pesquisadora estadunidense, este processo ocorreu com mulheres e homens negros que, ao serem embarcados em navios negreiros, deixaram de ser considerados sujeitos, não diferenciados por gênero¹⁶⁴ e tidos apenas como números ou peças.

Diversos exemplos poderiam ser citados que corroboram essa tentativa de furto ou

¹⁶⁰ Disponível em: < [http://juventude.gov.br/articles/participatorio/0010/1092/Mapa do Encarceramento - Os jovens do brasil.pdf](http://juventude.gov.br/articles/participatorio/0010/1092/Mapa_do_Encarceramento_-_Os_jovens_do_brasil.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2017.

¹⁶¹ Disponível em: <<http://www.sentencingproject.org/publications/color-of-justice-racial-and-ethnic-disparity-in-state-prisons>>. Acesso em : 11 jun.2017.

¹⁶² Dados do FBI citados no relatório elaborado por Erika Harrell (2007), “*Black Victims of Violent Crime*”, divulgado pelo Departamento de Justiça norte-americano, disponível em < <https://www.bjs.gov/content/pub/pdf/bvvc.pdf> >. Acesso em: 10 jun. 2017.

¹⁶³ Dados disponíveis na página eletrônica do *United States Census Bureau* em : < <https://www.census.gov/quickfacts/table/RHI225215/00>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

¹⁶⁴ A autora, contudo, faz referência à diferenciação das medidas de espaço alocadas para homens, mulheres e crianças no navio. Apesar de concordar com a maior parte dos argumentos de Spillers (2000), Patton (1999) argumenta que o processo deve ter envolvido a perda do gênero, mas não do sexo (*ungendered, but not unsexed*), uma vez que as escravizadas eram valorizadas por suas capacidades reprodutivas. Além disso, defende que esse processo de “perda de gênero” pode ter ocorrido no ponto de vista das classes dominantes, mas não do ponto de vista dos descendentes de africanos. Mesmo sendo consideradas “reprodutoras” pelos senhores, estas mulheres assumiram o papel de mãe, responsáveis pela proteção de seus filhos e também preocupadas com sua comunidade.

apropriação do corpo negro no Brasil. A lista seria por demais extensa, mas para citar um exemplo, é preciso lembrar do que ocorreu com Claudia Silva Ferreira, 38 anos, auxiliar de limpeza, cujo corpo foi arrastado em 2014, por quase 250m metros por uma viatura da polícia militar do Rio de Janeiro que a levava para o Hospital Carlos Chagas, após ter sido alvejada pela polícia, que a confundiu com traficantes de drogas.

Por outro lado, para ilustrar como esse furto e descaso com o corpo negro permanece imbricado no cotidiano estadunidense, reproduzo o trecho abaixo, extraído de “Entre o mundo e eu”, texto escrito pelo jornalista Ta-Nehisi Coates (2015) em forma de uma carta a seu filho, que, ao misturar relato autobiográfico com investigação jornalística, desvela as práticas racistas e discriminatórias de seu país.

Eu lhe escrevo em seu 15.º aniversário porque este foi o ano em que você viu Eric Garner ser asfixiado até a morte por vender cigarros; porque agora você sabe que Renisha McBride foi morta a tiros por buscar ajuda, que John Crawford foi fuzilado enquanto fazia compras em uma loja de departamentos. [...] E você sabe agora, se não sabia antes, que os departamentos de polícia de seu país foram munidos da autoridade *de destruir seu corpo*. Não faz diferença se essa destruição é consequência de uma reação infelizmente exagerada. Não faz diferença se é o resultado de uma política idiota. Venda cigarros sem autorização apropriada e *seu corpo poderá ser destruído*. Ressinta-se com quem está tentando ludibriar seu corpo e *ele poderá ser destruído*. [...]. Tudo isso é comum para pessoas negras. Ninguém é considerado responsável (COATES, 2015, p.20-21, grifo nosso).

Percebe-se, pelo trecho acima, que não somente a integridade e sobrevivência dos corpos negros, mas também da própria unidade familiar afrodescendente estiveram e estão ainda sob forte ameaça do racismo e da discriminação. Vale a pena destacar que o ataque à família negra estadunidense, por exemplo, ganhou fôlego com a divulgação, nos anos 60, do relatório Moyhinan. Este documento responsabilizava as mulheres negras, com sua “força excessiva”, pela ausência de pais nas famílias negras. É importante deixar claro que quando me refiro à família, acredito que devem ser considerados todos os arranjos possíveis e que não é minha intenção aqui fazer uma defesa do modelo heteronormativo de configuração familiar. O relatório a que Spillers (2000), Christian (1985), entre outros pesquisadores fazem referência, contudo, leva em consideração um modelo fixo, patriarcal e heteronormativo.

A estrutura matriarcal¹⁶⁵ destas famílias foi apresentada como algo nocivo a ser combatido

¹⁶⁵ Não se discute aqui, se, na verdade, tratava-se de uma configuração matrifocal ou matrilinear. O fato é que a força e a importância da mulher negra nas famílias afro-americanas foi posta em causa pelo relatório. Concordo com Spillers (2000) que aponta que o termo matriarcado aqui não poderia ser aplicado, uma vez que, durante a escravidão, os filhos não pertenciam nem ao pai nem à mãe. A ideia de um matriarcado afro-americano, como evidencia a autora, é anterior à publicação do relatório. A crença em uma independência e autonomia feminina

e como uma patologia da sociedade afro-americana, cuja presença feminina forte acabava por emascular os homens negros. Ao discutir as consequências desta representação da mulher negra estadunidense, Spillers (2000) chama atenção para duas questões importantes. A primeira é que o princípio escravagista vigente de *partus sequitur ventrem*, ou seja, de que o filho seguiria a condição da mãe, inaugurou a marca da mãe como sendo algo maligno, que tornaria os negros inferiores, uma vez que sua condição era determinada pela parte materna, e não paterna. A *Lei da mãe*, portanto, de acordo com a pesquisadora, removeria a figura paterna negra que passava a ser desconsiderada para fins legais ou familiares. O que Spillers (2000) ressalta também é que, mais do que a ausência real da figura paterna, uma das grandes ambiguidades dos arranjos familiares da escravidão foi aquela relacionada à figura paterna que é substituída pelo senhor dono dos escravos (nos casos em que o pai biológico era essa figura isso torna-se ainda mais evidente), uma vez que cabia ao senhor o poder e controle sobre todos os escravizados de suas posses. Apenas a mãe estava presente e era conhecida.

Nas três obras analisadas nesta pesquisa, os pais estão em grande parte ausentes. Kehinde, protagonista de **Um defeito de cor**, por exemplo, não conheceu nem o pai, nem o avô. Seu primeiro filho, como mencionamos no capítulo anterior, foi fruto de um estupro; o segundo, de um relacionamento com Alberto, um jovem português, que acaba vendendo o menino para saldar dívidas; os dois últimos, um casal de gêmeos que teve com um mulato de Freetown, John, que acaba desempenhando um forte papel na educação e criação dos dois filhos, apresentando-se como exceção às muitas histórias de separação presentes nos três romances que compõem esta pesquisa.

Em conversa com Baba Ogumfiditimi sobre as revelações a respeito da vida afetiva futura, a protagonista de **Um defeito de cor** fica sabendo que, provavelmente, não teria relações amorosas duradouras. A esse respeito, ela afirma que "[n]ão foi uma revelação que me surpreendeu, porque nem a minha avó nem a minha mãe tinham conseguido um homem só para elas. Em relação à minha avó, eu nunca a ouvi falar qualquer coisa sobre o pai de minha mãe; era como se ele não tivesse existido" (GONÇALVES, 2009, p.271).

A passagem acima retrata que, mesmo antes do que denomino como *Gramática da Diáspora Amefricana*, a mulher e a mãe africana não se enquadravam no modelo patriarcal, segundo o qual a sobrevivência da família seria de responsabilidade exclusiva masculina. Não é minha intenção, contudo, adentrar na discussão sobre a condição feminina na África colonial, uma vez que outras pesquisadoras têm se debruçado sobre a questão, nem constitui esse meu

negra fez-se fortemente presente, de acordo com Spillers (2000), em obras como *Negro Family in the United States*, de Franklin Frazier (1939).

enfoque central. Contudo, o que parece repetir-se em algumas destas pesquisas é o fato da mulher africana, de maneira geral, desempenhar outros papéis na estrutura familiar, como o comércio e agricultura, o que lhe teriam dado um grau de autonomia impensado para as mulheres europeias no mesmo período.¹⁶⁶

Essa autonomia certamente foi importante para que pudessem enfrentar os muitos desafios trazidos pelo furto e apropriação de seus corpos durante a escravidão. Tudo isso leva, nas seções a seguir, à discussão de alguns aspectos da cosmologia de matriz africana que possibilitaram a essas mulheres e suas famílias reconectarem-se tanto entre si quanto a uma origem Africana, que não foi abandonada, mas resignificada em solo Americano.

4.3. “NADA NUNCA MORRE”¹⁶⁷: *ABIKUS* E *OGBANJES*, EM *AMADA* E UM **DEFEITO DE COR**

Tanto Morrison¹⁶⁸ quanto Gonçalves incorporaram em sua escrita uma presença africana, característica compartilhada entre várias escritoras negras da diáspora. A esse respeito, a pesquisadora Vanessa Valdés afirma que muitas autoras afrodescendentes nas Américas têm se debruçado sobre as “práticas religiosas da diáspora africana” como uma estratégia de contestação de práticas normativas a respeito da feminilidade. Assim, defende que

[o] envolvimento com essas religiões diaspóricas, dessa forma, disponibilizaria modelos alternativos de feminilidade que diferem de forma substancial daqueles encontrados na cultura patriarcal que prevalece no Ocidente, a saber, o da virgem, da esposa/mãe assexuada e o da prostituta. Dentro da religião tradicional Iorubá e de suas variantes encontradas no Ocidente decorrentes do sincretismo, encontramos a imagem de uma mulher sexual, que aprecia o seu corpo sem qualquer vergonha; da mãe que nutre e zela pelos filhos sem sacrificar-se; da guerreira que resiste ativamente às cobranças para adequar-se a estereótipos unidimensionais acerca da feminilidade (VALDÉS, 2014, p.2).¹⁶⁹

¹⁶⁶ CHRISTIAN, 1985; MOHANTY, 2006.

¹⁶⁷ MORRISON, 2011, p.64.

¹⁶⁸ Conforme Jennings (2010).

¹⁶⁹ Tradução livre do seguinte trecho: “[i]nvolvement with these African diasporic religions therefore provides alternative models of womanhood that differ substantially from those found in dominant Western patriarchal culture, namely, that of virgin, asexual wife/mother, and whore. Within traditional Yoruba religion and their syncretized variations found in the Western Hemisphere, we find images of the sexual woman, who enjoys her body without any sense of shame; the mother who nurtures her children without sacrificing herself; the warrior woman who actively resists demands that she conform to one-dimensional stereotypes of womanhood” (VALDÉS, 2014, p.2).

Embora Valdés (2014) não tenha analisado em sua pesquisa os textos de Morrison e Gonçalves, pode-se aplicar suas conclusões para compreender algumas das estratégias empregadas pelas duas escritoras sobre as quais debruço-me nesta pesquisa, pelo menos nos romances em tela. Entendo, como propõe Valdés (2014), que, ao recorrer a práticas religiosas africanas, ambas contestam discursos normativos sobre a feminilidade que seguiam, em certa medida, mesmo no território colonial, os padrões ocidentais europeus. No entanto, parece-me que, ao dar visibilidade a um modo de sentir e ver o mundo fortemente enraizado em práticas religiosas de matriz africana, que foram adaptadas e modificadas a partir da experiência da Passagem do Meio, da escravidão e da diáspora africana, as duas romancistas também põem em causa não apenas questões identitárias, mas também a própria história da escravidão, assim como as relações entre passado e presente; entre vivos e mortos e, principalmente, entre mães e filhos.

A presença de uma metafísica de matriz africana nos romances de Morrison e Gonçalves torna-se perceptível a partir da reiteração de alguns elementos de práticas religiosas de matriz africana. Primeiramente, percebe-se uma profusão de sacerdotisas e /ou *curandeira(o)s* ou guias espirituais que permeiam os três textos literários em questão, e também outros romances da escritora estadunidense.¹⁷⁰ Outro símbolo de conexão mística e religiosa é a figura da serpente, que aparece em **Compaixão**, bem como em **Um defeito de cor**. Também pode-se acrescentar a esta lista a presença de Orixás tanto no romance que completaria a trilogia da qual **Amada** seria o primeiro volume, **Paraíso**, quanto em **Um defeito de cor**.

Por fim, uma outra característica que as narrativas de Morrison e Gonçalves compartilham é a proposição de conexões fluidas entre os vivos e os mortos; entre passado e presente que são representadas, de forma recorrente, nos três romances que aqui analisados. **Um defeito de cor**, por exemplo, apresenta inúmeros exemplos de conexão entre vivos e mortos, como podem ser observados a partir do forte vínculo entre Kehinde, sua avó e Taiwo, sua irmã gêmea, conexão que se mantém, mesmo após a morte das últimas, a partir de uma série de sonhos e visões da protagonista.

Além disso, no final do romance, prestes a chegar ao Brasil, Kehinde já ao fim de sua vida, reflete sobre os vários desencontros que a impediram de reencontrar seu filho, Luiz Gama.

Você deu alguma importância quando contei que o Maboke, aquele *tata kisaba* que alugava um cômodo na casa de dona Balbina, disse que os *espíritos dos*

¹⁷⁰ Ver JENNINGS (2010) para uma descrição mais detalhada acerca dessas sacerdotisas e curandeir(o)as.

mortos perseguem seus assassinos, atrapalhando a vida deles por todo o sempre ou até que seja feito um trabalho de limpeza? Se você disser que sim, reconheço que minha culpa é maior do que imaginava, pois não me importei. Não pensei que aquele homem que tinha tentado me assaltar na estrada para o sítio onde morávamos em São Salvador estivesse incluído nesse tipo de espírito. Isto é, nunca me vi como uma assassina, apenas como uma pessoa se defendendo de outra. [...] Por algum motivo qualquer, o Maboke tinha visto a bolsa entre os guardados de Piripiri e teve uma visão comigo, quando ficou sabendo de tudo que tinha acontecido e do quanto aquele espírito já tinha me prejudicado. Ainda continua prejudicando, mas sei que logo vamos acertar nossas contas. *Vou procurar por ele no Orum, pois acho que a minha culpa por ter tirado a vida dele já foi expiada há muito tempo. E ele ainda prejudicou você, te afastando de mim, dificultando a sua vida por causa das decisões erradas que eu tomava, às vezes até sem saber por quê. Será que isso explica nossos desencontros?* (GONÇALVES, 2009, p.947, grifo nosso)

Ainda no início da narrativa, a narradora antecipa, através do recurso da prolepse, o evento mencionado acima, isto é, a noite na qual a personagem Kehinde mata, em legítima defesa, um homem que tentou roubá-la.

[...]porque cada um é o causador do que lhe acontece de bom e de ruim, e que deveria aprender a separá-los para poder possuir tudo e conquistar o universo inteiro.

