



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

ANA XIMENES GOMES DE OLIVEIRA

**FÊMEA-MATRIZ: A MATERNIDADE EM *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

João Pessoa – PB
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

ANA XIMENES GOMES DE OLIVEIRA

**FÊMEA-MATRIZ: A MATERNIDADE EM *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para a obtenção do título de Mestra.

Área de concentração: Literatura e Cultura

Linha de Pesquisa: Estudos Culturais e de Gênero

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Luciana Eleonora de Freitas
Calado Deplagne

João Pessoa – PB
2015

- O48f Oliveira, Ana Ximenes Gomes de.
Fêmea-matriz: a maternidade em Ponciá Vicêncio, de
Conceição Evaristo / Ana Ximenes Gomes de Oliveira.- João
Pessoa, 2015.
123f.
Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Evaristo, Conceição, 1946- crítica e interpretação.
2. Literatura e cultura. 3. Ponciá Vicêncio. 4. Maternidade.
5. Raça. 6. Literatura afro-brasileira.

UFPB/BC

CDU: 82(043)

ANA XIMENES GOMES DE OLIVEIRA

**FÊMEA-MATRIZ: A MATERNIDADE EM *PONCIÁ VICÊNCIO*, DE
CONCEIÇÃO EVARISTO**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da Universidade
Federal da Paraíba, como requisito para
obtenção do título de Mestra em Letras.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne – UFPB/PPGL
(Orientadora)

Prof. Dr. Sávio Roberto Fonseca – UFPB/PPGL
(Examinador interno)

Profa. Dra. Ana Maria Coutinho – UFPB/CE
(Examinadora externa)

Profa. Dra. Ana Cláudia Félix Gualberto – UFPB/DLCV
(Suplente)

AGRADECIMENTOS

À minha querida orientadora, Luciana Calado, pela sua importantíssima participação e apoio nessa trajetória de pesquisa, por sua compreensão e estímulo, apontando os erros e os acertos da forma mais leve possível, por dar a autonomia necessária em um processo de escrita e por estar sempre presente para ajudar e guiar nos momentos mais importantes.

À professora Liane Schneider pela sua participação na minha qualificação, pelas suas contribuições em sala de aula sempre se mostrando interessada em acrescentar a pesquisa de seus alunos e por aceitar presidir a minha banca de defesa.

Ao professor Savio Roberto Fonseca pela contribuição e participação na banca de qualificação, trazendo considerações que foram fundamentais para o crescimento desta pesquisa, por sempre se fazer muito prestativo e por ampliar meu universo crítico-literário da literatura afro-brasileira e africana.

À professora Ana Cláudia Gualberto por ter me inspirado como leitora-crítica e me estimulado para tal pesquisa desde a graduação, impulsionando um aprofundamento na autoria feminina de forma crítica e literária.

Ao meu companheiro Thiago Moura pela compreensão e paciência nos momentos de muita dedicação ao trabalho, pela sua participação neste processo sempre interessado em apoiar, por ter inserido esta temática em sua linha de pesquisa da arte e pelo seu amor diário tão fundamental.

À minha amiga-companheira de curso, Juliana Goldfarb, pela troca de nossa *escrevivência*, pelo apoio e pela sua doçura e alegria, deixando qualquer conversa sobre os estudos mais colorida e afetuosa.

À minha amiga-irmã Martina Nobre, pela amizade, pelo estímulo, pelo crescimento propiciado em nossas conversas e pelas trocas da maternidade vivida.

À Janile Soares, pelo companheirismo e ajuda nos estudos e pela nova amizade que o momento do mestrado presenteou.

Aos professores do PPGL, Wilma Martins, Luís Mousinho e Nadilza Moreira pelo carinho e pelas aulas que tanto contribuíram nesta pesquisa.

À Rose e Mônica pelo auxílio na secretaria do PPGL.

À CAPES pelo auxílio financeiro, possibilitando a dedicação integral de tempo e trabalho.

À minha família, pelo apoio e ajuda diária, pela confiança e pelo amor compartilhado.

Ao meu filho, Moreno Gomes, que me fez entender a maternidade em suas múltiplas faces e me apresentou o amor mais importante que recria força e resistência todos os dias.

DESAGRADECIMENTOS

A todas as formas de opressão de gênero, classe ou cor.

À criação do Estatuto do Nascituro, que representa um retrocesso às leis brasileiras, privando a mulher da autonomia de seu corpo e de sua saúde.

À existência do deputado Jair Bolsonaro na política nacional, por seu discurso misógino e agressivo.

A toda a opressão da Igreja à vivência da feminilidade e à autonomia da experiência materna.

Ao pensamento patriarcal pertencente em nossa cultura.

Para todas as mulheres,
pela memória e pela resistência que sempre irá prosseguir.

*“Eu mulher em rios-
vermelhos
Inauguro a vida.
Em baixa voz
Violento os tímpanos do
mundo.”*
Conceição Evaristo

“O pessoal é político”
Carol Hanisch

RESUMO

Este trabalho visa analisar o romance *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, centrando-se na categoria da maternidade como foco de análise e suas representações nas personagens femininas: Ponciá, Maria Vicêncio e Nêngua Kainda. Para tanto, será feito um estudo sobre estas personagens a partir da autoria feminina em questão, considerando a necessidade latente de debate crítico-teórico sobre a condição materna na esfera pública e privada, alicerçado pelo olhar da crítica feminista e os estudos culturais. Nota-se necessária a discussão acerca da formação dos arquétipos da mulher/mãe/filha que constroem o imaginário social e subjetivo na sociedade patriarcal, para assim expor como o feminino e a maternidade são apresentados, podendo, então, subverter este modelo opressor e desconstruir os estereótipos gerados na mulher-mãe-negra. Em *Ponciá Vicêncio*, observa-se uma representação da maternidade e fertilidade feminina para além da biologia, se concretizando como forma de resistência e empoderamento em suas personagens. Assim, para elucidar essa discussão, utilizo, sobretudo, as considerações de Del Priore (2009), Stevens (2007), Badinter (2011) e Nascimento (2008) acerca da condição materna; Alberti (2004) referente à memória e à oralidade; e Prandi (2001) sobre a representação da mitologia dos Orixás nesta narrativa. Além disso, considerando o lugar de fala ocupado por esta escritora, torna-se necessário discutir questões conceituais da literatura afro-brasileira, apreciando os estudos de Duarte (2014), assim como o embate crítico sobre a pós-colonialidade e os estudos culturais a partir de autores(as) como Appiah (1997), Bhabha (2013) e Anne McClintock (2010).

Palavras-chave: Maternidade, *Ponciá Vicêncio*, Raça, Literatura Afro-brasileira.

ABSTRACT

This work aims to analyze the novel *Ponciá Vicêncio* (2003), by Conceição Evaristo, focusing on maternity as the main analysis category along with its representations on women characters: Ponciá, Maria Vicêncio and Nêgua Kainda. To do so, a study will be done about these characters from the feminine authorship in question, considering the smoldering need of critical-theoretical debate on maternity condition in public and private sphere, based on the feminist criticism view and the cultural studies. It is noticed the necessity discussion about the formation of the women/mother/daughter archetypes that constructs the social and subjective imaginary in patriarchal society, to expose how the feminine and the maternity are presented in the novel, then subvert this oppressive model and deconstruct stereotypes generated in woman-mother-black. In *Ponciá Vicêncio*, it is observed a representation of maternity and feminine fertility beyond biology that takes shape as a form of feminine resistance and empowerment of its characters. Thus, to clarify this discussion, I use above all, the considerations of Del Priore (2009), Stevens (2007), Badinter (2011) and Nascimento (2008), about maternal condition; Alberti (2004), related to memory and orality; and Prandi (2001) on the representation of mythology of deities in this narrative. Moreover, considering the place of speech occupied by this writer, it is necessary to discuss conceptual issues of the African-Brazilian literature, enjoying the studies of Duarte (2014), as well as the critical clash on post-colonialism and cultural studies from authors as Appiah (1997), Bhabha (2013) and McClintock (2010).

Keywords: Maternity, Ponciá Vicêncio, Race, African-Brazilian Literature.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. LITERATURA AFRO-BRASILEIRA DE AUTORIA FEMININA	18
2.1 Literatura afro-brasileira no cânone literário	19
2.2 Oralidade e Memória: autoria feminina e identidade cultural	29
2.3 Feminismo negro: uma crítica interseccional	40
3. FEMININO FECUNDO: A TRANSCÊNDENCIA DA MATERNIDADE	53
3.1 A maternidade no patriarcado	53
3.2 O materno e os feminismos	61
3.3 Fertilidade feminina: maternidade para além da biologia	69
4. FÊMEA-MATRIZ: A MATERNIDADE EM PONCIÁ VICÊNCIO.....	80
4.1 Outras formas de maternar: o cuidar de Nêgua e a criação artística de Ponciá	85
4.2 A maternidade como poder para Ponciá e Maria Vicêncio	94
4.3 A solidariedade feminina: as relações de sororidade em <i>Ponciá Vicêncio</i>	101
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
BIBLIOGRAFIA	115
ANEXO	123

1. INTRODUÇÃO

A seguinte pesquisa é fruto de uma análise voltada para os estudos feministas e culturais iniciados a partir da minha monografia de graduação. Conheci a obra de Conceição Evaristo e logo me fui invadida por este universo que a autora transborda em sua escrita e que consegue tocar o(a) leitor/leitora além das pretensões estético-literárias, preenchendo com seu universo feminino, humano e histórico. A escrita de Evaristo me fez construir e traçar um caminho de reflexão e pensamento crítico que transcende o pensamento normativo hegemônico.

A partir deste processo de pesquisa, comecei estudos que questionam a hegemonia do cânone literário brasileiro e a não-entrada de autorias como a de Conceição Evaristo neste sistema literário que institui normas e leis internas ligadas a valores estético-ideológicos e políticos. Como a própria Conceição Evaristo já mencionou em entrevistas, a (possível) neutralidade do pesquisador é na verdade uma falácia. Por isso, como mulher-leitora-pesquisadora, opto em observar as literaturas pelo viés da crítica feminista e dos estudos culturais, que trabalham com um discurso de questionamento à estruturação canônica atrelada às estruturas de poder. Esta visão crítica destaca os elementos que estruturam esse cânone, a partir dos mecanismos do sistema patriarcal vigente. Um destes elementos é a exclusão de autorias femininas ao longo da história.

A literatura afro-brasileira se forma como um ponto de tensão sobre discursos e histórias já consolidadas, assim como maneiras de observar as representações míticas e arquetípicas instituídas para ocupar o lugar universalizado. Tais modelos causaram, consequentemente, ao longo da história um apagamento e uma distorção da imagem do(a) negro(a), tanto na literatura como nos registros não-ficcionais que formaram a identidade brasileira. Neste prisma, as autoras tiveram bastante importância de atuação, visto que os mitos sobre o feminino distanciaram por muito tempo a mulher do lugar de fala na sociedade. Questões como a religiosidade a partir da diáspora africana, a fertilidade feminina e as desconstruções do estereótipo da mulher negra são temas que configuram este universo literário e humano proposto por estas autorias.

Diante disso, esta pesquisa investiga a representação da maternidade no romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, e o papel que esta condição assume na vida de três personagens femininas: Ponciá, Maria Vicêncio e a sábia Nêgua Kainda. A análise desta obra parte de uma desconstrução das estruturas padrões patriarcais da condição de maternar para uma (re)configuração que se fixa no sentido além da biologia, o que

inclui diversas percepções direcionadas à fertilidade feminina e seu empoderamento. A busca de tal temática se justifica no notório entrelaçamento entre as categorias de raça, gênero, classe e maternidade dentro da literatura afro-brasileira de autoria feminina.

Maria da Conceição Evaristo de Brito é uma escritora mineira nascida em 1946, doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense. Poetisa e ficcionista, a autora atua também como pesquisadora em literatura afro-brasileira e na sua relação com as literaturas africanas de língua portuguesa. Durante seu período de graduação em letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Conceição Evaristo participou de um grupo literário chamado *Negrícia – Poesia e arte de crioulo*, que trabalhava com literatura e leitura em favelas e presídios locais. Seu primeiro poema publicado foi em 1990 nos *Cadernos Negros*, publicação editada pelo grupo paulista *Quilombhoje*. A partir daí, produziu e publicou diversos poemas e contos nos *Cadernos*, assim como os livros: *Poemas da recordação e outros movimentos* (poesia), *Insubmissas lágrimas de mulheres* (contos), dois romances intitulados: *Ponciá Vicêncio* e *Becos da memória*, em 2003 e 2006, respectivamente, e o livro também de contos *Olhos D'água*, a sua mais recente publicação em 2014.

A obra de Evaristo é composta de uma transcrição simbólica e ficcional de um universo memorativo através da identidade afro-brasileira e da consciência desta. Por isso, através do depoimento da escritora, transcrito a seguir, podemos ver que tal literatura opera como uma ação direta contra a hegemonia do cânone literário branco e falocêntrico do Brasil:

O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer. Então Carolina Maria de Jesus não tinha nenhuma dificuldade de dizer, de se afirmar como escritora. (...) E quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado, né? A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é uma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. (...) Então eu gosto de dizer isso: escrever, o exercício da escrita, é um direito que todo mundo tem. Como o exercício da leitura, como o exercício do prazer, como ter uma casa, como ter a comida (...). A literatura feita pelas pessoas do povo, ela rompe com o lugar pré-determinado.¹

¹ Entrevista de Conceição Evaristo concedida a Bárbara Araújo (Blogueiras Feministas) em 30 de Setembro de 2010. Disponível em <http://blogueirasfeministas.com/2011/11/conceicao-evaristo/> Acesso em 13 de Outubro de 2014.

Carolina Maria de Jesus, Auta de Souza, Maria Firmina dos Reis, Ruth Guimarães e a própria Conceição Evaristo são exemplos de escritoras negras que expressam em sua escrita as experiências vividas e herdadas de suas ancestralidades. Nos registros da crítica literária brasileira ainda é visto uma necessidade latente de fortalecimento e consolidação da fortuna crítica de tais escritoras, que além das questões de raça e classe ainda sofreram (sofrem) a marginalização da categoria de gênero na tradição histórica da literatura.

A autora Conceição Evaristo nasceu em uma favela de Belo Horizonte, Minas Gerais, a qual se tornou uma área habitacional valorizada da capital. Com o tempo a sua família, como outras da mesma favela, teve de ser removida da área para que fossem construídos prédios e ruas na região. A sua mãe, dona Joana, teve nove filhos, trabalhou como doméstica e gostava de contar histórias para seus filhos quando pequenos. A autora possui uma escrita construída, entre outros fatores, pelas suas vivências, suas e de sua história familiar, por ser mulher, negra e escritora, por ter nascido em família com pouco poder econômico, e por trazer na sua história cultural a marca de intervenções hierárquicas da sociedade de elite. Essa escrita, autodenominada de *escrevivência*, apresenta uma consciência marcada de sua raça e sua ancestralidade, fator tão importante e apontado por críticos e teóricos dos estudos culturais, sociais e políticos, para que grupos que passaram por algum tipo de opressão ou marginalização na história possam encontrar caminhos mais libertos.

O romance *Ponciá Vicêncio* apresenta em seu enredo uma história narrada a partir de *flashbacks* que intercalam o tempo vivido da protagonista homônima ao título. Seu contexto histórico representa a primeira geração dos descendentes de escravos filhos da lei do Ventre-livre, que mesmo após a abolição ainda sofreram a marginalização social devido aos resquícios da escravidão no Brasil. Ponciá e sua família viviam no campo, numa comunidade quilombola que continuaram trabalhando na mesma fazenda onde viveram seus antepassados, comandada pelo senhor branco que marcou com o sobrenome *Vicêncio* todas essas famílias escravizadas. A protagonista vivencia em sua infância as alegrias da vida no campo, porém sente também as inquietações da condição precária em que seu povo se mantém. Por isso, Ponciá observa em sua vida a necessidade de busca e reconhecimento de sua identidade ancestral a partir da ligação com os seus familiares, especialmente o seu avô. Quando crescida, a personagem migra para a cidade em busca de uma vida com mais oportunidades e melhores condições financeiras, porém sua vida adota alguns rumos não planejados que resultam em

diversos acontecimentos frustrados até que ela retome a consciência do que deseja encontrar. Depois de Ponciá, o seu irmão Luandi José Vicêncio e sua mãe Maria Vicêncio também partem para a cidade buscando um reencontro de toda a família em condições mais amenas para viver. Este reencontro simboliza não só a consciência da herança identitária destinada simbolicamente à Ponciá pelo seu avô, mas também o resgate da identidade ancestral de um povo o qual faz parte.

No interior deste universo preenchido de identidade e resistência tem-se a maternidade como força-motriz de empoderamento feminino que interliga as personagens. No processo de análise, observamos que maternar se exhibe como um conceito que transcende o corpo feminino, consolidando-se como uma ideia abstrata e impessoal que se agrega ao indivíduo. Por isso, esta investigação nasce a partir do seguinte questionamento: É possível abordar a categoria da maternidade a partir de um sentido além da biologia na obra de Evaristo? Tendo por objetivo analisar e discutir a representação da maternidade no romance *Ponciá Vicêncio*, a partir das três personagens femininas principais, é importante salientar o viés político que esta categoria assume na escrita desta autora, tornando, também, esta condição uma forma de poder.

A ficção é um meio de se expor e discutir temáticas variadas na sociedade; é um reflexo da complexidade que permeia os indivíduos em suas relações intersubjetivas. Na obra de Conceição Evaristo é notório observar que as discussões sobre maternidade estão diretamente ligadas às questões de raça, e consequentemente de identidade cultural. Observa-se que a idealização e a cobrança social que se liga à maternidade e à mulher já se mostram presentes no âmbito acadêmico por parte da crítica, por isso tal discussão se torna válida como um questionamento político desta experiência através da literatura. Esta categoria, atualmente, é tema presente na pauta da crítica literária feminista, porém ainda necessitando de um maior aprofundamento neste debate. Diante da produção crítica que enriquece esta discussão na literatura, podemos citar importantes trabalhos publicados que contribuíram para esta pesquisa: o livro *Maternidade e Feminismo* organizado pela pesquisadora Cristina Stevens; *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino* da autora Elódia Xavier, que trabalha a questão da corporalidade feminina; *Nova história das mulheres no Brasil* organizado por Carla Pinsky e Joana Pedro; e *Ao sul do corpo* da pesquisadora Mary Del Priore.

Os estudos feministas têm se mantido ativamente presentes com discussões acerca da maternidade, e têm tido valoroso impacto na crítica contemporânea. Ao observar

uma dupla discriminação sofrida pela mulher mãe e negra, vê-se a necessidade de indagações em um campo que tem muito a se explorar. Como aborda Cristina Stevens (2007), há muito que se resgatar com relação às produções de autoras que adentram na temática da maternidade na literatura brasileira.

Na obra de Evaristo, assim como em suas falas públicas (palestras, entrevistas etc.), percebe-se a aspiração de analisar uma perspectiva dos grupos subalternizados da sociedade, rompendo com o discurso dominador homogeneizado. Este feito é visto através do resgate da oralidade e da memória, categorias que tornam o passado histórico vivo e passível de ser reconfigurado e vivido permanentemente.

Esta investigação se aprofunda na representação da maternidade inserida no feminismo crítico-literário. O romance *Ponciá Vicêncio* é fonte contínua de pesquisas centradas nas questões da imagem construída da mulher negra em sociedade, assim como a dupla discriminação sofrida pela mulher negra na contemporaneidade. Contudo, vê-se na academia que a temática da maternidade voltada para esta obra ainda é pouco explorada criticamente. Conceição Evaristo (2015, p. 19-20) aponta que:

Pode-se dizer que um sentimento positivo de etnicidade atravessa a textualidade afro-brasileira. Personagens são descritos sem a intenção de esconder uma identidade negra e, muitas vezes, são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira. Esses processos de construção de personagens e enredos destoam dos modos estereotipados ou da invisibilidade com que negros e mestiços são tratados pela literatura brasileira, em geral.

Como objeto de estudo, me baseei e tive acesso à obra publicada de Conceição Evaristo, prioritariamente o romance *Ponciá Vicêncio*, além de suas poesias, contos e entrevistas, disponibilizadas em vídeos na internet, que proporcionam uma visão ampliada do seu processo de escrita.

Assim, essa pesquisa se desenvolve em três capítulos: O primeiro, intitulado “*Literatura Afro-Brasileira de autoria feminina*”, situa a autora e sua obra no imaginário da literatura brasileira, construindo um fortalecimento crítico-teórico para a categoria de afro-brasilidade e sua presença na literatura afro-brasileira. Neste momento me dedico a explanar sobre a importância de autorias femininas negras que integram um grupo de subalternidade na linha social do país, mas que não assumem um posicionamento passivo, e sim uma busca pela autonomia através da voz conquistada

em sua coletividade, resgatando seus elementos identitários. Todo este posicionamento, percebo, contrapõe o discurso canônico elitista e excludente no meio literário.

Em seguida, no segundo capítulo, intitulado “*O feminino fecundo: A transcendência da maternidade*”, discorro sobre a condição materna, e para isso investigo o pensamento do sistema patriarcal desde o período da colônia e a sua interferência na condição da fecundidade feminina, tratando-a como objeto histórico. Após explorar a pesquisa no universo feminino e nos âmbitos sociais e subjetivos que esta condição pode gerar, é possível chegar à própria transcendência deste conceito de maternidade ligado, antes, diretamente à fisiologia. Neste momento, apresento trabalhos da crítica brasileira, voltados para os estudos da crítica feminista e os movimentos de cunho social, sobre a relação de maternidade, literatura e feminismos, assim como a herança de sistemas matrifocais de matrizes africanas.

Por último, no terceiro capítulo, intitulado “*Fêmea matriz: A maternidade em Ponciá Vicêncio*”, posso então me voltar para o aprofundamento crítico de análise do romance *Ponciá Vicêncio* da referida autora. Construindo uma escrita que tem como base o aporte crítico-teórico visto nos capítulos anteriores, introduzo uma observação da maternidade na vida da protagonista da obra, assim como na vida de duas personagens femininas fundamentais em sua história: a personagem Nêgua Kainda e a mãe de Ponciá, Maria Vicêncio. Esta discussão é direcionada para o sentido além da biologia, formando uma unicidade solidária em que o indivíduo faz parte e interfere no todo.

2. LITERATURA AFRO-BRASILEIRA DE AUTORIA FEMININA

*A literatura negra é um imaginário que se forma,
articula e transforma no curso do tempo. Não
surge de um momento para outro, nem é autônoma
desde o primeiro instante. Sua história
está assinalada por autores, obras, temas, invenções
literárias. É um imaginário que se articula
aqui e ali, conforme o diálogo de autores, obras,
temas e invenções literárias.
É um movimento, um devir, no sentido de que
se forma e transforma. Aos poucos, por dentro e
por fora da literatura brasileira, surge a literatura
negra, como um todo com perfil próprio, um
sistema significativo.*

Octavio Ianni

*Por aqui
Nessas luas e luandas
A preta mina(s) em mim
Recusa a pátria
Que não lhe pariu.*

Jussara Santos

Dissertar sobre o cânone literário brasileiro e sua relação com a literatura afro-brasileira, assim como a literatura de autoria feminina como um todo, é de fundamental importância para iniciar uma discussão sobre a escrita de uma autora como Conceição Evaristo. Neste capítulo, irei me ater em abordar os valores estético-ideológicos que estruturam esse sistema político-social do universo literário e discutir a categoria da afro-brasilidade no Brasil, assim como sua marginalização ao longo da história. A questão da oralidade também será um ponto de fundamental importância a ser discutido para compreender como a temática e a escrita desta escritora, assim como todo o universo de escritoras afro-brasileiras que a rodeia, desconstroem mitos ocidentais que subjagam e oprimem a mulher negra.

2.1 Literatura afro-brasileira no cânone literário

A revisão da produção literária de autoras e autores negros foi atribuída majoritariamente aos estudos da crítica feminista e aos estudos culturais na segunda metade do século XX. Estas produções evidenciam principalmente a exclusão na história literária e o silenciamento do feminino, visto que autores negros, mesmo que minoritariamente e ocupando um lugar do “outro”, já permeiam alguns momentos da literatura brasileira desde seus registros iniciais. Para entender as significações de uma literatura que carrega em sua composição um elemento forte de ancestralidade e testemunho é preciso investigar o elemento da “afro-brasilidade” e seus frutos como memória-histórica, assim como os elementos de estruturação canônicos que marginalizam tal categoria no âmbito, sobretudo, da autoria feminina.

Maria Nazareth Fonseca aponta que: “Visto muitas vezes como selvagem embrutecido e como dotado de raciocínio curto, o negro entra na era pós-abolicionista para ocupar oportunidades residuais e ocupações degradantes e mal remuneradas”. (2010, p. 90). No romance *Ponciá Vicêncio* essa falta de inclusão é encontrada, principalmente, no momento de deslocamento da protagonista para iniciar uma vida na cidade. Esta trajetória social é uma simbologia de várias outras histórias, já citadas na obra, que tentam melhorar de vida saindo do contexto de exploração rural. Desta forma, nota-se que no Brasil a nova ordem social pós-abolição sempre marginalizou ou excluiu o negro do projeto social do país, fato ocorrido também em outros países que tiveram a maior parte da entrada dos negros na sociedade advindos da escravidão histórica. Fonseca (2010) mostra ainda que mesmo na observação através de um viés ufanista e idealizado, percebe-se que o negro não participou de uma caracterização figurativa da noção de brasilidade, diferentemente do índio, que foi introduzido na história como objeto simbólico da identidade da nação, mesmo que de forma caricaturada.

A maneira como a sociedade brasileira lidou com a herança escravocrata do país, de forma camuflada ou irônica, fez com que até a atualidade a identidade negra na formação da sociedade brasileira seja vista com muita resistência ou distorções pela elite e pelo cânone que esta institui, fruto ainda de um imaginário “europizado” do colonizador.

Pode-se deduzir que, no Brasil, as teorias raciais, que transformaram as desigualdades sociais em marcas de diferenças essenciais, tiveram

que conviver com o mito da miscigenação visto como tendência de transformação positiva, porque entendida como impulso ao branqueamento da população. Utopicamente se pensava que a massa indiferenciada de negros, herdada da escravidão, iria desaparecendo à medida que seus descendentes se integrassem ao modelo de sociedade democrática, livre e branca, aceito sem grandes conflitos. (FONSECA, 2010, p. 93).

Por isso, a cultura/herança negra no Brasil é um dos elementos que necessita e se faz urgente de uma revisão canônica, ato que já vem sendo construído desde meados do século XX. Como aponta Florentina da Silva Souza, em sua tese/livro *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU* (2006), a necessidade de discussão dos lugares ocupados pelo negro na sociedade brasileira, inclui também no campo das Letras, no meio acadêmico e mercadológico. A pesquisadora expõe que não só a participação da autoria afro-descendente na literatura brasileira é motivo de recusa para a hegemonia canônica do Brasil, mas também a revisão das questões etnicorraciais como temática é notoriamente insuficiente por parte dos intelectuais. Entretanto, por ser este tema um elemento intrínseco à identidade cultural do país, em sua gênese, motiva debates que abrangem vários segmentos sociais, ressaltando sua complexidade na análise estrutural do país por envolver questões políticas, individuais/subjetivas, históricas e antropológicas entrelaçadas entre si.

O racismo, fruto, entre outros motivos, de um ideal de branqueamento incutido desde a colonização portuguesa, é um tema/problema social que não pode ser normalizado/banalizado no inconsciente coletivo da nação, para que assim não seja normatizado, ocultamente, pela sociedade de elite na atualidade. Florentina Souza mostra que:

Em cada país ou cultura, a depender do grupo que interessa incluir ou excluir, o racismo ganha endereços e manifestações diferentes, mantendo-se, todavia, o pressuposto da existência de raças inferiores que, por conseguinte, devem ser excluídas das oportunidades educacionais e de trabalho, quando não levadas ao extermínio. (2006, p. 47).

Vê-se que a necessidade de debate se faz no âmbito mais profundo da sociedade, pois uma possível revisão superficial de conceitos gera um agravamento no problema secular que se vive. Tal debate necessita, ainda, transcender as barreiras da intelectualidade científica, possibilitando uma consciência rediscutida, atingindo, também, as atuações pragmáticas do cotidiano social. Souza (2006, p. 129), quando faz

referência ao pensamento de Gramsci sobre o assunto, mostra a existência de estratégias do discurso hegemônico ocupadas em absorver as propostas dos grupos minoritários, o que causa um silenciamento de tais segmentos, enfraquecendo o discurso de contraponto. Referente a uma possível demarcação desta categoria literária, a autora mostra que:

Não será a cor da pele ou a origem étnica o elemento definidor dessa produção textual, mas sim o compromisso de criar um discurso que manifeste as marcas das experiências históricas e cotidianas dos afro-descendentes no país. O conjunto de textos circula pela história do Brasil, pela tradição popular de origem africana, faz incursões no iorubá e na linguagem dos rituais religiosos, legitimando tradições, histórias e modos de dizer, em geral ignorados pela tradição instituída. (SOUZA, 2006, p. 61).

O Brasil é um país formado a partir de uma miscigenação racial, composta por negros, brancos, índios, mestiços, e que não poderia ter, assim, uma aspiração identitária baseada numa determinada cor. Independente de nossa cor da pele, ainda há de se considerar a carga identitária histórica em que fomos construídos. Tivemos uma grande parte de nossa construção social alicerçada nos negros africanos escravizados em nosso país, porém, mesmo com todas estas sabedorias que hoje se apresentam como obviedades, a sociedade brasileira passou muito tempo tentando se consolidar a partir de uma negação destas raízes históricas.