Até hoje, em muitas das decisões que tomei, essa história foi um guia, algo que sempre me fez lembrar que eu deveria assumir as consequências de todos os atos cometidos pelo meu lado bom ou pelo lado mau. Aliás, me saber assim, como todo mundo, foi muito importante para me perdoar depois *do que aconteceu certa noite, sobre a qual ainda preciso ver como vou conseguir contar* (GONÇALVES, 2009, p. 270, grifo nosso).

Essa relação entre fatos passados e o tempo presente torna notório um outro tratamento de tempo que guarda similaridades com o que discute Mbiti (1990). A interpenetração de passado e presente, com suas fronteiras fluidas ou quase inexistentes, também se manifesta em outros textos literários afro-brasileiros. Percebe-se, no fragmento a seguir, retirado do romance Ponçιά Vicêncio (2003), de Conceição Evaristo, a conexão entre passado, presente e futuro. "A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era uma mistura de todos e tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser" (2003, p.127).

Em **Compaixão**, como apontado no capítulo anterior, a conexão entre passado e presente se dá pela repetição da cena da separação entre mãe e filha, bem como pela impossibilidade de Florens de interpretar e compreender as últimas palavras de sua mãe. Ademais, como Wyatt (2012) destaca, a própria linguagem utilizada pela protagonista, que usa o tempo presente para descrever eventos passados, demonstra o quanto a jovem está "acorrentada" aos eventos que levaram à separação de sua mãe. Por outro lado, as relações entre vivos e mortos fazem-se

presentes a partir de duas personagens secundárias: Sorrow (e a sua relação com sua “irmã gêmea”) e Rebekka, que tem de lidar com o falecimento de todos os filhos.

Passo agora a uma discussão acerca do *abiku/ogbanje*, ou criança nascida para a morte, presente tanto em **Amada** quanto em **Um defeito de cor**. *Abiku*, termo Iorubá, e a expressão *ogbanje*, que seria o seu correspondente Igbo, são muitas vezes usados como sinônimos para designar

as experiências associadas a uma categoria especial de crianças. Essas crianças seriam parte humanas e parte seres espirituais. Acredita-se que elas enfrentem uma série de nascimentos, mortes e renascimentos de forma repetida, através da mesma mãe. Um aspecto da existência material, da metafísica e da consciência mítica Igbo e Iorubá, o *ogbanje* e o *abiku* costumam engajar-se a um esquema que envolveria retornos de forma transitória e transitiva, cujas motivações incluíram razões sinistras, incluindo a tortura a mães que [por desconhecerem tratar-se de *abikus* e/ou *ogbanjes*] acreditam terem concebidos crianças “normais”, que vieram ao mundo humano com intenção de aqui permanecer (OKONKWO, 2008, p. xiv).¹⁷¹

Contudo, Okonkwo (2008) faz uma distinção entre as duas expressões. Enquanto o vocábulo Igbo, *ogbanje*, parece estar voltado para a repetição da jornada de morte e de renascimento, com sucessivas e constantes chegadas e partidas do plano terreno para o espiritual; a expressão Iorubá, *abiku*, enfatizaria a mortalidade e o caráter transitório da convivência entre pais e filhos, crianças que poderiam, a qualquer momento, voltar para o plano espiritual.

Apesar de presente tanto em **Amada** quanto em **Um defeito de cor**, os *abikus/ogbanjes*, ou crianças nascidas para a morte, a meu ver, possuem funções distintas nos dois romances, além de pertencerem a diferentes categorias. No primeiro, a jovem Amada retorna ao convívio de sua família dezoito anos após os eventos que culminaram em seu assassinato, cometido por Sethe, sua mãe, para impedir que a criança fosse escravizada. Ela tinha dois anos de idade quando isto aconteceu. A história começa a ser narrada em 1873, porém os eventos que culminaram na morte de Amada aconteceram em 1855, quando Sethe conseguiu escapar da fazenda Doce Lar levando seus filhos.

O fato de tratar-se de um retorno, portanto, possibilita que Amada seja lida como um

¹⁷¹ Tradução livre do seguinte trecho: “denominate and grapple with experiences associated with a special category of children. These children are part-human and part-spirit beings. They are also believed to go through a pattern of repeated births, deaths and rebirths to and through the same mother. An aspect of Igbo and Yoruba material existence, metaphysics, and mythic consciousness, the *Ogbanje* and *abiku* are assumed to engage in this scheme of transitory and transitive returns with sinister motives, including torturing the mothers into believing that she has conceived “normal” children who have come to stay in the human world” (OKONKWO, 2008, p. xiv).

ogbanje. Tal classificação, contudo, não é consenso entre os críticos. Quando o conceito da criança nascida para a morte é utilizado, alguns autores como Jennings (2010) preferem denominá-la de fenômeno *abiku-ogbanje*, evitando fazer a distinção entre os conceitos Iorubá e Igbo. Por sua vez, Carole Boyce Davies (2003) menciona a existência dos dois termos, mas não discute a diferença entre eles e opta pela expressão *abiku*. Já Ogunyemi (2002) explicita que há uma distinção, mas alterna entre as expressões *abiku*, *ogbanje* e *abiku-ogbanje*. Venetria Patton (2013) segue a classificação de Okonkwo (2008) e emprega a expressão *ogbanje*, a qual também será adotada daqui em diante para referir-se à personagem Amada.

Ao comentar a persistência do conceito de *ogbanjes* na cultura popular afro-americana, Okonkwo (2008) defende que essas “crianças nascidas para a morte” com suas constantes viagens entre o mundo dos vivos e dos mortos, seriam “aparentemente sincretizadas, e dessa forma, encontram equivalentes e continuidades tanto empíricas quanto epistemológicas na cultura popular afro-americana e acredita-se que elas [*ogbanje*] estejam nela presentes desde o período que antecede a emancipação dos escravizados¹⁷²” (OKONKWO, xxi). O pesquisador também destaca que a influência da cultura Igbo não pode ser subestimada nos Estados Unidos, posto que pelo menos 25% dos africanos trazidos para este país pertenciam a esta etnia.

Para melhor compreender o mundo dos *ogbanje*, faz-se necessário apresentar duas questões da maior importância para as religiões e filosofias africanas: o conceito do tempo e de mortos-vivos. Em **African Religions and Philosophy**, de John Mbiti (1990, p.2), o autor evidencia que “uma vez que as religiões tradicionais permeiam todos os aspectos da vida, não há distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o profano, entre as questões espirituais e materiais da vida. Onde quer que o Africano esteja, lá estará a sua religião¹⁷³”.

A afirmação de Mbiti, originalmente publicada em 1969, talvez incorra em uma generalização e essencialização do continente africano. Apesar das críticas a algumas de suas afirmações¹⁷⁴, recorro a Mbiti (1990), já que sua pesquisa tem sido utilizada como fonte por vários dos estudiosos citados nesta pesquisa, como Barbara Christian e La Vinnia Jennings. Não se pretende problematizar a discussão de Mbiti (1990) acerca do caráter religioso do africano e, sim, apresentá-la como ponto de partida para uma melhor compreensão do que seriam os

¹⁷² Tradução livre da passagem: “are apparently syncretized and thus have empirical as well epistemological counterparts and continuities in African American folk culture and thought dating back to the antebellum years” (OKONKWO, xxi).

¹⁷³ Tradução livre do seguinte trecho: “Because traditional religions permeate all the departments of life, there is no formal distinction between the sacred and the secular, between the religious and non-religious, between the spiritual and the material areas of life. Wherever the African is, there is his religion” (MBITI, 1990, p.2).

¹⁷⁴ O próprio autor comenta que sua apresentação da percepção do tempo pelos africanos tem sido alvo de vários questionamentos.

ogbanjes e abikus.

Além de salientar que não haveria separação entre as práticas religiosas e a vida cotidiana, Mbiti (1990) também afirma que uma outra constante em todas as religiões do continente africano seria a crença na vida após a morte. No entanto, ao contrário do que prega o cristianismo, por exemplo, este credo não implicaria acreditar que a vida após a morte seja melhor do que a deste plano. A vida após a morte não é nem temida, nem ansiada, uma vez que o tempo presente é tido como o mais importante, não havendo linha que separe o mundo material do mundo espiritual em qualquer desses tempos.

Quanto ao conceito de tempo, o pesquisador evidencia que “o tempo é simplesmente uma composição de eventos que ocorreram, aqueles que estão ocorrendo agora e aqueles que ocorrerão inevitavelmente ou imediatamente. [...] o tempo é um fenômeno bidimensional, com um extenso *passado*, um *presente* e virtualmente *sem futuro*¹⁷⁵” (MBITI, 1990, p.16, grifo do autor). Portanto, ao contrário do tempo ocidental que segue de forma linear em direção ao futuro, o tempo, de acordo com a tradição africana, mover-se-ia do presente em direção ao passado. Os conceitos de *Sasa* e *Zamani*, expressões suaíli empregadas por Mbiti (1990), indicam este movimento “reverso” do tempo. O *Sasa*, o tempo presente, configura-se pelo caráter de proximidade, podendo indicar tanto algo que já ocorreu e cujas recordações permanecem, quanto o presente e o futuro próximo, no caso de eventos que certamente se desenrolarão. Uma vez que algo é experienciado, essa vivência é englobada pelo “cemitério do tempo” ou *Zamani*, que engloba tudo o que se passou, da criação do mundo aos eventos que recentemente ocorreram. Dessa forma, o *Zamani* estende-se desde tempos imemoriais e abraçaria não só a história de um indivíduo, mas de toda a sua comunidade. É impossível separar *Sasa* e *Zamani*. O tempo presente e o das recordações de um indivíduo (*Sasa*) alimentam o *Zamani*, portanto, Mbiti (1990) defende que o presente alimenta o passado, e não o futuro, como crê o Ocidente.

Nesse contexto, a morte seria o mover-se, gradual, do tempo presente em direção ao passado, do *Sasa* para o *Zamani*. Após a morte do corpo físico, enquanto o indivíduo for lembrado por alguém que conviveu com ele, ele ainda permanece no tempo presente, *Sasa*. Quando a última pessoa que conviveu com este indivíduo morre, completa-se a transição para o *Zamani*, e só então pode-se considerar que a morte completou seu termo. Em outras palavras, enquanto alguém que já faleceu continua a ser lembrado pelos que conviveram com ele, ele

¹⁷⁵ Tradução livre do fragmento “time is simply a composition of event which have occurred, those which are taking place now and those which are inevitably or immediately to occur. [...] time is a two-dimensional phenomenon, with a long *past*, a *present*, and virtually *no future*” (MBITI, 1990, p.16, grifo do autor).

integra a grupo dos mortos-vivos (*living-dead*). Esse período, entre a morte do corpo físico e o esquecimento da entrada no tempo imemorial, é considerado por Mbiti (1990) como um estado de *imortalidade pessoal*. Enquanto estão no *Sasa*, esses mortos-vivos interessam-se pelos assuntos que dizem respeito a suas famílias e mantêm contato com elas, principalmente com aqueles que conviveram com eles por mais tempo. Daí o costume da *libação*, ou destinar parte de bebidas e comidas para os parentes falecidos. Segundo Mbiti (1990), esse ato não poderia ser configurado como um culto aos ancestrais, indicaria, contudo, que os laços familiares permanecem mesmo quando o corpo físico não está mais presente. Manter os laços familiares garantiria, assim, essa *imortalidade pessoal*. Quando se considera a perda desta *imortalidade* daqueles indivíduos que foram brutalmente assassinados e usurpados de suas famílias, percebe-se como o tráfico de africanos teve consequências profundas não apenas no plano terreno, mas no espiritual também, uma vez que milhões de africanos, como discutido anteriormente, tiveram suas vidas abruptamente interrompidas.

Ainda de acordo com Mbiti (1990), em muitas sociedades africanas, não se considera alguém como um indivíduo completo enquanto ele não tiver cumprido as várias etapas do que seria considerado um ciclo “normal” de existência. Esse ciclo incluiria, para muitos povos, o nascimento, as cerimônias de iniciação e que marcariam a entrada na puberdade, assim como o casamento e a procriação. Contudo, muitos indivíduos subvertem essa ordem natural e morrem prematuramente. Esses seres anômalos, os *ogbanje* encontram-se divididos entre a sua experiência terrena e o contato com o mundo dos espíritos. Chinwe Achebe (1986) explica que, de acordo com os Igbo, o universo se dividiria entre três partes, a saber *Ele Igwe*, ou céu, onde habita a divindade suprema, *Chi Ukwu*; *Ala Mmuo*, mundo dos espíritos cuja existência é contígua a *Ala Mmadua*, mundo dos vivos. Após a criação, *Chi Ukwu* retirou-se, mas manteve contato com a humanidade a partir do *chi*, chama que é dada a cada ser humano. A interação entre a divindade suprema e os homens também ocorre a partir da mediação de divindades, entre elas Achebe evidencia *Nne Mmiri*, uma divindade feminina que rege os espíritos da água, também conhecida por *Mami Wota*; e *Onabuluwa*, também feminina, que controla a terra e as florestas. Antes de nascer, um pacto é feito entre cada ser e seu *chi*. Neste acordo, discutem-se as características desejadas por cada indivíduo, bem como os feitos que cada um deseja alcançar em vida. Firmado o trato, cada ser dirige-se à entrada para o mundo dos vivos, onde escolhe se será entrevistado por *Nne Mmiri* ou *Onabuluwa*.

A entrevista é feita para reafirmar o pacto feito anteriormente com o *chi*, contudo, as divindades procuram convencer os seres humanos a alterar os acordos com o *chi*, utilizando-se de diversos recursos que variam de suborno à intimidação. Aqueles que se comprometem com

essas divindades estariam obrigados a cumprir este novo acordo firmado e passariam a ser considerados *ogbanjes*. Aqueles que mantêm o trato realizado com o *chi* vêm ao mundo para seguir seu ciclo de vida normal, enquanto os *ogbanjes* ficam à mercê dos pactos que realizaram com uma das duas divindades e, geralmente, terão uma morte prematura de modo a retornar ao encontro dos outros indivíduos que também se aliaram a *Nne Mmiri* ou *Onabuluwa*. Como descreve Achebe

"Ogbanjes" são, portanto, parte humanos e parte seres espirituais, cujas vidas são perturbadas pela lealdade que juraram às divindades espirituais. Um indivíduo 'normal' nasce comprometido com seu "chi". Porém, a vida de um "ogbanje" é complicada pelas exigências de divindades paranormais. A exigência mais notável é a de que não será possível ao "ogbanje" usufruir de um ciclo de vida completo¹⁷⁶ (1986, p.27).

A questão é que, na maioria das vezes, os *ogbanjes* não têm consciência de sua condição. Alguns sintomas que possibilitam a sua identificação incluem, além da morte prematura, a comunicação constante com a sua irmandade espiritual - os outros indivíduos que também juraram lealdade a mesma divindade espiritual e sonhos frequentes que costumam ser lembrados em detalhes e muitas vezes deixam marcar visíveis em seus corpos. Além disso, os *ogbanjes* podem escutar vozes e costumam derramar comida durante as refeições, que seria compartilhada com seus amigos espirituais. De maneira geral, o *ogbanje* configura-se como um ser liminar e extraordinário que subverte a ordem natural do ciclo de vida (ACHEBE, 1986).

O tratamento espiritual para cortar ou enfraquecer os laços entre os *ogbanje* e as divindades espirituais e, dessa maneira, prolongar a permanência destes indivíduos no mundo dos vivos, incluiria, entre outras estratégias, incisões realizadas pelo *dibia* ou sacerdote, além da realização de diversos rituais e oferendas (ACHEBE, 1986; OKONKWO, 2008).

Em **Um defeito de cor**, a criança nascida para a morte insere-se na categoria Iorubá de *abiku*. A família da protagonista Kehinde é repleta de *abikus*; sua mãe, sua avó, seu irmão mais velho, dois de seus filhos e um de seus netos. Ao dar a luz a seu primeiro filho, Banjokô, Kehinde teme que ele seja um *abiku Inã* ou *abiku* do fogo, tipo conhecido por sua intenção de assassinar a própria mãe, como pode ser constatado no fragmento abaixo:

Antes de ele nascer, cheguei a pensar que teria gostado se fosse um *abiku* do fogo, do tipo que mata a mãe quando vem ao mundo, mas quando o senti

¹⁷⁶ Tradução livre da passagem: "Ogbanjes" are therefore part human and spirit beings whose lives are confounded by the added loyalty which they owe to spirit deities. A 'normal' individual is born owing his loyalty to his "chi". But and "ogbanje's" life is complicated by being mixed up with the demands of paranormal deities. The most notable of these demands is that the "ogbanje" will not be allowed to enjoy a full life cycle" (1986, p.27).

fazendo força para sair de dentro de mim no meio daquela travessia, pedi a todos os orixás que não deixassem Orumilá ouvir aquele meu pensamento. O que seria do meu filho se eu morresse e ele ficasse sozinho no mundo? Ou pior ainda, o que seria de mim se sobrevivesse à morte dele? (GONÇALVES, 2009, p,187, grifo do autor).

Diferente do que se encontra nos relatos sobre os *ogbanjes* (que consideram apenas duas categorias), os *abikus* subdividem-se em três ou quatro subgrupos. De acordo com Oladele Taiwo (1970), os *abikus* podem ser habitantes do fogo (*fire dwellers*), do mar (*sea dwellers*) e da terra (*land dwellers*). Taiwo, contudo, não faz referência alguma à intenção do *abiku* de fogo de matar a sua mãe. Já o pesquisador brasileiro Eduardo Fonseca Jr., em seu **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira** (1995) distingue quatro grupos: *Abiku Inã* ou *Izô* (de fogo), aqueles que durante o seu nascimento representam risco de vida para a mãe; *Abiku Omí* ou *Azín* (da água), que costumam nascer antes do tempo; *Abiku Alé* (da terra) e *Abiku Fefê* (do vento).

De acordo com Monique Augras, estas crianças não têm qualquer intenção de habitar o mundo dos vivos. Ela acrescenta que “[e]ntre os iorubá, quando muitas crianças de uma mesma família nascem e morrem sucessivamente, considera-se que, na realidade, trata-se da *mesma criança*, que morre e renasce continuamente” (1994, p.76, grifo do autor).

Similarmente ao que ocorre com os *ogbanjes*, um sacerdote em iorubá, o *Babalawo*, deve ser procurado para que rituais, que também podem incluir incisões, sejam realizados para convencer o espírito a permanecer neste mundo. Além disso, certos nomes podem ser escolhidos pelos pais para essas crianças de modo que sirvam de apelo para sua permanência (AUGRAS, 1994; VERGER, 2017; FONSECA, 1995).

Apesar de temer que Banjokô fosse um *abiku* de fogo, que supostamente poria a vida da mãe em risco, é revelado a Kehinde que ele, na verdade, é um *abiku omi*, ou seja, da água. É notório que em **Um Defeito de Cor**, os *abikus* não se configuram como uma ameaça para suas famílias, mas parecem representar a sempre presente possibilidade de separação entre mães e filhos. Eles também evidenciam a maternagem e *othermothering* como ato de proteção física e espiritual, assim como ressaltam a importância da transmissão cultural e da conexão com os ancestrais. Por outro lado, como será analisado a seguir, Amada configura-se como presença ambígua, transitando entre a vulnerabilidade e a ameaça à vida de Sethe.

4.3.1 **Amada:** “Tudo o que está morto dói para viver de novo”¹⁷⁷

Em uma entrevista a Marsha Darling em 1988, Toni Morrison afirmou que “[a] distância entre a África e a Afro-América e a distância entre os vivos e os mortos e a distância entre o passado e o presente não existe” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.247)¹⁷⁸. Esta afirmação a respeito da influência da cosmologia africana na cultura afro-americana chama atenção para alguns aspectos que estão no cerne da ficção de Morrison, além de apontar questões fundamentais discutidas em seu quinto romance. A pesquisadora estadunidense La Vinia Jennings destaca a abundância de elementos de práticas religiosas de matriz africana presentes na ficção de Morrison e argumenta que “as filosofias, práticas, rituais e divindades do vodum, candomblé e tradições religiosas africanas de modo geral” (2010, p.3)¹⁷⁹ ofereceriam uma perspectiva mais favorável, sob o prisma de um paradigma negro, para interpretar personagens herméticos como Amada.¹⁸⁰

No quinto romance de Morrison, o retorno da jovem Amada, que reaparece dezoito anos após o seu assassinato, é compreendido por muitos críticos como a personificação do trauma da escravidão. Para outros, o tema central da narrativa seria a relação entre Sethe e Amada, que poderia ser analisada a partir de um discurso psicanalítico. Há, também, leituras que privilegiam uma análise marxista e histórica do romance. No entanto, concordo com o posicionamento da teórica Barbara Christian, ao afirmar que o que distinguiria esse romance seria o uso que Morrison faz “de crenças religiosas africanas tradicionais, conhecido, no Ocidente, como culto aos ancestrais” (2007, p.3)¹⁸¹. Em nenhuma outra obra da escritora, a presença da cosmologia africana se faz tão presente. Os laços estreitos e fluidos entre vivos e mortos, entre passado e presente permeiam a narrativa.

Não obstante, como observa Jennings, “poucos críticos literários têm identificado traços de uma cosmologia de matriz africana na obra de Morrison”¹⁸² (2010, p.13). Na última década, porém, Carole Boyce Davies (2003), Chikwenye Ogunyemi (2002), Christopher Okonkwo

¹⁷⁷ MORRISON (2011, p.62).

¹⁷⁸ Tradução livre do seguinte trecho: “[t]he gap between Africa and Afro-America and the gap between the living and the dead and the gap between the past and the present does not exist” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.247)

¹⁷⁹ Tradução livre do original: “the philosophies, practices, rituals, and divinities of Voudoun, Candomblé, and African traditional religions in general [...]” (JENNINGS, 2010, p.3).

¹⁸⁰ Em consonância com as proposições de Barbara Christian (2007).

¹⁸¹ Tradução livre do trecho “I believe to be Morrison’s virtually unique accomplishment in this, her fifth novel that is, her use of the African-traditional religious belief that Westerns call ancestor worship” (CHRISTIAN, 2007, p.6).

¹⁸² Tradução livre do fragmento: “few literary scholars have identified African cosmological extractions in Morrisson’s canon” (JENNINGS, 2010, p.13).

(2008) e Venetria Patton (2013) têm-se dedicado a interpretar Amada como um ser liminar, um *ogbanje/abiku*, a partir de um conjunto de crenças e práticas Igbo e Iorubá. Como os termos *ogbanje e abiku* não são nominalmente citados no romance, Okonkwo (2008) classifica o texto de Morrison como uma “*spirit-child imbricated neo-slave narrative*”, ou seja, uma narrativa contemporânea da escravidão na qual *a criança nascida para a morte* aparece, de forma imbricada, mas não explícita ou nominalmente.

Por conseguinte, a verdadeira natureza e significado de Amada tem intrigado muitos críticos e leitores. Em entrevista a Marsha Darling, Morrison revela que

[e]la é, por um lado, um espírito, literalmente ela é o que Sethe pensa que ela é, a sua filha que retornou do mundo dos mortos. E ela deve funcionar assim no texto. Ela é também outro tipo de pessoa morta, não em forma de espírito, mas de carne e osso, que é uma sobrevivente de um navio negreiro, real e factual... ambos são possíveis, e há evidência no texto para que as duas versões possam ser consideradas, porque a linguagem de ambas as experiências – morte e Passagem do Meio, é a mesma (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.247)¹⁸³.

Um dos desafios em se interpretar Amada é, como menciona a própria autora, a presença de elementos textuais que podem levar o leitor a entendimentos distintos. Passo, agora, a tecer considerações sobre algumas dessas possibilidades de leitura.

Em **Amada**, uma das cenas mais pungentes, que reiteram a conexão entre presente e passado, é o momento no qual temos acesso ao fluxo de consciência da jovem, que recorda o momento em que fora carregada, junto com uma mulher que carregava flores, para dentro de um navio tumbeiro e trazida para os Estados Unidos. Nele, torna-se evidente, tanto pela repetição da palavra “agora” quanto pela predominância dos tempos verbais no presente, que, assim como Florens, a personagem não diferencia passado do presente.

Eu sou Amada e ela é minha. Vejo ela *separar* flores de folhas ela *coloca* as flores numa cesta redonda as folhas não são para ela ela enche a cesta ela *abre* a grama eu podia ajudar mas as nuvens estão atrapalhando como posso contar coisas que são imagens *não sou separada* dela não tem lugar para eu parar o rosto dela é meu e *quero estar* ali no lugar onde o rosto dela *está e olhar* para ele também uma coisa quente *Tudo é agora é sempre agora* não vai existir nunca um tempo em que eu não esteja agachada e *olhando outros agachados* também estou *sempre*

¹⁸³ Tradução livre do original: “[s]he is a spirit on one hand, literally she is what Sethe thinks she is, her child returned to her from the dead. And she must function like that in the text. She is also another kind of dead which is not spiritual but flesh, which is a survivor from the true, factual slave ship... Both things are possible, and there’s evidence in the text so that both things could be approached, because the language of both experiences- death and the Middle Passage- is the same” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.247).

agachada o homem no meu rosto *está* morto o rosto dele não *é* meu a boca *tem* cheiro doce mas os olhos *são* travados (MORRISON, 2011, p.301-302, grifo nosso).

O trecho acima provoca alguns questionamentos: como poderia Amada recordar de momentos da Passagem do Meio se ela é, como reconhecem Sethe e sua irmã Denver, a menina que já engatinhava quando foi assassinada antes de ser capturada e levada de volta para a fazenda Doce Lar? Quem seria a mulher que separava e colocava flores em uma cesta antes de ser capturada e colocada em um navio? A este respeito, a personagem declara que “Sethe é aquela que apanhava flores, flores amarelas no *lugar antes do agachamento*” (MORRISON, 2011, p.307)¹⁸⁴. Há elementos textuais suficientes para se inferir que o lugar a que se refere a personagem seria o porão de um tumbeiro. Não obstante, em seu fluxo de consciência, a personagem parece fundir as figuras de Sethe e da mulher que carregava flores em uma só. Para Amada, fronteira e dupla, a experiência do abandono é também duplicada, posto que também perde a mulher que carregava flores e que morre durante a travessia, sendo possível, inclusive, deduzir que ela tenha se suicidado, como pode ser observado no fragmento abaixo:

Ela ia sorrir para mim quando os homens sem pele vieram e levaram a gente para o sol com os mortos e jogaram eles no mar. *Sethe entrou no mar. Ela foi lá. Eles não empurraram Sethe.* Ela foi lá. Ela estava se preparando para sorrir para mim e quando viu os mortos empurrados para o mar *ela foi também e me deixou lá sem rosto meu ou dela.* Sethe é o rosto que encontrei e perdi na água debaixo da ponte. [...] *Tudo o que eu quero saber é por que ela entrou na água no lugar onde a gente agachava? Por que ela fez aquilo quando estava para sorrir para mim?* [...]. Não vou perder ela de novo. Ela é minha (MORRISON, 2011, p.308, grifo nosso).

De maneira análoga, como mencionado no capítulo anterior, a própria Sethe também vivencia um duplo abandono ao perder a mãe, que desconfia ter tentado fugir sem ela e com a partida de Amada, após seu “exorcismo”. A “fome de mãe”, a mesma que moveu Florens ao

¹⁸⁴ Andrea O’Reilly (2004) faz referência ao argumento de Elizabeth House de que Amada não seria a filha de Sethe retornada do mundo dos mortos, mas uma menina que teria sido transportada em um navio, da África até os Estados Unidos e, durante o percurso, ficado orfã. Após a chegada ao novo continente, a jovem teria sido mantida prisioneira por um homem branco, que abusara dela sistematicamente. Após conseguir escapar, teria confundido Sethe com a própria mãe. O’Reilly (2004), em nota, também destaca o argumento de Deborah McDowell de que que a personagem *Wild*, do romance **Jazz**, segundo livro da trilogia iniciada por **Amada**, poderia ser a jovem Amada, do romance homônimo, que, após seu exorcismo, teria dado a luz a Joe, personagem de **Jazz**. Reconheço que esta seria *uma* das possíveis interpretações a respeito de Amada. Em entrevista a Gloria Naylor, em 1985, quando ainda estava escrevendo *Amada*, Toni Morrison indica essa possibilidade ao afirmar “[a]nd I call her *Beloved* so that I can filter all these confrontations and questions that she has in that situation, which is 1851, and then to extend her life, you know, her search, her quest, all the way through as long as I care to go, into the twenties where it switches to this other girl. Therefore, *I have a New York uptown-Harlem milieu in which to put this love story, but Beloved will be there also*” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.208, grifo nosso).

longo de **Compaixão**, é reiterada e enfatizada nas vivências de Sethe e Amada de abandono e morte materna.

Ambígua, misteriosa, doce e sombria, Amada revela-se de formas distintas para Sethe, Denver, Paul D e Selo Pago. Algum tempo depois de acolher a desconhecida em sua casa, Sethe chega a comentar com Denver que

Amada devia ter sido trancada por algum homem branco para seus próprios interesses, sem nunca poder sair.¹⁸⁵ Que ela devia ter escapado por uma ponte ou algum lugar assim e lavado o resto da cabeça. Uma coisa desse tipo havida com Ella, só que eram dois homens — pai e filho—, e Ella se lembrava de tudinho. Por mais de um ano eles a conservaram num quarto só pra eles (MORRISON,2011, p.177).

Por outro lado, Denver intuía que “Amada era o vestido branco que estava ajoelhado ao lado da mãe na saleta, a presença fiel à vida do bebê que lhe servira de companhia a maior parte de sua vida” (MORRISON, 2011, p.177). Tendo crescido isolada de sua comunidade e temendo que a mãe pudesse matar novamente, Denver tinha a presença fantasmagórica do bebê que habitava em sua casa, antes da aparição de Amada, como única companhia, sendo assim uma das primeiras a pressentir que a jovem poderia ser, na verdade, sua irmã que retorna do convívio no mundo dos espíritos. A este respeito, a personagem declara que

Amada é minha irmã. [...] Ela era a minha companheira secreta até Paul D. chegar. Ele expulsou ela. Desde que eu era pequena ela era minha companheira e me ajudou a esperar meu pai. Eu e ela esperamos ele. Amo minha mãe, mas sei que ela matou sua própria filha e, mesmo tão terna comigo, tenho medo dela por causa disso (MORRISON, 2011, p.293).