O branqueamento da sociedade brasileira foi um ideal por muito tempo almejado por intelectuais e mesmo por abolicionistas, que apesar de ser contra a escravidão não conseguiam se desprender dos valores da sociedade europeia, branca. Como diz Chiavenato:

O branqueamento não ocorreu apenas porque alguns acreditavam que o negro era “inferior” e seria necessário “limpar o sangue” do brasileiro, ou que houvesse um planejamento formal nesse sentido. Mas essa “teoria” ajudou a aprimorar a opressão racial que nunca deixou de ser praticada contra os negros. (2012, p. 159).

O autor mostra como este ideal marcou a formação da sociedade brasileira deixando seus frutos no racismo e na marginalização do negro na sociedade atual. A ideia de inferioridades entre raças criou lacunas que ocultaram o negro dos registros históricos da cultura no Brasil, principalmente na literatura. Tal feito demonstra a necessidade de afirmação e (re)construção de uma literatura escrita por autores(as)

negros(as), assim como o estudo realizado por parte da crítica contemporânea em análise de tais obras.

Ao longo da história a participação do negro no processo de estruturação do país foi prioritariamente conhecida como força de trabalho, rural ou doméstico. Entretanto, conhecendo as diversas e importantes participações nas esferas culturais, políticas e educacionais, percebe-se o envolvimento singular na construção da sociedade brasileira. Apesar de tardiamente, em 2003 tivemos a homologação da Lei 10.639 que entra em vigor para incluir no sistema educacional de formação básica no país o ensino de história da África, cultura africana e afro-brasileira para uma consciência da participação dessa cultura no nosso processo de construção identitária.

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'." (BRASIL, 2003).

Após cinco anos da criação desta lei, a mesma foi modificada e se transformou na Lei 11.645/08, incluindo a temática indígena. Apesar de ser um valioso ganho para a educação nacional, a criação destas leis ainda sofrem resistência no cotidiano de sala de aula e na formação de professores no país. Se por um lado no ensino superior a resistência consiste na marginalização desta temática nas reformulações da grade curricular dos cursos de licenciatura como Letras, História, Artes, entre outros; nas escolas de ensino básico o quadro não é diferente. A exploração desta temática como fundamental no conhecimento acaba por ser prioridade pelos professores que se identificam e se envolvem mais diretamente com a causa antirracista.

Contudo, a partir das mudanças oriundas desta lei são vistas várias complexidades conceituais surgirem para serem debatidas no âmbito social. Uma destas discussões plausíveis é a "escolha" do termo que intitula tal literatura e cultura no país. A

pesquisadora Bárbara Araújo Machado levanta em sua pesquisa dissertativa² a problematização dessa categoria “afro-descendente” ou “afro-brasileiro”, principalmente pelo valor semântico de seu prefixo. Muitos autores se debruçam sobre esta problemática, assim como é visto em Cuti (2010, p. 31) quando diz que: “negro ou afro não tanto faz”. O autor questiona o uso deste prefixo que, segundo ele, afasta da ligação direta de brasilidade, colocando o negro brasileiro apenas como uma extensão diaspórica de África.

Esse eu-enunciador a que se pretende resgatar ou problematizar nos registros culturais brasileiros é levantado desde a década de 1970 pelos movimentos sociais. Na verdade, não são apenas as questões de cor que invadem essa discussão sobre tais grupos, mas também as raízes semânticas que se agregam ao termo “afro” sobre uma identidade brasileira. Contrapondo o discurso de Cuti (2010), os apontamentos de Appiah (1997) já mostram a necessidade de desterritorialização na rotulação das identidades, e a autora Conceição Evaristo é uma escritora que já sinaliza em seu discurso o resgate necessário da ancestralidade africana para o conhecimento real de sua história. Contudo, Maria Nazareth Fonseca diz que:

Essas discussões são importantes para que possamos compreender os mecanismos de exclusão legitimados pela sociedade. Por exemplo, quando nos referimos à literatura brasileira, não precisamos usar a expressão “literatura branca”, porém, é fácil perceber que, entre os textos consagrados pelo “cânone literário”, o autor e autora negra aparecem muito pouco, e, quando aparecem, são quase sempre caracterizados pelos modos inferiorizantes como a sociedade os percebe. Assim, os escritores de pele negra, mestiços, ou aqueles que, deliberadamente, assumem as tradições africanas em suas obras, são sempre minoria na tradição literária do país.³

Nós entendemos o lugar que a expressão “literatura negra” ocupa enquanto reconhecimento e afirmação de uma cultura, costumes, tradições e elementos identitários dos africanismos e da afro-brasilidade. Tal termo consegue reunir e transpassar a introdução de subsídios de categorização identitária positivamente, no sentido de deslocamento do lugar inferiorizado, a partir de sua autoafirmação social e subjetiva. Entretanto, optamos por adotar a expressão “literatura afro-brasileira” para tratar de tal arte pelo realce que o termo “afro” nos proporciona, ligando à rememoração

² “‘Recordar é preciso’: Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro brasileiro contemporâneo (1982 – 2008)”, dissertação de Mestrado em História pela UFF.

³ Disponível em http://www.ceao.ufba.br/livrosevideos/pdf/literatura%20afrobrasileira_cl.pdf. Acesso em 21/12/2014.

dos elementos identitários de uma ancestralidade africana no processo de subjetivação do negro no contexto brasileiro. A memória, a lembrança aos fatos, a oralidade, estão expostos enfaticamente através deste termo “afro-brasileiro”, mostrando a forma do indivíduo negro se entender pluralizado no jogo das identidades. Apesar de tal opção apresentar uma problemática para a crítica atual dos estudos culturais da literatura, observamos, também, que tal distinção se configura, na maioria das vezes, mais como uma estratégia didática, visto que a semântica de uma expressão se justifica na outra.

Segundo Eduardo Assis Duarte, em seu ensaio *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção*, a participação de uma categoria literária como esta impõe uma junção de elementos significativos, pois “Isoladamente, tanto o tema, como a linguagem e, mesmo, a autoria, o ponto de vista, e até o direcionamento recepcional são insuficientes” (2008, p.12). O autor alerta ainda, assim como já lembra Edimilson de Almeida Pereira, para que o cuidado e a consciência crítica nos riscos destes critérios de categorização não formem um tipo de “*censura prévia*”, ditando ou limitando as escolhas feitas em cada processo de escritura. Duarte apresenta estes cinco critérios de análise que constituem a categoria afro-brasileira de forma simultânea a partir de sua composição, e conclui dizendo que temos

Uma literatura empenhada, sim, mas num projeto suplementar (no sentido derridiano) ao da literatura brasileira canônica: o de edificar, no âmbito da cultura letrada produzida pelos afro-descendentes, uma escritura que seja não apenas a sua expressão enquanto sujeitos de cultura e de arte, mas que aponte o etnocentrismo que os exclui do mundo das letras e da própria civilização. (DUARTE, 2008, p.22).

Muitos materiais foram publicados no Brasil no âmbito desta discussão, principalmente organizações literárias que assumiam uma ou outra expressão que melhor lhe representasse enquanto afirmação de um discurso sócio-político. A publicação dos *Cadernos Negros* pelo grupo Quilombhoje foi uma das que primeiro assumiu uma consagração da nomeação “literatura negra” para a construção de tal exercício. Além desta, tem-se antologias poéticas como a *Quilombo de palavras: a literatura dos afro-descendentes* e as duas edições da organização proposta pela pesquisadora Zilá Bernd: *Poesia negra brasileira* de 1992 e a *Antologia de poesia afro-brasileira* de 2011. Nesta segunda, Bernd coloca na apresentação da obra que apesar de se constatar que a partir de 2010 muitos autores já estavam se voltando a adotar o termo

literatura negra, a escolha entre *negra* ou *afro-brasileira* fica a critério dos pesquisadores e atuantes da área, pois

[a] assim chamada literatura afro-brasileira ou negra, na preferência de grande número de poetas, é negra porque exprime a experiência comum de opressão e de preconceitos sofridos por um grupo que anseia por exprimir plenamente sua subjetividade. Revoga-se, assim, uma poética tradicional, que imperava na literatura brasileira, onde o negro era o *outro*, era *objeto* (citado na terceira pessoa do discurso, ou seja “aquele de quem se fala”), para passar a *sujeito* da enunciação, ou seja, aquele que fala em primeira pessoa do singular ou do plural (quando o poeta se coloca como porta-voz da comunidade à qual pertence). (2011, p. 22, grifos da autora).

Nesta segunda edição de sua antologia, Zilá Bernd reúne um material de fundamental conhecimento para os estudiosos e atuantes desta literatura, pois reúne muitos dos principais autores(as) negros(as) brasileiros que não são vistos com frequência na mídia literária do Brasil. Nesta organização tem-se nomes importantes, acompanhados de uma breve biografia e alguns apontamentos críticos de sua contextualização historiográfica, como Luís Gama, Cruz e Sousa, Abdias do Nascimento, Lino Guedes e Solano Trindade, grandes expoentes de tal literatura do início do século XX, mas que devido ao racismo tiveram suas visibilidades obliteradas.

É importante perceber o ofuscamento de autorias femininas neste período brasileiro, o que confirma a invisibilidade feminina nas publicações literárias e a importância de movimentos sociais feministas, como a atuação cultural e política do movimento negro a partir da década de 1970. É através destas atuações de militância que temos hoje (a partir da segunda metade do século XX) um número significativamente maior de autoras negras na literatura brasileira como Leda Maria Martins, Esmeralda Ribeiro, Jussara Santos, Ana Cruz e Conceição Evaristo, dentre outras. Tais nomes são devidamente ressaltados e contemplados na referente antologia.

Livros como este citado de Zilá Bernd, assim como outros trabalhos que exploram criticamente a produção de uma literatura afro-brasileira, não só do Brasil, que miram a autoria ou a temática negra ou afro-descendente, necessitam de uma revisão canônica no intuito de não deixar que as questões de prevalência ideológica ou histórico-social se sobreponham às qualidades literárias observadas no texto. O cânone literário brasileiro ainda corrobora um posicionamento avesso às questões que envolvem os segmentos sociais na discussão da qualidade e do valor literário de determinada obra. Assim, como já cita Conceição Evaristo, anteriormente, a escrita de segmentos sociais, como o

movimento negro, o feminismo, entre outros, é antes de tudo uma ação política, um posicionamento social que se recusa a aceitar um lugar pré-estabelecido a ocupar dentro do modelo padrão do cânone literário.

A referente autora tem sua obra, atualmente, bastante lida e pesquisada nos estudos acadêmicos. No meio literário de Minas Gerais, seu estado natal, Evaristo é considerada uma escritora que já atinge um grande âmbito de público-leitor, também por ter suas obras adotadas pelo vestibular de universidades locais em alguns anos consecutivos. Entretanto, se inserida dentro de uma estrutura canônica do cânone brasileiro, a autora não compartilha dos ideais padrões, o que a faz participar de uma espécie de cânone paralelo àquele oficial do padrão crítico-intelectual do país. Evaristo em emblemática fala, mostra que: “Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo. A nossa escrevivência não pode ser lida como história para ninar os da casa-grande, e sim para acordá-los de seus sonhos injustos”.⁴ Os estudos que vinculam raça, classe e gênero são de fundamental importância para o alcance de uma revisão do *corpus* literário, sobretudo a partir das reivindicações do feminismo negro criadas devido à observação de lacunas encontradas nas lutas advindas das feministas brancas e classe média, em sua maioria, em meados da década de 1970, principalmente na América Latina e nos Estados Unidos nesse contexto.

Jaime Ginzburg (2012), a partir de um questionamento canônico sobre uma possível fuga ao estético nas escritas que se voltam para este resgate de cunho social, mostra que é preciso questionar também o conceito de estético que este cânone se utiliza para opinar, pois experiências sociais, que expõem o entrelaçamento do indivíduo na coletividade gerando uma construção imagética deste em sociedade, compactuando ou se opondo aos papéis sociais existentes e (re)criando a história que será alimento do próprio fazer literário é também um critério estético relevante transposto na obra e passível de avaliação crítica. Tal valor citado não pode ser único de avaliação, para que a obra seja sempre posta e debatida a partir de sua literariedade. Assim, com relação a este tipo de análise, Ginzburg (2012) diz que: “O preço pago por trabalhos de crítica que se assumem como associados a uma causa, como o feminismo ou o movimento negro, é o confronto com os interesses hegemônicos.” (p. 49).

⁴ Transcrição própria da palestra dada por Conceição Evaristo numa conferência em New York, disponibilizada em vídeo no youtube <<https://www.youtube.com/watch?v=W2DgEX8fIHE>>. Acesso em 30/11/2014.

Se observarmos que o cânone é um tipo de "instituição" abstrata formada pelos intelectuais e pela sociedade de elite que exclui e seleciona na tentativa de universalizar; Se analisarmos que tal "instituição" institui valores estéticos de avaliação, envolvidos pelos valores político-ideológicos de uma nação, que tenta manter de forma antidemocrática obras literárias acima de outras apenas para uma manutenção de ideais de consumo servindo aos ideais de mercado, dentro dos limites que a indústria cultural permite; então, pode-se induzir que, muitas vezes, a não-entrada ao cânone padrão, voluntaria ou involuntariamente, é um posicionamento ideológico que expressa um discurso oculto do anti-elitismo literário. Este posicionamento se coloca contra o enclausuramento estético de mercado na tentativa de descentralizar a construção imagética de que apenas as obras incluídas neste cânone são detentoras de qualidade crítica.

Embora a literatura de Evaristo seja construída numa narrativa ficcionista, seus personagens apresentam um resgate e uma espécie de reescritura dos registros históricos brasileiros, vivenciados principalmente pelo povo de pele negra. Jaime Ginzburg sobre a chamada por ele "literatura de testemunho" diz que "o problema do valor do texto, da relevância da escrita, não se insere em um campo de autonomia da arte, mas é lançado no âmbito abrangente dos direitos civis." (2012, p.52). Portanto, uma literatura como tal extrapola os intuítos e lugares canônicos a serem destinados, pois se constitui como uma produção que age contrapondo o discurso do autoritarismo literário. "Essa literatura também não se filia aos ideários nacionalistas, tão importantes na historiografia canônica brasileira." (GINZBURG, 2012, p.53).

Por isso mesmo, uma autora como Evaristo não segue tal discurso historiográfico, que servindo aos moldes canônicos exclui uma literatura que naturalmente se encaminhe a redefinir, ou rediscutir, os registros históricos da produção literária do Brasil e da formação identitária que esta construiu. A autora representa, assim como aponta o crítico, um discurso que vai contra o discurso oficial, o que não poderia se consolidar diferente visto que o discurso vigente é feito para favorecer uma minoria (dita pelo senso de "normalidade" como maioria). Assim, é perceptível, ainda, a resistência da sociedade em absorver uma convivência verdadeiramente pacífica e solidária com os negros em diversas culturas. O que se observa é um convívio camuflado de democracia racial que ainda, mesmo que de forma oculta, olha para as pessoas não-brancas com um olhar do outro, configurando-os como invasores de uma territorialidade e de uma cultura.

Spivak (2010) aponta que o desenvolvimento do subalterno é obliterado pela estruturação epistêmica do Outro no mundo colonizado e colonizador. Segundo a autora: “Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito” (p. 25). A ideia normativa do sujeito faz parte de um modelo europeu do discurso oficial, por isso, o estudo da crítica sobre o sujeito soberano “realmente inaugura um Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 25). Essa programação epistêmica do discurso e da cultura imperialista sobre o colonizado demonstra como a ideologia dominante se efetua em ocultar o sujeito subalterno, impedindo, assim, que a produção e aprimoramento do conhecimento sejam difundidos com relevância científica pela população subjugada.

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade. (SPIVAK, 2010, p. 60).

As literaturas que se reconhecem como “afro-brasileiras” (ou *negro-brasileiras*, como chamaria Cuti) inevitavelmente já recriam esse novo Sujeito, o sujeito que fala, teoriza e critica, mas que também age e participa da prática de que se fala. É, nos remetendo à problematização inserida por Spivak (2010), um sujeito que *re-presenta*, e não o que representa como aquele que pretende *fala por*. Não obstante, sabemos a dificuldade de desvincular ou desassociar esse Sujeito da ideologia da divisão internacional do trabalho, seguindo aos moldes europeus:

Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não crítico – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa. É também porque, na constituição do Outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei. (SPIVAK, 2010, p. 58 – 59).

Portanto, a literatura afro-brasileira se ocupa, assim como os discursos produzidos crítico e teoricamente por intelectuais pertencentes a uma *população geral* (termo que a autora se utiliza para falar das pessoas que não fazem parte da elite normativa do

discurso hegemônico), de deslocar essa detenção de conhecimento e poder intelectual. O movimento negro, assim como a literatura afro-brasileira, se interessa em discutir a valoração dos elementos étnicos que produzem diversas falas heterogêneas no texto. Autoras como Conceição Evaristo, Geni Guimarães, Miriam Alves, entre outras, são expoentes nessa causa e na produção crítica e literária desta.

2.2 *Oralidade e memória: autoria feminina e identidade cultural*

A naturalização do olhar brasileiro avesso às questões de afro-brasilidade é um dos elementos que mais dificultam a consciência assumida da miscigenação nacional, da qual fazemos parte. Como fala Florentina da Silva Souza (2006) “a categoria ‘afro-descendente’ significa um repertório variado de tradições e experiências culturais.” (p. 131). Conceição Evaristo é uma autora que simboliza essa multiplicidade de experiências herdadas do nosso período escravagista e do nosso pós-colonialismo. A autora coloca o negro como centro de sua narrativa, prioritariamente a mulher negra, traduzindo em prosa e poesia o que a cultura africana nos deixou como tradição e cultura e o que construímos a partir dela, erguendo nossa própria identidade. “[...] toda a minha escrita, poemas, contos, romances e até ensaios, cumpre um ato de *escrevivência*.” (EVARISTO, 2013, p. 31). Falar sobre a escrita de Conceição Evaristo é iniciar primeiramente uma fala sobre nossas origens identitárias enquanto nação. Por isso, a temática africana e seu processo diaspórico na comunidade brasileira são notórios, não necessariamente em sua narrativa exposta, mas nas entrelinhas de sua escrita, na sua gênese enquanto formação de discurso, de identidade étnico-racial e da sua cultura. Na seguinte passagem do romance *Ponciá Vicêncio*, em seu desfecho final já apontada em entrevista concedida pela própria Evaristo à pesquisadora Aline Alves Arruda, vê-se como essa *escrevivência* se constrói:

com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda (EVARISTO, 2003, p.131).

A oralidade como herança e resgate identitário apresenta à memória e à história uma continuidade presente, atuando como fortalecimento dessa própria identidade cultural. A organicidade da tradição e das histórias culturais está presente na oralidade, também transposta através da literatura oral de forma ficcionada, ou não. Por isso, é a partir desse viés literário que é importante apontar a característica subjetiva do autor nesse processo de resgate histórico, pois assim como já coloca Verena Alberti (2004, p. 15) os ensinamentos e histórias contadas e recontadas através do tempo passam por uma gama de seleções e cortes protagonizados pelo “contador” de histórias devido à impossibilidade de acesso a uma fidelidade radical ao fato.

A memória, revista e repassada através da oralidade, mantém o passado vivo, orgânico, e como a observação ao fato é subjetivamente formulada, o que sobra da história vivida são as versões individuais que encontram unicidade através da coletividade e da identidade compartilhada. Alberti (2004), sobre o valor do indivíduo, diz que: “É considerar que, em uma ordem hierárquica, ele é o termo superior a englobar o(s) inferior(es), possuindo, portanto, uma capacidade de *totalização*” (p. 20, grifo da autora). E ainda mais adiante, partindo da imagem do indivíduo moderno que preza pela igualdade contrapondo à ordem hierárquica através de um interessante paradoxo, a autora diz:

ele já nasceu como valor englobante, apesar de firmado na igualdade; como totalizador, apesar de nivelado e fragmentado. Dito de outra forma: a crença no indivíduo autônomo e igual perante os outros, que é também o indivíduo único e singular, o ser psicológico, *dá sentido a* uma série de concepções e práticas em nosso mundo. (ALBERTI, 2004, p. 20, grifo da autora).

A memória nos é importante para iniciar um estudo sobre a organização de uma determinada cultura, classe, raça ou gênero. É através da memória que se pode resgatar e dar vida contínua aos registros identitários de um lugar ou um grupo social. Assim, é através da categoria de “testemunho” individual, mas coletivizado, que se torna possível o entendimento da construção dos discursos e das “verdades” instituídas. Verena Alberti faz uma distinção a priori entre o chamado *resíduo de ação* e o *relato de ação*, onde apresenta que o primeiro confere o “pedaço” do passado vivido, a partir de um registro arquivado; enquanto que o segundo está relacionado com uma memória, uma espécie de *carta* que informa esta ação referente a uma autobiografia (2004, p. 34). Contudo, estes dois elementos da oralidade se unem, adentrando um no outro, concomitantemente,

fazendo com que um *relato de ação* faça parte da própria ação, sendo também seu *resíduo*.

Ao transpormos este pensamento para a literatura afro-brasileira observamos uma capacidade de difusão contínua enquanto memória, mas também enquanto ação, que gera outras ações de maneira cíclica. A escrita evaristiana, a partir de seu cunho autobiográfico ficcional, recorre à categoria da memória oral, inserindo esta em um movimento retroalimentado por quem conta, pois ao lembrar e escrever é possível exercer uma volta imaginária ao momento do fato ocorrido, trazendo para o momento presente uma forma de experiência não vivenciada do passado. Este passado, assim, permanece tornando-se sempre presente na memória coletiva das pessoas. Nestas investigações, Alberti assinala que “Está em jogo aqui o caráter factual da memória; está em jogo as possibilidades oferecidas pela história oral no sentido de se investigar a memória lá onde ela não é apenas significado mas também *acontecimento, ação*” (2004, p. 36, grifo da autora).

Considerando o que se tem como material histórico da cultura negra no Brasil, vê-se nessas literaturas um desempenho da oralidade como (re)construção do eu-enunciador, como sujeito, no processo de reconhecimento das identidades. Stuart Hall coloca que “As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação” (2011, p. 51, grifo do autor). Deste modo, no processo diaspórico, observa-se que a cultura nacional recria sua própria nação, admitindo a ideia de “nação” como um território imaginário com o qual o indivíduo se identifica. A identificação acontece a partir de um passado histórico, e não pelo viés de um discurso oficial ilusoriamente ufanista. Hall adiante diz que:

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. (2011, p. 62, grifo do autor).

A literatura de grupos sociais subalternos inclui suas diferenças como constituinte desse imaginário social, que por muitas vezes não assume todas as diferenças existentes que compõem a nação, como as de classe, raça ou gênero. Para demonstrar esse

conceito de unificação a partir da junção de diferenças constitutivas, de um indivíduo fragmentado e fluido, podemos frisar também a colocação de Bauman quando diz que:

Ao contrário de outras identidades postuladas, a ideia de etnicidade é semanticamente carregada. Ela supõe axiomáticamente um casamento divino que nenhum esforço na terra pode desmanchar, uma espécie de laço predeterminado de unidade que precede toda a negociação e eventuais acordos sobre direitos e obrigações. Em outras palavras, a homogenidade que presumivelmente marca as entidades étnicas é *heterônima*: não um artefato humano, e certamente não o produto da geração atual de humanos. (2001, p. 136).

Este rico valor semântico das etnicidades e das identidades culturais demonstra a complexidade na composição de uma identidade. Como exemplo disso, podemos recorrer às experiências de África no período colonial e até mesmo pré-colonial. O Ocidente comete um recorrente erro viciado de se tratar do continente africano, por muitas vezes, sem se lembrar da vasta e variada junção de elementos culturais que fazem parte de sua formação. Busca, portanto, uma possível definição de identidade africana, na ilusão de poder generalizar ou sintetizar num único ou prioritário conceito. Entretanto, é importante ressaltar a dificuldade que há nessa sintetização de uma identidade cultural, que atinge não só o continente africano, mas todas as culturas do mundo.

Conquanto, criou-se, no contexto africano, algo que demonstra a pretensão de “unificar” ou pelo menos conseguir unir conceitualmente a partir de suas heterogeneidades, o chamado *pan-africanismo*. Termo que cria um elo entre culturas e grupos sociais que partilham de uma identidade africana a partir do processo de diáspora, ocorrido em várias partes do mundo, como o afro-americanismo, por exemplo. Quando pensamos em identidade cultural e afro-americanismo caímos na mais complexa discussão que se refere à categoria da raça e as construções do racismo. O pensamento europeu incutiu na historiografia do mundo uma falsa e hierárquica ideia de raças distintas, reduzidas às categorias de cor e traços biológicos que não se fortificam como fundamento concreto para as construções que se ligam às atribuições de inferioridade e superioridade social. A raça, por si só, não consegue explicar ou caracterizar uma identidade cultural, ela precisa de elementos que identifiquem os indivíduos, que transcendem as características físicas. Assim como nos diz Anthony Appiah no contexto africano,

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecemos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros. (1997, p. 246).

O autor expõe as bases desse pensamento referente às discussões raciais e problematiza o que se tem como noção de uma “identidade africana”. Tal identidade é vista como algo unificado ou unitário, que mostra para o restante do mundo uma imagem nebulosa do que seria ser africano ou portador de tal construção identitária. Para tanto, o autor passa para o discernimento de uma pluralidade para este conceito. Falar de “identidades” é a base mínima para que haja uma discussão contundente nesta problemática. Pode-se inferir sobre raça, no que consistem os apontamentos de Appiah (1997), que o passado terrorístico da escravidão, assim como as ações bélicas para imposições e conquistas de poder, político e econômico, têm em seus fundamentos a concepção cientificista sobre a questão racial. Quando se fala de segmentações categóricas de raças distintas, a partir da biologia, criam-se critérios de exclusão e hierarquização deterministas, que podem causar consequências perigosas e difíceis de serem revertidas nas sociedades.

O exemplo africano abordado por Appiah (1997) nos serve como base análoga para tais investigações críticas do contexto brasileiro. Apesar da conjuntura da obra *Ponciá Vicêncio* se passar na história da escravidão do Brasil, a influência de África na formação identitária brasileira consiste numa presença muito forte, principalmente para as pessoas de pele negra do país. Appiah coloca que a identidade africana, assim como outras identidades, é apenas um dentre tantos *modos de ser*. No contexto de Brasil, podemos também assinalar da mesma forma com relação à identidade afro-brasileira. Infelizmente, tal identidade quando aceita ou reconhecida pelo seu valor corre o risco de ser enclausurada em si mesma por meio da sociedade normativa, principalmente se esse reconhecimento é auto-afirmado pelo negro. Tal “enclausuramento” proporciona ainda a criação de estigmas caricaturados que fazem com que se forme uma ideia essencialista de que o negro só poderá falar a partir de uma negritude discursiva, ou ainda só poderá se mostrar através de elementos que o identifique primeiramente pelo prisma da diáspora africana em nossa cultura.

Toda esta caracterização instituída constrói, assim, uma noção de concedimento em relação à participação da cultura afro-brasileira na identidade nacional. Entretanto, essa imagem pré-moldada do negro se torna perigosa por diluí-lo enquanto sujeito, apagando as identidades adotadas por cada indivíduo subjetivamente, ou nos termos de Appiah, apagando os outros *modos de ser*. Assim, como expõe o autor, as identidades são alicerçadas em *mitos e mentiras* que formam suas tradições e costumes. Primeiramente mostrando a complexidade das identidades, Appiah diz que “as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades”. E adiante, o autor continua a dizer que “elas florescem a despeito do que antes chamei de nosso ‘desconhecimento’ de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras” (1997, p. 248).

O processo de diáspora⁵ vivido por diversos povos na história da humanidade não pode ser simplificado apenas a um deslocamento. A partir da vivência desse processo, o sentimento de retorno e resgate se envolve com o de (re)construção, pois a identidade cultural se firma no entrelaçamento de culturas e tradições singulares a cada indivíduo e seu processo histórico. Stuart Hall já nos aponta que “Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (2013, p. 49). A partir de um conceito mais fechado de diáspora, tanto o negro como o branco no território brasileiro são estrangeiros, pois à noção de nativo, e originariamente pertencente a este território histórico, está o índio brasileiro. Entretanto, as barreiras geográficas que se sucedem nos processos de migração e globalização, desde as explorações territoriais do império colonial, passaram a construir nações transculturais, preenchidas de vários povos e culturas. Por isso, tais culturas recém-chegadas ao local de ocupação não podem permanecer num estado de purismo para manterem suas tradições originárias.

Hall (2013) mostra que a participação desse processo na formação da cultura funciona como uma resistência aos modelos de “nação” e “cultura nacional”

⁵ Segundo o *Dicionário de Relações Étnicas e Raciais*, de Ellis Cashmore, este termo apresenta várias formas de uso, “[a]tualmente, contudo, o termo ‘diáspora’ é usado com frequência para descrever praticamente qualquer comunidade transnacional, ou seja, uma comunidade cujas redes sociais, econômicas e políticas atravessam as fronteiras das nações-estado.” (2000, p. 169). Como forma de produção cultural, “a ênfase recai sobre a fluidez dos estilos construídos e das identidades entre os povos na diáspora. Essas duas características evidenciam-se na produção e reprodução de formas por vezes chamadas de ‘cut’n mix’, híbridas ou ‘alternativas’.” (ibid., p. 170).

introduzidos pelo colonizador, e diz ainda que: “Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o ‘lugar’” (p. 40).