Percebe-se que a própria voz narrativa contribui para a construção de uma atmosfera de incerteza e dubiedade em relação à identidade de Amada. O excerto abaixo ilustra o amor obsessivo que a menina alimenta por Sethe, assim como elementos sobrenaturais em sua presença.

A água da chuva grudava nas agulhas de pinheiro como salva-vidas e Amada não conseguia tirar os olhos de Sethe. Abaixada para sacudir as mais molhadas, ou quebrando gravetos para o fogo. Sethe foi *lambida, provada, comida pelos olhos de Amada*. Com um *demônio familiar*, ela rondava, sem

¹⁸⁵ Selo Pago faz a mesma suposição “[t]inha uma moça trancada numa casa com um homembranco lá no ribeirão Creek. Encontraram ele morto no verão passado e a moça sumida. Quem sabe é ela. O povo diz que ele guardava ela lá desde filhotinha” (MORRISON, 2011, p.335). Porém, o próprio personagem afirma ter ouvido, próximo a casa de Sethe “o resmungar de mortos negros e zangados” (MORRISON, 2011, p.283).

nunca deixar o cômodo onde Sethe estivesse, a menos que isso lhe fosse ordenado ou solicitado (MORRISON, 2011, p.93, grifo nosso).

Posteriormente, contudo, tanto Sethe quanto Denver têm a confirmação de que Amada seria parte de sua família. A revelação para Sethe ocorre quando ouve Amada cantarolando uma música que ela havia criado unicamente para os seus filhos. Não obstante, desde o primeiro encontro, momento em que Sethe sentiu uma vontade incontrolável de urinar e o fez antes de chegar em casa, estabeleceu-se uma relação de maternagem entre as duas. Há, na passagem abaixo, a reiteração da palavra água, além de outros termos que pertencem a seu campo semântico. A própria Sethe associa o líquido que jorra de seu corpo ao nascimento de Denver, que ocorrera em um barco abandonado, com o auxílio da jovem Amy Denver.

Bem na frente da porta, teve de levantar as saias e a água que esvaziou era infundável. Como um cavalo, pensou, mas continuava, continuava, e ela pensou: não, mais como a inundação do barco quando Denver nasceu. Tanta água que Amy dissera: “Segure, Lu. Vai afundar a gente, aguente aí”. Mas não havia como deter a água que jorrava de seu útero que se abria e não havia como parar agora” (MORRISON, 2011, p.85, grifo nosso).

Corolariamente, a primeira aparição de Amada é emergindo de um rio, completamente molhada, o que corroboraria a ideia de (re)nascimento:

Uma mulher completamente vestida saiu de dentro da água. Mal chegou à margem seca do riacho, sentou-se e encostou numa amoreira. O dia inteiro e a noite inteira ficou ali sentada, a cabeça encostada no tronco numa posição tão abandonada que amassava a aba de seu chapéu de palha. Tudo lhe doía, mas os pulmões mais que tudo. Encharcada e com a respiração curta, ela passou aquelas horas tentando controlar o peso das pálpebras (MORRISON, 2011, p.83).

Além de associar os excertos acima a um trabalho de parto, pode-se também argumentar que a recorrência de elementos relacionados à água poderia estar vinculada à figura da *Mammy Watta* (TRAORÉ, 1993), que, como já mencionado, seria uma das divindades com as quais os *ogbanje* renegociariam o trato feito com seu *chi*, antes da sua passagem do mundo dos espíritos para o mundo dos vivos. Esta associação entre *Mammy Watta* e Amada ganha ainda mais força, quando se considera o momento final em que a personagem é vista no romance, descrito a seguir:

Um ponto em que todos concordavam era o seguinte: primeiro eles a viram, depois não viram mais. Quando derrubaram Sethe no chão e tiraram o picador de gelo de suas mãos, olharam para a casa e ela [Amada] havia desaparecido. Mais tarde, um menininho contou que estava procurando iscas nos fundos do

124, perto do ribeirão, e vira, correndo pelo bosque, uma mulher nua com peixe na cabeça (MORRISON, 2011, p.377).

O trecho acima descreve os eventos que ocorreram imediatamente após o exorcismo da jovem, que estava nua, parada na porta da casa de Sethe, quando um grupo de mulheres, comandado por Ella chegou para resgatar Sethe da presença da jovem/espírito que pouco a pouco consumia todas as suas forças. De mulher ativa e independente, Sethe passa à figura infantil e submissa. Incapaz de preencher os espaços vazios de Amada, de satisfazê-la e fazê-la compreender os motivos que a levaram a fazer o que fez, parece ter desistido de lutar. É nesse momento que a filha mais nova, Denver, entende a necessidade de assumir a responsabilidade pela sobrevivência da mãe, numa inversão de papéis e sai em busca de ajuda no mundo exterior e na comunidade que há tanto tempo a mãe mantinha afastada.

Pelo exposto, posso inferir que os caminhos que levariam a uma compreensão sobre Amada seriam ainda mais amplos dos que os indicados pela própria Morrison: filha pródiga que retorna quase duas décadas após seu assassinato; sobrevivente da Passagem do Meio e dos abusos de homens brancos, além de *Mammy Watta*, divindade associada à água, responsável pela intermediação entre os espíritos e os vivos. A lista poderia ser ampliada, ao considerar-se outros aspectos da personagem, especialmente se a análise é fundamentada em práticas religiosas e culturais de matriz africana. Jennings, por exemplo, argumenta que

Amada passa de semelhante ao ogbanje, Igbo, ou ao abiku, Iorubá, uma criança-espírito que reencarna em forma humana para estar junto a sua mãe, para a dupla manifestação do Daomé e Haiti, Erzulie, espírito da emoção sem limites e de moralidade sexual ambivalente; para a figura maligna ndokia kia dia, bruxa do Congo que devora corpo e alma (2010, p.62-63).¹⁸⁶

Concordo com muitos dos argumentos de Jennings, contudo, como a relação aqui focada é entre Amada e sua mãe, privilegia-se, nesta análise, o entendimento de que a sua classificação como *ogbanje* seria a mais adequada, visto que a representação de Amada como criança-nascida-para-a-morte, que reencarna e tortura a família com suas ações, está em consonância com a proposição do *ogbanje* como figura que enfatiza o trauma de separações reiteradas entre mães e filhos.

¹⁸⁶ Tradução livre da seguinte passagem: “Beloved passes from being akin to the Ibo ogbanje or the Yoruba abiku, a spirit-child who reincarnates in human form to be with his mother; to dual manifestations of Dahomean/Haitian Erzulie, the loa of boundless emotion and ambivalent sexual morality; to the morally evil Kongo ndokia kia dia, soul/psyche-eating witch” (JENNINGS, 2010, p.62-63).

Percebe-se, no romance de Morrison, uma transição gradual, cuidadosamente elaborada, que marca a passagem de uma presença sobrenatural tida, inicialmente, como algo triste e descrita logo no primeiro parágrafo do romance como “o veneno de um bebê” (MORRISON, 2011, p.19), para uma presença que se constitui como verdadeira ameaça à vida de Sethe, que se enfraquece, no sentido figurado e literal, enquanto Amada cresce em poder e tamanho, como pode ser comprovado no seguinte trecho:

Denver foi entendendo que se Sethe não acordasse uma manhã e pegasse uma faca, Amada faria isso. [...] Mas a dor se tornou insuportável quando ficaram sem comida, e Denver olhava sua mãe passar sem nada – catando farelos das beiras da mesa e do fogão: a canjica que grudava no fundo; as crostas, cascas e bagaço das coisas. [...]. Elas se cansaram e até mesmo Amada, que estava engordando, parecia tão exausta quanto elas (MORRISON, 2011, p.344).

Finalmente, após saber da situação de Sethe, Ella, que por décadas não mantinha contato com os habitantes da casa 124, resolve interferir, afinal,

[c]ontanto que *o fantasma aparecesse de seu lugar fantasmagórico – sacudindo coisas, gritando, quebrando e que tais – Ella o respeitava. Mas, se ele assumisse carne e osso e viesse para o mundo dela, bem aí a coisa era bem diferente. Ela não se importava com uma certa comunicação entre os dois mundos, mas aquilo era uma invasão* (MORRISON, 2011, p.364, grifo nosso).

Invasão ou não, o fato é que o retorno da filha que assassinara obriga Sethe a confrontar e rememorar seu passado. Memória e trauma personificados, a jovem representa o vazio e a violência advindos das rupturas da Gramática Ameericana. Simultaneamente, sua presença conecta passado e presente, os que pereceram na Passagem do Meio e seus sobreviventes. Assim, “a comunicação entre os dois mundos”, crença tão presente em várias religiões de matriz africana ganha corpo, rosto e nome no romance de Morrison: Amada.

4.3.2 **Um defeito de cor:** “Somente as coisas vivas podem produzir barulho”¹⁸⁷

Vários elementos da cultura Ioruba estão presentes em **Um defeito de cor**, tais como Voduns, Orixás, Abikus e Ibejis. A jornada de Kehinde, que foi capturada e trazida de Daomé para Salvador em 1817, e retornou liberta a Uidá trinta anos depois, encena as muitas

¹⁸⁷ Ditado iorubá (Gonçalves, 2009, p.204).

interinfluências religiosas, culturais e comerciais entre o Brasil e o Golfo de Benim. Sobre a influência deste intenso intercâmbio cultural na Bahia, a pesquisadora Ana Lúcia Araújo afirma que “até hoje, a presença de grupos falantes da língua ioruba na Bahia explica muitas de suas tradições culturais e religiosas. Durante as primeiras três décadas do século XIX, a maior parte dos 7.000 africanos que chegaram a cada ano na Bahia eram indivíduos originários da Costa de Benim que falavam ioruba”¹⁸⁸ (2010, p.4).

De maneira análoga ao que ocorre em **Amada**, as “crianças nascidas para morrer” também fazem sua aparição, logo no primeiro parágrafo de **Um defeito de cor**, fato que demarca a importância, tanto temática quanto estrutural dos *ogbanjes* e *abikus* para os dois romances. Apesar dessa similaridade, a presença dos *abikus* no romance de Gonçalves, é explícita e nominal, além de ser explicada detalhadamente. O mesmo percebe-se em relação a outras práticas religiosas e culturais de matriz africana, como demonstra o trecho a seguir

Antes tinha nascido o Kokumo, e o nome significava “Não morrerás mais, os deuses te guardarão”. O Kokumo era um *abiku*, como minha mãe. O nome dela Dúróoríike, era o mesmo que “fica, tu serás mimada”. A minha avó Dúrójaiyé tinha esse nome porque também era uma *abiku*, o nome dela pedia “fica para gozar a vida, nós imploramos”. Assim são os *abikus*, espíritos amigos há mais tempo do que qualquer um de nós pode contar, e que, antes de nascer, combinam entre si que logo voltarão a morrer para se encontrarem novamente no mundo dos espíritos. Alguns *abikus* tentam nascer na mesma família para permanecerem juntos, embora não se lembrem disso quando estão aqui no *ayé*, na terra, a não ser quando sabem que são *abikus*. Eles têm nomes especiais que tentam segurá-los vivos por mais tempo, o que às vezes funciona. Mas ninguém foge ao destino, a não ser que Ele queira, porque, quando Ele quer, até água fria é remédio. (GONÇALVES, 2009, p.19-20, grifo do autor).

Dois elementos evidenciam-se neste excerto. Primeiramente, a ameaça sempre presente da separação entre membros da mesma família. Quando se sabe ou se intui que a criança pode ser uma *abiku*, todos os esforços são empreendidos para que ela permaneça junto à família. Como Mbiti (1990) aponta, é de fundamental importância para muitas sociedades africanas que o indivíduo possa ter um ciclo de vida completo, não interrompido prematuramente. As gerações mais novas são aquelas que manterão viva a memória dos ancestrais. Dessa maneira, se as crianças morrem de forma prematura, quem se responsabilizará pela memória dos que já partiram? Portanto, em uma primeira instância, o *abiku* pode ser compreendido como uma

¹⁸⁸ Tradução livre do original: “[e]ven today the presence of Yoruba-speaking groups in Bahia explains many of its cultural and religious traits. During the first three decades of the nineteenth century, most of the 7,000 Africans who arrived each year in Bahia were Yoruba-speaking individuals from the Bight of Benin” (ARAÚJO, 2010, p.4).

ameaça à ordem natural do ciclo de vida, por isso a preocupação da família para que estas crianças não partam antes do que deveriam, o que evitaria também o sofrimento causado pela ruptura de laços familiares. Ao analisar a ameaça da morte prematura em **Um defeito de cor**, também se percebe que a preocupação de Kehinde para com o filho extrapola a da preservação de sua vida terrena. Se a criança cumprir o seu destino de partir, prematuramente, para o plano espiritual, em muitos casos precauções eram tomadas para evitar que o ciclo voltasse a repetir-se dentro da mesma família. Assim, a preocupação espiritual com os *abikus* estaria associada tanto aos esforços para evitar sua partida quanto para impedir o seu retorno.

A menção ao destino, algo recorrente no romance, é outro elemento que diferencia a experiência da separação vivida por Sethe e Kehinde. Como compreende este ciclo como algo, até certo ponto natural a protagonista de **Um defeito de cor** consegue perceber que há limites para o que pode ser feito para proteger e manter os filhos em segurança. E, embora a tarefa de preservar a vida espiritual dos filhos seja de extrema relevância, Kehinde aceita que cabe a uma força maior a palavra final sobre o futuro. Essas questões estão em destaque na passagem abaixo, na qual Kehinde recebe orientações sobre como proceder para que Banjokô, seu primogênito, um *abiku* que acabara de falecer, interrompesse o ciclo que fazia dele “uma criança nascida para morrer”.

O Baba também disse para eu não me sentir culpada, pois às vezes o trato [com os espíritos] se cumpre de qualquer maneira, mesmo que tudo tenha sido feito para segurar o *abiku* no *ayê*. [...]. Perguntei ao Baba Ogumfifitimi se poderíamos fazer alguma coisa para que a alma do Banjokô deixasse de ser tão errante, já que isso o prejudicava, e ele respondeu que sim, que uma precaução deve ser tomada na hora da morte, mas que nem sempre a família da terra permitia. Geralmente, os *abikus* que retornam ao *Orum* mesmo tendo fortes ligações no *ayê* são os preferidos de *Iyájansá* [mãe dos *abikus* no plano espiritual], e o que se deve fazer é deixá-los menos atraentes aos olhos dela e dos outros companheiros, mutilando seus corpos. Mutilados, eles causam medo nos outros *abikus* [...] sentindo-se sozinhos e rejeitados, eles se desligam dos companheiros e retornam ao *Orum* como um espírito normal. Estava em minhas mãos dar essa oportunidade ao Banjokô, mas teria de ser em segredo (GONÇALVES, 2009, p.469).

A protagonista aceita prosseguir com o ritual, e o corpo de Banjokô é mutilado de forma a cessar seu ciclo de idas e vindas entre o mundo dos vivos e dos mortos. De toda forma, vale lembrar que *abikus* são seres liminares, divididos entre dois mundos. No trecho que foi apresentado acima, Kehinde decide pelo filho, possibilitando que, em sua próxima existência terrena, tenha laços mais permanentes e duradouros com sua família e comunidade no *ayê*, mundo dos vivos.

A liminaridade, a indecisão entre dois mundos representada pelos *abikus* pode ser ampliada e interpretada como algo representativo da diáspora amefricana. Ana Maria Gonçalves, em entrevista a John Maddox comenta acerca dessa ausência de uma identidade fixa, que encena em **Um defeito de cor** a partir da mobilidade de sua protagonista.

E é uma identidade sempre em movimento, sempre em mudança, sempre não se estabelecendo em um lugar fixo, que é uma coisa que trato no livro. Há sempre o retorno ou a vontade do retorno: o livro começa na África, vai para o Brasil, volta para África e termina no Brasil. Tem sempre esse vai e vem externo, que na verdade representa um conflito interno dos personagens, isso de "estou ficando aqui pensando em lá, ou que estou ficando lá pensando naqui", essa dualidade onde o lá e o aqui que nunca se definem direito. (GONÇALVES; MADDOX, 2011, p.168).

Kehinde personificaria, dessa maneira, a mobilidade e as trocas intensas entre dois continentes, assim como a vontade de retorno associada à necessidade e ao desejo de partir. Sethe, por outro lado, mesmo livre, faz questão de permanecer habitando em uma casa que no início do romance já era assombrada pelo “veneno de um bebê”, recusando-se a sair de lá. Por outro lado, ao contrário do que ocorre em **Amada**, a batalha da comunidade e dos guias espirituais em **Um defeito de cor** é pela permanência no plano terreno da criança nascida para morrer. Ressaltando a ameaça da separação, os *abikus* encenam a luta pela sobrevivência e pelo fortalecimento de laços familiares e comunitários, já que quanto mais fortes as conexões entre o *abikus* e o plano terreno, maiores são as chances de que sejam capazes de cumprir suas missões ou destinos. Já **Amada** representa o trauma do retorno da criança que partira de forma prematura, em decorrência do infanticídio cometido por sua mãe. Explorando os aspectos traumáticos da repetição do ciclo de mortes e renascimentos que um *ogbanje* se determina a cumprir, a figura da criança nascida para a morte reflete o ciclo de perdas e reencontros enfrentados por mulheres escravizadas como é o caso Sethe e Baby Suggs. Apenas com a intervenção da comunidade, no fim da narrativa, é que parece haver uma possibilidade de aceitação de um passado doloroso e de uma história que, segundo Morrison, não é “para passar adiante” (2001, p.388).

4.4 IBEJIS EM COMPAIXÃO E UM DEFEITO DE COR

Philip Peek (2011) afirma que é incerto o processo que levou à transformação dos gêmeos,

especialmente nas culturas Igbo e Iorubá, de uma anomalia a ser temida e, em alguns casos, exterminada, a símbolo de prosperidade. O que não pode ser negado é a preponderância do nascimento de crianças idênticas em África, posto que este continente apresenta a maior taxa de ocorrência de gêmeos, tendo a sociedade Iorubá na parte oeste da Nigéria, por muito tempo, a mais alta taxa de nascimentos de gêmeos no continente africano, uma média de 25 a 45 ocorrências a cada 1.000 nascimentos. Apesar de ressaltar a transformação ocorrida entre os Igbo e Iorubá no que diz respeito à recepção do nascimento de gêmeos, o pesquisador aponta a permanência da dualidade no que se refere a estes nascimentos. Embora sejam temidos em algumas sociedades africanas, de maneira geral eles têm sido encarados de forma mais positiva na maior parte do continente e também na Diáspora Africana.

Ainda de acordo com Peek (2011), a crença de que os gêmeos compartilhariam a mesma alma é amplamente disseminada. Para ajudar a distinguir essas crianças, geralmente idênticas, a cultura iorubá costuma atribuir a elas os nomes Kehinde e Taiwo, de maneira a facilitar a diferenciação entre as duas. Kehinde seria o nome dado à criança mais velha e Taiwo, à mais nova. Ainda em relação à cultura iorubá, é comum a criação de *ere Ibeji* (pequenos ibejis), ou estátuas feitas para representar o irmão ou a irmã gêmea no caso de seu falecimento, consideradas como uma forma artística característica do povo ioruba de lidar com essas questões.

Esta crença de que gêmeos compartilhariam a mesma alma, também se faz presente em **Um defeito de cor**, como descrito no seguinte fragmento, no qual Kehinde recorda-se de como a mãe costumava dançar acompanhada das filhas gêmeas no Mercado de Savalu:

Ela dançava e as pessoas colavam cauris em sua testa [concha usada como dinheiro], e quando eu e a Taiwo éramos pequenas, colavam ainda mais, pois a minha mãe dançava com nós duas amarradas ao corpo. Usava panos lindos para segurar eu e a Taiwo bem presas junto a ela, uma na frente e a outra atrás. Ficávamos nos olhando nos olhos e sorrindo por cima do ombro dela, e é por isso que a primeira lembrança que tenho é dos olhos da Taiwo. [...]. Não sei quando descobrimos que éramos duas, pois acho que só tive certeza disto depois que a Taiwo morreu. Ela deve ter morrido sem saber, porque foi só então que a parte dela que ela tinha na nossa alma ficou somente para mim (GONÇALVES, 2009, p.21).

Após a morte de Taiwo, durante a Passagem do Meio, Kehinde ganha de uma de suas mães ou guias espirituais, Nega Florinda, uma imagem representando a irmã que falecera. A ruptura provocada pela morte da irmã é contígua à travessia que a trouxe para um novo continente. Pode-se argumentar, assim, que a passagem de Taiwo do mundo dos vivos para o dos mortos, representa uma dupla perda para Kehinde que, ao mesmo tempo, separou-se de sua terra natal

e daquela com quem dividia sua alma. Por outro lado, esta ruptura poderá indicar para a protagonista, o início de uma nova vida no lugar aonde se dirige. A separação, que ocorre apenas no plano terreno, uma vez que a irmã e a avó continuam a comunicar-se com a protagonista através de sonhos, não chega a ser reparada pela presença da imagem, mas a relação entre as irmãs passa a ser ressignificada a partir da figura do *ere ibeji*. A estátua simbolizando um duplo que ao mesmo tempo está ausente e presente pode ser lida, portanto, como representativo da condição diaspórica da personagem.

Outro aspecto relevante em **Um defeito de cor** é a associação entre a prosperidade e fertilidade de Oxum e a personagem Kehinde, regida por este orixá. A protagonista, guiada por seus laços familiares, suas mães espirituais e *othermothers*, voduns e orixás, encontra riqueza e fecundidade. Após seu regresso a África, Kehinde dá à luz ibejis, Maria Clara e João. A linhagem de seres liminares é perpetuada em sua família, ao tornar-se avó de um *abiku* e também de *ibejis*.

A associação entre Oxum e ibejis é antiga. Em um dos relatos sobre a possível origem das crianças que compartilhariam a mesma alma, o orixá é apontado como a mãe adotiva dos dezesseis filhos de Oxóssi e Oiá, entre eles os *ibejis* (PRANDI, 2001). Já em outra versão, Oxum, após pedir a Orunmilá por um filho e fazer um sacrifício de “dois carneiros, dois cabritos e dois galos, de dois pombos, duas roupas e dois sacos de búzios” (PRANDI, 2001, p.369-370) deu à luz três filhos. Como não podia cuidar das três crianças, expulsou o mais novo e criou os outros dois. Porém, o irmão rejeitado passou a viver na cabeça dos gêmeos e os atormentava constantemente.

Por sua vez, em **Compaixão**, Toni Morrison apresenta, a meu ver, a figura dos *ibejis* de forma imbricada, sem nominá-la. Proponho que a personagem Sorrow (Tristeza) seja interpretada como *ibeji*, uma vez que a personagem é a única sobrevivente de um navio que naufragara. Assim como os *abikus* e os *ogbanjes*, os *ibejis* também ameaçam a ordem natural por seu caráter duplo e ambíguo e por sua vulnerabilidade (AUGRAS, 1994; RENNE, 2011). A seguinte descrição de Sorrow chama atenção para sua presença incomum: “de olhos de megera e dentes pretos, a cabeça de uma lã nunca penteada cor do pôr do sol. Aceita, não comprada, pelo Patrão, ela se juntou a criadagem depois de Lina, mas antes de Florens e ainda não tinha lembranças de sua vida passada senão a de ser arrastada para a terra por baleias” (MORRISON, 2009, p.51).

A personagem destaca-se dos demais por seus atributos físicos e pelo fato de não ter sido comprada pelo Jacob Vaark. Ademais, Lina associa a chegada de Sorrow à morte prematura dos filhos de Rebekka, esposa do fazendeiro.

Nada de bom podia resultar de deixar a Patroa sozinha com Sorrow e agora que a barriga dela estava baixa com a criança, ela era ainda menos confiável. *Nos melhores momentos, a moça arrastava a miséria como uma cauda.* Na aldeia de Lina havia um homem assim. O nome dele ela esquecera junto com o resto de sua língua, mas queria dizer árvores caem atrás dele”, sugerindo sua influência sobre os arredores. Na presença de Sorrow os ovos não permitiam ser batidos em neve nem a manteiga deixava mais leve a massa do bolo. *Lina tinha certeza de que a morte prematura dos filhos da Patroa podia ser creditada à praga natural que era Sorrow.* Depois da morte do segundo bebê, Lina sentiu-se obrigada a informar a senhora do perigo” (MORRISON, 2009, p.55, grifo nosso).

Tida por Lina como uma “praga natural”, a jovem esconde, porém, um rico mundo interior e a companhia invisível de Twin (gêmea em inglês) que, até onde esta pesquisa pôde alcançar, é interpretada pela crítica¹⁸⁹ como um amigo invisível, ou símbolo da fragmentação do sujeito em decorrência de eventos traumáticos e não como um personagem que poderia ser explicado a partir de crenças religiosas de matriz africana. Entretanto, a começar pela escolha do nome da personagem, acredito que Twin seja também, o que Philip Peek (2011) descreve como “*invisible twin*”, ou gêmeo invisível, ou aquele que não tem o desenvolvimento completo durante a gestação, não chegando a nascer. Contudo, até que essa presença invisível seja reconhecida pela família, ele tem o potencial de prejudicar o gêmeo sobrevivente.

Twin, invisível até o momento em que Sorrow encontra-se em situação de completo abandono, após o naufrágio do navio onde habitava, passa a ser companhia constante para a jovem, declarando: “Estou aqui”, disse a moça *com rosto igualzinho ao seu.* “Estou sempre aqui” (MORRISON, 2009, p.119, grifo nosso). Assim, ela assume o papel de proteger e cuidar de Sorrow. O trecho abaixo, que relata a primeira noite desta jovem na fazenda dos Vaark, retrata tanto a forte conexão entre as duas personagens quanto a ligação entre Twin e o mundo dos mortos.

Na friagem da primeira noite, encolhida numa esteira perto da lareira, Sorrow dormiu e acordou, dormiu e acordou, embalada continuamente pela voz de Twin descrevendo *os milhares de homens que andavam sobre as ondas, cantando sem palavras.* Seus dentes brilhando mais que as espumas a seus pés. [...] Confortada pela voz de Twin e pela gordura animal que Lina espalhara em suas partes baixas, Sorrow caiu no primeiro sono doce que dormia em meses (MORRISON, 2009, p.115, grifo nosso).

Fariam os homens a que Sorrow se refere parte do contingente de “milhões de testemunhas”

¹⁸⁹ STAVE; TALLY, 2011.

e vítimas da exploração e apropriação dos corpos e da capacidade (re)produtiva dos africanos traficados para o Novo Mundo? A descrição de um cântico sem palavras certamente remete à música entoada por aqueles trazidos em tumbeiros para um novo continente. A visão de Twin, compartilhada somente com Sorrow, desvela a sua *liminaridade*, ou seja, a sua condição fronteira entre dois mundos, podendo ser compreendida como mais um elemento que corroboraria a interpretação de que se tratava de um “*invisible twin*”, conectando o mundo dos mortos com o dos vivos, ao lado sua companheira de alma, Sorrow.

Além disso, a cumplicidade fraternal entre as duas é ressaltada pelo segredo em relação ao nome de batismo de Sorrow, que só Twin conhece e que, em momento algum é revelado ao leitor. Após o nascimento de sua filha, a relação entre Sorrow e Twin é interrompida. A jovem mãe deixa de ser acompanhada por Twin e passa por um processo transformador e empoderador, descrito a seguir

Twin tinha ido embora, sem deixar traço e sem fazer falta à única pessoa que a conhecia. As fugas de Sorrow pararam também. Ela agora atendia a deveres de rotina, organizava-os em torno das necessidades do bebê, impávida às reclamações das outras. Tinha olhado nos olhos da filha; visto neles o brilho cinzento de um mar de inverno enquanto um navio velejava a barlavento. “Eu sou sua mãe”, disse. “Meu nome é Complete, Completa”. (MORRISON, 2009, p.126).

A transição de Sorrow para Complete, agora acompanhada por um ser de carne e osso, no qual veria a sua imagem refletida, apresenta um outro paradigma a respeito da maternagem - a de que esta experiência tem um potencial transformador e de empoderamento, o que é evidenciado pelos planos de fuga que a personagem passa a elaborar com Florens.

Percebe-se que há uma oposição na maneira que os *ibejis* são representados em **Um defeito de cor** e em **Compaixão**. Se no primeiro, eles estão associados à prosperidade e fertilidade, no último, relacionam-se à miséria e morte. Enquanto para Kehinde, Taiwo funciona como elemento de conexão entre África e América; para Sorrow, a companhia da invisível Twin acarreta uma desconexão, levando-a ao isolamento e afastando-a da frágil unidade familiar composta pelos habitantes da fazenda dos Vaark.

Por fim, apesar de todas as rupturas, separações, mortes e sofrimentos, Denver, Florens e Kehinde não deixam de representar a esperança de Toni Morrison e de Ana Maria Gonçalves nas gerações ainda mais novas de escritoras e na capacidade de resistência e resiliência de tantas mulheres negras na Diáspora Amefricana, que se empenharam para garantir a própria sobrevivência e liberdade para si e para os seus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Você pode achar que o que eu conto é uma confissão, se quiser, mas uma confissão cheia de curiosidade só conhecida em sonhos e durante aqueles momentos em que o perfil de um cachorro brinca no vapor de uma chaleira. [...] Coisas estranhas acontecem o tempo todo em toda parte. Você sabe. Eu sei que você sabe. Uma pergunta é quem é responsável? Outra é você sabe ler?”

(MORRISON, 2009, p.7).

“Foi uma conversa. Sei disso porque eu disse algo [a Gloria Naylor] que eu não tinha consciência que sabia. Sobre a “garota morta”. Que pouco a pouco eu a estava resgatando do túmulo do tempo e do descaso. Suas unhas talvez no primeiro livro; rosto e pernas, talvez, no segundo. Aos poucos, trazendo ela de volta ao mundo dos vivos. Para que agora ela venha correndo quando chamada, ande livremente pela casa, sente em uma cadeira. [...] Ela está aqui agora, viva”¹⁹⁰

(MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.217).

“Espero que Kehinde aprove o meu trabalho e que eu não tenha inventado nada fora de propósito. Acho que não, pois muitas vezes durante a transcrição, e, principalmente durante a escrita do que não consegui entender; eu a senti soprando palavras no meu ouvido. Coisas da Bahia, nas quais acredita quem quiser...”