Assim, a memória neste ponto atua com um importante papel, através da oralidade, propagando tais *mitos e mentiras*, vistos como elementos basilares de uma cultura ou tradição. O autor indo-britânico Homi Bhabha corrobora com este posicionamento mostrando que “Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer processo imediato a uma identidade original ou a uma tradição ‘recebida’”. (2013, p. 21). Na maioria das culturas, este fazer oral é exercido, tanto no Brasil como em muitos países de África, pela mulher, sacralizada e respeitada como contadoras de histórias que repassam os ensinamentos ancestrais. Porém, mesmo ocupando este papel fundamental na manutenção de algumas culturas, a mulher é subalternizada na sua atuação social, não encontrando lugar para ocupar o status de contadora de histórias pelo viés intelectualizado do fazer literário. Segundo Spivak:

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (2010, p. 66 - 67).

A autora, em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010), apresenta a discussão do pós-colonialismo a qual a mulher se encontra duplamente interditada. O intelectual (homem) não poderá falar por quem faz a ação (neste caso, a mulher), eis uma das grandes discussões para os estudos feministas pós-coloniais, ‘falar por’ é diferente de ‘falar sobre’. O que as sociedades coloniais, guiadas pelo falocentrismo, sofreram foi esta inversão camuflada, que faz com que conceitos e construções basilares sobre a identidade destas sociedades sejam vendidos erroneamente.

Em *O Local da Cultura*, Bhabha mostra em seu ensaio – *A outra questão* – que o discurso colonial instaura em sua formação um profundo paradoxo, criando uma posição de ambivalência dos estereótipos designados para este sujeito colonizado. O

colonizador mantém este sujeito inserido e fixado em estereótipos que transparecem seus desejos e aflições enquanto dominador, pois tais estigmas refletem um entre-meio de desejo e repulsa, que está enraizado nos excessos justificados por este discurso, apresentando a necessidade de serem devidamente aniquilados. Vê-se a precisão de investigação dos “*processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo” (2013, p.118, grifo do autor), pois, a discussão que se faz em destaque se apresenta concomitante àquela posta como tradicional dos estudos críticos anti-colonialistas: averiguar um momento posterior à análise das imagens estereotipadas que se criaram a partir do discurso imperialista. O que se mostra em jogo, segundo ainda o autor, é a formação subjetiva desses sujeitos, instituída e direcionada por um discurso pronto que tenta domá-lo. Confere, então, que o sujeito que surge neste entre-lugar do discurso normativo é invisibilizado por ter seu reconhecimento na sociedade colonial (e pós) construído por base em estereótipos que não lhe representam, além de ser rejeitado a partir deste próprio *reconhecimento*, que se funda através de tais *estereótipos* gerados para satisfazer os *fetiches* do colonizador.

Análogo a este processo de dominação e poder está a imagem formada do feminino. Como diz Spivak (2010), “Com respeito à “imagem” da mulher, a relação entre a mulher e o silêncio pode ser assinalada pelas próprias mulheres; as diferenças de raça e de classe estão incluídas nessa acusação” (p. 66). A dificuldade, ou até impossibilidade em algumas circunstâncias, de conhecer a luta e a história africana ou afro-brasileira através da intelectualidade feminina advém desde a formação desta, pois se o acesso à educação para a população, desprovida, muitas vezes, de recursos estatais para educação pública, é restrito, para a mulher se torna ainda mais distante, seja por motivos sociais e econômicos, seja por motivos culturais e políticos.

A autoria feminina, assim chamada, representa um conjunto de significações complexas que carrega uma macrologia cultural e política do sujeito feminino. Vários estudos problematizam tanto o fazer literário desse *S/sujeito*, como a sua atuação como indivíduo-leitor, que se diferencia do sujeito masculino. A escrita de autoria feminina ocupa este lugar de quebra, de ruptura, a um imaginário pré-concebido de um leitor masculinizado, que apresenta uma cumplicidade na leitura. Tal cumplicidade é interferida exatamente quando o sujeito feminino se coloca como leitor e decide, assim, protagonizar este fazer artístico, rompendo com uma normatividade histórica do pensamento patriarcalista. Essa posição de não-neutralidade feminina no lugar de mulher-leitora é considerada em *Sobre a desconstrução*, de Jonathan Culler quando diz:

[...] o conceito de uma mulher leitora leva a asserção de uma continuidade entre a experiência das mulheres nas estruturas sociais e familiares e suas experiências como leitoras. A crítica formulada sobre esse postulado de continuidade interessa-se notavelmente pelas situações e pela psicologia das personagens femininas investigando as atitudes em relação às mulheres ou investigando as “imagens de mulher”, nas obras de um autor, um gênero ou um período (CULLER, 1997, p. 56).

Quando decidimos dissertar sobre duas categorias subalternizadas ou marginalizadas no âmbito social e acadêmico, a autoria feminina e negra, adentramos num espaço ainda mais problemático, principalmente se adicionarmos questões de classes atreladas a este exercício. Nas exposições públicas e literárias da autora Conceição Evaristo é visto a forte participação da oralidade e da memória como alimento de sua prática discursiva, literária e crítica. Na investigação de outras autoras negras vemos que o silenciamento ocupou uma boa parte de sua história ancestral, principalmente em questões de gênero. Porém, tal silenciamento não conseguiu impossibilitar a produção interna do núcleo familiar de tais narrativas. Esta oralidade obteve importante papel nos ensinamentos das comunidades, assim como participa de uma solidariedade de raça e gênero, repassando assim a sua *mensagem* referente à própria identidade cultural mantida e/ou resgatada. Esta *mensagem* é aludida nos escritos de Appiah se referindo aos estudos do autor americano Du Bois, mostrando que, mesmo descartando o suporte teológico,

Cada uma das raças sócio-históricas tem uma ‘mensagem’ para a humanidade, uma mensagem que decorre, de algum modo, do propósito de Deus ao criá-las. A raça negra ainda está por entregar sua mensagem plena e, sendo assim, é dever dos negros trabalharem juntos – através de organizações raciais – para que essa mensagem possa ser entregue. (1997, p. 55).

A literatura oral, que dá vida e subsídio para as escritas de tais autoras, é constituída de um resgate de identidades e da concepção da multiplicidade do sujeito fragmentado, pois segundo Hall (2011) “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (p. 12).

No romance *Ponciá Vicêncio* é observada essa contraditoriedade de identidades no personagem Luandi, irmão da protagonista, que mesmo fazendo parte de uma

comunidade de ex-escravos mantém uma admiração pelo poder de Estado, no seu desejo em ser soldado. Tal desejo explicita a contradição de se carregar a partir de uma ancestralidade sua identidade negra e querer participar de uma identidade branca, visto que o poder oficial representa, majoritariamente, o branco no seu exercício de opressão ao negro subalternizado e ex-escravo. Diferentemente da protagonista, Luandi mantinha desde sua infância uma imagem ainda esperançosa da vida na cidade e do fim dos sofrimentos sociais em que viveu. Jean-Paul Sartre, em *Reflexões sobre o racismo*, frisa que “o prêto sofre o seu jugo, como prêto, título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, pôsto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência.” (1968, p. 98).

Como mostra a voz narrativa, quando Luandi, já na cidade, presencia um episódio de violência na delegacia do Soldado Nestor, ele lembra a violência vivenciada por sua família no período da escravidão: “Luandi pensou na figura de Vô Vicêncio, mas, aliviado estava, pois acreditava que o tempo da escravidão já tinha passado. Existia sofrimento só na roça. Na cidade todos eram iguais. Havia até negros soldados!”. (EVARISTO, 2003, p. 73).

Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo, narra a história de uma protagonista, homônima ao título, e de sua família, descendente de escravos e ex-escravos no período pós-abolição do Brasil. Tal narrativa se apresenta como uma história pessoal e comunitária de uma família, porém, esta passa a ser, também, uma história genérica, devido à riqueza e profundidade de sua construção literária, se caracterizando estruturalmente como um romance de formação, dentro do gênero romanesco, assim como propõe a pesquisadora Aline Alves Arruda com a dissertação *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um Bildungsroman feminino e negro*, pela UFMG em 2007. A escrita de Evaristo se apresenta como uma narração confessional que transmite, através das formações literárias da obra, as marcas identitárias da própria autora e sua história pessoal de mulher negra, de origem pobre, que carrega uma forte consciência da sua raiz diaspórica como indivíduo afro-descendente brasileiro.

Como já foi mencionada na introdução desse estudo, a obra conta a história de uma comunidade de trabalhadores rurais que desde o “fim” da escravidão ficaram nessas terras trabalhando para os mesmos patrões da época escravagista. Ponciá, após a morte de seu pai, decide ir para a cidade tentar uma vida melhor, formando sua própria família. Com o tempo, seu irmão, Luandi, e sua mãe, Maria Vicêncio, também decidem ir para a cidade em busca de melhores condições de sobrevivência, entretanto, esse

êxodo se constitui de uma forma difícil, primeira pelo choque social que os mesmos encontram ao se deslocarem de seu lugar de origem; segundo pela necessidade percebida de uma consciência identitária que carrega a ancestralidade como elo entre passado, presente e futuro, entendendo seu próprio destino.

Ponciá vive uma busca incessante por se encontrar, pois tenta encontrar seu sentido de origem. Simone Schmidt, no seu ensaio *De volta pra casa ou o caminho sem volta em duas narrativas do Brasil*, analisa e compara dois romances significativos nesta temática identitária da literatura de autoria feminina brasileira: *Ponciá Vicêncio* (2003) e *As mulheres de Tijucopapo* (1982). Nesse estudo, Schmidt (2008) nos diz que “As personagens das narrativas em questão desejam falar de sua experiência, desejam entrar na arena pela disputa de significado, através da representação de si mesmas. Por isso se movimentam, tomam a estrada, não se fixam, vão, voltam, buscam.” (p. 26). A pesquisadora aponta como este caminho de busca e saída para a cidade, vivenciado pela personagem, é um caminho sem volta, pois a *casa mítica* está como uma representação da casa materna que precisa ser desprendida como força de libertação para, então, atingir seu retorno de reconhecimento.

No entre-lugar da memória e oralidade, quando transcritas para a literatura de forma ficcionada, está a criação que as histórias destas autoras proporcionam. A literatura de testemunho apresenta este lugar de pergunta sobre o limite entre a criação ligada a partir de fatos autobiográficos ou não. Conceição Evaristo em seu depoimento publicado no livro *Arquivos Femininos: Literatura, Valores, Sentidos*, demonstra esse entrelaçamento próprio de tal categoria:

O tempo de gestação dessa minha parenta Ponciá foi pouquíssimo. Alguns meses somente, entre o inventar e o escrever. Gestos que, na maioria das vezes, me são simultâneos. É como se um ato puxasse o outro. Depois que ganhei distância do momento em que essa minha parenta nasceu, entendi que gerar Ponciá foi inconscientemente um pacto meu com a vida. (2014, p.28).

Neste trecho é possível observar como a produção de uma obra como *Ponciá Vicêncio* está ligada com uma rememoração e um exercício de sua ancestralidade, que também configura na busca de reconhecimento de suas origens enquanto escritora, enquanto mulher. O discurso desta autora proporciona um resgate memorativo que expõe um testemunho, tanto de sua vida ao observar a vida de mulheres negras que compartilham de experiências semelhantes às suas, como de sua história ancestral em

que este tipo de experiências eram agravadas pelo contexto sócio-político. Há, portanto, um diálogo entre uma literatura que existiu à margem de um cânone elitista da literatura e que hoje já se configurou como uma literatura paralela, devido sua forte consistência estética e discursiva, assim como sua considerável lista de autores representantes em atuação.

2.3 Feminismo negro: uma crítica interseccional

A condição feminina no Brasil da segunda metade do século XX e início do século XXI apresenta considerável melhoria na ocupação e valorização nos espaços públicos e privados. A partir de pesquisas publicadas na mídia e a expressão popular quando interrogada sobre o assunto, percebe-se um aumento progressivo nos questionamentos sobre a condição (subalternizada pela história) da mulher na sociedade. As mulheres conseguiram alcançar melhores espaços no mercado de trabalho, se desprendendo de uma dualidade antagônica criada pelo pensamento patriarcal que coloca em esferas opostas o espaço profissional-público do espaço doméstico-privado, hoje já concebidos através de uma convivência concomitante da vida privada que desvincula a mulher de um estereótipo em que apontava o sujeito feminino que trabalhava fora de casa como aquele avesso à família.

Segundo a pesquisadora-socióloga Albertina de Oliveira Costa: “Embora Anete Goldberg (1987) classifique o feminismo brasileiro como bem-comportado, um movimento que prioriza direitos sociais em detrimento de direitos individuais, sua imagem pública tende a ser negativa” (2013, p. 43). Entretanto, o feminismo (ou os feminismos), especificamente no Brasil, trabalha hoje sobre um prisma que se desloca do lugar radical de ter como foco uma oposição única ao machismo, que se opunha ao sexo masculino em atuação, para uma luta mais crítica em prol dos direitos humanos e consequentemente da mulher. Tal mudança fez as militantes estudiosas, intelectuais, perceberem a necessidade de se trabalhar com um termo pluralizado, pois assim como discutimos identidades, no plural, na contemporaneidade não seria possível permanecer com uma luta que levasse à frente um ideal unificado ou unitário de causa. Como aponta Liane Schneider (2007):

O que se observa, nesse sentido, é que o discurso feminista, tanto em suas vertentes mais teóricas quanto na prática dos movimentos sociais,

teve de admitir que era exatamente a partir de lugares diferentes que os sujeitos femininos estabeleciam relações entre si, bem como com o que era tido como ‘hegemônico’, geralmente marcado como masculino e branco; portanto, as relações sociais eram cortadas não só pelo sexo, mas também por uma infinidade de outros traços, diferenças, peculiaridades que tomavam o lugar de elementos importantes para qualquer tentativa de definição (ainda que provisória) de identidade.

Infelizmente, nota-se que mesmo com todas as conquistas em busca de uma igualdade no tratamento dos direitos civis e sociais, e consequentemente o aumento no grau de escolaridade e na conquista de melhores e importantes cargos no campo profissional, a mulher ainda permanece em desvantagem na esfera social. A formação hierárquica de gêneros ainda se sobrepõe nas práticas sociais que qualificam o sujeito. Com relação às causas deste fato, além da existência de preconceitos que podem se justificar numa noção de causalidade,

O sistema capitalista é outra das causas, juntamente com a herança do sistema escravocrata no qual se baseou a economia brasileira até o fim do Império. A partir de uma somatória de fatores sociais, históricos, econômicos e filosóficos, criou-se no Brasil uma estrutura eminentemente machista, onde características próprias do país somaram-se a influências europeias e religiosas. (NOGUEIRA e JACINO, 2013, p. 279).

Sabemos que com relação aos avanços adquiridos dos estudos feministas na Europa e nos Estados Unidos, o Brasil teve uma ascensão deste movimento tardia, principalmente no que consiste sua teorização e sua atuação efetiva nos espaços públicos, devido, prioritariamente, pelo período do regime ditatorial militar. A literatura afro-americana foi protagonizada principalmente pelas mulheres negras dos Estados Unidos, tendo em evidência autoras como Alice Walker, ativista dos Direitos Civis da década de 60, Maya Angelou e Toni Morrison, ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura em 1993, que são destaques mundialmente conhecidos.

Talvez, devido a este “tardiamento”, os estudos feministas no Brasil tenham tido em seu início uma ênfase maior nas atuações críticas das feministas brancas, além de contarmos com a falsa imagem de democracia racial que não se constitui internamente no contexto social. Por isso, mulheres negras, escritoras (ou não), carregam um déficit na história das pesquisas no Brasil, assim como nos registros literários, por estes não observarem, em sua maioria, a atuação feminina como objeto central de análise

ressalvando suas percepções de vida e de identidade. A pesquisadora Nilza Iraci Silva, mostra que:

As mulheres negras têm reiterado, ao longo dos tempos, que as mulheres não são um ser único, homogêneo, e que ser mulher, negra, indígena, lésbica, pobre e migrante é ter sua condição social agravada em função de assimetrias de gênero e raça que caracterizam a sociedade patriarcal e racista, que as colocam em situação de maior subordinação e discriminação, potencializando sua situação de pobreza e vulnerabilidade, mantendo-se na base da pirâmide social. (2013, p. 247).

Assim, a “interseccionalidade” permanece atual no conjunto de discussões feministas e no movimento negro com abordagem anti-sexista. O termo “interseccionalidade” constitui-se como uma ferramenta metodológica para investigações entre as relações de poder e as categorias que tangem o universo social e subjetivo, como classe, raça e gênero. Tal conceito foi criado e utilizado primeiramente na década de 1980 a partir das lutas de uma causa feminista e negra, que observaram na difusão de tais movimentos, separadamente (movimento feminista e movimento negro), a ocupação inicial do lugar de “sujeito implícito” por essas mulheres.

Estes movimentos sociais apresentaram uma lacuna em suas causas defendidas, fazendo com que a mulher negra sentisse a necessidade de introduzir uma desconstrução sexista ao movimento negro e uma profunda discussão de raças no movimento feminista, pois mesmo quando tais segmentos de lutas apontavam as barreiras de marginalizações que a sociedade hegemônica indicava, eram apenas as categorias de classe e gênero realçadas, deixando a “raça” em estado suprimido.

Entender pelo viés da interseccionalidade os embates sobre raça, classe e gênero deve ser o ponto inicial para uma crítica contundente à estruturação do sujeito colonial, assim como o processo pós-colonial e a desconstrução desse discurso colonizador de opressão. Porém, deve-se lembrar de que tais categorias estão articuladas entre si, mas não ocorrem, necessariamente, ao mesmo tempo. Por isso, é importante observar a *violência simbólica* efetuada pelos agentes dominantes do sexismo às mulheres na sociedade ocidental, considerando que tal violência tende a criar uma interdição inconsciente na figura feminina. Luana Simões Pinheiro, com base nos escritos de Pierre Bourdieu sobre a *dominação masculina*, apresenta que:

A obediência que dominados concedem aos seus dominantes não pode ser vista como uma submissão – ou coerção- mecânica a uma força, e

nem um consentimento consciente a uma ordem. Essa obediência é involuntária, no sentido de que não é planejada, é fruto do acordo entre *habitus* predispostos a obedecer às chamadas, à ordem e às estruturas objetivas no mundo no qual se inserem. A violência simbólica é capaz de transformar poder em carisma ou em um encanto capaz de suscitar um encantamento afetivo. (2007, p. 40-41, grifo da autora).

Podemos considerar, então, que um dos maiores desafios dos movimentos feministas e das discussões de gênero é atingir a base desta simbologia que ataca várias esferas sociais, visto que na vida prática dos espaços públicos a mulher já adquiriu conquistas significativas como o direito ao voto em 1850, que só foi efetivamente concretizado com a renovação do sistema eleitoral no governo de Getúlio Vargas, mas que até a atualidade ainda não conseguiu reformular o pensamento social igualitariamente sobre a ocupação de cargos de poder, político ou privado, pela mulher no Brasil.

A “mulher negra” e o movimento negro no Brasil passaram por grandes momentos nesta segunda metade do século XX, que geraram frutos presentes até os dias atuais. Considerado um marco inicial do movimento negro contemporâneo, o MNU (Movimento Negro Unificado), grupo fundado na década de 1970 com a intenção de interligar os diversos movimentos sociais que lutavam pela causa negra no país, deu partida a fortes questionamentos do lugar social direcionado ao negro na vida pública. Além deste importante grupo, outras organizações não governamentais foram criadas, protagonizando consideráveis papéis nesse cenário político-social: a SINBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) e o IPCN (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras), ambas também da década de 1970.

Em muitos países ocidentais a participação, tardia ou dificultada, da mulher na esfera literária conseguiu demonstrar a situação dessa condição feminina marginalizada. Não obstante, é visto que o feminino, mesmo de forma negativa na maioria das vezes, se apresenta contido no centro da maioria das sociedades como peça enfatizada para que a paz e a fertilidade do lugar se estabeleçam. Em várias sociedades é visto que o homem direciona toda a culpa dos maus tempos à mulher, devido à ligação mística que o feminino exerce na natureza, pois, neste contexto, é desta união e da relação com os ancestrais que dependem o bom funcionamento da comunidade. O feminino é o elo que estabelece essa ligação entre os dois planos, muitas vezes de maneira inconsciente e oculta. A autora zimbabuense Anne McClintock, em seu livro *Couro Imperial*, aborda

de forma minuciosa e analítica a questão do gênero como forma de manutenção e alicerce para o empreendimento imperial:

Figuras femininas eram plantadas como fetiches nos pontos ambíguos de contato, nas fronteiras e orifícios da zona disputada. Os marinheiros prendiam figuras femininas de madeira nas proas de seus barcos e batizavam-nos – como objetos liminares exemplares – com nomes femininos. Os cartógrafos enchiam os mares vazios de seus mapas com ninfas e sereias. Os exploradores chamavam terras desconhecidas de territórios “virgens”. Os filósofos figuravam “a verdade” como fêmea, e então fantasiavam sobre retirar o véu. De muitíssimas maneiras, as mulheres serviam como figuras mediadoras e liminares por meio das quais os homens se orientavam no espaço, como agentes do poder e do conhecimento. (2010, p. 47 – 48).

O gênero na perspectiva colonial implica dinâmicas internas nas relações políticas e sociais que demonstram uma separação superficial entre colonizado e colonizador, voltada sobre um binarismo que é insuficiente para se discutir as estruturas e relações internas entre os indivíduos dessas conjunturas. A mulher colonial, por se apresentar inserida no contexto de sociedade que domina outra, não se encontra livre de opressão, mesmo aquelas que convivem com o alto poder político e econômico dentro das classes sociais. São as esposas de chefes da colonização ou aquelas que trabalham mais diretamente nas expedições da metrópole, exercendo cargos de enfermeiras ou algum tipo de assistencialismo social. Estas mulheres também estão inseridas no contexto de opressão e limitações configuradas pelas relações cambiáveis por gêneros que privilegiam o homem independentemente da posição política que tais países ou regiões possam ocupar, o que independem do posicionamento das classes hierarquicamente.

No livro citado de Anne McClintock, a pesquisadora mostra também a necessidade de discussão e análises na questão da raça como categoria de marcação fundamental no que condiz uma análise das estruturas internas das famílias e das relações de gênero, tanto nas sociedades colonizadas como nas coloniais. McClintock mostra que

gênero não é só uma questão de sexualidade, mas também uma questão de subordinação do trabalho e pilhagem imperial; raça não é só uma questão de cor da pele, mas também uma questão de força de trabalho, incubada pelo gênero. Apresso-me a acrescentar que não quero implicar que esses domínios são redutíveis ou idênticos entre si; em vez disso, existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias. (2010, p. 19 – 20).

Muitas feministas na segunda metade do século XX apontaram essa distinção crítica, mostrando, contudo, que mesmo o gênero sendo categoria fundamental, este não pode também se sobrepor a outros conflitos estruturais, caindo assim num essencialismo que possibilita perigosamente a formação de uma visão generalizante dos conflitos e necessidades de discussões da situação das mulheres em diversos contextos histórico-sociais e políticos. Uma das expoentes da crítica feminista nesse cenário é Hazel Carby, uma das primeiras militantes que acusa o discurso de feministas brancas eurocêntricas em compactuar com uma “amnésia dos historiadores brancos quando ignoram as maneiras fundamentais pelas quais as mulheres brancas se beneficiaram da opressão dos negros.” (CARBY apud MCCLINTOCK, 2010, p. 23).

A discussão que se segue sobre o pós-colonialismo é referente, primeiramente, à representação semântica que o termo proporciona. Apesar do entendimento político e oficial referente às independências conquistadas pelos países colonizados, o termo merece um questionamento pela conjuntura linear que o mesmo induz, inserido na ideia iluminista de linearidade que configura o programa de progresso das sociedades ocidentais. Por isso, McClintock nos diz que “Metaforicamente pousado no limite entre o velho e o novo, o fim e o começo, o termo anuncia o fim de uma era do mundo apenas por inovar o mesmíssimo tropo do progresso linear que animou essa era” (2010, p. 29-30). Percebemos que, além da colonização territorial e política existente na história da humanidade, outras formas e tipos coloniais não podem ser sobrepostos pela conquista territorial unicamente, devido, principalmente, pela perpetuação de alguns destes modelos de colonização, social, subjetiva e de gênero, nas estruturas sociais.

O chamado “pós-colonial” em nossa contemporaneidade é mais um termo problemático para se trabalhar criticamente, pois além dele induzir a um entendimento linear e possivelmente posterior a algo que já acabou, também formula uma singularidade vazia. Segundo McClintock, “orientar a teoria em torno do eixo temporal colonial-pós-colonial torna mais fácil não ver e, portanto, não teorizar, as *continuidades* nos desequilíbrios internacionais em termos de poder imperial” (2010, p. 33, grifo da autora). O termo “pós-colonial” abarca uma série de singularidades intrarraciais e interculturais que necessita de uma pluralidade semelhante a que hoje ressalvamos para os estudos sobre o feminino e os feminismos a partir da crítica feminista. Assim como universalizar o sujeito do feminino homogeneamente contribui e consolida uma forma de dominação representada por um tipo de feminismo acrítico, o sujeito no pós-colonial não pode cair nesta mesma universalidade que silencia as contingências internas.

É notório que na literatura e na crítica pós-colonial, principalmente de África, haja uma inclinação principal em construir novas simbologias imagéticas para assim reconstruir a história e reconta-la aos moldes daqueles nativos do local, e não pelo viés sócio-antropológico do colonizador. A pesquisadora Inocência Mata aponta a importância da literatura nesse processo de resignificação:

O ponto de partida desse protocolo de transmissão de “conteúdos históricos” é a ideia de que o autor – em pleno domínio e responsabilidade do que diz, ou faz as suas personagens dizerem – psicografa os anseios e demónios de sua época, dando voz àqueles que se colocam, ou são colocados, à margem da “voz oficial”: daí poder pensar-se que o indizível de uma época só encontra lugar na literatura [...]. (2007, p. 29).

Todavia, o pós-colonialismo exige, para seu entendimento mais profundo, uma análise geográfica, cultural, política e social, visto que países da América do Norte e da Latino-América, assim como os de África, entre outros, não compartilham da mesma experiência pós-colonial entre si. Esta unidade, aparentemente almejada pelos críticos ou teóricos do assunto, constrói uma discussão sem representatividade real das questões em tela, pois, cria uma noção simulada das consequências do imperialismo colonial no mundo sem se ater para as particularidades que as distinguem. Com isso, a autora nos diz que:

Assim como a categoria “mulher” foi desacreditada como tapeação universal pelo feminismo, incapaz que é de distinguir entre as várias histórias e os desequilíbrios de poder entre as mulheres, também a categoria singular “pós-colonial” pode prontamente autorizar uma tendência panóptica a ver o globo através de abstrações genéricas destituídas de nuance política. (MCCLINTOCK, 2010, p. 31).

Quando nos direcionamos à problemática do gênero interseccionado com a raça e a classe social, observamos que, como ressalva a autora, a busca pela independência e pelo poder tenha sido protagonizada e alcançada pelo masculino em diversos contextos. Segundo ainda McClintock, “nenhum Estado pós-colonial em qualquer parte assegurou a homens e mulheres acesso igual aos direitos e recursos do Estado-nação” (2010, p. 34). O poder do gênero, então, transcende o poder imperial na sua forma mais íntima, visto que tais políticas masculinas de conquista de poder e dominação não se limitam ao próprio colonialismo histórico, motivo pelo qual também não se finda com este no seu período “pós”. O papel do gênero é fortemente demarcador na construção dos

nacionalismos. A ideia de nação surge imbricada na instituição do poder do gênero, onde a maioria das sociedades trata como premissa a base masculina para a formação do nacionalismo. Por isso, a autora assinala que:

Uma teoria feminista do nacionalismo, em termos estratégicos, deveria: (1) investigar a formação de gênero das teorias masculinas sancionadas; (2) tornar historicamente visível a participação cultural e política das mulheres nas formações nacionais; (3) colocar as instituições nacionalistas numa relação crítica com outras estruturas sociais e instituições e (4) prestar muita atenção às estruturas de poder racial, étnico e de classe que continuam a envenenar formas privilegiadas de feminismo. (MCCLINTOCK, 2010, p. 522).

A crítica feminista e os estudos pós-coloniais e des-coloniais se concentram em desconstruir discursos formulados que estruturam o pensamento hegemônico da sociedade patriarcal que institui e tenta fortificar um lugar de subalternidade para o feminino. O feminismo negro ou pós-colonial (no seu sentido mais pluralizado) ressalta a discussão de novas epistemologias na estruturação desta herança cultural com o que ainda estamos aprendendo diariamente. O uso do termo neste estudo corrobora com a perspectiva pluralizada que preza por considerar as nuances políticas de cada contexto territorial, observando seus deslocamentos. Como aponta Homi Bhabha (2013, p. 277, grifo do autor),

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória. Ela é transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural. [...] A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento [...] tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo.

Estas instâncias de transição constituem um indivíduo híbrido que se reconfigura constantemente. A pesquisadora Claudia de Lima Costa apresenta em seu ensaio a citação da chicana feminista Gloria Anzaldúa quando diz que,

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.). Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova

história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. *Soy um amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados. (ANZALDÚA apud COSTA, 2012, p. 50-51, grifo da autora).