(GONÇALVES, 2009, p.17).

¹⁹⁰ Tradução livre do original: ““It was a conversation. I can tell, because I said something I didn’t know I knew. About the “dead girl”. That bit by bit I had been rescuing her from the grave of time and inattention. Her fingernails maybe in the first book; face and legs, perhaps, the second time. Little by little bringing her back into living life. So that now she comes running when called – walks freely around the house, sits down in a chair [...]. She is here now, alive” (MORRISON; TAYLOR-GUTHRIE, 1994, p.217).

Para que Ana Maria Gonçalves e Toni Morrison pudessem dedicar-se, exclusivamente, ao trabalho de escrever, milhares de mulheres, antes delas, ensaiaram diversos atos de resistência no cotidiano, muitas vezes silenciosos e silenciados; engajaram-se em protestos, organizações, associações, clubes, rebeliões, levantes - uma lista ampla de atos de resistência contra um sistema que buscou, por muito tempo, usurpar das mulheres negras todo e qualquer direito, fossem eles políticos, sociais, econômicos. Sem pleno direito à liberdade, ao controle sobre o próprio corpo e aos filhos que geravam, essas mulheres organizaram-se, fizeram alianças estratégicas com outros grupos tidos como “minoritários” e conquistaram, dessa maneira, a garantia do reconhecimento, por lei, de grande parte de suas reivindicações. Assim, olhamos para esse passado de resistência com reverência e buscamos inspiração em tantas mulheres que vieram antes de nós para continuar lutando contra a objetificação do corpo feminino e negro, persistindo no combate ao racismo, sexismo e tantas outras formas ainda vigentes de controle social e discriminação. Aqui, utilizo a primeira pessoa do plural para ressaltar que este ponto de vista faz parte de um projeto de luta coletiva, no qual me incluo, que transcenderia fronteiras geográficas e étnicas.

O oitavo capítulo de **Um defeito de cor** é introduzido pelo seguinte provérbio africano “[*quando não souberes para onde ir, olhe para trás e saibas pelo menos de onde vem*” (GONÇALVES, 2009, p.569, grifo do autor). De certa forma, foi a partir deste princípio, que procurei estruturar esta pesquisa. Por conseguinte, cada capítulo contemplou uma seção inicial que visava situar e contextualizar tanto a fundamentação teórica quanto a análise aqui proposta. Inicialmente, expus um breve histórico a respeito da trajetória do conceito de representação, da Antiguidade até a relevância que adquiriu na contemporaneidade para as ciências sociais, políticas e para os estudos literários. Recorrendo às proposições de Roger Chartier (1990,1991) e Shohat e Stam (1994), destacou-se que a “luta das representações” entre “definidores” e “definidos” extrapola as preocupações meramente estéticas, uma vez que as representações têm impacto direto nas práticas sociais e na “realidade”. Os feminismos, incluindo os feminismos negros, apresentam uma preocupação semelhante, visto que consideram o gênero uma construção simbólica e cultural, e, portanto, o campo das representações é de extrema importância na busca por igualdade de gênero e racial. Se o feminismo em seu sentido amplo teve início como uma reação ao sexismo disseminado por tantas culturas, certamente o feminismo negro tem dupla reação, não aceitando perspectivas estreitas e excludentes de gênero e de raça. Vozes como as de Patricia Hill Collins, bell hooks, Angela Davis, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Maria Lúcia de Barros Mott, entre outras, voltaram-se para pesquisas sobre as bases históricas, sociais e culturais das especificidades da opressão da mulher negra nos

contextos estadunidenses e brasileiros, levando em consideração a interseccionalidade dos múltiplos eixos de subordinação aos quais mulheres afrodescendentes são submetidas nos dois países.

Em seguida, descrevi o contexto que levou à ampla disseminação de *slave narratives* nos Estados Unidos. Ressaltei o caráter religioso e abolicionista desses primeiros relatos autobiográficos de ex-escravizados, que nem sempre tinham autonomia para retratar sua “vida interior”, já que, em sua grande maioria, tinham suas narrativas atravessadas por copistas e editores, que detinham a palavra final sobre o que poderia ser revelado e detalhado nestas narrativas. A temática da escravidão voltou à tona nos anos 1960, em decorrência dos movimentos em prol dos direitos civis e do Black Power e, de uma maneira mais ampla, a partir de uma renovação nas pesquisas históricas sobre a instituição da escravidão, o que possibilitou a desconstrução de ideia amplamente disseminada de que essa teria sido até certo ponto uma instituição benéfica para escravizadores e escravizados.

Com a publicação de **Jubilee**, de Margaret Walker, em 1966, e o impressionante sucesso de **Roots** (Raízes), de Alex Haley, publicado em 1974, consolidou-se um novo gênero literário: as narrativas contemporâneas sobre a escravidão. Apesar da falta de consenso em relação à denominação, optei pelo termo proposto por Arlene Keizer (2004), por sua concepção mais abrangente, ao considerar que nem todas as narrativas contemporâneas sobre a escravidão seguem os paradigmas propostos pelas *slave narratives* originais. Ademais, Keizer (2004) inclui textos escritos tanto por homens quanto por mulheres (ao contrário do que propusera Angelyn Mitchell) e também narrativas produzidas dentro do contexto da diáspora negra.

Tanto Morrison quanto Gonçalves seguiram o caminho trilhado por escritoras como Margaret Walker e Ruth Guimarães, que se imbuíram do propósito de revisitar a história da escravidão, nos Estados Unidos e no Brasil, sob uma perspectiva da mulher negra. **Amada**, **Compaixão** e **Um defeito de cor** não só revisitam, como recriam e subvertem a história comumente difundida da submissão atribuída a essas mulheres durante a escravidão. Ao retomar a história de Margaret Garner, escravizada que causou verdadeira comoção nos Estados Unidos, quando, em 1856, matou uma das filhas para que a menina não voltasse ao jugo da escravidão, Morrison escolheu dar visibilidade à “vida interior” da personagem, preocupando-se mais em (re)criar e (re)imaginar aquilo que poderia ter acontecido do que com que os fatos históricos propriamente ditos. Segundo Morrison,

A Margaret Garner histórica era fascinante, mas, para um romancista, era limitadora. Muito pouco espaço imaginativo para o que eu queria. Então eu

inventaria seus pensamentos, prenderia esses pensamentos a um subtexto que fosse historicamente verdadeiro em essência, mas não estritamente factual, a fim de relacionar sua história com questões contemporâneas sobre a liberdade, a responsabilidade e o “lugar” da mulher. A heroína representaria a aceitação indesculpada da vergonha e do terror; assumiria as consequências de escolher o infanticídio; reclamaria a própria liberdade (MORRISON, 2011, p.14).

Como “imitação criadora”, proposta por Ricouer (1984), a autora apropriou-se de um fato histórico para relacionar o passado escravagista de seu país com a condição feminina negra contemporânea. De maneira análoga, Ana Maria Gonçalves brinca com os limites entre o “real” e o “ficcional” em **Um defeito de cor**, primeira narrativa contemporânea sobre a escravidão escrita por uma autora afro-brasileira. Durante entrevista a Cristiane Côrtes, a escritora afirmou que

Não sabia como ia contar aquela história, e precisava de um narrador. O livro estava em terceira pessoa até sua quarta versão. Só que não fluía, não era a história dela [de Kehinde]. Eu precisava de uma voz no texto. A voz de Kehinde é a voz de minha avó, a mãe de meu pai, de descendência indígena. Ela contava muita história para mim. Eu comecei a lembrar da voz dela. Eu lembrei que essa era a voz que eu queria para o livro (CÔRTEES, 2010, p.327).

Ao dar voz à Kehinde, Gonçalves não tem a pretensão de dar visibilidade apenas à história (ou mito libertário) de Luísa Mahin, cujo relato de participação na Revolta dos Malês em 1835, apesar de baseado em escassas evidências históricas, tem servido de inspiração para escritoras afro-brasileiras (DUKE, 2008) e para o movimento feminista negro brasileiro. A protagonista de **Um defeito de cor** é uma amálgama de histórias coletadas e (re)criadas pela autora. Recorrendo às próprias memórias afetivas, a escritora fundiu em uma única personagem as histórias de muitas mulheres, reais e possíveis, trazendo a lume um caráter múltiplo, conflituoso e contraditório à narrativa. Dessa maneira, a despeito de fazerem alguma referência a figuras históricas, as duas autoras exploram o potencial criador e criativo do texto literário, que, apesar de conectado e motivado pelo “real” e “histórico”, vai muito além destes. Por isso, não fez parte do escopo desta pesquisa o cotejo entre “fatos históricos” e sua recriação ficcional pelas duas autoras.

Mais adiante, foram analisadas algumas das especificidades das práticas de maternagem negras retratadas nos três romances que integram o *corpus* desta pesquisa. Tendo como aporte teórico as proposições de Sara Ruddick, Patricia Hill Collins e Andrea O’Reilly acerca de maternidade e maternagem, além de contar com uma contextualização histórica a respeito das populações escravizadas no Brasil e nos Estados Unidos a partir das pesquisas de Laird Bergad,

Herbert Klein, Kátia Mattoso e Luiz Mott, entre outros, discutiu-se a apropriação do corpo feminino negro na escravidão, assim como a exploração de seu potencial reprodutivo. Destacaram-se algumas das estratégias empregadas pelas personagens Kehinde, Sethe e a mãe de Florens para resistir e enfrentar um sistema que tinha, como objetivo final, a sua reificação.

As separações entre mães e filhos, uma constante dentro de um contexto que transportava e comercializava seres humanos como se fossem objetos, reiteradas nos três romances, parecem ecoar ou ressoar a separação primária entre africanos e seu continente natal, decorrência da diáspora *amefricana*, contexto no qual qualquer vínculo de parentesco era desconsiderado. As decisões que levaram as três personagens que citei acima a separarem-se de seus filhos, a meu ver, são atos de sacrifício e de resistência. O amor destas mulheres sacrifica (tanto as mães quanto os filhos), à medida que busca garantir alguma forma de proteção. O foco nas práticas de maternagem voltadas para a sobrevivência das gerações mais novas é algo compartilhado por estas mulheres, em consonância com os argumentos de Patricia Hill Collins a respeito da centralidade das funções de preservação na maternagem afro-americana. Não obstante, isso não implica afirmar que apenas as mulheres preocupavam-se com a proteção ou preservação dos mais jovens, posto que era uma questão de extrema relevância para a comunidade. Ainda que através de algum ato violento, pelo assassinato ou apagamento social de seus filhos, são os vínculos de sangue que definem e dão autoridade para determinar o futuro do grupo por si mesmo.

Para ilustrar este fato, recorro a uma passagem do terceiro romance de Morrison, **Song of Solomon**, publicado em 1977, no qual se contrapõem duas visões masculinas a respeito da necessidade de serem organizados movimentos de resistência contra a discriminação e segregação racial. O diálogo abaixo, entre o protagonista Milkman e Guitar, que discutem as ações de uma pequena organização negra, denominada *Seven days*, cujo único propósito era o de retaliar atos de violência racial perpetrados por supremacistas brancos, revela o agravamento dos conflitos raciais estadunidenses na década de 1950:

“Milkman franziu a testa. “ E eu vou viver por mais tempo porque vocês leem o jornal e então resolvem atacar um pobre homem velho e branco qualquer?
 “A questão não é se você vai viver mais. É como e porque se vive. É sobre se seus filhos terão filhos. É sobre tentar criar um mundo onde um dia pessoas brancas pensem antes de linchar alguém” (MORRISON, 2007, p.160, grifo nosso)¹⁹¹.

¹⁹¹ Tradução livre do original: Milkman frowned. “Am I going to live longer because you all read the newspaper and then ambush some poor old white man?”

“It’s not about you living longer. It’s about how you live and why. It’s about whether your children can make other children. It’s about trying to make a world where one day white people will think before they lynch” (MORRISON, 2007 p.160).

Considerando uma situação hipotética em que Kehinde, Sethe e a mãe de Florens fossem interrogadas sobre a importância de se viver mais, certamente as personagens teriam respostas distintas a oferecer. A primeira, Kehinde, por suas fortes conexões com a cultura e religiões de matriz africana, provavelmente diria que “*a questão não é se você vai viver mais. É se você consegue cumprir seu próprio destino*”. Para esta personagem, cuja trajetória foi construída a partir de fortes vínculos com a sua comunidade e de ativismo político, o destino também reservou duas características associadas ao orixá Oxum – a prosperidade e a fertilidade. Mãe, amante, rebelde e empreendedora, a protagonista pôde contar com a orientação e os cuidados de Esméria, Agontimé e Nega Florinda, três *othermothers*. Estes personagens ofereceram apoio, orientação e lhe servem de guia em sua trajetória de busca espiritual. Dessa maneira, a conexão com sua ancestralidade, simbolizada pela recorrência de sonhos com a avó e a irmã, que não resistiram à Passagem do Meio, aliviaram, em parte, o sofrimento causado pela morte de seu primogênito e pela separação entre ela e Omotunde, ambos *abikus*. Kehinde sabia, desde o nascimento de seus filhos, da possibilidade de ruptura e de retorno deles ao mundo dos espíritos e fez o que pôde para proteger e manter Banjokô e Omotunde junto a si. Por outro lado, buscando cumprir o seu próprio destino e, entendendo que estas crianças também tinham um destino a seguir, não se deixou consumir pela ameaça da perda.

Por sua vez, a resposta de Sethe, provavelmente, seria “*a questão não é se você vai viver mais. É se você é livre*”. A liberdade encenada pelo ato de desespero que comete é, contudo, uma liberdade solitária. Desde criança afastada da mãe e sem poder recorrer a uma rede feminina de apoio na fazenda Doce Lar (ao contrário de Kehinde), a protagonista viu-se obrigada a contar apenas com seus próprios conhecimentos e determinação para criar os filhos e conseguir escapar, com eles, do jugo da escravidão. Quando percebe que a liberdade conquistada a duras penas estava prestes a ser ameaçada, Sethe não hesitou em tirar a vida de sua filha de dois anos, que já engatinhava. Após o episódio, recolhe-se a seu universo particular, habitado pela sogra, Baby Suggs e pela filha mais nova, Denver. A protagonista justifica sua escolha de matar Amada como um ato de (auto)preservação, visto que, para ela, a filha “era sua melhor coisa”. Fica destacada na narrativa a necessidade de proteger e preservar a prole, tão vulnerável no sistema escravagista (vulnerabilidade que, conforme destaquei no capítulo 4, infelizmente, ainda persiste na atualidade, ainda que fora do sistema legalizado de escravidão). Dentro desta perspectiva, a garantia da sobrevivência seria algo distinto e dissociado da

preservação ou proteção, tendo em vista que, ao tirar a vida de Amada, Sethe acreditava que a estava colocando em um lugar mais seguro, livre do sofrimento da escravidão. Viver só era possível sem a ideia de escravidão; assim, morrer era ser mais livre se não fosse possível evitar tal sistema. Aqui percebe-se um jogo de fronteiras entre os termos liberdade, vida / escravidão e morte, que, até certo ponto, dialoga com as qualidades dos *abikus/ogbanjes*. De forma contraditória, a protagonista assume tanto o papel de redentora quanto o de assassina, de algoz e de libertadora. Este infanticídio configura-se como ato de resistência, sacrifica mãe e filha e gera uma ruptura que só será confrontada pelo retorno da menina assassinada, através da aparição da jovem Amada.

Quanto à mãe de Florens, em sua réplica possivelmente afirmaria “*a questão não é se você vai viver mais. É sobre nunca dar o domínio de si mesma para outro*”. Trazida de África e forçada a reproduzir-se para gerar mão-de-obra escravizada para o lucro de seus senhores, além de explorada sexualmente pelo Senhor e Senhora D’Ortega e objetificada como “*negrita*”, não obstante, ela faz uma distinção entre “impor o domínio sobre outra pessoa” e deixar-se ser subjugada. Em outras palavras, mesmo submetida a um contexto de reificação, a personagem luta para garantir que sua “vida interior”, sua subjetividade não seja dominada, sendo essa a lição mais importante que gostaria de ter passado a sua filha Florens, antes que a menina fosse levada pelo fazendeiro anglo-holandês Jacob Vaark. Assim, longe da mãe, Florens é forçada a trilhar um caminho solitário, mesmo contando com o suporte de Lina, rumo à autonomia que sua mãe tanto desejava que alcançasse.

Além de apresentar as separações acima como atos de resistência, as autoras revelam nas três narrativas profundo conhecimento acerca de cosmologias de matriz africana, especialmente aquelas vinculadas às crenças de grupos originários de Daomé e da Nigéria. Como pode ser observado pelas citações da epígrafe destas considerações finais, tanto Morrison quanto Gonçalves dão voz aos espectros de Amada, “a garota morta” e de Kehinde, respectivamente. Em **Um defeito de cor** e em **Amada**, o mundo dos vivos e dos mortos é, portanto, um universo de fronteiras permeáveis. Banjokô e Omotunde configuram-se como *abikus*, ou seja, crianças que, segundo a cultura ioruba, poderiam a qualquer momento partir de forma prematura para o mundo dos espíritos, cabendo à família descobrir com o auxílio de um *babalaô* que procedimentos poderiam ser adotados para evitar que isso ocorresse cedo demais. Representando a constante ameaça de separação entre mães e filhos, esses seres liminares também desvelam a própria condição diaspórica dos africanos trazidos para o Novo Mundo. Seres que habitam dois mundos, mantêm laços com planos, aparentemente, distintos – o dos vivos e o dos espíritos e, de forma alegórica, A África e o Novo Mundo. Ciente de que os filhos

seriam abikus, Kehinde conta, como já mencionado, com todo suporte para confrontar a possível separação que se estabelece entre ela e os filhos.

Amada, por sua vez, seria um *ogbanje*, espírito que segue um ciclo contínuo de morte e renascimento dentro da mesma família. De origem igbo, o termo *ogbanje* é comumente usado como sinônimo de *abiku*. A diferença sutil entre os dois conceitos está na ênfase dada ao trauma da repetição de mortes e nascimentos (OKONKWO, 2008). Amada, dessa maneira, não personificaria a ameaça, mas, sim, *o próprio trauma da separação* entre mães e filhos, entre africanos escravizados e sua terra natal. Sem preparo e, praticamente sem apoio, Sethe tem enorme dificuldade em superar a partida da jovem.

Os *ibejis*, que tanto fazem referência a um Orixá quanto a crianças gêmeas, parecem ressaltar a ambiguidade e duplicidade da condição diaspórica das personagens. Conectados desde tempos imemoriais, as crianças gêmeas eram tidas inicialmente como anormalidade (PEEK, 2011), passando depois a serem vistas como símbolo de prosperidade. Por compartilharem tão intimamente toda uma existência, aconselhava-se que aqueles que tivessem perdido um irmão ou irmã gêmea mandassem esculpir uma imagem do ausente, que simbolizaria, assim, a presença fraterna. A meu ver, esta imagem do *ibeji* passaria a representar o duplo, encenando a ausência daquele que partiu, mas que, por sua representação imagética, far-se-ia presente novamente. Como um presente contínuo, esse duplo parece não estar mais lá, mas exatamente por isso está ali para sempre.

Em **Um defeito de cor**, durante a travessia forçada entre África e Brasil, Kehinde perde a irmã gêmea, Taiwo. Esta ruptura dá-se, todavia, apenas no plano terreno, já que Taiwo continua presente na imagem que Kehinde carrega consigo e nos sonhos pelos quais se comunica com a irmã. Sempre acompanhada por esta presença, Kehinde permanece conectada à cultura de seus ancestrais, ressignificando-a a partir de sua experiência diaspórica.

Em **Compaixão**, os *ibejis* não aparecem nominalmente na narrativa. No entanto, defendo que a existência da personagem Sorrow (tristeza), acompanhada pela presença invisível de Twin (gêmea, em inglês) pode ser interpretada a partir de duas perspectivas. Por um viés psicanalítico, a personagem pode ser reconhecida como imagem e sintoma de uma fragmentação do sujeito decorrente de uma experiência traumática (no caso de Sorrow, a morte de toda a tripulação do navio onde vivia com o pai). A outra perspectiva, a qual privilegiei em minha análise, é a de que as personagens Twin e Sorrow seriam, na verdade, *ibejis* e que as visões de Sorrow configurar-se-iam como momentos de conexão sobrenatural entre as duas irmãs. Recorrendo à percepção de algumas cosmologias de matriz africana de que gêmeos seriam uma anormalidade, a personagem Sorrow é descrita como alguém que atrairia desgrças

por onde quer que fosse. Da mesma forma que a jovem Florens passa por um processo de amadurecimento na narrativa, o mesmo acontece com Sorrow que, após tornar-se mãe, muda o próprio nome para Complete (Completa). Morrison, assim, contrapõe-se ao paradigma de que a maternidade seria uma experiência negativa, exclusivamente de opressão. No caso de Complete, a maternagem representou a passagem da fragilidade para o empoderamento, da submissão para a autonomia.

Em suma, pelo exposto nesta pesquisa, pode-se inferir que as duas escritoras, assim como os *abikus, ogbanjes e ibejis*, que permeiam suas narrativas, transitam e transfiguram relações entre a África e o Novo Mundo. Representando outros paradigmas para práticas de maternagem negra, **Amada**, **Compaixão** e **Um defeito de cor** ressaltam a complexidade da experiência materna de escravizadas em um contexto de vulnerabilidade decorrente do racismo e sexismo. Sobretudo, Toni Morrison e Ana Maria Gonçalves dão voz a relatos de resistência feminina negra e de (re)conexão com o sagrado. Ouçamos.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinwe. **The world of the Ogbanje**. Fourth Dimension Publishers, 1986.
- ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. Cartographies of knowledge and power: Transnational feminism as radical praxis. In: SWARR, Amanda Lock; NAGAR, Richa. **Critical transnational feminist praxis**. Albany: SUNY Press, 2010.
- ALMEIDA, Lady Christina de. Autonomia e protagonismo: a experiência de intelectuais/ativistas negras brasileiras. In: PEREIRA, Amauri Mendes; DA SILVA, Joselina. **O Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.
- ALVES, Miriam. **BrasilAfro autorrevelado: Literatura Brasileira Contemporânea**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- ANDREWS, William L. **African American Autobiography: A Collection of Critical Essays**. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1993.
- ANDREWS, William L., Foster, Frances Smith, Harris, Trudier.; **The Oxford Companion to African American Literature**. Oxford University Press, 1997.
- ANDREWS, William L.; MCKAY, Nellie Y. **Toni Morrison's Beloved: a casebook**. Oxford University Press, 1999.
- ARAÚJO, Ana Lucia. **Public memory of slavery: victims and perpetrators in the South Atlantic** : Amherst, N.Y. : Cambria Press 2010.
- ARISTÓTELES. **Arte Retórica e Arte Poética**. Trad. de Antonio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Tecnoprint/Ediouro, Coleção Universidade de Bolso, s/d.
- AUERBACH, Eric. **Mimesis: a representação da realidade na literatura universal**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- AUGRAS, Monique. Os gêmeos e a morte. Notas sobre os mitos dos Ibeji e dos Abikus. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes; VERGER, Pierre; AUGRAS, Monique. **As senhoras do pássaro da noite**. EDUSP: Axis Mundi, 1994.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 659-688, 2013.
- BAPTIST, Edward. **The half has never been told: Slavery and the making of American capitalism**. New York: Basic books, 2014. Kindle edition.
- BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biografia e narrativa do ex-excravo afro-brasileiro**. Editora Universidade de Brasília, 1997

BEAULIEU, Elizabeth Ann. **Black women writers and the American neo-slave narrative: femininity unfettered**. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1999.

BELL, Bernard W. **The Afro-American novel and its tradition**. Univ of Massachusetts Press, 1987.

BERGAD, Laird. **The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba and the United States**. New York: Cambridge, 2007.

BERLIN, Ira. **The making of African America: The four great migrations**. New York: Penguin, 2010.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 40, p. 29-42, 2012.

_____. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BLACKMON, Douglas A. **Slavery by another name: The re-enslavement of black Americans from the Civil War to World War II**. Anchor, 2009.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. **Mapa do encarceramento : os jovens do Brasil**. Brasília : Presidência da República, 2015. Disponível em: <http://juventude.gov.br/articles/participatorio/0010/1092/Mapa_do_Encarceramento_-_Os_jovens_do_brasil.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2017.

BROOKSHAW, David. **Raça & cor na literatura brasileira**. Trad. Marta Kirst. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.

CAETANO, Anajá. **Negra Efigênia: Paixão do Senhor Branco**. São Paulo: Edicel, 1966.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 91, 2000.

CAMARGO, Oswaldo de. **O negro escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira**. Secretaria de Estado da Cultura, Assessoria de Cultura Afro-Brasileira, 1987.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CARBY, Hazel V. **Reconstructing womanhood**. New York: Oxford, 1989.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Grupo Editorial Summus, 2008.

CARNEIRO, Sueli. Entrevista a Bianca Santana. **Cult - Revista Brasileira de Cultura**, São Paulo, n.223, p.12-20, 2017.

_____. Gênero e Raça. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fund. Carlos Chagas/Ed. 34, 2002. p.167-193.

CARRETTA, Vincent. Back to the Future: Eighteenth-Century Transatlantic Black Authors. In: JARRETT, Gene A. **A Companion to African American Literature**. Mass.: Wiley-Blackwell, p. 9-24, 2010.

_____. Oludah Equiano: African British abolitionist and founder of the African American slave narrative. In: FISCH, Audrey (Org.) **The Cambridge companion to the african american slave narrative**. New York: Cambridge University Press, 2007.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHRISTIAN, Barbara. **New Black Feminist Criticism, 1985-2000**. University of Illinois Press, 2007.

_____. **Black Feminist Criticism: perspectives on Black women writers**. Oxford: Pergamon Press, 1985.

COATES, Ta-Nehisi. **Entre o mundo e eu**. Trad. Paulo Geiger. 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

COLLINS, Patrícia Hill. Shifting the center. Race, Class and Feminist Theorizing about Motherhood, 1993. In: O'REILLY, Andrea (Org). **Maternal theory: Essential readings**. Demeter Press, 2007.

_____. The meaning of motherhood in black culture and Black mother-daughter relationships, 1991. In: O'REILLY, Andrea (Org). **Maternal theory: Essential readings**. Demeter Press, 2007.

_____. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. 2nd ed. New York: Routledge, 2000.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CONRAD, Robert E. **Children of god's fire**. A Documentary History of Black Slavery in Brazil. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

_____. **The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888**. Univ of California Press, 1972.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, v. 6, n. 7, p. 35-50, 1996.

CÔRTEZ, Cristiane. Da narração histórica à ficcional: o processo de construção de Um defeito de cor, segundo Ana Maria Gonçalves. In: DUARTE, Constância Lima; DE ASSIS DUARTE,

Eduardo; ALEXANDRE, Marcos Antônio. **Falas do outro: literatura, gênero, etnicidade.** Nandyala, 2010.

COSTA, Ligia Militz da Costa. **A poética de Aristóteles.** 2ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRUZ, A. S. . Ana Maria Gonçalves. In: Eduardo de Assis Duarte. (Org.). **Literatura e Afrodescendência no Brasil - Antologia crítica.** 4 volumes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, v.3.

DAGET, Serge. A abolição do tráfico de escravos. In: AJAYI, J.F. Ade (Ed.). **História Geral da África: África do século XIX à década de 1880.** Brasília: UNESCO, 2010.

DALCASTAGNE, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 31, 2008.

_____. A auto representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias na narrativa contemporânea. **Letras de Hoje**, v. 42, n. 4, p. 18-31, 2007.

DAVIES, Carole Boyce; OGUNDIPE-LESLIE, Molará (Org.). **Moving Beyond Boundaries: Black Women's Diasporas.** Vol. 1. New York: New York University Press, 1995.

DAVIES, Carole Boyce. **Black women, writing and identity: Migrations of the subject.** New York: Routledge, 2003.

DAVIS, Angela. **Women, Race and Class.** 1981. New York: Vintage, 1983.

DE BARROS MOTT, Maria Lúcia. **Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão.** São Paulo: Editora Contexto, 1991.

_____. Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio. **Revista de História**, n. 120, p. 85-96, 1989.

DIAS, Maria Odila. Resistir e sobreviver. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, p. 360-381, 2012.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero e etnicidade. **Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários** .v.17, p.6-18. dez. 2009a.

_____. Na cartografia do romance afro-brasileiro. In: LAHNI, Claudia Regina et al. **Culturas e diásporas africanas.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009b.

_____. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31, 2008.

_____. **Literatura, política e identidades: ensaios.** Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005.

DUKE, Dawn. (Org.) **A escritora Afro-Brasileira: ativismo e arte literária.** Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

_____. **Literary Passion Ideological Commitment: Toward a Legacy of Afro-Cuban and Afro-Brazilian Women Writers.** Lewisburg: Bucknell University Press, 2008.

EVARISTO, Conceição **Poemas da recordação e outros movimentos.** Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. Dos sorrisos, dos silêncios e das falas. In: SCHNEIDER, Liane; MACHADO, Chaliton (Org.) **Mulheres no Brasil: resistências, lutas e conquistas.** João Pessoa: Editora Universitária–UFPB, p. 111-122, 2006.

_____. Da representação à auto-representação da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira, ano1- n 1, p.52 -57.** 2005a.

_____. Gênero e etnia: uma escre (vivência) de dupla face. **Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora,** p. 201-212, 2005b.

_____. **Ponciá Vicêncio.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

FERREIRA, Elio.; BEZERRA FILHO, Feliciano José. **Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana: memória, identidade, ensino e construções literárias.** Teresina: Editora da UFPI; Fundação Universidade Estadual do Piauí, 2013.

FERREIRA, Ligia Fonseca. Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça. **Teresa,** n. 8-9, p. 300-321, 2008.

FINCH III, Charles S. A afrocentricidade e seus críticos. NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora- Coleção Sankofa -Volume 4.** São Paulo: Selo Negro, 2009.

FONSECA, Eduardo. **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira.** Maltese, SP, 1995.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **Imagens do negro na literatura brasileira (1584-1890).** São Paulo: Brasiliense, 1998.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: feminista: da redistribuição ao da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas,** v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007.