Nesta importante e emblemática fala, Anzaldúa demarca um panorama dos impasses sociais enfrentados pelo movimento feminista e o feminismo negro, mais especificamente. A luta contra o sexismo e o preconceito racial posiciona o indivíduo no centro de uma ruptura de estruturas ideológicas que sempre mantiveram tais desigualdades e injustiças atreladas às disputas de poder, ou como Costa (2012) reflete, às *colonialidades de poder*. Assumir uma causa como a do feminismo, negro ou afro-brasileiro, significa problematizar os discursos oficiais das Instituições-base da cultura ocidental: Igreja, Estado, Família. Apesar de já se constatar na atualidade um grande avanço institucionalizado de direitos adquiridos da população negra, assim como da feminina, referente aos direitos civis, este rompimento resultou para a imagem de tal movimento uma negatividade imagética que ainda deixa seus resquícios até a época presente.

Refletir e militar sobre um feminismo negro significa abordar, portanto, pensamentos críticos sobre as vivências de mulheres que carregam um passado de histórias de escravidão e pós-escravidão nas Américas. Por isso, Simone Pereira Schmidt salienta que “o feminismo lança uma luz sobre os estudos pós-coloniais no sentido de ajudar a perceber as intersecções existentes entre gênero e raça na experiência colonial e em seus desdobramentos em termos de uma colonialidade de poder [...]” (2013, p. 105). A pesquisadora reforça que mesmo que as discussões da categoria de “raça” sejam problemáticas por correrem o risco de adentrar num tipo de essencialismo, faz-se necessária esta problematização na busca de uma constante desconstrução do termo. Poder-se-ia chamar, então, de um *essencialismo estratégico* (tomando emprestado o termo teorizado de Spivak) da crítica, por admitir (e necessitar no contexto contemporâneo) a “raça”, mesmo que de forma insuficiente, na análise das cartografias sociais, porém impedindo que tal elemento limite ou identifique unicamente.

Neste ensaio, intitulado *Traduzindo a memória colonial em português: raça e gênero nas literaturas africanas e brasileiras*, publicado no *Anuário de Literatura*,

Schmidt analisa que a escrita de Conceição Evaristo, neste caso específico o romance *Becos da Memória*, trabalha com a representação de sujeitos sociais que sempre foram atuantes na literatura brasileira como objetos estereotipados: “Dar corpo à representação dos moradores da favela, caminhando em sentido contrário ao dos estereótipos que se colam à pele dos subalternos em nossa sociedade é, portanto, uma estratégia de grande impacto político e cultural [...]” (SCHMIDT, 2013, p. 106).

Num trabalho de importante investigação e reunião de dados e registros históricos e biográficos de autores(as) negros(as), a pesquisadora Rosângela Araújo (2012, p.45) cita três autoras que recebem destaque na formação dessa “literatura afro-brasileira”, dentre as quais estão: Maria Firmina dos Reis (vista como uma fundadora de tal literatura com o romance *Úrsula* em 1859), Auta de Sousa (1876 – 1901) com o texto *Horta*, e a escritora Maria Carolina de Jesus (1914 – 1977) com o romance *Quarto de despejo* de 1960, mostrando a luta das mulheres e a opressão racial no Brasil.

Desde então, a partir de algumas melhorias nas condições educacionais, o eu enunciador feminino e negro vem conquistando seu “lugar” de fala. A literatura afro-brasileira dessas mulheres se preocupa em despertar e trazer para a enunciação o discurso de resistência e resgate da memória como alimento histórico. Uma autora como Miriam Alves demonstra “conciliar a busca de duas identidades de sua identidade: a identidade negra é buscada sem anular a dimensão da identidade feminina com a qual a autora também se preocupa” (BERND, 2011, p.163). Além desta, a poetisa Leda Maria Martins também se apresenta como expoente neste universo interno da literatura afro-brasileira, pois, “busca o reconhecimento do negro na sociedade e compartilha suas dores, apontando caminhos possíveis para uma poética de relação, visando à harmonia entre brancos e negros.” (BERND, 2011, p. 163).

Por isso, tais escritoras entre tantos outros nomes conhecidos midiaticamente ou não, trazem este ativismo literário através do movimento negro e afro-brasileiro do país que, juntamente com outras esferas artísticas como a música, a dança, os costumes religiosos e culturais, o teatro, cinema, etc., corroboram em desmistificar o imaginário racista e sexista da sociedade. Por apresentar, ainda, uma dificultada presença no cenário público intelectualizado, a condição racial, social e subjetiva do feminino é debatida hoje, principalmente, através das escritas literárias que carregam em sua gênese a externização dos anseios e problemáticas enfrentadas pelo gênero. A questão racial na literatura quando ressaltada, a partir da década de 80, acabou oferecendo mais

ênfase aos grandes homens do movimento negro e de lutas quilombolas que sobreviveram na história. Entretanto, como denuncia Evaristo,

[o]bserva-se, porém, que, mesmo nesse período, pouquíssimas referências foram feitas às heroínas negras. Coube principalmente ao Movimento de Mulheres Negras o resgate de nomes como o de Nzinga, Acotirene, Dandara, que passaram a nomear as próprias organizações de mulheres negras. Foi, também nessa década, a publicação de um belo poema, em homenagem a Luiza Mahin, de autoria de Miriam Alves [...], cujo o título é ‘Mahin Amanhã’. (2013, p.139).

A presença destas escritoras como atuantes de um feminismo negro reforça a participação em desconstruir e reformular a imagem cristalizada da mulher negra na cultura nacional. Mesmo sabendo do grande peso que a mídia de massa impõe na construção dos valores da população em geral, a literatura de autoria feminina comprometida com este propósito crítico proporciona uma “nova” mulher negra, longe dos estigmas racistas, desconstruindo o discurso feminista hegemônico de uma mulher essencializada. Em “*Mahin Amanhã*” Miriam Alves apresenta essa mulher com liderança que está à frente de uma luta, um sujeito político participante de uma luta histórica:

Ouve nos cantos a conspiração
vozes baixas sussurram frases precisas
escorre nos becos a lâmina das adagas
Multidão tropeça nas pedras
Revolta
há revoada de pássaros
sussurro, sussurro:
“é amanhã, é amanhã.
Mahin falou, é amanhã”. (Miriam Alves, 2011, p.169).

Neste poema é vista a resistência e a esperança de liberdade que ecoa dos sussurros dos homens e mulheres e da própria natureza, que não suporta mais os tempos de violência. As “pedras” que aparecem no caminho sinalizam as dificuldades e lutas de sobrevivência diante de tantos maus tratos e experiências de guerra. Alves trabalha com uma consciência que nasce e se fortalece a partir das vivências dos africanos e já afro-brasileiros no Brasil, na terra de trabalho, e não mais no espaço de transição diaspórico de África. No restante do poema aparecem referências religiosas e culturais da tradição africana herdada e fortalecida permanentemente pelos negros no período da

escravidão e pós-escravidão. A religiosidade e as práticas culturais atuam também na consolidação e preservação da identidade, visto que esta já passou por um deslocamento transcultural, funcionando como arma de resistência contra o branco colonizador e opressor, como pode ser visto nos versos que se seguem:

Arma-se a grande derrubada branca
a luta é tramada na língua dos Orixás
“é aminhã, é aminhã” (Miriam Alves, 2011, p. 169).

Como já aponta Evaristo (1993), em seu ensaio *Chica que manda ou a Mulher que inventou o mar?*, o protagonismo de mulheres negras na participação histórica do Brasil, é destacado hoje, principalmente, pelo precioso trabalho de escritoras negras que se entendem participantes conjuntas dessa luta histórica de opressões e desigualdades, relatando os grandes feitos de suas companheiras de identidade, como fez Miriam Alves, e também Ana Maria Gonçalves autora do livro *Um defeito de cor* que também tenta reconstruir a história de Luiza Mahin, ato um pouco dificultado pela escassa presença deste nome e de uma versão oficial da vida desta mulher nos registros das lutas sociais do país. Assim, a partir deste poema citado também nos lembramos de outro, de autoria da própria Conceição Evaristo, intitulado *A noite não adormece nos olhos das mulheres*, que emblema esta saga feminina:

A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.

A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas. (Evaristo, 2008, p. 21).

Este poema tem a memória como um compromisso de resistência de um feminino identitário. A memória é uma ferramenta de libertação e de luta, passível de manipulação, o que lhe torna necessário a sua própria democratização. Esta consegue se manter viva e ativa mesmo com todos os fatos sofridos no passado, não podendo ser,

assim, usurpada, mesmo que se torne oculta ou camuflada. Diante disso, a oralidade atua neste sentido como um veículo de militância pessoal para a manutenção deste instrumento, carregado de identidades, histórias e singularidades que constroem um coletivo fortalecido, visando um futuro mais próspero nas gerações seguintes. A mensagem que Evaristo passa neste poema nos remete a esta esperança de mudanças a partir de uma sabedoria memorialística e de testemunho. Como explica a própria autora em entrevista concedida ao jornal *A Tarde*⁶,

A minha literatura é apontada muitas vezes como memorialística, mas sempre digo que ela não é memorialística no plano individual e, sim, atenta a uma memória da população afro-brasileira e à não compreensão da importância dos africanos e dos seus descendentes na construção da nação. Atenta ainda no sentido de ser uma memória que reivindica outra história e, no plano da literatura, reivindica um novo texto literário, no qual as personagens negras sejam protagonistas e não apenas coadjuvantes. Esse fazer literário é um fazer sempre de prontidão, um fazer sempre atento.

A vigília mantida por uma solidariedade de gênero, cor e classe se ocupa em manter viva a consciência de uma história e de uma identidade. Além disso, o poema também representa o renascimento, ao dizer “vaginas abertas/ retêm e expulsam a vida/ donde Ainás, Nzingas, Ngambeles/ e outras meninas luas/ afastam delas e de nós/ os nossos cálices de lágrimas” também está contida a renovação, que mesmo com a memória de resistência mantida, construirá uma nova história sem a vivência dos velhos sofrimentos. A autora mantém recorrente em suas obras a exposição da ligação mística do feminino com a natureza e a fertilidade, trazendo a ação política dessas mulheres intrínseca à sua feminilidade.

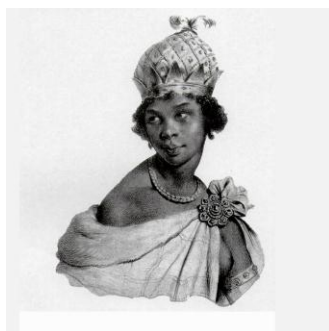


Figura 01 – Nzinga, rainha guerreira de

Angola, contemporânea de Zumbi, soberana que resistiu aos dominadores portugueses em seu território. Fonte: <http://www.revistaafro.com.br/mundo-afro/nzinga-mbande-conheca-a-historia-da-rainha-quilombola-de-angola/>.

⁶ Disponível em <http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1703889-o-racismo-extrapola-a-pura-e-simples-ignorancia>. Acesso em 20/08/2015.

3. O FEMININO FECUNDO: A TRANSCENDÊNCIA DA MATERNIDADE

*Verifico-me eu-mulher.
Fêmea. Fênix. Eu fecundo.*

Conceição Evaristo

Neste capítulo iremos adentrar nas discussões sobre maternidade no âmbito político-social inseridas nos paradigmas patriarcais da sociedade ocidental. Para tanto, faz-se necessário uma investigação da representatividade da maternidade dentro dos valores de tal pensamento hegemônico e suas interdições arbitrárias que atingem as questões de gênero, raça e classe social.

Diante de tal problemática, o movimento feminista e seus estudos crítico-teóricos construíram e vem construindo ao longo do século XX e início do século XXI grandes remodelações destas cristalizações, que atreladas ao discurso religioso judaico-cristão, conferem em reducionismos limitadores. Assim, conseguindo uma discussão contundente com base na luta de tal movimento e no pensamento crítico-metodológico é possível transgredir a noção primária ligada às funções fisiológicas do ato maternal.

3.1 A maternidade no patriarcado

O conceito de família é um produto histórico, criado para atender demandas de sobrevivência e necessidades de organizações sociais. Os papéis distribuídos pelas categorias de gênero estão atreladas às noções basilares que tal instituição se alicerça. Por isso, a ideia ocidental de feminino e de maternidade se torna dependente da construção deste conceito do ambiente familiar, o que resultou numa visão axiomática, necessitada, hoje, de uma revisão crítica.

O Ocidente, edificado a partir das concepções normatizadas da visão judaico-cristã, concebeu uma imagem do feminino secundariamente instituído a serviço do masculino e não da humanidade, como tenta parecer justificado. Mary Del Priore aponta esta limitação da mulher no social condicionada à categoria de mulher-mãe:

Ao mesmo tempo que a Igreja fazia das mães agentes eficazes da doutrina católica, exemplos de comportamento e guardiães de valores morais, a medicina esforçava-se por tornar os laços entre mães e filhos naturalmente indissolúveis. Da observação dos médicos sobre o corpo feminino nesse período, nasceu uma definição antropológica sobre a natureza da mulher, que acabou por condicionar estreitamente esta à maternidade. (2009, p. 275).

A pesquisadora mostra como esta noção serviu para propagar os interesses da Igreja, instituindo uma imagem normatizada da família cristã. Quando se fala de Igreja, Estado e Família, sabemos que essas três instituições da sociedade são totalmente falocentradas e ocupadas em fincar os intentos do patriarcado, eis o motivo para a consciência de que os valores a serem preservados destas estruturas de dominação são valores que se inclinam para a afirmação e hierarquização da cultura masculinista: “A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la” (BOURDIEU, 2014, p. 18). A naturalização desta dominação atinge, muitas vezes, a adesão do dominado diante da opressão dos dominantes.

A conceituação de gênero não condiz como sinônimo de uma expressão fisiológica do sexo, mas sim uma formação estrutural da sociedade. Assim, o gênero é social e construído, nascendo a partir das problematizações de lugares pré-estabelecidos por conceitos generalizantes que antes vinculava diretamente a noção de sexo biológico com o gênero (social e cultural). Vários autores e autoras em meados do século XX, principalmente a partir das décadas de 60 e 70 se voltaram para a análise crítica desta categoria como análise teórica e histórica. Estudos como os da pesquisadora Teresa de Lauretis foram fundamentais para problematizar a categoria de gênero, apresentado como diferença sexual para os estudos críticos. Entretanto, segundo a autora, esta conceituação passa a apresentar problemas: “o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados – a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade etc. – acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista.” (LAURETIS, 1994, p. 206). Diante disso, o gênero passa a ser abordado em seu conceito como algo pertencente ao âmbito das representações, e não como produto do corpo, sendo esta “representação” a sua própria construção, como fala a autora. Mais adiante, Lauretis aponta que:

A construção do gênero [...] continua a ocorrer não só onde se espera que aconteça – na mídia, nas escolas públicas e particulares, nos

tribunais, na família nuclear, extensa ou monoparental – em resumo, naquilo que Louis Althusser denominou “aparelhos ideológicos de Estado”. A construção do gênero também se faz, embora de forma menos óbvia, na academia, na comunidade intelectual, nas práticas artísticas de vanguarda, nas teorias radicais, e até mesmo, de forma bastante marcada, no feminismo. (1994, p. 209).

Assim, em paralelo às problematizações sobre gênero, observamos que a categoria “maternidade” também é construída, devendo ser, devido a isto, analisada criticamente nestes espaços discursivos das teorias e das expressões artísticas, como na literatura, e nas relações intersubjetivas da vida pública e privada. Na época da colônia, a noção de maternidade transformou-se em uma ferramenta de adestramento e educação da sociedade para que os valores da família cristã se perpetuassem, como fala Del Priore (2009) referente também aos textos produzidos na época que serviam de forma pedagógica a este adestramento que apelavam para uma culpabilização das mulheres que assim não se adequavam. Além disso, institui-se também um padrão formal do modelo materno: “O cuidar-dos-filhos transmutava-se, assim, em fermento para comportamentos considerados sãos: amamentar, vestir, trocar, embalar... Quão mais identificada com essa tarefa, mais salutar e robusta mostrava-se a fisiologia feminina” (DEL PRIORE, 2009, p. 275).

O feminino é tratado como um mediador direto para que o adestramento obtenha sucesso na maior parte da história das civilizações. A autora descreve um estudo colocando o foco a partir do período colonial, mas que tem muitos valores estendidos até os dias atuais em suas devidas proporções: “Adestrá-la significa adestrar toda a sua descendência, mas também retirar práticas tradicionais, experimentada por tais mulheres, elementos para a construção de um modelo ideal.” (DEL PRIORE, 2009, p. 95). Como mostra a autora, o adestramento resulta na perda de muitas práticas tradicionais que participam de uma identificação deste sujeito colonizado. Tal colonização, agora, é citada em seu mais amplo sentido, relacionada com a dominação subjetiva do patriarcado no sujeito feminino. Tais práticas tradicionais estão principalmente vinculadas ao ato de maternar, o que torna a maternidade uma condição distorcida e imposta.

o que se assistiu, ao longo dos primeiros séculos de colonização, foi a obstinada imposição, por parte da Igreja, da instituição do matrimônio, através do adestramento crescente de tantas mulheres na figura da mãe. Mãe esta que não devia colocar seu ventre a serviço de muitos homens, nem confundir a prole legítima com os bastardos de seu

marido; devia, sim, conformar-se com o desejo que tinham a Igreja e o Estado para o seu corpo [...]. (DEL PRIORE, 2009, p. 93).

Visto através de um prisma do capitalismo e da herança colonial, o feminino e a figura da “mãe” são tratados como objetos históricos, manipulados para ocupar uma participação efetiva de propagação de valores cristãos voltados para o patriarcado ocidental. No fragmento citado observamos como a mulher/mãe está delimitada no lugar de subjugada. Não só a sua fertilidade é comandada e demarcada, a sua sexualidade também está extremamente silenciada, tendo que conviver e aceitar com a atividade da sexualidade masculina, pois fica permitido ou pré-determinada a possibilidade naturalizada das relações extraconjugais do homem. Por isso, a “mãe” é uma categoria social muito bem pensada e projetada. No Brasil, essa “mãe” da colônia, que deu frutos até os dias de hoje no enraizamento dos conceitos sociais, é restringida e interdita. A maternidade na colônia significa, assim, um projeto de Estado.

Percebe-se uma justificativa apresentada pelo discurso de elite da demonização e marginalização da mulher que não se assume resumida ao útero, à sua função biológica, e àquelas que não dão seguimento às estruturas matrimoniais que visam uma edificação de Estado e de sociedade organizadamente cristã. Segundo Tania Swain, a própria noção de diferente, calcada pelo feminismo, principalmente na década de 1970, deve ser questionada como a manutenção de uma desigualdade política, pois ao proclamar a necessidade de respeito à diferença, individual ou de gênero, percebe-se a instauração, ou reafirmação, de um parâmetro atribuído apenas ao masculino, onde este não é diferente de nada, seguindo a imagem de normalidade.

As mulheres são assentadas e definidas por esta *diferença* em seus próprios corpos, em uma imanência que se concentra em seus órgãos reprodutores. Mas, se a capacidade de procriação é uma especificidade, esta não define a totalidade de meu ser. Entretanto, procriar, reproduzir a espécie passou a significar socialmente o feminino e esta significação social chama-se maternidade. (SWAIN, 2007, p. 204, grifo da autora).

A adequação das mulheres ao modelo matrimonial e às tarefas de uma moldada puericultura é vista como uma aniquilação a todo o universo feminino que não se centraliza na reprodutividade. A partir do momento em que o materno-biológico é negado ou não-efetuado, passa a não existir espaço para uma abordagem da fecundidade feminina no âmbito mais transcendental do corpo. Por isso mesmo que as práticas

abortivas, naturais ou não, apareciam como um empecilho aterrorizador ao projeto matrimonial do modelo familiar, onde este necessitava apresentar uma utilidade social para sua aceitação.

Nesse momento, é visto que a consciência e aceitação do aborto natural, atribuída à mulher como característica de improdutividade e enfermidade do corpo feminino, passaram a possibilitar uma justificativa para mulheres que não desejavam parir. A prática abortiva voluntária era vista no período colonial como uma negação ao projeto de sociedade, visto como uma afronta aos valores hegemônicos. Este pensamento apontado como subversão do feminino à normatividade social é propagado até a contemporaneidade, resultando ainda em descuidos e marginalizações da mulher no patriarcalismo. Como diz Del Priore: “Ao que tudo indica, a Igreja passou a reforçar a imagem da mulher-que-aborta com aquela mulher-que-vive-a-ligação-ilegítima.” (2009, p. 256).

Desde o período medieval, ou até muito antes na idade clássica grega, observamos uma ambiguidade relacionada ao feminino que liga a mulher diretamente à morte e a fertilidade. Esta ambiguidade cria um misto no imaginário social que propaga a necessidade de controle ou repulsa no pensamento patriarcal. A ligação que se faz com a natureza, de um feminino orgânico, é distorcida através do ideal de dominação, partindo do pressuposto de que assim como a natureza, a mulher deve estar passivamente sob o comando de uma sociedade (falocentrada). A noção do “outro” é criada por esta ambiguidade referida. Como aponta Ferreira & Hamlin (2010) assim como com a mulher, com o negro acontece algo semelhante, uma ambiguidade que é construída num misto de docilidade e selvageria pronto a ser civilizado:

Como mulher, negro ou monstro, o outro é aquilo que em princípio não deve circular, mas também aquilo que não pode deixar de circular, sob pena de privar o discurso civilizador da oposição que o funda: em sua feiura, desproporção, desordem, o monstro é o outro do civilizado. A estruturação de um discurso civilizador se opera no concreto dos corpos e nos caminhos traçados para a sua circulação. Civilizar significa como os corpos devem trafegar e indicar esses caminhos – e por esse caminho o discurso civilizador não pode deixar de ser ambíguo, revelando um ocultamento fundamental; a possibilidade do retorno do olhar da natureza, da mulher, do negro, do monstro. (p. 815 – 816).

Daí que seja importante destacar a dupla interdição sofrida pela mulher negra, que perpassa esses dois lugares concomitantemente de raça e gênero. A mulher tratada como

objeto histórico tem sua atuação como “sujeito”, em sociedade, enfraquecida ou silenciada. Como já foi ressaltado no primeiro capítulo deste estudo, Homi Bhabha (2013) sinaliza bem essa estruturação do “outro” a partir de seu conceito de estereótipo, dentro do discurso do sujeito colonizado que configura o fetiche da sociedade colonizadora. Tal estereótipo forma um paradoxo diante do sujeito em questão, pois ao mesmo tempo em que o sujeito colonizador deseja para si o colonizado, ao criar seu modelo de reconhecimento, também o repulsa, a partir do estereótipo deste próprio reconhecimento.

A questão da sexualidade dos corpos negros foi um estigma deturpado e moldado, desde a época da colônia, a partir de uma padronização dos costumes europeus. Eis o motivo para a mulher negra ser vista como um feminino estritamente lascivo e tentador para o homem branco. Esse estigma representa, também, uma conformidade pela violência sexual tratando a mulher negra como objeto de causa para os desvios regulares dos homens às normas instituídas pelo modelo de sexualidade cristã. Florentina Souza aponta que esta tradição do consumo dos corpos, negros, se consolidou sem gerar alguma reação de culpabilidade dos homens brancos, pois estaria ligado ao prazer primitivo: “Das índias às africanas e afrodescendentes, as mulheres no Brasil foram assim representadas e assim ‘consumidas’ por uma tradição patriarcal, sexista e racista” (2008, p.106).

Neste contexto de análise crítica observamos que a maternidade necessita, primeiramente, de uma problematização político-discursiva que desconstrua os conceitos e valores da visão androcêntrica, propondo uma nova e mais contundente (e feminista) representação desta condição em sociedade, o que a coloca em sua devida posição de importância, diferentemente do “valor” objetivo e político que o patriarcado disseminou. Além disso, o questionamento da relação entre natureza e condição de maternar deve ser cuidadosamente trabalhado para que essa condição “natural” não se torne imposta, o que conseqüentemente exclui as posições de negação a este ato (posição esta que também pode ser configurada como “natural” numa visão crítica).

Deste modo, a negação está para o patriarcado naturalizada, quando advinda do paterno, entretanto, para o materno este ato se reflete em reações de repulsas e repressões, mesmo que de formas ocultas dentro do convívio social. Tal negação não precisa se configurar apenas ao próprio ato de gerar e cuidar dos filhos, mas também qualquer tipo de externização física ou psicológica momentânea, como um desejo de privilegiar o feminino como “mulher” antes do feminino como “mãe”, mesmo que neste

momento haja a certeza que nenhum cuidado com o filho estará sendo negligenciado. Esta pressão da sociedade inclui tanto o feminino como o masculino no campo da reprodução dos valores patriarcais sobre a mulher.

Segundo Michelle Perrot, “Corpo desejado, o corpo das mulheres é também, no curso da história, um corpo dominado, subjugado, muitas vezes roubado, em sua própria sexualidade.” (2013, p. 76). Por isso, a maternidade sempre foi vista como uma categoria a ser possuída e dominada pelo pensamento patriarcal para que assim este pudesse ser proliferado na sociedade, visto que o corpo do feminino, principal instância de reprodução, tenha sido idealizado como um “depósito” passivo de produção. Tem-se, então, uma necessidade de *des-colonização* da maternidade (abordando aqui outras formas de colonização dos sujeitos e de gênero) e desconstrução de sua sacralização, pois esta que está instituída reafirma uma condição de subordinada. Judith Butler já nos mostra em seu livro *Problemas de gênero* que “A crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo.” (2014, p. 33). Esta afirmação serve também como alerta no universo da crítica feminista, principalmente do momento atual, a partir da década de 1990, que teve seus conceitos, com ênfase no gênero como categoria de análise, problematizados e desconstruídos. Neste mesmo livro, Butler diz que:

As alegações universalistas são baseadas em um ponto de vista epistemológico comum ou compartilhado, compreendido como consciência articulada, ou como estruturas compartilhadas de opressão, ou como estruturas ostensivamente transculturais da feminilidade, maternidade, sexualidade e/ou *écriture féminine*. (2014, p. 34, grifo da autora).

O patriarcado é um sistema complexo que contém em si o filtro por onde passa todos os conceitos arquetípicos e político-discursivos dos sujeitos na nossa sociedade ocidental. Tal modelo sistêmico foi introduzido a partir da passagem, na história, do modelo de caça e coleta, onde as relações entre gêneros mantinham uma considerável igualdade, para a agricultura, modelo este que reestabeleceu as funções e a divisão do trabalho, dando poderio e domínio ao masculino. Segundo Stearns (2013):

À medida que os sistemas culturais, incluindo religiões politeístas, apontavam para a importância de deusas, como geradoras de forças criativas associadas com fecundidade e, portanto, vitais para a

agricultura, a nova economia promovia uma hierarquia de gênero maior. Os homens agora eram responsáveis, em geral, pela plantação; a assistência feminina era vital, mas cabia aos homens suprir a maior parte dos alimentos. (p. 32).

Observa-se, com isso, que a maternidade e a função geradora se tornaram uma apropriação das sociedades patriarcais também como forma de direcionar a mulher para o ambiente doméstico, tornando superior e de maior prestígio nas funções coletivas da sociedade o ambiente público e político-econômico em que os homens passaram a dominar. Este domínio da natalidade apresenta-se notoriamente como uma das principais ferramentas necessárias ao patriarcado para a constituição de uma civilização masculinista:

alguns historiadores argumentaram que uma justificativa-chave para a existência do patriarcado era garantir, com o máximo de certeza possível, que os filhos de uma mulher fossem do marido. Dada a importância da propriedade em sociedades agrícolas (em contraste com as de caça e coleta), os homens sentiam necessidade de controlar a herança de gerações futuras, e isso começou regulando a sexualidade das esposas. (STEARN, 2013, p. 32).

Assim, a partir desta penetrante constituição do patriarcado como modelo dominador, nota-se que é preciso não só viver a experiência da maternidade a partir de um prisma libertador e transgressor, mas também pensar a respeito da autoanálise desta condição não mais como produto histórico. Precisamos sair do paradigma paradoxal que ilustra a “mãe” e a “maternidade” na esfera social como uma força extremamente importante, visto que origina toda a vida humana na Terra, mas que é ao mesmo tempo um misto de fragilidade e doçura, incapaz de pensar e reger seu caminho de criação. Este paradigma, constituído pelo pensamento patriarcal, demonstra, talvez, uma fragilidade presente, mas não no feminino e sim no masculino, que necessitou restringir as atuações e forças da mulher e sua fertilidade para conseguir, através da racionalidade científica explícita, seu poder de dominação. De acordo com Michele Perrot, em *Minha história das mulheres*, na sociedade falocentrada,

[a]té mesmo o corpo das mulheres amedronta. É preferível que esteja coberto de véus. Os homens são indivíduos, pessoas, trazem sobrenomes que são transmitidos. Alguns são “grandes”, “grandes homens”. As mulheres não têm sobrenome, têm apenas um nome. Aparecem sem nitidez, na penumbra dos grupos obscuros. (2013, p. 17).

Caminhar para o questionamento e as desconstruções necessárias sobre tais categorias do feminino na sociedade masculinista significa problematizar condições tidas como naturais, assim como a própria ideia de natureza ou de “natural” atribuída aos sujeitos. Naturalizar a “mãe” como destino, além de criar adjetivos de normatização para a condição materna, impediu que seu empoderamento fosse vivenciado e absorvido pela sociedade, que constituiu um processo de subjetivação moldado para as mulheres que adentravam nesta experiência singular.

Em diversos tipos de sociedade que predominam no mundo, o que incluem americanas, africanas, europeias, entre outras, a secundarização da mulher ocorre para a sua dominação. Este paradigma de marginalização e passividade atribuído ao feminino está presente nos registros históricos, na ciência, nas culturas ocidentais, na religião, na política etc, o que demonstra que a desconstrução de um conceito misógino, ou racista e sexista, tem que ocorrer em todas as camadas das interações de sujeitos em sociedade. É importante lembrar, assim, que tanto a categoria “mulheres”, como a “mãe”, entre outras ligadas ao feminino, conservar-se em permanente construção e incompletude, como é apresentado por Butler (2014, p. 36): “A hipótese de sua incompletude essencial permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados”. A partir desta afirmação, nota-se que é esta abertura conceitual e consciência crítica de heterogeneidades que faz com que se dificulte a força coercitiva criada pelo patriarcado.