GENETTE, Gérard. **Discurso da narrativa.** Coleção «Vega Universidade», Lisboa, Vega, s/d.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil.** 2ed. Curitiba: Appris, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro.** Modernidade e Dupla Consciência. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Flávio. **Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul.** São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, Heloísa Toller. **As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Editora Ufrj, 1994.

GONÇALVES, Ana Maria; MADDOX, John. Inspiração e viagens através da diáspora: Uma entrevista com Ana Maria Gonçalves. In: **Afro-Hispanic Review**, Vol. 30, No. 2 (FALL 2011), pp.167-180.

GONÇALVES, Ana Maria. Uma ficção à procura de suas metáforas. **Suplemento Pernambuco**, Recife, n.132, p.3, 2017.

_____. **Um defeito de cor**. 5ªed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GOULD, Philip. The rise, development, and circulation of the slave narrative. In: FISCH, Audrey (Org.) **The Cambridge companion to the african american slave narrative**. New York: Cambridge University Press, 2007.

GUIMARÃES, Ruth. **Água Funda**. Porto Alegre, edição da Livraria do Globo, 1946.

GUY-SHEFTALL, Beverly. Introduction: The evolution of feminist consciousness among African American women. In: **Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought**, p. 1-22, 1995.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: BRAZIEL, Jana Evans; MANNUR, Anita (Ed.). **Theorizing diaspora: A reader**. Wiley-Blackwell, 2003a.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik, p. 25-50, 2003b.

HARRELL, Erika. **Black Victims of Violent Crime**. U.S Department of Justice. 2007. Disponível em : <<https://www.bjs.gov/content/pub/pdf/bvvc.pdf>>. Acesso em : 10 jun. 2017.

HEMMINGS, Clare. Contando estórias feministas. In: **Revista Estudos Feministas**, vol.17. n.1, 2009.

HIGGINBOTHAM, Evelyn Brooks. African-American women's history and the metalanguage of race. **Signs**, v. 17, n. 2, p. 251-274, 1992.

HINE, Darlene Clark. Rape and the inner lives of Black women in the Middle West. In: **Signs**, v. 14, n. 4, p. 912-920, 1989.

HIRSCH, Marianne. Maternity and Rememory: Toni Morrison's *Beloved*. In: BASSIN, Donna; HONEY, Margaret; KAPLAN, Meryle Mahrer (Ed.). **Representations of motherhood**. Yale University Press, 1994. p. 92-110.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

_____. **Ain't I a woman**: black women and feminism. Boston: South End, 1992.

_____. **Talking back**: Thinking feminist, thinking black. Cambridge: South End Press, 1989.

_____. **Feminist Theory**: from margin to center. Boston: South End, 1984.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Africana Womanism** – o outro lado da moeda. 2012. Disponível em <https://quilombouniapp.wordpress.com/2012/03/22/africana-womanism-o-outro-lado-da-moeda/>.

HUTCHEON, Linda. **Narcisistic narrative**: the metafictional paradox. Ontario: Wilfridd Laurier University Press, 2013.

_____. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JACOBS, Harriet. **Incidents in the Life of a Slave Girl**. Great Britain: Coda Books, 2011. Kindle edition.

JENNINGS, La Vinia Delois. **Toni Morrison and the Idea of Africa**. New York: Cambridge University Press, 2010.

JEREMIAH, Emily. Motherhood to mothering and beyond: maternity in recent feminist thought. **Journal of the motherhood initiative for research and community involvement**, V. 8, N. 1, 2006.P. 21-33.

_____. Murderous Mothers: Adrienne Rich's *Of Woman Born* and Toni Morrison's *Beloved*. In: O'REILLY, Andrea (Ed.). **From Motherhood to Mothering**: The Legacy of Adrienne Rich's *Of Woman Born*. New York: SUNY Press, 2004.

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. **Slavery in Brazil**. Cambridge University Press, 2010.

KLEIN, Herbert S. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas. **Afro-Ásia**, n. 45, p. 95-121, 2012.

_____. **The Atlantic Slave Trade**. New York: Cambridge University Press, 2007.

KNIGHT, Franklin W. A diáspora africana. In: AJAYI, J.F. Ade. (Ed). **História Geral da África, VI**: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. 'Amas mercenárias': o discurso dos doutores em medicina e os retratos de amas – Brasil, segunda metade do século XIX. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.16, n.2, abr.-jun. 2009, p.305-324.

KRUEGER, Robert. Brazilian Slaves Represented in their Own Words. **Slavery & Abolition**, 23:2, 2002 :169-186.

_____. In:BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro**. Editora Universidade de Brasilia, 1997.

LAURETIS, Teresa de. "A tecnologia do gênero". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LAWAL, Babatunde. Sustaining the oneness in their twoness: poetics of twin figures (Ere Ìbejì) among the Yoruba. In: PEEK, Philip M. (Org.). **Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed**. Indiana University Press, p. 81-98, 2011.

LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. Editora Garamond, 2007.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. O Estado Nacional e a instabilidade da Propriedade Escrava: A Lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872. **Almanack**, n. 2, 2011.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MBITI, John S. **African religions & philosophy**. Heinemann, 1990.

MELO NASCIMENTO, Gizelda. Grandes mãe, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Grupo Editorial Summus, 2008.

MILLER, Joseph. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, p. 29-80, 2008.

MITCHELL, Angelyn, and Danille K. Taylor. **The Cambridge Companion to African American Women's Literature**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

MITCHELL,W.J.T. "Representation". In: LENTRICCHIA, Frank & MCLAUGHLIN , Thomas(eds), **Critical Terms for Literary Study**, 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press,1995.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity**. Durham: Duke University Press, 2006.

MORGAN, Jennifer L. " Some Could Suckle over Their Shoulder": Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500-1770. **The William and Mary Quarterly**, v. 54, n. 1, p. 167-192, 1997.

MORRISON, Toni; DENARD, Carolyn C. **What moves at the margin: Selected nonfiction**. Univ. Press of Mississippi, 2008.

MORRISON, Toni; TAYLOR-GUTHRIE, Danille Kathleen. **Conversations with Toni Morrison**. Jackson: Univ. Press of Mississippi, 1994.

MORRISON, Toni. **God help the child**. Random House, 2016.

_____. **Amada**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Compaixão**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **The Bluest Eye**. New York: Vintage Books, 2007. Kindle edition.

_____. **Song of Solomon**. New York: Knopf, 2007.

_____. **Amada**. Tradução de Evelyn Kay Massaro. São Paulo: Best Seller, 1989.

_____. **Beloved**. New York: Plume. 1988a.

_____. **Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature**. 1988b. Disponível em: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/m/morrison90.pdf

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil Colonial. **Revista UNISINOS**, p. 1-20, 2005.

MUZART, Zahidé Lupinacci. Uma Pioneira: Maria Firmina dos Reis. **Muitas Vozes**, v. 2, n. 2, p. 247-260, 2014.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000.

NELLIS, Ashley. The color of justice: Racial and ethnic disparity in state prisons. The Sentencing Project. Disponível em: <<http://www.sentencingproject.org/publications/color-of-justice-racial-and-ethnic-disparity-in-state-prisons>> . Acesso em : 11 jun.2017.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos feministas**, v. 8, n. 2, p. 9, 2000.

O'REILLY, Andrea. "Stories to live by": maternal literatures and motherhood studies. In: PODNIEKS, Elizabeth; O'REILLY, Andrea (Ed.). **Textual Mothers/Maternal Texts: Motherhood in Contemporary Women's Literatures**. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2010.

_____. (Org). **Maternal theory: Essential readings**. Demeter Press, 2007.

_____. **Toni Morrison and motherhood: a politics of the heart** . Albany: State University of New York, 2004.

OGUNYEMI, Chikwenye Okonjo. An Abiku-Ogbanje Atlas: A Pre-Text for Rereading Soyinka's " Aké" and Morrison's " Beloved". **African American Review**, v. 36, n. 4, p. 663-678, 2002.

_____. Womanism: The dynamics of the contemporary black female novel in English. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 11, n. 1, p. 63-80, 1985.

OKONKWO, Christopher N. **A Spirit of Dialogue: Incarnations of Ògbañje, the Born-to-Die, in African American Literature**. Knoxville: U of Tennessee P, 2008.

PATTON, Venetria K. **The Grasp that Reaches Beyond the Grave: The Ancestral Call in Black Women's Texts.** New York: Suny Press, 2013.

_____. **Women in Chains: The Legacy of Slavery in Black Women's Fiction.** New York: SUNY Press, 1999.

PEEK, Philip M. (Org.). **Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed.** Indiana University Press, 2011.

PEREIRA, Amauri Mendes; DA SILVA, Joselina. **O Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil.** Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

PHILLIPS, Anne. De uma política de ideias a uma política de presença? **Estudos Feministas**, v. 9, n. 1, p. 268, 2001.

PITKIN, Hanna. Representação: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova**, v. 67, p. 15-47, 2006.

_____. **The concept of representation.** California: University of California, 1967.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martin Claret, 2000.

PRANDI, J. Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos avançados**, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.

REDIKER, Marcus. **O navio negreiro: uma história humana.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. **Dicionário de teoria da narrativa.** Editora Ática, 1988.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835.** Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula; A Escrava.** Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2009.

RENNE, Elisha P. The Ambiguous Ordinarity of Yoruba Twins. In: Peek, Philip M.(Org.) **Twins in African and Diaspora Cultures: Double Trouble, Twice Blessed.** Indiana University Press, p. 306-326, 2011.

RICH, Adrienne. **Of woman born: Motherhood as experience and institution.** New York: WW Norton & Company, 1995.

RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa (Tomo I).** Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1984.

ROCHA, Solange P. **Antigas personagens, novas histórias:** memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista. Brasil. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2006, p.172-98.

RONCADOR, Sonia. “O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural”. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, no. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 129-152.

RUDDICK, Sara. *Maternal Thinking*, 1983a. In: O'REILLY, Andrea (Org). **Maternal theory: Essential readings**. Demeter Press, 2007.

_____. Preservative love and military destruction: some reflections on mothering and peace. 1983b. In: O'REILLY, Andrea (Org). **Maternal theory: Essential readings**. Demeter Press, 2007.

RUSHDY, Ashraf HA. **Neo-slave narratives:** studies in the social logic of a literary form. Oxford University Press, 1999.

SADLIER, Darlene J. Pós-colonialismo, feminismo e a escrita de mulheres de cor nos Estados Unidos. **Litcult. net**, v. 1, 2004. Disponível em:< <http://litcult.net/pos-colonialismo-feminismo-e-a-escrita-de-mulheres-de-cor-nos-estados-unidos/>>.

SAMUELS, Wilfred D.; HUDSON-WEEMS, Clenora. **Toni Morrison**. Boston: Twayne, 1990.

SCHMIDT, Simone P.; ROSSI, Vania M. Caminhos de um (des) encontro: gênero e raça em revistas acadêmicas feministas brasileiras. **Mulher e Literatura—25 anos—Raízes e Rumos**. Santa Catarina: Mulheres, p. 209-35, 2010.

SCHNEIDER, Liane. ‘Contando estórias feministas’ e a reconstrução do feminismo recente. **Revista Estudos Feministas**, v. 17, n. 1, p. 251-263, 2009.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SEGATO, Rita Laura Segato. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. In: STEVENS, Cristina (org.) **Maternidade e feminismo:** diálogos interdisciplinares. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Unthinking Eurocentrism:** multiculturalism and the Media. London: Ice, 1994.

SHOHAT, Ella. “Feminismo fora do centro: entrevista a Sônia Weidner Maluf e Claudia de Lima Costa.” **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 1, p. 147-163, 2001.

SIEGEL, Micol. Mães pretas, filhos cidadãos. IN: GOMES, Flávio dos Santos Gomes e CUNHA, Olívia Maria Gomes da (Orgs.). **Quase-cidadão:** histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SILVA, Danielle de Luna e. **Representações de gênero e etnia em Amada, de Toni Morrison, e Ninguém para me acompanhar, de Nadine Gordimer**. 2007. 127p. Dissertação (Mestrado em Literatura). Departamento de Teoria Literária e Literaturas. Universidade de Brasília.

SILVA, JOSELINA DA. I Encontro nacional de mulheres negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. **O Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

SMITH, Valerie. Neo-slave narratives. In: FISCH, Audrey (Org.) **The Cambridge companion to the african american slave narrative**. New York: Cambridge University Press, 2007.

SMITHERS, Gregory D.. **Slave Breeding : Sex, Violence, and Memory in African American History**. Gainesville, FL, USA: University Press of Florida, 2012.

SOLOMON, Barbara H. (Org.). **Critical Essays on Toni Morrison's Beloved**. New York: GK Hall & Co, 1998.

SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe. In: NAPIER, Winston (Org.) **African American Literary Theory: A Reader**. New York: NYU, 2000.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAVE, Shirley A.; TALLY, Justine (Ed.). **Toni Morrison's A Mercy: Critical Approaches**. Cambridge Scholars Publishing, 2011.

STEVENS, Cristina. (Re)Construindo a memória: metaficção historiográfica e feminismos. In: SCHNEIDER, Liane et al(Org.) **Mulheres e Literaturas. Cartografias Crítico-Teóricas**. Maceió: EDUFAL, 2013.

SULERI, Sara. Woman skin deep: feminism and the postcolonial condition. **Critical Inquiry**, p. 756-769, 1992.

TAIWO, Oladele. Two Incantations to 'Abiku.'. **Nigeria Magazine**, v. 106, p. 219-224, 1970.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Ed.). **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Grupo Editorial Summus, 2008.

TRAORÉ, Ousseynou B. Mythic Structures of Ethnic Memory in Beloved: The Mammy Watta and Middle Passage Paradigms. "Beloved, she's mine". **Essais sur Beloved de Toni Morrison**. Ed. Geneviève Fahre and Claudine Reynaud. Paris: Cetanla, p. 77-89, 1993.

VALDES, Vanessa K.. **Oshun's Daughters : The Search for Womanhood in the Americas**. Albany: State University of New York Press, 2014.

VERGER, Pierre. A sociedade egbe òrun dos Abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. **Afro-Ásia**, n. 14, 2017.

WALKER, Alice. In Search of Our Mother's Gardens. In: MITCHELL, Angelyn. (Org). **Within the circle**. An anthology of African American Literary Criticism from the Harlem Renaissance to the Present. Durham and London. Duke University Press, 1994.

_____. **In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose**. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

WARREN, Wendy Anne. "The Cause of Her Grief": The Rape of a Slave in Early New England. **The Journal of American History**, v. 93, n. 4, p. 1031-1049, 2007.

WEISENBURGER, Steven. **Modern Medea**. New York: Hill and Wang, 1998.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 1, p. 07-17, jun. 2010.

WHITE, Deborah Gray. **Ar'n't I a woman?: Female slaves in the plantation South**. WW Norton & Company, 1999.

WIND, Tonia Leigh. **Negotiations of Crossing, Dislocation, and Rootedness: Perspectives on (re) memory, Spirituality, and Gender in Black Women's Literature of the Americas**. 2014. Tese de Doutorado. University of Georgia.

WYATT, Jean. Failed Messages, Maternal Loss, and Narrative Form in Toni Morrison's *A Mercy*. **MFS Modern Fiction Studies**, v. 58, n. 1, p. 128-151, 2012.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**, v. 67, p. 139-190, 2006.