3.2 O materno e os feminismos

Refletir sobre o(s) feminismo(s) na contemporaneidade é pensar num sujeito contingencial, que se apresenta por meio de circunstâncias e que não se molda ou se fixa numa conceituação instituída por qualquer valor social. Da mesma forma, pensar em fertilidade, fecundidade, constitui-se numa tarefa multifacetada diante das complexidades implícitas. Assim, a partir das investigações críticas sobre a condição da maternidade e suas formulações cristalizadas na sociedade, observamos a necessidade de questionamentos e reconfigurações deste modelo normatizado. A maternidade, na história do sexismo ocidental, foi estruturada como modelo de aprisionamento e limitação, ao mesmo tempo em que não se ressaltava sua devida importância e centralidade. Cristina Stevens (2007) coloca que:

A maternidade é, para a maioria das mulheres, uma das mais importantes experiências físicas, psicológicas, intersubjetivas. Todos nós temos mães, e como mulheres, temos o potencial de sermos mães; mas a maternidade é uma experiência que conceitualmente tem sido deformada, evitada, idealizada, degradada. Concepções religiosas, mitológicas, socio-culturais, nos apresentam conotações complexas, que vão de um sentimentalismo quase doentio a uma imagem aterrorizadora de “continente escuro”, negativo, que precisa ser controlado, anatomizado, às vezes até demonizado. (p. 17).

Imagens como a do herói, ou do guerreiro como mostra Stevens (2007, p. 17), foram construídas paralelamente à da mãe, todavia não foram devidamente destacadas com igualitário valor de atuação em sociedade. Essa construção hierárquica patriarcal, pois a figura do herói está diretamente vinculada ao masculino, tornam urgentes e necessárias muitas averiguações no âmbito crítico-teórico dos estudos feministas.

Autoras como Nancy Chorodow, Dorothy Dinnerstein, Adrienne Rich, e as francesas Helene Cixous, Luce Irigaray e Julia Kristeva são teóricas que se dedicam nessa área de estudos problematizando e reconfigurando a diferença, a partir da complexidade que esta temática oferece. Além destas, Stevens (2007) cita também Elaine Tuttle, com seu livro *Mother Without Children* (1997), que assinala a aproximação do movimento feminista, a partir da década de 1970, sobre a maternidade, com o chamado eco-feminismo. Tuttle aponta a ocorrência de uma grande mudança em tal movimento entre as décadas de 60 e 70, principalmente no contexto francês, o que configura as duas primeiras fases do feminismo na sua perspectiva sobre a maternidade. Na primeira, o que se tinha relacionado à temática eram críticas e até repulsas a esta condição do feminino, devido a uma vulnerabilidade que esta representava para este sujeito.

Entretanto, com a chegada da década de 1970, junto a grandes e riquíssimas mudanças crítico-teóricas da época, o feminismo começou a também mudar suas perspectivas ligadas à condição de maternar, observando-a positivamente em busca de uma conscientização das mulheres diante das distorções que o patriarcado construiu sobre a maternidade e a sua dominação (STEVENS, 2007, p. 19–20). Na contemporaneidade presenciamos a configuração da chamada terceira fase: discussões, questionamentos, problematizações, desconstruções, tudo que crie possibilidades de reconstruir os conceitos de mãe/maternidade/mulher nessa esfera parental e subjetiva, distanciadas das estruturas criadas pelo pensamento patriarcal.

Estas construções basilares do pensamento ocidental têm suas raízes na manipulação de um pensamento falocentrado que vigorou durante a maior parte da história da humanidade. As verdades criadas e propagadas pela mitologia, psicologia, medicina, antropologia e sociologia, sempre estiveram imersas nessa linha de pensamento, o que, não estranhamente, ocasionou na repulsa citada anteriormente do movimento feminista da década de 60 com relação ao ato maternal. Este arquétipo aprisionou a mulher na tentativa de impedimento de uma transcendência do sujeito feminino na sociedade, o que na verdade parece ser a principal causa de existência deste padrão limitador criado pelo masculino com receio que o feminino atingisse determinado estado de elevação subjetiva.

Questionar a representatividade e o conceito atribuído à maternidade torna necessária uma visão crítica do contexto político-social ao qual se insere. O século XX foi um período de grandes mudanças e exposições de questionamentos que reconfiguraram o sujeito moderno no domínio de desconstruções estruturais de valores tidos como obsoletos. Como já foi debatido por Mary Del Priore neste capítulo, a Igreja e o Estado instituíram valores morais que posicionaram a mulher como uma figura unificada e dependente do modelo masculino, participando assim na categoria do Outro colonizado.

Por isso, as mudanças que problematizaram o poder do discurso oficial, como a consolidação dos meios de contracepção feminina (principalmente a pílula anti-concepcional), a liberdade sexual debatida e as lutas pela autonomia da mulher nas relações matrimoniais, entre outras, construíram um meio fértil e propício para o debate sobre a (re)colocação da maternidade no campo subjetivo e social. Tais conquistas foram concretizadas, principalmente, pelas feministas francesas da década de 1960 ainda muito influenciadas pelo pensamento feminista de recusa à maternidade, devido à percepção de dominação do patriarcado através da vinculação do “natural” relacionado à maternidade.

A indagação sobre a construção do amor materno, ou o *mito* do amor materno, está fundada na investigação de uma relação inata ou inerentemente condicional ao social, como aborda Elisabeth Badinter em seu livro intitulado *L'amour en plus (Um amor conquistado: O mito do amor materno)* de 1980. A autora nos diz primeiramente como a construção parental de família se fundou na noção de autoridade como centro e que esta noção estava diretamente atribuída ao masculino, representação análoga do divino na formação familiar. Além disso, nesta obra é visto como a imposição da

subordinação acontece não só no feminino em sua relação conjugal, mas também aos filhos, como súditos, fazendo analogia ao rei do sistema monárquico. Quando fala do materno, Badinter afirma que se deve considerar uma diferenciação básica do significado da figura moldada da *mãe* em sociedade, tendo-a como um ser *relativo*, pois “ela só se concebe em relação ao pai e ao filho” e *tridimensional*, porque “além dessa dupla relação, a mãe é também uma mulher, isto é, um ser específico dotado de aspirações próprias que frequentemente nada têm a ver com as do esposo ou com os desejos do filho”⁷.

É importante apontar que essa *tridimensionalidade* foi colocada em segundo plano pela sociedade na construção desse sujeito feminino, tornando a característica *relativa* limitadora a uma concepção dependente do conceito de “maternar”, onde cria sua existência apenas realizada a partir da relação biológica ligada ao pai e ao filho. Esta concepção foi uma das ferramentas utilizadas pelo patriarcado em obliterar a mulher na expansão de sua atividade transcendental de fecundidade. Assim, tal intervenção torna urgente uma desconstrução minuciosa das estruturas imagéticas da figura da “mãe”, tida como um território ocupado pelos valores do masculino. Cristina Stevens, ao citar o trabalho de Adrienne Rich no livro *Of Woman Born*, mostra que nesse estudo

À imagem da mãe castradora, controladora, sofredora, culpada, aterrorizante, nutridora, frígida, e continente escuro, ameaçador – imagens essas construídas pela cultura patriarcal, ela contrapõe uma transformação dinâmica dessa imagem, a partir da própria mulher – *Of Woman Born*. (2007, p.23).

Portanto, como é demonstrado a partir dos trabalhos desta autora, é a partir da(s) mulher(es), com suas atuações e debates no núcleo do feminismo atual, que tais estereótipos podem ser desconstruídos. Sabendo que a “mãe” é um dos principais arquétipos que edificam e mantêm o patriarcado, pode-se inferir que é na recriação deste personagem social que tal estrutura pode ser enfraquecida. No romance *Ponciá Vicêncio*, Conceição Evaristo consegue remontar uma noção de matriarcalismo interno no núcleo familiar das pessoas do campo, na comunidade de ex-escravos, tendo a força do feminino como centro e atenuando a imposição dos valores patriarcais de opressão que carregam a figura da mãe. Assim sendo, a protagonista em questão demonstra sua vontade de maternar ao tomar como modelo a protagonização de sua mãe na família.

⁷ Este livro de Elisabeth Badinter foi digitalizado e disponibilizado gratuitamente pelo grupo <http://groups-beta.google.com/group/digitalsource>, tradução de WALTENSIR DUTRA.

Outro elemento de fundamental importância para os estudos feministas consiste no dualismo padrão que relaciona diretamente o binarismo macho/fêmea ao mente/corpo. Esta estratégia de associação monta uma posição limitadora e castradora do patriarcalismo à mulher, onde limitada à extensão do corpo não tem como atuar enquanto sujeito de ação na sociedade, o que deixa o exercício do saber (e do poder que este gera) relacionado ao masculino. Assim, como nos diz Elódia Xavier – em seu livro *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino* no momento em que comenta o trabalho de Elizabeth Grosz –, há neste movimento social anti-sexista uma inclinação mais coerente aos estudos filosóficos iniciados por Espinosa, que criticam esta dualidade opositora, do que ao pensamento cartesiano que fortalece o dualismo entre mente e corpo, no qual este permanece sob domínio daquele.

A questão do “corpo” como objeto central de estudo de teóricas feministas como Elizabeth Grosz, Simone de Beauvoir, Judith Butler, entre outras, aparece no âmbito basilar de discussão das desigualdades sociais:

Parece-nos importante, a esta altura, considerar os corpos mais em sua concretude histórica do que na sua concretude simplesmente biológica, evitando, a todo custo, o essencialismo ou categorias universais. Existem apenas tipos específicos de corpos, marcados pelo sexo, pela raça, pela classe social e, portanto, com fisionomias particulares. Essa multiplicidade deve salopar a dominação de modelos, levando em conta outros tipos de corpos e subjetividades. (XAVIER, 2007, p. 22).

Elódia Xavier assinala como o corpo é um *local de inscrições* e como este *local* precisa de estudos envolvidos no núcleo da autoria feminina da literatura brasileira, privilegiando as representações sociais que esta categoria de análise apresenta, principalmente quando limitado a um perfil de reprodutividade biológica. Estas *inscrições*, como já aponta a autora, acontecem no âmbito social, político e econômico, que tenta instituir modelos e fôrmas para uma vivência do corpo em suas mais variadas experiências subjetivas. Tais modelos prezam em si pelas generalizações na tentativa, nada ingênua, de abarcar uma chamada “maioria” de pessoas com as características pessoais dos sujeitos femininos. Todavia, tais generalizações, ou universalismos, terminam representando uma mínima parcela da sociedade, ainda deixando o questionamento se mesmo esta “mínima parcela representada” do social realmente participa de todas as características deste parâmetro, ou se foi ensinada ou alienada a compartilhar.

Se buscarmos uma mais fecunda reflexão sobre a tentativa didática de universalismo em qualquer esfera da sociedade, podemos inferir que tal alcance teria possibilidades de ser atingido através da profunda meditação sobre o indivíduo e sua subjetividade relacionada a diversos fatores culturais, chegando aos mais primários elementos que compõem este sujeito. Entretanto, tal concepção de “sujeito” necessita paralelamente está atrelada a uma composição dupla de gênero no mesmo ser, que participa do mesmo indivíduo concomitantemente. Infelizmente, sabemos que não é esta concepção de indivíduo que o sistema patriarcal se alicerça, o que resulta na criação de generalizações normativas e arbitrariamente instituídas, não se importando numa busca real de representatividade.

As histórias contadas pelo discurso tradicional não são mais suficientes (e nunca foram), pois não conseguem mais preencher as lacunas dos questionamentos sociais na chamada modernidade tardia. Mesmo que tais lacunas tenham sido sempre ocupadas pelo discurso forjado e por verdades nunca realizadas na prática, como a que instituiu o pensamento da incapacidade ou improdutividade feminina ao longo de muitos séculos da história da humanidade, hoje, nem essas falsas histórias podem mais convencer ou se justificarem suficientes. Literaturas como a de Conceição Evaristo carregam uma ruptura através da transgressão de velhas “verdades” não mais aceitas ou satisfatórias. Os estigmas da imagem da “mãe negra”, a “ama de leite” ou a “babá” constroem um estereótipo de sujeito-objeto que mantém sua fertilidade a serviço de outrem. Por isso, os escritos destas obras subvertem estas formações de valor, reinscrevendo a mulher, negra, no centro da narrativa social. Escrever a partir de um prisma feminista e, naturalmente, não-hegemônico dominador, representa uma insatisfação com os discursos prontos dentro da história. É, portanto, perceber o ocultamento que mudou toda a trajetória do Ocidente e do pensamento vigente.

Neste percurso interseccionado de maternidade, raça e classe social, observamos a permanência de realidades distintas de modelos maternos no cotidiano social e político. A figura da “mãe negra” é diferenciada à figura da “mãe branca” em diversos âmbitos. Apesar das duas estarem abarcadas pelo imperialismo do pensamento patriarcal, e seus valores, nesta sociedade, a realidade entre uma e outra ainda não é igualitária, nem nos direitos conquistados na prática nem nas relações de opressão entre uma e outra. Quando unimos situações com dificuldades econômicas e vulnerabilidade social, atrelada à “mãe negra”, vemos que esta passa por marginalizações singulares. Tem-se uma classe média criada por uma classe mais pobre, e uma classe pobre,

economicamente desassistida pelas outras classes sociais, principalmente pelo governo, o que faz com que a realidade marginalizada de uma mulher, pobre, mãe e negra seja multiplicada com relação à mãe da classe média citada. Demarcar a categoria da raça nas discussões sobre maternidade que se inserem no embate referente ao gênero é fundamental para entender politicamente como esses sujeitos se configuram no mundo.

A manipulação que o patriarcado cristalizou referente à maternidade e o seu lugar na sociedade se consolidou para que ocorresse um afastamento ou dificultamento da presença feminina nos ambientes públicos. Porém, a oposição de tal valor ou conceito não induz na negação direta desta condição. O que se torna necessário é a problematização para reinscrever a maternidade dentro da perspectiva do feminino, junto a todas as complexidades e amplitudes que este termo pode gerar. Uma destas reinscrições consiste na desconstrução de que o ato de maternar impossibilita a concretização de trabalhos extra-familiares e atuações nos espaços públicos. Esta desconstrução atinge diretamente a base do projeto de vinculação da mulher com o determinismo biológico que incapacita para fins extra-maternos.

A maternidade vista apenas como algo fisiologicamente natural acarretou em um longo tempo de indiferença aos problemas ocasionados à mulher em decorrência do aborto, voluntário ou não. Principalmente pela forte condenação da Igreja Católica e sua ativa influência na cultura do Ocidente, as mulheres sempre foram vítimas de negligência em relação à mortalidade materna. A luta do movimento feminista pela descriminalização do aborto no Brasil está diretamente vinculada à luta pela vida destas mulheres que passam pela experiência abortiva, seja por motivos pessoais, seja por problemas médicos da mãe ou do feto, como a anencefalia (feto com má-formação incompatível com a vida fora do útero). Neste último caso, em 2012 houve uma grande conquista para tal movimento e para a luta pela vida das mulheres: a justiça do Brasil sancionou a lei que permite à mulher o aborto legal em prol da vida materna.

Contudo, voltando às questões de racialidade, a figura da mãe não-branca passa ainda mais a dificuldade em existir como um sujeito ativo. A mãe negra, no período colonial, foi admitida no ambiente familiar como ama de leite para os filhos das mães brancas, o que torna sua concretização como “mãe de seus filhos” invisível. Depois deste período, nem esta “função” foi mais admitida, pois o projeto higienista passou a induzir que tais práticas poderiam “contaminar” os filhos e famílias brancas devido a sua negritude. A pesquisadora Rita Segato nos mostra que

longe de dizer que a criação do branco pela mãe escura resulta numa plurirracialidade harmônica ou que se trata de um convívio inter-racial íntimo como fazem os que tentam romantizar este encontro inicial, o que afirmo é, pelo contrário, que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num gesto psíquico só. (2007, p.164).

Neste contexto a aparição da mãe negra, distante da figura secundária da babá ou da ama de leite, é resgatada pela produção das literaturas afro-brasileiras de autorias femininas e analisadas pelos estudos feministas, o que torna tanto a temática quanto o objeto de análise reconfigurados, a partir de um novo desenho dos conceitos sociais que vigoram nos dias atuais. Para a mulher e para o movimento feminista do século XX a questão do corpo tratado a partir de uma visão multifacetada foi de suma importância. A mudança de percepção do corpo objetivamente reprodutor vinculado à imagem da máquina humana, para o corpo em sua mais profunda completude, o que inclui a formação intrínseca de cultura, costumes e formas de convivência social, constrói uma causa feminina de concepção da mulher como um sujeito atuante mais do que como a ferramenta de um projeto social. O feminismo negro presente na literatura exhibe essa preocupação, construindo uma luta protagonizada por mulheres atuantes no meio intelectual, que faz com que a construção materna, tanto relacionada à mãe quanto à posição de filho ou filha, seja reempossada à visão deste feminino.

A autoria de escritoras já mencionadas neste estudo, como Conceição Evaristo, Miriam Alves, Ana Maria Gonçalves, Aline França, Cristiane Sobral, entre outras, enfrenta uma dura trajetória de desvinculação e desconstrução dos estereótipos sociais criados para limitar a mulher negra às categorias de lascividade e anomalia corporal, relacionadas aos impulsos sexuais quando comparados ao modelo eurocêntrico. Florentina Souza referente à participação das mulheres negras nos momentos histórico-culturais do Brasil lembra que, “Elas reorganizaram as tradições de seus grupos étnicos, adaptando-as às realidades da diáspora; elas mantiveram as bases destas tradições que hoje constituem o conjunto de marcas identitárias de afro-brasileiros” (2008, p. 111).

Até a contemporaneidade, o imaginário social não apresenta profunda intimidade no entendimento da pergunta “o que significa fertilidade feminina?”, principalmente quando a “mãe” é configurada por uma mulher negra. Podemos inferir que se torna bastante claro como a construção da categoria “mãe” foi instituída socialmente, devido a uma necessidade limitadora de moldar o universo da fertilidade feminina ao ambiente doméstico, visto que este, por conseguinte, estaria restrito às leis masculinas. Por isso, os feminismos entendem a necessidade de ouvir e repensar as histórias dessas mães

históricas que permeiam este imaginário repleto de estigmas sociais, principalmente a partir dos registros literários e críticos.

Como já nos diz Michelle Perrot, “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas.” E em seguida a autora questiona: “Mas por que esse silêncio? Ou antes: será que as mulheres têm uma história?” (2013, p. 16). O que é posto em reflexão pelos feminismos é justamente esse lugar distorcido e manipulado do feminino na história oficial das sociedades, distante do que poderia ser tratado como uma representação e criação feminina de uma história mundial. É importante ressaltar que construir tensões nos discursos e nas verdades instituídas historicamente não significa um apagamento simples e uma substituição por uma versão criada pelo feminino sobre as experiências humanas e as relações de gênero. Contudo, se estas tensões problematizadas nos discursos da sociedade de formação patriarcal exigem uma revisão dos registros impostos, então se vê explícita a necessidade da construção de uma nova história com participação ativa e inclusiva de todos os gêneros desde sua origem.

Portanto, o questionamento que é levantado não se centraliza só na distorção da história, mas também na inexistência dos registros das mulheres e de sua genealogia enquanto sujeitos, como é apontado por Perrot (2013): “Todas essas razões explicam que haja uma falta de fontes não sobre as mulheres nem sobre a *mulher*; mas sobre sua existência concreta e sua história singular. No teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra.” (p. 22, grifo da autora).

3.3 Fertilidade feminina: a maternidade para além da biologia

Observa-se na sociedade ocidental que a figura da mãe por muito tempo se manteve enclausurada ao corpo devido à concepção patriarcal desta condição. Porém, a partir do século XX a crítica feminista assumiu o papel de desmitificar o útero que materna, trazendo questionamentos e possibilidades para criar outros caminhos à mulher e à condição de gerar. *Ponciá Vicêncio* é um romance em que a experiência da maternidade é apresentada à protagonista de forma positiva através de sua mãe. Em algumas passagens do texto, que serão analisadas no terceiro capítulo, a própria personagem explicita sua vontade de maternar quando reflete sobre a constituição da família. A concepção de estrutura familiar a partir do que Ponciá vivencia faz com que a

mesma desejo para si esta experiência, contudo, a vida da personagem não segue o mesmo caminho que o da sua mãe, passando por sete abortos espontâneos sob um casamento frustrado.

Ao falarmos do conceito de maternidade, em sua completude, encontra-se, também, um sentido para além da biologia, pois “gerar” inclui não só a relação da mãe com o filho biológico, saído de seu ventre, mas também a gestação de ideias, sentimentos, trabalhos e ações que envolvem criatividade, misticismo, sensibilidade e pensamentos do feminino. Assim como aponta Judith Butler (2014) acerca da dificuldade de se criar e/ou representar “o sujeito do feminismo”, apresenta-se problemático também a instituição de um sujeito materno, ou uma maternidade genericamente representada ou posta. A transgressão do materno e suas formas variadas de vivência e concepção proporcionam esta visão heterogênea que mais atende às particularidades do feminismo contemporâneo, pluralizado.

Nas sociedades com maior influência de culturas pagãs, a mulher cuidava da vida física e mental devido ao respeito de suas capacidades transcendentais, que eram fundamentais para a manutenção da sociedade. A pesquisadora Denise Rocha disserta em seu ensaio *Um canto à maternidade: Eu-mulher, de Conceição Evaristo* sobre essa transgressão do modelo de maternidade da sociedade patriarcal, conseguindo deslocar esta condição tida como um “serviço” à humanidade, e ao projeto familiar, posicionando-a, através dos ciclos da feminilidade, num lugar de participação amplamente fecunda:

A feminilidade – caráter, modo de ser, pensar ou viver próprio da mulher – atinge uma proporção de força ancestral de participante na criação do mundo. Feminizar assume os caracteres da fêmea humana ou animal que gera uma nova vida, na espiral da dinâmica da natureza e seus ciclos contínuos e ininterruptos em direção aos tempos vindouros. (ROCHA, 2014, p.257).

A escritora Conceição Evaristo, como já é apontado por Rocha, mergulha nas forças desta *fêmea-matriz* no seu referido poema que se apresenta como um verdadeiro manifesto feminista, dialogando diretamente com as (re)discussões dos feminismos no campo da maternidade do século XX. O referido poema é atemporal e retoma esse sujeito que prenuncia o futuro na consciência e a absorção de sua ancestralidade, observando-se como um conjunto de ligações entre natureza e cultura:

Eu-mulher

Uma gota de leite
me escorre entre os seios.
Uma mancha de sangue
me enfeita entre as pernas
Meia palavra mordida
me foge da boca.
Vagos desejos insinuam esperanças.

Eu mulher em rios-vermelhos
Inauguro a vida.
Em baixa voz
Violento os tímpanos do mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo
Antes – agora – o que há de vir.
Eu fêmea matriz.
Eu força motriz.
Eu-mulher abrigo da semente
Moto-contínuo
do mundo (EVARISTO, 2008, p. 18).

Neste poema ressalta-se a representação de um parto, antes, durante e depois do período parturiente. Logo de início o eu lírico prenuncia os sinais de fertilidade que anunciam o momento de pré-parto: “Uma gota de leite/ me escorre entre os seios./ Uma mancha de sangue/ me enfeita entre as pernas”. Adiante segue para a simbologia do nascimento que, ainda que ciente do silenciamento causado no feminino por uma sociedade englobada pelo pensamento masculino, concebe o seu poder de discurso e sua necessidade transgressora de violentar “os tímpanos do mundo”. Observamos, então, que a construção do poema demonstra essa passagem transgressora de um novo sentido para a maternidade, iniciando com um significado explicitamente anatômico, prosseguindo para uma fala sociopolítica de concepção cultural em que o feminino se reafirma como essa “força motriz/ moto-contínuo do mundo”.

O poema “Eu-Mulher” como um manifesto feminino, político-social, propõe uma sociedade destituída do poder masculino/opressor. Os versos “Antecipo./ Antes-vivo/ Antes – agora- o que há de vir.” demonstram a ligação mística do feminino com a natureza e com sua ancestralidade, tornando isso também força de movimento do mundo e destituindo a soberania masculina que naturalmente tenta gerar inferiorização e incapacidade da mulher num lugar de submissão. A partir dos versos citados, é válido apontar uma recorrência desta ligação do feminino com a consciência de ancestralidade, vista através da relação com o tempo no romance *Ponciá Vicêncio*. Ao final da

narrativa, no momento em que a protagonista se reencontra com sua família e começa a dançar em círculos com movimentos ritualísticos, a mesma “Andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir.” (EVARISTO, 2003, p. 132).

Como já explicitamos no tópico anterior deste trabalho, o pensamento patriarcal em vigor restringiu a condição de materno do feminino a uma explícita função biológica atrelada a um projeto de sociedade normativo. Entretanto, como é visto no referido poema, assim como em toda a obra de Evaristo, tal ato significa um complexo de domínios a que a mulher tem acesso, configurando o destino de reprodução biológica como apenas um dos modos de efetivação de sua fertilidade. Tratar a maternidade no sentido extra-biológico é reposicionar a mulher como indivíduo em foco, protagonista de sua vida e de sua atuação em comunidade. A mulher que observa a experiência da maternidade de forma transgressora, fora dos padrões patriarcais já apontados por Mary Del Priore (2009), reinscreve o ato de materno no modelo da sociedade ocidental. Por saber que este modelo, falocentrado, não comporta esta centralidade do feminino como geradora, dotada de capacidades igualitárias do conhecimento e do saber, esta transgressão da maternidade atinge diretamente a colocação subjugada que o patriarcalismo a destinou por séculos de história.

O falocentrismo, como já nos aponta Elizabeth Grosz (2011, p. 94), está antes de tudo como um uso dissimulado do masculino para representar o ser humano. Por isso, a discussão anti-sexista se consiste anterior a uma oposição ao falo numa desconstrução deste prisma universal, que foi atribuído ao masculino como representante primal do ser humano. Grosz, em seu texto *Corpos e Cidades*, coloca a questão da superação da cultura sobre a natureza e as modelagens que este movimento produz “tal como a reprodução (natural) feminina é superada e ultrapassada pela produtividade (cultural) masculina”. (2011, p. 95). Esta *produtividade* se liga a noção funcional de Estado em que a valorização do feminino está apenas como uma ferramenta biológica da sociedade. O corpo feminino sempre foi um local a ser domesticado, colonizado, na visão imperialista masculina. A representação da natureza como feminina veio a fortificar esse imaginário, que apresenta a sexualidade como critério fundamental de estruturação do imperialismo e da dominação territorial e política. Além da “terra” ser vista como algo vazio, pronto para ser ocupado, também é virgem, pronta para ser fecundada e dar bons frutos. Segundo Anne McClintock, a partir da noção “pornotrópica” do imaginário europeu com relação à América e à África:

As mulheres são a terra que está para ser descoberta, penetrada, nomeada, inseminada e, acima de tudo, possuída. Simbolicamente reduzidas, aos olhos dos homens, ao espaço em que se travam as disputas masculinas, as mulheres experimentam dificuldades particulares ao reivindicar genealogias alternativas de origem e nomeação. Simbolicamente ligadas à terra, as mulheres são relegadas ao domínio além da história e, assim, mantêm uma relação particularmente vexatória com as narrativas de mudança histórica e de efeito político. (2010, p. 58).

Tudo isso nos mostra o vasto caminho de desconstrução de significantes como “maternidade”, “corpo”, “fertilidade”, “feminilidade”, entre outros. A ligação direta entre maternidade e reprodutividade biológica perpetua a colocação da mulher neste âmbito patriarcal de funcionalidade e delimitação. Por isso, muitos teóricos na contemporaneidade já apontam uma conceituação de maternidade prezando por uma valorização que pode ser sintetizada em dois pontos principais: a *performance*⁸, que enfatiza para além da atividade corporal do materno, representando o maternar como uma ação em desempenho, o que pode ser efetivado no cuidar de filhos não-biológicos, por exemplo; e a fertilidade frutificando a feminilidade subjetiva, com a valorização de uma produção enquanto sujeito. Portanto, as diversas formas de se externizar e aprimorar o materno, por escolha e não por delimitação de gênero, age também como um contra-argumento à tendência imperialista de feminização da “terra” e do corpo, no sentido da fragilidade criada como justificativa de ocupação.

O sentido para além da biologia se concentra na experiência vivida da maternidade. Assim como a maternidade e a função anatômica da mulher não pode ser mais encarada como destino ou forma única de existência da feminilidade, o materno também não se limita ao corpo. Esta mudança de perspectiva apresenta uma expansão neste conceito ligado diretamente ao feminino. Relacionada à clássica frase de Simone de Beauvoir em 1961 sobre o questionamento de ser uma mulher, Tania Swain afirma que

As evidências em geral tendem a se desconstruir quando analisadas atentamente: o que é o feminino, o que é a feminilidade? Fêmea ou mulher ou mulher porque fêmea? Em que ordem de evidências instituiu-se a reprodução, a procriação quanto marco decisivo na divisão dos seres e em que ordem de representações definiu-se

⁸ Termo apontado já pela pesquisadora Cristina Stevens no artigo “O corpo da mãe na literatura: uma ausência presente”, disponível em http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3785/1/CAPITULO_CorpoM%C3%A3eLiteratura.pdf.

feminino e masculino em patamares hierárquicos e assimétricos na constituição das relações sociais? (2007, p. 203).

Diante disso, observamos que uma das principais distorções e limitações que acarretam a noção de maternidade é sua instituição como procriação e sinônimo “único” de feminilidade. Uma visão transgressora neste embate abre caminho para uma reconstrução e aprofundamento da fertilidade feminina atrelada a sua feminilidade, porém dissociada diretamente da procriação biológica. Mary Del Priore (2009), como já foi visto neste trabalho, aponta para a história da condição feminina com seu foco na Colônia, mas que tem seus resquícios e similaridades até a contemporaneidade. A autora conclui que esta condição

Atravessa, sobretudo, aquela história que se refere ao “sul” do corpo feminino, levando a concluir que desde há muito, na sociedade brasileira, as mulheres não foram e não são mais do que seus próprios corpos, corpos que são terras desconhecidas, territórios impenetráveis e que foram durante séculos auscultado, mapeados, interrogados e decodificados pela imaginação masculina. (p. 283).

A mulher negra das comunidades quilombolas, a partir da Lei do Ventre-Livre, foi uma das principais participantes nestas transgressões por apresentar formas alternativas de configurações familiares em que a “mãe” atua também no cuidado dos outros filhos da mesma comunidade. Esta formação foi repassada na herança cultural proliferando novas formas de se concretizar esse extra-biológico da fertilidade feminina. A visão de empoderamento é fortificada com base nestas conquistas e transgressões ao conceito construído pelo patriarcado sobre o materno. Ainda a partir de Del Priore (2009), vemos que o poder foi algo sempre privado à mulher pela sociedade erudita, tornando como campo de exclusividade feminina o ambiente doméstico. Portanto, se funções que gerasse algum lugar de poder no núcleo social foram negadas ao feminino, a maternidade e as funções maternas não poderiam implicar um lugar social empoderado.

A herança africana na cultura e nas construções de identidades foi fundamental para que noções diversificadas de “maternidade” e “fertilidade” feminina se introduzissem na cultura brasileira, principalmente a afro-brasileira. Assim como será abordado no capítulo posterior, a religiosidade e as relações de solidariedade entre as mulheres são pontos que demonstram tais diversificações para esta condição. Na tradicional literatura brasileira, principalmente de autorias masculinas, a maternidade sempre esteve ligada a um sentido utilitário, confinando a mulher num ambiente

limitado à anatomia do corpo. Além desta problemática para o feminino como sujeito social, a mulher negra tem um agravamento ainda maior no que consiste sua experiência de fertilidade, pois, além de protagonizar ambientes secundários das narrativas, sua capacidade fértil foi potencialmente explorada como produto de um sistema masculino e colonizador. Tais observações conduzem para a importância da reconfiguração desta condição, interseccionada por outras categorias, como raça e classe social, pelas escritoras afrodescendentes na contemporaneidade.

A transgressão dos limites postos pelo sistema masculino, que impõe uma “mãe” calada, boazinha, santa e invisível subjetivamente, trouxe espaço de poder e formas de existir socialmente para estas mulheres que viam seus destinos limitados ao ambiente doméstico. Tal ambiente é idealizado pelo patriarcado como um espaço de discursos e ações já pré-estabelecidas pelo sistema, porém neste contexto o feminino passa a observar que este lugar também deve ser um espaço de atuação e poder para as mulheres, transgredindo depois para os espaços sociais que as cercam. Del Priore, logo na introdução de seu livro, nos informa que:

Os aspectos políticos, econômicos e ideológicos que envolveram a reprodução na Idade Moderna decalcavam-se sobre uma concepção social da maternidade, indicando que se, por um lado, a situação peculiar da Colônia permitiu que este discurso estivesse a serviço do processo de povoamento, por outro, as populações femininas aproveitaram para viver a maternidade como uma revanche contra uma sociedade androcêntrica e desigual nas relações entre os sexos. (2009, p. 15).

Estudos como este realizado pela autora demonstram aspectos iniciais das construções arquetípicas desta categoria na sociedade. Muitos modelos restritivos ao feminino ainda se prolongam até os dias atuais, porém alguns com fortes tendências de enfraquecimento, devido, principalmente, às conquistas dos estudos feministas a partir do século XX. Observamos, assim, desde o período colonial, constatado pelos pesquisadores e historiadores a ocorrência também em outros países da América, que muitas mulheres, essencialmente de classes mais pobres, buscaram se distanciar dos intentos de instituições como a Igreja para configurar outras formas de experienciar sua fertilidade, diante do convívio coletivo.

Nesse papel, e na ausência temporária ou definitiva do companheiro, ela tornava-se guardiã do lar. Para cumprir essa tarefa, contava com a solidariedade de outras mulheres que viviam com ela, mimetizando a

maternidade num fio que costurava existências femininas variadas e que reforçava a solidariedade de gênero. (DEL PRIORE, 2009, p. 49).

Tomando como exemplo o nosso objeto de estudo, o romance *Ponciá Vicêncio*, assim como os relatos históricos, constatamos o aparecimento das estruturas matrifocais que impulsionaram as transgressões femininas. Como já anuncia a pesquisadora, esta solidariedade gera resistência e fortifica uma configuração familiar fora dos moldes arquetípicos patriarcais. Vânia Vasconcelos, em sua tese de doutoramento *No colo das Iabás: Raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas*, expõe, a partir do conceito de Gonzalez (1970), que

[e]m tal modelo de família, a mãe é a figura mais estável e as outras pessoas do grupo familiar gravitam ao seu redor; a maioria dos contatos dos membros da família é realizada com parentes matrilaterais e as mulheres têm o poder de decidir sobre as crianças e a casa. (2014, p. 89).

Contudo, segundo Elisa Larkin Nascimento, a visão da antropologia ocidental, que tem como base o pensamento eurocêntrico, identificou na história a experiência matrilinear, assim como as sociedades matriarcais principalmente de África, como uma estrutura familiar primitiva, induzindo a uma visão que caracteriza de forma evolutiva e superior a estrutura patriarcal, atribuindo-lhe a imagem do progresso. A partir dos estudos de Cheikh Anta Diop, Nascimento evidencia que a manipulação nas fases iniciais das estruturas político-sociais da configuração familiar obliterou a importância de sistemas centralizados no feminino.

[...] civilizações avançadíssimas como foram os impérios de Gana ou Asante, na África ocidental, bem como o próprio Egito antigo, seriam exemplos de um “estágio avançado da barbaridade” devido unicamente à sua estrutura social matrilinear. Ao mesmo tempo, as tribos nômades germânicas com suas práticas bárbaras, registradas pelos escritores romanos – como a violência sistemática contra as mulheres, infanticídio e o canibalismo –, representariam a fase da “civilização superior” graças apenas à sua organização patriarcal. (2008, p. 74).

A literatura negra (e feminina) apresenta uma direta ligação com a memória e o passado político-cultural, demonstrando que estas experiências ancestrais também contribuíram para uma resistência ao modelo familiar que subjuga o feminino. Conceição Evaristo em sua poética recria uma memória na sua construção de

comunidade e de história que se configura num misto de culturas e experiências vividas pela ancestralidade. Como é enfatizado por Nascimento, “O sistema matrilinear não implica uma dominação da mulher sobre o homem, mas a partilha de responsabilidades e privilégios, inclusive do poder.” (2008, p.76).

Corroborando com o que Vasconcelos se dedica em seu referido estudo, observa-se a necessidade da análise, paralela à constituição da maternidade na cultura afro-brasileira, da estrutura político-cultural africana devido a nossa herança diaspórica escravagista. Além disso, é importante ressaltar as outras formas de imposições hierárquicas nas relações de gêneros destes territórios: “Ao contrário de desprezar e reprimir a mulher, o modelo matrilinear estimula seu desenvolvimento como ser humano e, portanto, sua contribuição produtiva à sociedade.” (NASCIMENTO, 2008, p. 80).

Na contemporaneidade a condição feminina em muitos países africanos ainda permanece obliterada pelo poder masculino, mantido pela sociedade patriarcal. A mulher é desprovida de direitos sociais que a coloque em posição de igualdade ao homem, e as instituições sociais, como a família (o matrimônio) e o Estado, reafirmam e mantêm consolidada esta condição. Retornando à discussão já citada da autora Anne McClintock, é importante deixar frisado como o poder de gênero atua como força imperial íntima nestas sociedades, assim como vimos na maioria das sociedades ocidentais. No intuito de adentrarmos na questão da condição da mulher em seu ciclo feminino de mulher/mãe/filha no seu contexto sócio-político, cultural e transgressor, é válido observar no período mais próximo às descolonizações territoriais que:

A militarização global da masculinidade e feminização da pobreza asseguram que mulheres e homens não viviam o pós-colonial da mesma maneira, nem partilhem a mesma condição pós-colonial singular. A culpa do contínuo pleito das mulheres não pode ser depositada apenas na porta do colonialismo ou anotada e esquecida como um dilema neocolonial passageiro. O peso continuado do autointeresse econômico masculino e as variadas ondas da cristandade patriarcal, do confucionismo e do fundamentalismo islâmico continuam a legitimar a negação do acesso das mulheres aos corredores do poder político e econômico, sua persistente desvantagem educacional, a dupla jornada de trabalho, a distribuição desigual do cuidado com as crianças, a má nutrição, a violência sexual, a mutilação genital e a violência doméstica. As histórias dessas políticas masculinas, embora profundamente implicadas no colonialismo, não são redutíveis a ele e não podem ser entendidas sem diferentes teorias do poder do gênero. (MCCLINTOCK, 2010, p. 34-35).

Como vimos, em diversas instâncias a mulher sofre a interdição das leis masculinas através da cultura, da política ou mesmo da tradição, que por muitas vezes é propagada também pelas mulheres mais velhas das famílias ao repassarem os ensinamentos do comportamento social às suas parentas. Neste contexto exemplificado, africano, muitas escritoras discutem e retratam esta condição por vezes silenciada para o resto do mundo ou distorcida por uma imagem manipulada de um continente feminino em sua gênese, onde possivelmente a ideia de culto e reverência à “mãe-África” proporcionasse à mulher uma posição de respeito e convivência pacífica. Esta ideia não se consiste errada num território onde a ancestralidade feminina participa da religiosidade tradicional de forma fundamental. Entretanto, o que dificilmente se mostra em ênfase é a perigosa vinculação das coisas boas da terra ligadas à mulher, tendo como castigo a sua demonização diante dos momentos difíceis da sociedade. A mulher nesse contexto se vê dependente do sucesso da comunidade, pois sabe que todos os tempos ruins, possivelmente ocorridos, serão direcionados a ela como culpabilização mística e/ou biológica de sua considerada “má atuação” nos ritos tradicionais.

Contudo, é importante apontar que o peso colocado na mulher no seu convívio social não consegue ao longo da história apagar o poder que o feminino emana e se liga em suas relações intersubjetivas. A família africana está inserida no núcleo do sistema patriarcal, no entanto, as mulheres diante do ciclo vital que as interligam, mulher/filha/mãe, constroem uma resistência através da maternidade que perpassa pelos ensinamentos continuados da oralidade. O poder ancestral feminino atua como força no convívio destas mulheres e a religiosidade constrói uma tradição oral que fortifica a convivência doméstica, mesmo diante de todas as opressões instituídas. Esta concepção de maternidade ligada à ancestralidade foi profundamente deixada como herança da cultura africana adentrada no Brasil através da diáspora escravagista do período colonial. A formação da cultura ou identidade afro-brasileira apresenta explícita esta importância dada à fertilidade feminina.

Voltando para a questão da matrifocalidade, a pesquisadora Rita Marleymelhook discute tal conceito no intuito de desvincula-lo unicamente das situações concretas domésticas, elencando alguns princípios abstratos: O princípio de agrupamento matrilateral e o princípio de expansão. No primeiro é enfatizada a visão de alguns antropólogos de que as configurações matrifocais não necessitam de uma descendência sanguínea matrilinear para a sua constituição, passando a apresentar vínculos a partir da herança de nomes, de status sociais, de propriedades, entre outros. Já no segundo, a

autora diz que “[o]s princípios de expansão da matrifocalidade são baseados em um esquema bipartido. De um lado está o afastamento dos homens e do outro a participação das mulheres no grupo.” (1976).

Contudo, o sistema matrifocal foi renegado e tratado de forma patológica por diversas visões da antropologia e sociologia ocidental, com a justificativa de que forma uma estrutura familiar falha na sua socialização. Porém, a partir das experiências negras da Afro-América, assim como a história da matriz africana, temos o conhecimento de como esta imposição afirmativa, incutida a partir do pensamento judaico-cristão do Ocidente, deformou tal conceito, deixando de mencionar todas as experiências positivas e com propósitos igualitários já vivenciados na história da humanidade. É importante lembrar que apesar da matrifocalidade ter sido na história das Américas uma herança africana, principalmente devido à diáspora negra, este sistema participou da formação da identidade e do convívio entre os gêneros nos espaços social e familiar de forma amplamente diversificada. Como é lembrado por Nascimento, “[r]eduzir o africano e seus descendentes à condição de ‘negros’, identificados apenas pela epiderme, retira deles o referencial histórico e cultural próprio. Assim sua própria condição humana é roubada.” (2008, p. 30). Portanto, estas estruturas matrifocais fazem parte da história de todas as mulheres do mundo e assim devem ser resgatadas e registradas com o seu devido valor histórico e político-cultural, trazendo a maternidade de forma autônoma e empoderada, como é tratada nas obras da escritora Conceição Evaristo.

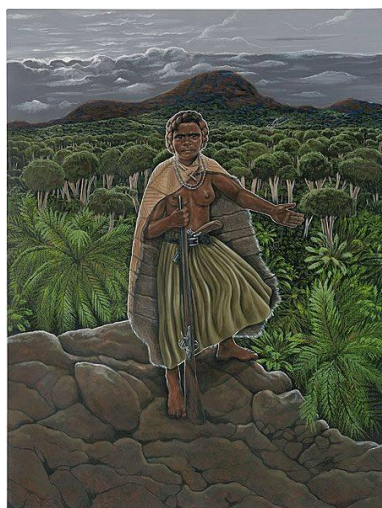


Figura 02: Rainha Mãe Yaa Asantewaa (c. 1840-17 de outubro de 1921) da tribo Edweso do Asante (Ashanti), no que é atual Gana. Fonte: Geledés <http://www.geledes.org.br/grandes-reis-e-rainhas-da-africa/#ixzz3i5lRYWSB>

4. FÊMEA-MATRIZ: A MATERNIDADE EM PONCIÁ VICÊNCIO

O tempo de gestação dessa minha parenta Ponciá foi pouquíssimo. Alguns meses somente, entre o inventar e o escrever. Gestos que, na maioria das vezes, me são simultâneos. É como se um ato puxasse o outro. Depois que ganhei distância do momento em que essa minha parenta nasceu, entendi que gerar Ponciá foi inconscientemente um pacto meu com a vida.

Conceição Evaristo

O objetivo desse capítulo é discutir e analisar o romance *Ponciá Vicêncio* apresentando em foco o viés político e literário desta obra sob a luz dos estudos culturais e os apontamentos da crítica feminista contemporânea, voltados para um aprofundamento da categoria da maternidade e da desconstrução patriarcal desta. O recorte dado para tal análise é centralizado em três personagens femininas presentes em todo o enredo: a protagonista homônima Ponciá Vicêncio, a sua mãe Maria Vicêncio e a sábia da comunidade, Nêgua Kainda. Conceição Evaristo escreve essa narrativa colocando proeminente o eu-enunciador feminino negro que apresenta, a partir de sua história de vida, as dificuldades da travessia e resistência de uma trajetória histórico-social da pós-escravidão, assim como as suas relações com a matriz africana na interferência e construção de sua identidade. A maternidade escrita e delineada atua como um ponto de resistência e força impulsionadora de sua identidade e da alteridade a partir do momento em que percebe a importância da sua existência atrelada ao convívio coletivo.

Assim como a memória participa com um papel de resgate e reconstrução, a maternidade construída por Conceição Evaristo se consolida como um empoderamento feminino que dá força e sabedoria para a mulher. A abordagem dada a esta condição está para além da biologia, interligando as personagens desta trama de forma transgressora que desconstrói a visão hegemônica e limitadora do patriarcalismo.

O romance *Ponciá Vicêncio* é uma narrativa construída de forma circular não-linear, com o tempo intercalado pelo narrador (ou narradora) em terceira pessoa. A voz narrativa observadora não participa dos fatos, porém nos conta o ocorrido apresentando uma onisciência múltipla, pois pode passear pela mente dos personagens, organizando a

fala destes em discursos indiretos livres. Assim, não há na obra a presença da voz da protagonista se apresentando no texto, o que há é uma mediação da fala a partir do narrador(a). Como já é posto no prefácio da obra, “[a] voz narrativa suspende os acontecimentos e os itinerários das pessoas e vai intercalando fatos, tecendo uma trajetória ao mesmo tempo interrompida e recuperada” (BARBOSA, 2003, p. 6).

O(a) narrador(a) nos conta uma história de memórias, trajetórias ligadas à metáfora diaspórica junto às relações ancestrais que constituem as identidades. Devido à mediação ocorrida em relação a todos os personagens, mas sem participar da ação, pode-se inferir que o(a) narrador(a) opera como uma voz histórica que conta o passado coletivo de um povo. A história de Ponciá pode ser vista de forma genérica a todos que compartilham das mesmas matrizes em comum. A imagem do trem, no enredo, simboliza o veículo que conduz uma diáspora pessoal dos personagens, momento de buscas e esperanças por uma vida melhor. É importante frisar que o(a) narrador(a) conta a história dessa protagonista e de sua comunidade de origem tecendo seu ponto de vista e suas inferências sobre os acontecimentos. Há, portanto, uma ação reflexiva da voz narrativa que se entrelaça com o que poderia ser uma reflexão da própria personagem diante do enredo:

O que acontecera com ela? [Ponciá] Teria morrido? Precisava levantar algumas histórias do passado. Mas como? E o irmão? Vivera pouco com ele na infância, muito pouco, mas das raras vezes que se encontraram, gostavam tanto. Eram secos de carinho explícitos; entretanto, mesmo sem se tocarem nem se abraçarem sequer, se amavam muito. Sabia que ele também saíra varando o mundo. Conseguira? Será que conseguira ir além? Ou estaria reduzido, pequeno, mesquinho em um barraco qualquer, feito ela? Ponciá havia tecido uma rede de sonhos e agora via um por um dos fios dessa rede destecer e tudo se tornar um grande buraco, um grande vazio. (EVARISTO, 2003, p. 22 – 23).

Os *flashbacks* utilizados pela voz narrativa para apresentar esta personagem e contar sua história são agrupados no texto fazendo com que os tempos se misturem sem um momento enfatizado de delineamento espaço-temporal. A onisciência e onipresença desta voz, junto à intercalação do tempo, demonstra uma ideia atemporal da história contada, o que nos possibilita a ilusão da falta de delimitação entre o passado, presente e o futuro, criando essa circularidade que se conclui ao final, no encontro simbólico com os ancestrais, com as memórias e as histórias que constroem a comunidade.

No primeiro momento deste estudo, observamos como a cultura e sociedade interfere na construção destas categorias arquetípicas das figuras sociais, impondo modelos e pressupostos instituídos para o reconhecimento subjetivo do materno. A partir disso, ponderamos outras formas de maternar que se liga a uma noção desconfigurada da função social da mãe no capitalismo e no seu projeto de estado. Nêgua Kainda é uma das mulheres do romance que atua nesta trama de fertilidade, desempenhando uma função mediadora de cuidar como sábia da comunidade. Seu materno está para uma visão socializada da mulher, da cultura, da identidade e da memória.

A protagonista Ponciá Vicêncio preenche a ação de gerar na sua criação artística aplicada no barro. Esta personagem comporta em seu destino de ancestralidade uma busca de reconhecimento da sua identidade, porém, essa busca estabelece uma rede de lembranças que remontam as suas raízes culturais vinculadas aos seus antepassados. Todo o sofrimento e toda dor vivenciada e repassada historicamente pela escravidão dos negros africanos e brasileiros, neste contexto social, fazem parte de uma construção subjetiva como herança diaspórica na formação da identidade cultural.

Na trama, ainda quando criança é anunciada à protagonista que seu avô, o Vô Vicêncio, deixou-lhe uma herança identitária que um dia irá se cumprir. Entretanto, tal herança se apresenta primeiramente como uma incógnita, uma busca num território escuro que ainda precisa ser conhecido. A história do avô e sua família deixou-lhe marcas simbólicas de lutas e sofrimentos que fazem parte de seu autoconhecimento. Diante de tantas injustiças e maus tratos do sistema escravagista em que se encontravam, a memória é o principal elemento que lhe sobra como reconhecimento identitário. Assim, a personagem carrega consigo esta marca que guia a sua trajetória de vida e ao sair da sua comunidade de origem, segue para a cidade se estabelecendo nos moldes da vida urbana, trabalhando e casando-se com o passar do tempo. Ponciá neste movimento diaspórico busca uma ruptura no caminho já pré-destinado de dor e sofrimento dos moradores de sua comunidade, que diante da pobreza, muitos não conseguiram atingir uma mudança significativa na melhoria da condição de vida.

Contudo, o matrimônio vivenciado pela personagem não a insere na construção familiar e matriarcal que a mesma guardou de sua infância. Ao casar-se gera sete filhos, porém todos mortos. A impossibilidade de concretude biológica do materno na vida de Ponciá demonstra também uma negação desta maternidade, inconscientemente, pela protagonista. Há uma noção de continuidade parental e ancestral interligada ao

sofrimento afro-descendente de sua família e de seu povo que parece ser rejeitada. Procriar, talvez, se apresente neste contexto como uma continuidade da dor nas vidas futuras: “Valeria a pena pôr um filho no mundo? [Ponciá] Lembrava-se de sua infância pobre, muito pobre na roça e temia a repetição de uma mesma vida para os seus filhos.” (EVARISTO, 2003, p. 82). Neste momento a protagonista reflete sobre os bebês mortos que gerara, alguns que ainda sobreviveram apenas um dia, e pensa que talvez tenha sido melhor não sobreviver em um mundo de tantas injustiças:

A cana, o café, toda a lavoura, o gado, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Alguns saíram da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se faltar de miséria, e com o coração a sobrar esperança. Ela mesma havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu. (EVARISTO, 2003, p. 82).

Por isso, este destino de opressão só oferece um novo prisma a partir do reconhecimento e entendimento da herança identitária deixada pelo seu avô, simbolicamente. É a partir da arte, da criação com o barro e do encontro com os seus que seu materno se faz presente, transgredindo a noção limitadora da fecundidade feminina posta pelo patriarcalismo.

No segundo tópico deste capítulo observamos a categoria da maternidade vista como forma de poder, instituindo um matriarcalismo interno na configuração familiar, mesmo inserido no sistema do patriarcado. Para tanto, é preciso investigar a constituição da representação materna que sua mãe, Maria Vicêncio, transparece e a configuração da “mãe” na herança matrifocal africana, visto que esta constitui identitariamente a cultura, os costumes, os mitos e valores dos afro-brasileiros.

Assim, no último tópico deste capítulo analítico, a sororidade que a maternidade frutifica ecoa como uma rede de solidariedade entre as personagens femininas do romance: Ponciá Vicêncio, Maria Vicêncio e a sábia Nêgua Kainda. Tomaremos como ponto de partida a maternidade como poder, apontada no tópico anterior, que interliga estas relações internamente, assim como as suas relações em sociedade, ocupando o espaço de fertilidade no qual o feminino se constitui.

4.1 Outras formas de maternar: O cuidar de Nêngua Kainda e a criação em Ponciá

A maternidade é uma experiência vivenciada pelo feminino de forma biológica e/ou afetiva. A sociedade a qual pertencemos sempre criou construções imagéticas da experiência da maternidade agregadas ao corpo da mulher e a função social. Entretanto, a partir do questionamento crítico nota-se que a mãe é uma das primeiras e principais figuras afetivas a que nos vinculamos. Em toda a obra de Conceição Evaristo o feminino é posto em primeiro plano como força motriz, que representa, analogamente, o destino de todas as meninas jovens, mulheres negras, que partilham de uma mesma carga de memória histórico-social. O *eu-mulher* de Evaristo, título de um dos seus mais importantes poemas, é exposto e recolocado em foco em todas as suas obras. O feminino abordado neste contexto é fértil e transcende o entendimento biológico de gênero que o patriarcalismo configurou como modelo limitador.

Nêngua Kainda é uma importante personagem desta trama, pois sendo uma anciã na sua comunidade atua como sábia e mensageira, revelando e apresentando direções dos destinos dos personagens, concebendo a religiosidade das raízes africanas: “Doentes houve que sararam com as garrafadas de Nêngua Kainda, levantaram-se da cama e tempos de vida tiveram para pecar outras vezes”. (EVARISTO, 2003, p. 25). Podemos perceber neste romance a implícita alusão a alguns Orixás da cultura iorubá, sendo Nanã, Oxumarê e Oxum os três principais presentes. Esses três participam simbolicamente no enredo como um ciclo em volta da protagonista representando a fertilidade. Segundo Reginaldo Prandi, em seu livro *Mitologia dos orixás*, “Nanã é a guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra”. (2001, p. 21). Nêngua Kainda é a representação desta sabedoria e desta fertilidade ancestral da Orixá Nanã. A voz narrativa demonstra a sabedoria desta mulher, diante do ponto de vista de Ponciá, no momento do retorno da protagonista à comunidade:

A mulher, que era alta e magra, pareceu-lhe mais alta e magra ainda. Continuava ereta, apesar da idade, como uma palmeira seca. A pele do rosto, das mãos, do pescoço e dos pés descalços era enrugada como a de um maracujá maduro. Tinha o olhar vivo, *enxergador de tudo*. A velha pousou a mão sobre a cabeça de Ponciá Vicêncio dizendo-lhe que, embora ela não tivesse encontrado a mãe e nem o irmão, ela não estava sozinha. Que fizesse o que o coração pedisse. Ir ou ficar? Só ela mesma é quem sabia, mas, para qualquer lugar que ela fosse, da herança deixada por Vô Vicêncio ela não fugiria. Mais cedo ou mais tarde, o fato se daria, a lei se cumpriria. (EVARISTO, 2003, p. 59-60).

A figura do velho, do ancião, na cultura Nagô⁹ é muito respeitada, sendo considerado um sábio pelo acúmulo de experiências por ele vivenciadas, representando, assim, um guia do destino dos habitantes da comunidade em que vive. A anciã, neste contexto, consegue, a partir de sua ligação com os ancestrais e o respeito às tradições e a memória coletiva do povo, adquirir a sabedoria necessária para prever e avisar dos bons e maus tempos que estão por vir. Em *Ponciá Vicêncio*, Nêngua Kainda é a anciã que transmite a sabedoria popular de sua cultura através da oralidade. Como descreve Prandi, “Nanã é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada a orixá mais velha do panteão na América. De sua família fazem parte Oxumarê e Omulu e, mais remotamente, Euá.”. (2001, p. 21).

Um dos ensinamentos mais importantes que esta personagem transmite ao longo do romance se centra no conhecimento intersubjetivo que cada indivíduo de sua comunidade necessita para a compreensão do seu sentido próprio no mundo. Essa questão é problematizada, principalmente, na saída e no retorno de Ponciá e de sua família para seu lugar de origem, junto às suas tradições e memórias ancestrais. Na passagem do texto, citada anteriormente, percebe-se a profecia de Nêngua Kainda para Ponciá, onde a anciã mostra a herança identitária que está prometida à protagonista e deixada pelo seu avô. É a partir do entendimento desta herança, e de como esta irá se cumprir nela, que Ponciá consegue obter a compreensão de sua própria identidade, podendo seguir seu destino sem se manter alheia de si.

O romance em questão começa, numa visão cronológica, com a protagonista já crescida, mulher feita. A partir de *flashbacks* intercalados pela voz narrativa é visto uma rememoração da vida desta personagem e de todos os outros que a rodeiam. Com essas intercalações de tempo e espaço observamos a maternidade como um fio que permeia toda sua trajetória, assim como a memória, que cria uma teia de relações identitárias que solidificam e dão subsídios para apreensão do diálogo intersubjetivo. O maternar de Nêngua Kainda acontece na sua função coletiva a partir do poder ancestral feminino, e a sua sabedoria transparece o acúmulo de experiências e dedicações para a comunidade. Todos pedem a sua benção e mesmo que às vezes não compreendam suas sábias palavras e seus conselhos entendem sua função no coletivo. No momento em que Luandi, o irmão da protagonista, retorna ao povoado em busca de notícias de sua família ele se encontra com a velha e pede sua benção:

⁹ Nagô é um termo designado aos negros escravizados e vendidos para o Brasil na época escravagista, falantes da língua Iorubá, advindos, principalmente, da Nigéria, do Togo e do Benin na África.

Nêngua Kainda, falando a língua que só os mais velhos entendiam, abençoou Luandi. Falou que a mãe do rapaz estava viva e que eles se encontrariam um dia. Falou de Ponciá Vicêncio também. A irmã estava na cidade, não muito longe dele. Carecia de encontrá-la urgente, acolhê-la antes que a herança se fizesse presente. Depois Nêngua Kainda olhou os trajes de Luandi e deu de rir, mas com os olhos. Ria dizendo que o moço estava num caminho que não era o dele. Que estava querendo ter voz de mando, mas de que valeria mandar tanto, se sozinho? Se a voz de Luandi não fosse o eco encompridado de outras vozes-irmãs sofridas, a fala dele nem no deserto cairia. Poderia, sim, ser peia, areia nos olhos dele, chicote que ele levantaria contra os corpos dos seus. (EVARISTO, 2003, p. 95-96).

Como é observado na leitura do romance, o papel da velha sábia no enredo é bastante pontual. Nêngua Kainda aparece nos momentos de aflição e reflexão dos personagens, cuidando para que o rumo de suas vidas seja guiado corretamente, criando também reflexões sobre sua própria existência em meio ao próximo. É, portanto, um cuidado que fertiliza e semeia a vida dos seus semelhantes. Nesta passagem do romance nota-se a preservação na personagem Nêngua Kainda da tradição e oralidade das raízes africanas, assim como também acusa uma possível dissolução pelas gerações que se seguem, quando no texto é mostrado que a personagem falava uma língua só compreendida pelos mais velhos. No romance *Ponciá Vicêncio* não há uma referência explícita às entidades e religiões africanas, porém as marcas de religiosidade das raízes afro-brasileiras estão sempre presentes na tradição da comunidade. Nanã, no contexto da obra, é a orixá que representa toda a matéria prima de criação e fertilidade junto a sua sabedoria. No seguinte fragmento de Prandi (2001, p. 196, grifo do autor) podemos observar esta ligação:

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá
de fazer o mundo e modelar o ser humano,
o orixá tentou vários caminhos.
Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra ainda a tentativa foi pior.
Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada.
Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro.
Apontou para o fundo do lago com seu *ibiri*, seu cetro e arma,
e de lá retirou uma porção de lama.
Nanã deu a porção de lama a oxalá,
O barro do fundo da lagoa onde morava ela,
A lama sob as águas, que é Nanã.

Nanã é o próprio barro que representa a fertilidade e a criação, e este barro para a protagonista do romance é o lugar onde a criação se ocupa de construir sua absorção ancestral identitária. Assim, a personagem Nêngua Kainda participa na trama de Ponciá como guia de conhecimento de sua fertilidade, tanto representando a velha sábia com seus conselhos e revelações, como participando da simbologia do barro, ferramenta utilizada por Ponciá e pela maioria das mulheres da comunidade quilombola para a construção de uma memória advinda da ancestralidade. Podemos também identificar esta personagem velha com a figura do arauto dentro da narrativa. O pesquisador Dejair Dionísio aponta a ligação direta existente entre a figura do arauto e do(a) feiticeiro(a), assim como do(a) conselheiro(a) e do(a) curandeiro(a), nas culturas africanas, mais especificamente de Angola, e por isso diz que:

(...) o feiticeiro, é um símbolo, uma figura social. Está acima da lei. Olha-se para ele (a) e não se percebe exatamente que figura é essa. Seu poder é externo/interno, é uterino/intra-uterino: é secreto. Mas isso não quer dizer que ela seja subjetiva ao ponto de ser considerada uma existência incomum: ela pode ser discutida enquanto imprecisa, mas é real. (2013, p. 60-61).

Todas essas representações se interligam pela experiência e pelo saber comunitário que esta personagem simbolicamente agrega. O autor ainda mostra que: “Conforme Nei Lopes (2007) Nêngua Kainda (A Grande Mãe d’Água, em quicongo), assume todos esses papéis, não se separam, passando a se constituir na grande narradora, na curandeira, na conselheira, na arauto de sua comunidade.”. (DIONÍSIO, 2013, p. 61).

Outra importante referência a um orixá vista no romance de Conceição Evaristo é a figura do Oxumarê, que aparece aludido pela palavra *Angorô*, representando o arco-íris:

Às vezes, [Ponciá] ficava horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entres as pernas tampando o sexo e, num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. (EVARISTO, 2003, p. 9).

Esta menção aparece logo no início do romance, num momento de lembranças da personagem de suas vivências quando criança. *Angorô* significa uma qualidade de

Oxumarê (orixá que representa movimento, transformação e renascimento). Observa-se que o orixá simboliza o movimento e o momento de mudança como profecia que está destinada à protagonista, algo como um prenuncio da narrativa. O arco-íris também é referido pela voz narrativa como “cobra celeste”, sendo esta referência da “cobra” uma das também remetidas à Oxumarê. O símbolo da cobra que come o próprio rabo, o *Ouroboros*, remete ao renascimento cíclico das coisas e de tudo que é vivo. O renascimento está presente na profecia falada à Ponciá sobre a herança deixada pelo seu avô, o que reflete uma renovação da identidade cultural e coletiva que esta tem para compreender e se apropriar. Como coloca Arruda, ao observar *Ponciá Vicêncio* como um “romance de formação” brasileiro,

Essa idéia do ciclo é lembrada durante todo o romance, Ponciá vive seus ciclos de menina, moça e mulher. Entre suas idas e vindas, suas viagens, ela completa a seu modo sua “formação”. Seus movimentos, diferentemente de outros heróis de Bildungsroman, não são regidos pelos mestres intelectuais, mas pelos seus ancestrais, pela sábia Nêngua Kaínda e pelos orixás, – o que nos remete à memória da diáspora africana. (2007, p. 80).

O Oxumarê também contém a androgenia e a dualidade de tudo, o que explica o ditado que Ponciá ouvia desde criança que “Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino”. (EVARISTO, 2003, p. 9). Em depoimento publicado em livro, a autora demonstra como esta androgenia se faz presente no imaginário popular, atingindo tanto mulheres quanto homens na infância:

Cresci ouvindo dizer que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Minhas irmãs e eu guardamos esse receio durante toda a meninice. Recentemente descobri que meus irmãos, mais novos do que nós, viveram essa ameaça também. Se passassem debaixo da cobra celeste, virariam meninas. (EVARISTO, 2014, p. 28).

O feminino, no conjunto da obra de Evaristo, é visto de maneira interligada, na total completude holística das coisas, sendo, assim, fecundo e fertilizador em si. Deste modo, a autora transcreve o feminino e seus plurais de uma maneira fecunda a partir do todo. Num estudo histórico, desde o período da colônia, a visão de maternidade/esterilidade é ligada ao corpo sexual. Assim, a mulher que não reproduz e não dá continuidade a sua espécie é vista como doente e demonizada. Devido a uma

serventia da fecundidade (social) este corpo que não se reproduz de maneira biológica não serve à sociedade em que vive. Del Priore, sobre a mulher estéril, diz que:

A necessidade mística de progenitura atingia em cheio as mulheres. Comparadas a terras estéreis, humilhadas pelos companheiros e pela comunidade, associadas a mulas - animais que estéreis geneticamente eram conduzidas pelos padres, estes estéreis (pelo menos teoricamente) por vocação -, a esterilidade feminina era vivida como uma tara ou um contrasenso. Ao inverter o ciclo das gerações, interrompendo as linhagens, contrariando os ciclos agrícolas e a natureza, à qual seu ciclo vital deveria comparar-se, a mulher estéril deveria ter seu corpo “entupido”, fechado e prisioneiro de forças estranhas.(2009, p. 147).

Esta humilhação apontada por Mary Del Priore é sofrida pela protagonista diante do seu marido. Ponciá gera sete filhos, porém nenhum deles sobrevive. É importante analisar simbolicamente a representação que o número sete expõe. Para toda a numerologia clássica, o número sete representa a perfeição, a criação mística e divina. Assim, não é por acaso que esta simbologia aparece na obra, marcadamente na vida da protagonista. Primeiramente no enredo, este símbolo aparece logo na sua chegada à cidade, quando ao encontrar uma mulher na porta da igreja, esta ouve suas necessidades de trabalho e lhe entrega um papel com endereço da casa de uma prima, que virá a ser o primeiro trabalho de Ponciá depois de sua saída da Vila Vicêncio: “Rua Prata da Lei, nº39, casa 7 Bairro das Alegrias”. (EVARISTO, 2003, p. 42). Posteriormente, já no convívio com seu homem, a protagonista gera sete bebês, sete gravidez, mas que estes não permanecem vivos. Tais acontecimentos fazem com que o marido de Ponciá a veja como incapaz:

A cada gravidez sem sucesso, ele bebia por longo tempo e evitava contato com ela. Depois voltava, dizendo que iria fazer outro filho e que aquele haveria de nascer, crescer e virar homem. Ponciá já andava meio desolada. Abria as pernas, abdicando do prazer e desesperançada de ver se salvar o filho. (EVARISTO, 2003, p. 52).

Entretanto, a geração dos sete filhos representa um momento de criação que transcende o biológico. A simbologia do número sete representa que há latente uma criação em potência, que não necessita da vivacidade humana concretizada para se manter fértil. A fecundidade, neste sentido, está para uma gestação de tudo que faz parte

do universo feminino. A pesquisadora Denise Rocha, quando disserta em seu artigo sobre o poema *eu-mulher* de Evaristo, diz que:

Ousado para olhos e ouvidos não feministas, ele abre espaço para mostrar que a mulher em sua essência é única, e que existem mulheres que não se enquadram nos moldes culturais obsoletos, os quais entendem a maternidade como gestação biológica e não como a maternidade de mãe adotiva ou a maternidade de geração de ideias, projetos afirmativos e de obras artísticas e literárias. (2014, p. 259-260).

Esta visão de maternidade/fecundidade pode ser aplicada também ao romance em questão. Ponciá Vicêncio ao término da obra, ao fechamento de um ciclo, sente que sua gestação a se cumprir está na absorção de sua herança identitária, na perpetuação e cumprimento de suas raízes ancestrais. A criação se faz na protagonista através do artesanato fruto do barro, da sabedoria na relação com a natureza, com a terra, que lhe guia e lhe retorna para seu destino, como mostra a voz narrativa através do pensamento da mãe de Ponciá:

Já bem pequena, ela entendia o barro e ia ao rio buscar a massa. Sabia qual era a melhor, qual a mais macia, a mais obediente. Reconhecia aquela que aceitava de bom grado o comando das mãos, traduzindo em formas o desejo de quem cria. Ela conhecia de olhos fechados a matéria do rio. E quem visse, como ela mesma viu, quando a menina começou a andar de mão fechada para trás, como se tivesse ficado com o braço cotoco do avô, não pensaria nunca que justo aquela mão, arremedo perfeito do velho, seria a que mais daria forma à massa, seria a que mais criaria. (EVARISTO, 2003, p. 77).

A criação artística do barro por Ponciá e por outras mulheres de sua comunidade, incluindo sua mãe Maria Vicêncio, representa um veículo de transmissão da ancestralidade, da sabedoria popular e de suas raízes identitárias. São ideias e trabalhos cultivados que representam sua fertilidade para com as coisas que as circundam. Desde pequena essa transmissão é percebida na protagonista: “Ponciá Vicêncio também sabia trabalhar muito bem o barro. Um dia ela fez um homem baixinho, curvado, magrinho, graveto e com o bracinho cotoco para trás.” (EVARISTO, 2003, p. 18). Este homem esculpido por Ponciá era o Vô Vicêncio e a criação produzida pela menina causou bastante desconforto em sua mãe, por esta ter medo da absorção identitária do avô, pois como mostra o(a) narrador(a): “Aquilo era uma obra de Ponciá Vicêncio, para ela mesma. Nada que pudesse ser dado ou vendido.” (EVARISTO, 2003, p. 19). Ao final

do livro o(a) narrador(a) demonstra a importância da arte como resistência da memória quando expõe o pensamento de Luandi sobre a irmã e sua criação artística, através do discurso indireto livre da voz narrativa:

Desde pequena trabalhava tão bem o barro, tinha as artes 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. (EVARISTO, 2003, p. 130).

O terceiro principal Orixá aludido na obra é Oxum, Orixá que faz referência em sua origem a um rio africano. Segundo Prandi, “Oxum preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas.”. (2001, p. 22). Com isso, podemos entender diretamente a fertilidade também como fio condutor na história de *Ponciá Vicêncio*. Um dos momentos que marca a referência a Oxum é o reencontro da mãe Maria Vicêncio com a sua filha: “O tempo indo e vindo, E neste ir e vir, Ponciá Vicêncio voltava para ela. Para ela, não! A menina nunca tinha sido dela. Voltava para o rio, para as águas-mães”. (EVARISTO, 2003, p. 128). O rio aparece no início e no final da obra dando fechamento de um ciclo para a protagonista, o que lhe representa um renascimento. No *Dicionário de Símbolos*, de Chevalier e Gheerbrant, com relação à simbologia do rio, vemos que:

O curso das águas é a corrente da vida e da morte. Em relação ao rio, pode-se considerar: a descida da corrente em direção ao oceano, o remontar do curso das águas, ou a travessia de uma margem à outra. A descida para o oceano é o *ajuntamento das águas*, o retorno à indiferenciação, o acesso ao **Nirvana**; o remontar das águas significa, evidentemente, o retorno à Nascente divina, ao Princípio. (2009, p. 180, grifo do autor).

Este *ajuntamento das águas* mencionado pelos autores está inteiramente presente na obra, onde o rio funciona também como a simbologia de uma tomada de consciência para o reencontro dos caminhos dos personagens diante de suas identidades. Quando o personagem Luandi encontra sua irmã e decide ir ao encontro de sua mãe, a voz narrativa referente ao pensamento de Maria Vicêncio já nos indica que “O tempo pedia, era hora de encontrar a filha e levá-la novamente ao rio”. (EVARISTO, 2003, p. 127). Antes mesmo de nascer, Ponciá Vicêncio chorava no ventre de sua mãe, um choro que parecia ser preenchido das histórias dos seus e que anunciava seu nascimento:

Uma manhã, Maria Vicêncio acordou ouvindo choro de criança. Apurou os ouvidos. E na atenção da escuta, o susto. O choro vinha de dentro dela. A criança chorava no interior de seu ventre. Alisou a barriga acarinhando a filha que ali cumpria o tempo de ser, sentiu movimentos e soluços. O que fazer? O que fazer? Como aliviar o choro de um rebento ainda guardado, mas tão suplicante, que parecia conhecer as dores infindas do mundo? Caminhou intuitivamente para o rio e à medida que adentrava nas águas, a dor experimentada pela filha se fazia de uma maneira mais calma. Ponciá Vicêncio chorou três dias seguidos na barriga da mãe. Quatro luas depois, nasceu gargalhando um riso miúdo, mas profundo, de criança bem pequena. Ponciá nunca soube de suas lágrimas vertidas e misturadas às águas placentárias de sua mãe. Maria Vicêncio sempre cuidou de guardar o segredo para o bem da menina, pois quem pranteia no ventre materno nunca há de saber. (EVARISTO, 2003, p. 129).

A menção aos Orixás na narrativa faz com que estes se interliguem, criando uma unidade entre os personagens, que se reconhecem um no outro. Ao final da obra a voz narrativa mostra que: “Lá fora, no céu cor de íris, um enorme angorô multicolorido se diluía lentamente, enquanto Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas do rio.”. (EVARISTO, 2003, p. 132). Os autores Chevalier e Gheerbrant ainda acrescentam nesta simbologia que: “se o arco-íris é geralmente anunciador de felizes acontecimentos ligados à renovação cíclica [...], ele pode igualmente preludiar perturbações na harmonia do universo e, até mesmo, assumir uma significação inspiradora de temor”. (2009, p. 78). Portanto, é notório como esta simbologia aparece na obra, desde o início, marcando as perturbações que estão por vir para Ponciá, e ao final, demarcando o momento da *renovação cíclica*.

Todos os símbolos que cercam essas três personagens femininas, Ponciá, Maria e Nêgua, giram em torno da fertilidade como movimento cíclico: A mãe, o rio, a água, o arco-íris, a cobra, a sábia e anciã, a terra e o barro. Esta fertilidade está longe de ser limitada a uma visão anatômica do corpo, ela transcende a partir de uma noção de infinitude, que pode ser bem simbolizada no Ouroboros, a cobra que come o próprio rabo. Como coloca Chevalier e Gheerbrant (2009, p. 580), “[e]ncontra-se nesse símbolo da mãe a mesma ambivalência que nos da terra e do mar: a vida e a morte são correlatas. Nascer é sair do ventre da mãe; morrer é retornar à terra”. Além disso, quando a personagem Ponciá Vicêncio encontra no barro e na criação artística seu poder de geração, ela está renovando o ciclo da fertilidade, construindo a partir da terra a

própria vida, sendo assim uma transgressão deste mesmo conceito da “mãe” ligada estritamente ao ventre, apontada pelo dicionário citado.

O barro e o elemento estatuário no romance é a simbologia dessa presença dos ancestrais no convívio com os vivos, que fortalecem a partir das crenças e da sabedoria popular a energia dos mortos como participantes dos destinos futuros. Dejour Dionísio lembra que:

A argila, barro ou tabatinga, é o produto resultante do trabalho que a Natureza faz, sendo resultante do esmagamento e quebra de pedras que se dissolveram na água e dá-lhe a peculiar maleabilidade. Portanto, ela acumula energia nesse processo, sendo uma espécie de ente vivo, capaz de absorver ou repelir essas energias. Na casa de Ponciá tudo era de barro. [...] Havia uma relação direta com a energia vital de Ponciá e sua família com as energias advindas do barro. (2013, p. 75).

A memória em *Ponciá Vicêncio*, como vem sendo mostrado nesse estudo, é encontro e também resistência, prenunciando futuros revisitados e não silenciados, seja pelo aspecto identitário ancestral, seja pelo movimento de ação política do indivíduo que dialoga em seu contexto com suas raízes culturais. A própria Evaristo expõe que "A memória ficcionaliza, como defesa, às vezes, como resistência ou como única saída, como única possibilidade." (2014, p. 29). O sujeito em trânsito no movimento diaspórico vive uma busca de seu reconhecimento, e este ato se aprofunda e se torna cada vez mais complexo com as gerações que seguem no território ocupado. A personagem Ponciá vive essa busca valorativa de sua história e de sua identidade, que por vezes se confunde com uma identificação coletiva de seu povo.

Através do(a) narrador(a), observa-se a memória como alimento de sua vida: “Ponciá gastava a vida em recordar a vida. Era também uma forma de viver”. E mais adiante podemos perceber como o “esperar” está presente na personagem: “(...) nada fazia, a não ser ficar ali, calma, sentada, quase inerte. Era preciso esperar. E era isso que ela estava fazendo há anos. Fazia o que suas forças lhe permitiam. Só lhe era possível esperar.” (EVARISTO, 2003, p. 93-94). Esta espera se consolida no entendimento de sua ancestralidade e como isto opera em sua construção subjetiva e social. O período da escravidão trouxe muitos sofrimentos que deixaram marcas muito profundas em toda a história, por isso o seu momento posterior traz um renascimento rememorativo, que observa aberturas para o resgate de histórias obliteradas pelo poder. Assim como o

sujeito no pós-colonial, este momento de pós-escravidão faz ressurgir em gerações futuras uma volta cíclica de empoderamento e força identitária.

4.2 *A maternidade como poder para Ponciá e Maria Vicêncio*

O romance *Ponciá Vicêncio* apresenta um contexto de vida sofrido para mulheres e homens numa sociedade localizada tanto durante como após o período da escravidão no Brasil. A partir da concepção do feminino na sociedade e o lugar que a mulher ocupa no ambiente público e privado, observamos que este lugar está atrelado, opressivamente, às leis e tradições patriarcais. Assim, no enredo citado, a força que o feminino produz internamente no ambiente familiar cria uma posição de resistência que reverbera pelas gerações de mulheres que se seguem. Logo no início da obra é marcada essa percepção pela protagonista diante do molde de funcionamento interno de sua família: “Nos tempos de roça de Ponciá, nos tempos de casa de pau-a-pique, de chão de barro batido, de bonecas de espigas de milho, de arco-íris feito cobra coral bebendo água no rio, a menina gostava de ser mulher, era feliz.” (EVARISTO, 2003, p. 24).

Na narrativa de Conceição Evaristo existe traços muito fortes da identidade construída a partir da herança ancestral africana, devido às gerações dos negros escravizados que formaram as comunidades quilombolas. Por isso, os papéis sociais apresentam muitas marcas dessa ancestralidade cultivada, o que inclui os papéis arquetípicos de “mãe” e “filha”. Estes papéis demonstram o resgate mantido de uma forma de organização matrifocal, em que o feminino destitui a organização patriarcal dentro do núcleo familiar e privado. Este modo de organização constrói configurações ligadas à mulher, com suas potências biológicas e sociais, que transbordam para o ambiente público, com suas devidas atuações coletivas.

Devido a uma precária condição social dos afrodescendentes nas gerações filhas dos escravos que foram alforriados, porém sem algum projeto de inclusão sócio-econômica no país por parte do Estado, estas famílias iniciaram a construção de outros núcleos e funcionamentos internos deste ambiente familiar para poderem sobreviver. Estruturas foram se formando, umas com a ausência paterna momentânea (mas configurando a maior parte do tempo) e outras com esta ausência permanente, levando mulheres a chefiarem suas famílias, assumindo dupla jornada de trabalho.

Nos dois casos citados, as injustiças sociais se fazem presentes e ainda se perpetuam. No romance em questão, Ponciá Vicêncio reflete esta condição através da

voz narrativa no momento em que retorna a seu povoado depois de tempos morando na cidade distante dos seus parentes. Ao passar pelas terras dos brancos para chegar ao vilarejo, o(a) narrador(a) mostra que:

Ponciá se lembrou do pai, das ausências dele durante os longos períodos de trabalho. Atravessou, depois, as terras dos negros e apesar dos esforços das mulheres e dos filhos pequenos que ficavam com elas, a roça ali era bem menor e o produto final ainda deveria ser dividido com o coronel. (EVARISTO, 2003, p. 47).

A voz narrativa explicita bem esta reflexão sobre uma situação social inserida no contexto da obra que se prolonga por toda a história. Apesar de estarmos trabalhando com um objeto ficcional da literatura, podemos inferir que a discussão ainda persiste na realidade extra-literária em que a sociedade brasileira se encontra:

Ponciá Vicêncio teve a impressão de que havia ali um pulso de ferro a segurar o tempo. Uma soberana mão que eternizava uma condição antiga. Várias vezes seus olhos bisaram a imagem de uma mãe negra rodeada de filhos. De velhas e de velhos sentados no tempo passado e presente de um sofrimento antigo. (EVARISTO, 2003, p. 48).

Ainda neste momento da narrativa, vê-se que o(a) narrador(a) se coloca, a partir de um pensamento da protagonista no discurso indireto livre, para refletir também sobre uma história mal contada do Brasil:

O tempo passava e ali estavam os antigos escravos, agora libertos pela “Lei Áurea”, os seus filhos, nascidos do “Ventre Livre” e os seus netos, que nunca seriam escravos. Sonhando todos sob os efeitos de uma liberdade assinada por uma princesa, fada-madrinha, que do antigo chicote fez uma varinha de condão. Todos, ainda, sob o jugo de um poder que, como Deus, se fazia eterno. (EVARISTO, 2003, p. 47-48).

Nesta obra observa-se uma construção em que a mulher permanece como centro e guia do núcleo familiar. Ponciá Vicêncio tem em sua mãe, desde sua infância, a força que lhe gera resistência e esperança ao pensar na sua vida futura. O reconhecimento de sua fertilidade ligada à ancestralidade identitária traz um empoderamento ao feminino por toda a obra. Diferentemente de como foi comumente utilizada na história da literatura brasileira, a maternidade da mulher negra não é apresentada de forma secundária à figura da mãe branca, e que por vezes aparecia nos registros literários

como babá ou ama de leite. A maternidade no contexto dessas mulheres negras da comunidade quilombola traz força e recria uma rede de laços que resiste às tristezas e opressões vividas, principalmente na manutenção do povoado enquanto coletividade familiar, pois os homens passavam muito tempo ausentes: “Todos eram parentes por ali. Desde que os negros haviam ganho aquelas terras, ninguém tinha chegado e eles se casavam entre si. Eram parentes, talvez, desde sempre, desde lá de onde tinham saído” (EVARISTO, 2003, p. 58).

Apresentando a complexidade e pluralidade dedicadas ao ato de maternar, essa condição passou (ou passa) a assumir na contemporaneidade uma forma multifacetada, da qual podemos identificar na obra de Evaristo. As três principais personagens femininas do romance (Ponciá, Maria Vicêncio e Nêgua Kainda) incorporam e difundem esta concepção mais abrangente.

Assim, observamos nesse contexto a presença da matrifocalidade, tida como uma configuração familiar que tem a mãe como centro de sua organização doméstica. Nesse modelo, como já foi visto, toda a família passa a relacionar-se em torno da mãe, vista como guia que mantém o poder de decisão sobre a família. O quilombo é um símbolo de resistência que se estende além do período da escravidão (que representava um lugar de refúgio para os negros), sendo criado também após a abolição como local de resistência cultural, política e social. Neste território as mulheres atuam como principais personagens da manutenção e organização comunitária. Este molde matrifocal apresenta, geralmente, uma ausência masculina, seja por motivos de abandono ou pelo trabalho, muitas vezes injusto e dedicado exaustivamente aos seus patrões, os ricos. No romance em questão esta segunda opção configura a formação da história da protagonista, que é estruturada pelas relações matrifocais de seu povo e de sua família:

No tempo em que Ponciá ficava na beira do rio, se olhando nas águas, como se estivesse diante de um espelho, a chamar por si própria, ela não guardava ainda muitas tristezas no peito. Fora criada sozinha, só com a mãe. Tinha mais um irmão que pouco brincava com ela, pois acompanhava o pai no trabalho da roça, nas terras dos brancos. Ela e a mãe ficavam dias e dias sem ver os dois. Nos tempos das chuvas, as visitas deles rareavam mais ainda. (EVARISTO, 2003, p. 18).

A herança africana deixada pelo processo da diáspora é uma das bases para o desenvolvimento deste modelo no núcleo das famílias afrodescendentes. Sobre esta configuração da mulher/mãe a partir da literatura, Vasconcelos e aponta que:

Para Herskowits (1968), por exemplo, a origem africana é a principal explicação da matrifocalidade. Ele associa esse fenômeno ao processo aculturativo que seguiu o deslocamento da população para o Novo Mundo em situação de escravidão. Segundo ele, na estrutura da família africana, há grande importância da avó e é comum a ocorrência de associações temporárias entre homem e mulher. Para Herskowits, a poligamia encontrada na África Ocidental explicaria que o grupo mãe-crianças permanecesse sem alterações no Novo Mundo, enquanto o papel de pai teria sido fragilizado. (2014, p.89).

Esta forma de matrilinearidade acentua a busca e conquista da autonomia feminina, repassando este conceito através dos ensinamentos ancestrais. Observa-se na narrativa de Evaristo que esta autonomia é fortalecida no ambiente privado da família e repassada para as mulheres mais novas, como na relação de Ponciá e sua mãe, o que resulta num posicionamento transgressor destas mulheres em sua atuação social.

A mãe nunca reclamava da ausência do homem. Vivia entretida cantando com as suas vasilhinhas de barro. Quando ele chegava, era ela quem determinava o que o homem faria em casa naqueles dias. O que deveria fazer quando regressasse lá para as terras dos brancos. O que deveria dizer para eles. O que deveria trazer da próxima vez que voltasse para casa. [...] O pai, às vezes, discordava de tudo. [...] A mãe repetia o que havia dito anteriormente. O pai fazia ali o que ela havia pedido e saía sem se despedir dela e da filha, puxando o filho pela mão. A mãe, da soleira da porta, abençoava o filho e desejava em voz alta que eles seguissem a caminhada com Deus. Voltava depois cantarolando para o interior da casa. (EVARISTO, 2003, p. 24).

Se para alguns contextos sociais de configurações familiares a matrifocalidade pode se apresentar também como uma vivência desgastante e sofrida, no presente contexto narrativo que se faz da mulher negra, esse modelo de configuração representa um empoderamento feminino através da maternidade, mesmo apesar de todas as dificuldades sociais vividas. Esta condição de fertilidade da mulher a coloca numa posição de conscientização e participação das dimensões sociais a partir de uma autonomia de sua própria fertilidade. A voz narrativa nos conta que a mãe de Ponciá sabe desde quando está grávida que sua maternidade representa uma força para dar continuidade a história e a identidade de seu clã:

A filha nunca lhe coube, nem no tempo em que estava prenhe dela. Maria Vicêncio se lembrou do primeiro sinal recebido de que a menina não era de sua pertença. Fez do acontecido um assunto calado, guardado só para si. Nem para o seu homem falou, só para Nêgua Kaínda, aquela que de tudo sabia, mesmo se não lhe dissessem nada.

O aviso de que a menina estava apenas emprestada no seu ventre foi dado ali pelos sete meses. (EVARISTO, 2003, p. 128).

As dores e memórias são perpassadas pelas gerações que se seguem, porém com elas também caminham a resistência e os ensinamentos femininos obtidos na história da comunidade. O convívio das famílias nas comunidades, e os arranjos que se seguem a partir de casamentos ou associações afetivas próximas, muitas vezes dentro de um mesmo grupo sanguíneo, faz com que estas compartilhem uma noção mais ampla da “mãe” e de seus cuidados com os outros familiares.

Observamos neste romance que o feminino é o veículo de sabedoria da tradição e da ancestralidade. Logo no início da obra, no momento em que Ponciá Vicêncio, quando criança, está brincando no milharal de sua casa, a mãe da protagonista, diferentemente do posicionamento do pai, sente o impacto da presença ancestral e da herança identitária que a menina carrega em seu destino:

Um dia, nessa brincadeira, ela viu uma mulher alta, muito alta que chegava até o céu. [...] Sorriu para a mulher, que correspondeu o sorriso. Quando contou sobre a mulher alta e transparente, a mãe não lhe deu atenção, mas Ponciá notou que ela se assustou um pouco. Daí a alguns dias, quando o pai chegou, ela escutou a mãe pedindo-lhe que cortasse o milharal. (EVARISTO, 2003, p. 10).

O feminino é posto de forma central tanto para o funcionamento familiar como para a propagação e consciência da comunidade diante de suas memórias e religiosidades. Esta consciência é representada na mãe de Ponciá, assim como também na sábia Nêgua Kainda, que enxergava a vida de todos nascidos no quilombo, interligados pelas suas ancestralidades.

A mãe andava com o coração aflito e indagador. O que havia com aquela menina? Primeiro andou de repente e com todo o jeito do avô... Agora havia feito aquele homenzinho de barro, tão igual ao velho. [...] O que fazer com a criação da filha? O que fazer com o Vô Vicêncio da filha?. (EVARISTO, 2003, p. 18).

É curioso apontar também que a presença da religiosidade católica no romance apresenta a figura do feminino em ênfase como refúgio para os períodos de desamparo e desespero. A autora escolhe demarcar o símbolo da virgem Maria, o que há de mais representativo da maternidade dentro do catolicismo, como pode ser visto no excerto a seguir, o momento em que Ponciá chega à cidade e se vê necessitada a dormir no chão

em frente à igreja, ao lado de outras mulheres, homens, crianças e mendigos. A presença deste símbolo aponta também para a convivência concomitante que passou a acontecer na formação religiosa brasileira da matriz africana com o catolicismo europeu, introduzido pela colonização:

[Ponciá] [o]lhou novamente para os lados, todos calmos, muitos até dormindo. Ela abriu a trouxa, tirou o terço de lágrimas de Nossa Senhora, beijando respeitosamente as contas escuras que se diluíam na cor mesma da noite, benzeu-se e começou a rezar a Ave-Maria. (EVARISTO, 2003, p. 39).

Ponciá Vicêncio deixa a vida na zona rural aos 19 anos com a esperança guardada de um futuro mais ameno que seu presente e seu passado. Seu primeiro impacto ao chegar à cidade foi a imponência da catedral à sua frente, diferentemente da capela que conhecia no lugar onde nascera. A Igreja se mostra como espelho de sua sociedade, refletindo seus fieis, que a constroem. Quando esta personagem observa a igreja à sua frente se sente oprimida e não representada neste ambiente religioso.

A primeira impressão sentida por Ponciá Vicêncio no interior da igreja foi de que os santos fossem de verdade. Eram grandes como as pessoas. Estavam limpos e penteados. Pareciam até que tinham sido banhados. Eles deveriam ser mais poderosos do que os da capelinha do lugarejo onde ela havia nascido. Os de lá eram mingudinhos e malvestidos como todo mundo. Quando as luzes das velas iluminavam os rostos deles, podia-se ver que eles tinham o olhar aflito, desesperado, como os pecadores ali postados em ladainha. Os santos daquela catedral, não! Eram calmos. Ponciá olhou as pessoas ao redor. Combinavam com os santos, limpas e com terços brilhantes nas mãos. (EVARISTO, 2003, p. 34 – 35).

Observamos uma crítica à Igreja, tida como uma instituição de grande importância na consolidação do sistema de segmentação e exclusão social. A falta de identificação que Ponciá encontra, tanto da estrutura física como dos fieis que ocupam este ambiente, internamente, é um símbolo da não identificação do discurso da narrativa com os valores basilares que esta instituição propaga referente ao feminino e ao materno. Para a Igreja católica um padrão de passividade da mãe e da mulher é instituído como modelo na constituição da família. Entretanto, neste enredo a maternidade ocupa um lugar de transgressão, acusando que esta religiosidade encontrada representa uma realidade que o universo ancestral e cultural da protagonista não se identifica.

Na obra de Conceição Evaristo a maternidade não se coloca como um destino anatômico do corpo feminino nem como lugar de subjugada diante do seu lugar como sujeito. A maternidade caminha ao lado dos personagens agregando resistência junto à memória de seus valores e tradições. Ponciá Vicêncio passa a viver na cidade, longe do campo, tentando fugir dos sofrimentos presentes na exploração da vida rural dos quilombos. Sua mãe e seu irmão também seguem para a cidade, cada um com motivos individuais, mas que fazem parte de uma busca conjunta.

Se dentro do conceito antropológico de matrifocal a mãe é uma figura estável, como já é apontada por Vasconcelos, nesta obra a personagem Maria Vicêncio representa bem este papel. Diante de todas as revelações e mudanças na trajetória de vida de sua família ela permanece centrada, compreendendo de maneira ampla o tempo como elemento principal de ação na vida de todos. Esta compreensão do tempo é fruto dos ensinamentos da sábia Nêgua Kainda. Numa de suas visitas ao vilarejo, Maria há encontra pouco tempo antes de sua morte lhe trazendo novas esperanças: “A mulher estava deitada numa esteira no terreiro. Jazia calma, de olhos fechados. A mãe de Ponciá e de Luandi ficou por instantes parada sentindo a velhice da outra. Ela era muito velha. Parecia congrega a velhice de todos os velhos do mundo” (EVARISTO, 2003, p. 117). Neste momento a sábia lhe revelou que o tempo de ir ao encontro dos seus filhos tinha chegado e assim Maria Vicêncio fez, seguindo viagem no mesmo trem que levou seus filhos para a cidade.

Diferentemente dos mitos maternos ocidentais, os mitos que regem a cultura afro-brasileira com herança das raízes africanas trazem empoderamento para esta condição. Como já foi citado no tópico anterior, mitos como Oxum, Nanã, Iemanjá, entre outros, reverberam autonomia e poder na condição de maternar. A obra em análise demonstra como as personagens femininas, mães de múltiplas formas, se centralizam, destacando os personagens masculinos de forma secundária ou paralela, que na maioria das vezes não possuem nomes.

Desde o início da obra, no tempo de infância da protagonista, a estrutura do clã das famílias é mediada pelas relações entre as mulheres. Maria Vicêncio vive num povoado cercado por figuras femininas que estimulam resistência e sabedoria e é neste universo que seus filhos são criados, gerando impulsos futuros de liberdade e transgressão social. Quando Ponciá Vicêncio chega à cidade sua vida torna-se o avesso do que lhe pertencia como referência familiar, vivendo infeliz com seu marido dentro de um barraco precário para sua sobrevivência. A menina passa sua infância desejando sair

do campo para se tornar um indivíduo mais livre e com melhores perspectivas de vida, porém só depois de perceber o peso que a ausência de sua família lhe proporciona é que ela observa que o seu poder e sua capacidade de criação está na compreensão da fertilidade ensinada a partir de sua criação matrilinear.

4.3 *A solidariedade feminina: as relações de sororidade em Ponciá Vicêncio*

A solidariedade feminina presente como tema na obra de Evaristo se reflete na rede de laços criada entre as mulheres, que resistem às dificuldades de seus cotidianos inseridos em diversos problemas sócio-econômicos com agravantes sexistas, racistas e misóginos. O termo “sororidade” consiste em um posicionamento político e crítico do feminino perante as imposições e injustiças do patriarcado ligadas ao lugar destinado à mulher na sociedade. Observamos que a sororidade no romance analisado se configura através da solidariedade feminina que interliga as mulheres da obra pelo viés materno. Diante da necessidade de reconhecimento do empoderamento feminino, tanto no meio privado como no ambiente público, muitas mulheres passaram a construir uma noção de entrelaçamento de suas forças, criando uma rede solidária de gênero. A pesquisadora argentina Susana Beatriz Gamba, que preside a *Fundacion Agenda de las Mujeres*, explica bem a introdução deste termo, mostrando que:

A palavra sororidade não existe na língua portuguesa, entretanto, uma palavra muito semelhante, fraternidade, pode ser encontrada em qualquer dicionário descrita como: 1 Solidariedade de irmãos. 2 Harmonia entre os homens. Ambas as palavras vem do latim, sendo *sóror* irmãs e *frater* irmãos. Mas, na nossa linguagem usual, ficamos apenas com a versão masculina do termo, afinal de contas, a sociedade patriarcal nos ensina que relações harmoniosas somente são possíveis de se concretizarem entre homens. Sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existencial e política com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher (apud VASCONCELOS, 2014, p. 115, grifo da autora).

Em *Ponciá Vicêncio* percebemos a marca de uma perspectiva contemporânea do feminismo já interseccionado. Ao trabalhar com o termo “sororidade” e seu discurso de solidariedade de resistência entre as mulheres, vê-se as marcas de diferenças nas relações intersubjetivas entre elas e a sociedade, considerando as marcas de segregação

também por classe ou raça. A experiência vivida por mulheres em diversos cantos do mundo pode ter suas perspectivas sociais divergentes ou até opostas, a partir da contextualização do seu lugar de fala. A escritora Conceição Evaristo faz presente esta conexão de experiências vividas como força motriz de resistência em toda sua obra: “A voz de minha filha/ recorre todas as nossas vozes/ recolhe em si/ as vozes mudas caladas/ engasgadas nas gargantas.” (EVARISTO, 2008, p. 10). Os versos citados do poema *Vozes – Mulheres* também demonstram referências a esta ligação entre mulheres ancestrais que perpassam através da memória. Em *Ponciá Vicêncio* observamos essa ligação mística com a ancestralidade no momento de reencontro da protagonista com sua mãe, após uma longa jornada de desencontros:

Por alguns momentos, outras faces, não só a de Vô Vicêncio, visitaram o rosto de Ponciá. A mãe reconheceu todas, mesmo aquelas que chegavam de um outro tempo-espço. Lá estava a sua menina única e múltipla. Maria Vicêncio se alegrou, o tempo de reconduzir a filha à casa, à beira do rio estava acontecendo. Ponciá voltaria ao lugar das águas e lá encontraria substância, o húmus para seu viver. (EVARISTO, 2003, p. 129).

O entendimento da relação da sororidade com um povo, uma raça, uma classe ou gênero traz a percepção de se entender integrante direto deste povo. Mesmo não havendo diretamente reflexões críticas sobre as opressões misóginas do patriarcalismo como é observada nas relações de sororidade da contemporaneidade, tal consciência está presente guiando as uniões femininas. Não calar sobre a história e as experiências de vidas sofridas dos outros é não calar sobre si mesmo. A sororidade que interliga estas mulheres, além de uma sororidade negra, é também uma sororidade materna, tendo a maternidade como poder e resistência de uma experiência secular de mulheres de luta que protagonizaram suas vidas mantendo a fertilidade como conexão entre suas ancestrais e a esperança de melhores futuros.

A sororidade negra, marcação tão importante quanto a racialidade no movimento feminista, é base na constituição da organização deste feminino, uma organização abstrata ou inconsciente que não se prende a ações políticas institucionalizadas, mas sim em formas de convivência não-solitária, mantendo a capacidade de resiliência como um guia cotidiano. Estas demarcações no conceito de sororidade são importantes para lembrar o risco de uma conceituação vazia ou falsa que pode ocorrer ao tentar se tratar

desta categoria de forma universal (da mesma forma que acontece com outras categorias como: mulher, feminismo, feminino, entre outras).

A violência sofrida pelas mulheres faz parte de uma condição social que sempre esteve presente na história das sociedades, através da opressão de gênero e das relações de poder aplicadas à sexualidade. Nesta narrativa, dois principais casos de violência são explícitos e muito emblemáticos. O primeiro é o caso da personagem Bilisa, mulher pobre que saiu da zona rural para a cidade em busca de oportunidades de emprego e de melhorias de vida. Ao chegar à cidade passa a trabalhar como empregada doméstica, com o intuito de juntar dinheiro para buscar seus pais, porém, isso não pode ser concretizado, pois teve todo o seu dinheiro roubado, supostamente pelo filho da patroa que tinha acesso ao seu quarto intimamente. A patroa, que a via de forma objetificada, considerava adequado para o menino que ele mantivesse relações sexuais com Bilisa para que ele aprendesse como ter relações sexuais com uma mulher, como demonstra a voz narrativa: “Ela mesma [a patroa] havia pedido ao marido que estimulasse a brincadeira, que incentivasse o filho à investida. O moço namorava firme uma colega de infância, ia casar em breve e a empregada Bilisa era tão limpa e parecia tão ardente.” (EVARISTO, 2003, p. 100). Contudo, ao suspeitar do filho de sua patroa, Bilisa é despedida. Desde o tempo que era mais jovem, antes de morar na cidade, a moça ouvia insultos por assumir sua liberdade sexual:

Um dia, um homem enciumado chamou Bilisa de puta. A moça nem ligou. Puta é gostar do prazer. Eu sou. Puta é esconder no mato com quem eu quero? Eu sou. Puta é não abrir as pernas para quem eu não quero? Eu sou. E, agora, novamente era chamada de puta pela patroa, só porque contou de repente que o rapaz dormia com ela. Tinha a impressão de que a patroa sabia. Não, ela não devia ter gostado era da história do dinheiro. (EVARISTO, 2003, p. 101).

O destino de Bilisa acabou caminhando para a prostituição, pois, como fala a voz narrativa, ela não suportaria começar o trabalho pesado e sem muito retorno financeiro novamente. Luandi, irmão da protagonista do romance, conhece Bilisa e apaixona-se, o que lhe faz desejar casar-se com ela. O moço decide ter Bilisa como sua esposa apesar de ser contrariado pelo seu amigo, o Soldado Nestor, que não gostava da ideia:

Soldado Nestor não gostou da escolha de Luandi. Disse que o moço haveria de dar com os burros n'água. Para o Soldado Nestor, mulher-dama não prestava. Não conseguia gostar de um só homem. Aliás, pensando bem, mulher-dama não gostava de homem algum. Só

gostava daquilo que homem tem entre as pernas e, mesmo assim, só se acompanhado de dinheiro. (EVARISTO, 2003, p. 103).

Passados alguns anos nesta atividade, a personagem termina sendo morta pelo seu chefe, o Negro Climério, que não concorda com a sua decisão de casar-se e deixar seu trabalho como “mulher-dama”: “Ela queria ir com ele [com Luandi]. Estava gostando dele e, além do mais, estava cansada das explorações de Negro Climério e da cafetina.” (EVARISTO, 2003, p. 114). O caso de Bilisa representa a dificuldade e o sofrimento, acompanhado algumas vezes de um destino trágico, de mulheres numa mesma condição social e econômica.

Para a personagem Ponciá Vicêncio a violência sofrida foi diferente. A protagonista teve uma história de vida semelhante a de Bilisa, saindo do meio rural até a cidade à procura de emprego para melhorar a vida de seus familiares que ficaram no campo. Porém, a violência que Ponciá vive acontece na sua vida conjugal dentro de casa. Seu companheiro não consegue admitir o silêncio que a personagem carrega consigo e que a deixa apática em boa parte de sua vida. Por isso, o “homem de Ponciá” a espancava constantemente, sem obter alguma reação da mesma, como é mostrado pelo(a) narrador(a):

Um dia ele chegou cansado, a garganta ardendo por um gole de pinga e sem um centavo para realizar tão pouco desejo. Quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, precisou fazê-la doer também e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava-lhe, puxava-lhe os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa. Quando o homem viu o sangue a escorrer-lhe pela boca e pelas narinas, pensou em matá-la, mas caiu em si assustado. (EVARISTO, 2003, p. 98).

Tal violência causa na personagem um silenciamento e um alheamento cada vez maior e mais devastador em sua vida, tanto na esfera pública como na privada, em sua relação conjugal. O(a) narrador(a) mostra que “No princípio, quando o vazio ameaçava a encher a sua pessoa, ela ficava possuída pelo medo. Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, tornando-se alheia de seu próprio eu.” (EVARISTO, 2003, p. 44). Os abortos espontâneos que a protagonista vive, diagnosticados como problemas sanguíneos, também fazem parte dessa esfera de violência, seja física ou psicológica, incluindo o abandono da convivência com suas raízes familiares. O “homem de Ponciá” também tem uma vida sofrida de pobreza e dificuldades sociais que também geram nele um silêncio e uma ausência de diálogo

familiar com sua esposa. A voz narrativa não opta em distinguir os personagens dualisticamente em bom e mau, apresenta, entretanto, vários tipos de violência sofrida inseridos num processo em cadeia que se reflete continuamente. Essa distância crescente entre o casal alimenta um ódio no companheiro da protagonista que não consegue compreender a busca subjetiva da mesma. Um dia, no seu trabalho na construção civil,

Ele se lembrava, a cada esforço, do barraco onde moravam e que flutuava ao vento. Ao ver a mulher tão alheia, teve desejos de trazê-la ao mundo à força. Deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome. Ela lhe devolveu um olhar de ódio. Pensou em sair dali, ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar logo homem. Levantou-se, porém, amargurada de seu cantinho e foi preparar a janta dele. (EVARISTO, 2003, p. 17).

A experiência do casamento e da constituição de família que Ponciá carrega desde sua infância é totalmente oposta a esta vivenciada por ela na cidade. Um dia a personagem é despertada pelo seu marido e vai para a cozinha fazer o café, lembrando-se da sua mãe quando fazia o café para seu pai e seu irmão irem trabalhar na roça. Neste momento, “Lembrou-se também de que, quando era pequena, vivia sonhando com o dia em que, grande, teria um homem e filhos. Lá estava ela agora com seu homem, sem filhos e sem ter encontrado um modo de ser feliz” (EVARISTO, 2003, p. 53). Como coloca Bandeira (2013),

Embora seja o domínio da necessidade e dos afetos, considerado para muitos como o domínio da futilidade, a esfera privada também representa o único refúgio contra o mundo público. Mas se esse refúgio se constituir em um confinamento a esfera privada pode nos tornar prisioneiras da subjetividade, de nossa existência singular. (p. 67).

A partir de um dado momento da narrativa, Ponciá observa que sua existência necessita do contato mais próximo com seus ancestrais e com o seu povo, e que sua força de luta depende deste resgate pessoal. A consciência do papel que o individual ocupa na ação coletiva torna este coletivizado quando compreende suas ações, e suas buscas subjetivas, como também ações políticas. Não lutar ou não resistir significa também aceitar as deturpações da história contadas pelos discursos oficiais opressores. Significa, além disso, deixar que o silenciamento que o tempo pode gerar torne vencida uma luta histórica e uma resistência difícil de ser mantida solitariamente. O “homem de

Ponciá” percebe na personagem essa latente necessidade e sabe que ela “precisava apenas de viver seus mistérios, cumprir o seu destino” (EVARISTO, 2003, p. 123). Este momento de despertar que Ponciá vive pode ser visto através da seguinte descrição da voz narrativa:

Um dia, depois de olhar para o homem como se não o visse, depois de tantos anos recolhida, enterrada morta-viva dentro de casa, Ponciá Vicêncio sorriu, gargalhou, chorou, dizendo que sabia o que devia fazer. Ia tomar o trem, voltar ao povoado, voltar ao rio. Dizendo isso apanhou debaixo do banco a estatueta do homem-barro. (EVARISTO, 2003, p. 123).

A sororidade entre as mulheres, ligadas pelo viés da maternidade que não se limita ao biológico, se concentra em Ponciá Vicêncio emblematicamente. É esta solidariedade feminina que a personagem tem como modelo e que reconstrói força e capacidade de renascer. No fragmento do texto essa transcendência do biológico pode ser vista pela presença da simbologia do rio, referente à fertilidade. Portanto, este maternar das mulheres também gera e reproduz ideias, forças e novos ciclos femininos. A busca de Maria Vicêncio em encontrar seus filhos na cidade faz parte de um caminho de renascimento, tanto seu como de seus filhos. A sabedoria da velha Nêgua Kainda já apontava para este ciclo e seu tempo de espera: “O humano não tem força para abreviar nada e, quando insiste, colhe o fruto verde, antes de madurar. Tudo tem o seu tempo certo. Não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada debaixo da terra [...]” (EVARISTO, 2003, p. 109). Assim, a trajetória da mãe de Ponciá necessitava de paciência: “Maria Vicêncio, mais uma vez, voltou a casa, grávida ainda de seus filhos, esperava o dia em que ela, mãe, iria renascer.” (EVARISTO, 2003, p. 109).

A personagem principal ocupa na narrativa um papel simbólico de representação onde todas as mulheres carregadas pela a história política de sua vida, de seu quilombo, se concentram em uma só. A experiência mútua entre as personagens femininas de Conceição Evaristo configuram uma expectativa de relações positivas que apoiam a existência e o sentido da vida para estes sujeitos. A própria criação do barro que carrega as memórias da tradição, da história e da religiosidade é valorizada no momento da narrativa em que Luandi José Vicêncio visita uma exposição de artesanato na cidade.

Luandi olhava os trabalhos da mãe e da irmã como se os visse pela primeira vez, embora se reconhecesse em cada um deles. [...] Criações feitas como se as duas quisessem miniaturar a vida, para que ela coubesse e eternizasse sobre o olhar de todos, em qualquer lugar. (EVARISTO, 2003, p. 106-107).

Neste salão de arte popular o personagem encontra, entre outras, as obras de sua mãe e de sua irmã acompanhadas de um cartão de identificação com o nome das duas autoras ao lado. Neste momento ele reconhece a presença viva do seu povo, assim como as memórias contadas através da produção artística das mulheres. Luandi é um personagem secundário na narrativa, porém atua com um papel marcante no desenvolver da história e em seu final. Durante a maior parte do romance, o personagem Luandi, na sua idade adulta, mantém um desejo de se encontrar subjetivamente do lado em que o discurso político representa os brancos e opressores. Pierre Bourdieu explica que: “A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) [...]” (2014, p. 47). Deste modo, o personagem em questão naturaliza o exercício do poder, desejando ele conquistar esta posição de comando. Mais adiante, Bourdieu nos diz que:

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. (2014, p. 49 – 50).

Este paradoxo de dominação que se instala no pensamento de Luandi o coloca nesta busca pelo poder e pela posição de comando pelo lado que o oprimiu. O personagem quando criança ainda questiona as injustiças sofridas por ele e pelo seu povo em meio aos sofrimentos causados pelo poder dos senhores brancos. Porém quando amadurece sua busca passa a ser o encontro deste lugar de poder sem perceber que a inversão do posicionamento social não lhe é suficiente. Assim, é ao final do romance que este personagem atua de forma tão pontual através da sua retomada de consciência, dando esperança ao enredo, como pode ser visto a seguir através da voz narrativa:

[...] era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da

assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser. (EVARISTO, 2003, p. 131).

O barro para Ponciá e Maria Vicêncio simboliza um momento de criação, de gestação da consciência. Quando Maria começa a andar nos povoados vizinhos de sua casa, ela começa a observar que em toda casa ou fazenda tem algum objeto fabricado por ela ou pela sua filha: “Ela reconhecia perfeitamente qual era a sua obra e qual era a de Ponciá. Tinha a impressão de que a filha não trabalhava sozinha, algum dom misterioso guiava as mãos da menina.” (EVARISTO, 2003, p. 85). Este “dom” representa a ancestralidade da identidade que Ponciá Vicêncio carregava e estava prometida desde sua vida uterina no ventre da mãe. Um dia quando estava trabalhando na casa de sua patroa na cidade, ela sente uma necessidade física de criar. Sente coceiras nas mãos e um cheiro de barro. Em seguida, vai ao seu quarto nos fundos da casa e pega a estátua do homem-barro guardado:

Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria. Ela beijou respeitosamente a estátua sentindo uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos e risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido o contato com os mortos. E era sinal de que encontraria sua mãe e o irmão vivos. (EVARISTO, 2003, p. 74-75).

Tanto Ponciá como sua mãe, ao se afastarem da sua família, não mantêm contato com a produção artística: “Em suas peregrinações, [Maria] trabalhava em tudo que era preciso, menos no barro. Nunca mais tocou na massa, mas continuava cantando muito, como no tempo em que as duas entoavam juntas as canções.” (EVARISTO, 2003, p. 85). Neste contexto, além da arte ser um meio de sustento na vida cotidiana das mulheres, fazendo com elas consigam manter suas famílias economicamente, tal criação também consolida e perpassa para as futuras gerações a história viva de um povo. Entrar em contato com este tipo de produção necessita de uma entrega conjunta que fica impossibilitada quando há uma ausência latente, como no caso de Ponciá Vicêncio que se alienava de si mesma pela falta do convívio com os seus. Ao final do livro, no momento de reencontro da mãe, Maria Vicêncio, com seus filhos, a protagonista acessa um momento de epifania de sua identidade, compreendendo e deixando transparecer o reconhecimento de sua própria existência naquele lugar:

[Ponciá] Chorava, ria, resmungava. Desfiava fios retorcidos de uma longa história. Andava em círculos, ora com uma das mãos fechada e com o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. (EVARISTO, 2003, p. 131).

A arte, neste caso, é um escape que entrelaça as mulheres e todo o poder que estas mantêm em suas relações intersubjetivas. É um meio de modelar seus destinos, traçando-os com autonomia. Na formação da cultura afrodescendente as mulheres negras encontram este lugar de autonomia a partir do comércio informal, conseguindo sustentar seus filhos, e da sua forma de organização familiar, com base na matrilinearidade. Além disso, no romance em questão, gerar no barro é trazer para a consciência a ligação direta com sua memória:

Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda. (EVARISTO, 2003, p. 131-132).

A gestação que ocorre na arte através do barro solidifica esta solidariedade que torna mais possível suportar as dificuldades da vida. O sistema falocêntrico o qual o Ocidente se alicerça criou a noção de que as mulheres, por serem competitivas entre si, não conseguem manter uma relação solidária com outras mulheres. Este pensamento desvia o fortalecimento da irmandade feminina, algo presente no romance em questão. A autora apresenta nesta obra diversas mulheres em situações diferentes que representam a força de luta e de apoio nas relações entre elas, conhecidas ou não.

A produção do barro, tanto para Ponciá, para sua mãe, como para as demais mulheres de seu clã, existe como um veículo de identidade que caminha para outros territórios, outras comunidades, assim como fortifica a tradição e a autoidentificação do seu lugar de origem. Logo na capa¹⁰ do romance a imagem que é escolhida é de uma menina, Ponciá Vicêncio, modelando o barro. Nota-se, portanto, como a simbologia desta criação é importante para o entendimento da narrativa.

E do tempo lembrado e esquecido de Ponciá Vicêncio, uma imagem se presentificava pela força mesma do peso de seu vestígio: Vô

¹⁰ Ver em anexo.

Vicêncio. Do peitoril da pequena janela, a estatueta do homem-barro enviesada olhava meio para fora, meio para dentro, também chorando, rindo e assistindo a tudo. (EVARISTO, 2003, p. 132).

Assim, nesta última cena do livro, num momento de transe para a protagonista, tem-se a presentificação da identidade e da sua memória coletiva através do objeto produzido por Ponciá, sua primeira criação artesanal, o *homem-barro*. Essa descrição simbólica demonstra como a criação para ela quebra algumas barreiras do tempo e espaço, tornando presente sua ancestralidade viva. Ao dizer que a estatueta *olhava meio para fora, meio para dentro* o(a) narrador(a) evidencia como o futuro e o presente seguem, porém sempre com a consciência viva de seu passado identitário. No início deste capítulo, a epígrafe que o anuncia refere-se a um depoimento da autora Conceição Evaristo quando reflete sobre os questionamentos que recebe sobre sua relação com a personagem Ponciá Vicêncio. Este romance muitas vezes foi referido pela crítica como uma ficção autobiográfica, porém o que observamos é uma ficcionalização da parentalidade, não direta como facilmente é vista, e sim como uma representação de suas ancestrais que deixaram suas memórias, suas histórias e suas identidades postas na oralidade e na construção artística, formando a matéria-prima de mulheres na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura afro-brasileira foi fundamental para resignificar e reposicionar nos registros literários a identidade negra, historicamente inferiorizada, estigmatizada e interdita. Em meio a este universo literário e discursivo a autoria feminina se ocupou em desconstruir os estigmas naturalizados na mulher negra, trazendo para ênfase a memória, a fertilidade e a resistência não só distorcidas, mas também, e principalmente, ocultadas.

Conceição Evaristo transborda sua identidade histórica e ancestral depositada na sua escrita ficcional, construindo mulheres que se unem e se invadem misticamente. Temáticas como a escravidão/pós-escravidão, violência, opressão, pobreza, história social e as relações entre gêneros aparecem na obra desta autora a partir de uma pluralidade de experiências, não desejando constituir um único sujeito pós-escravidão ou negro. A condição materna, tanto no romance estudado como em todo o conjunto de sua obra, é transgressora e transcendental, interligando a ancestralidade com o momento presente, desconstruindo a noção linear do tempo e espaço. Por isso, é nesta ideia desconstruída do tempo que a memória atua tornando as personagens (da ficção e da realidade) participantes de ações que edificaram um povo, uma cultura, uma história.

O romance *Ponciá Vicêncio* teve sua primeira publicação em 2003 e desde então tem sido foco de pesquisas acadêmicas e crítico-literárias. O principal alvo de estudo desta obra é a discussão explícita sobre a identidade cultural presente em seu enredo e a forma como a escritora apresenta centralizada a resistência e a memória através das personagens femininas de seu texto. Nesse estudo analisei as três principais personagens que se conectam em toda a narrativa (Ponciá, Maria e Nêgua), trazendo a maternidade como forma de poder e transgressão em suas histórias de vida.

Para adentrar no aprofundamento de tal discussão, observei a necessidade de investigação sobre o sistema patriarcal que abarca a formação histórico-cultural das sociedades ocidentais e como esse sistema político foi base para a construção dos arquétipos das relações de gêneros, classe e raça do Ocidente. A partir desta investigação, tornou-se evidente o não registro de outras configurações sócio-culturais e políticas na história hegemônica, que apresentaram outras formas de diálogos e convivências entre os sujeitos, como o sistema matrifocal ou matrilinear. Nesta perspectiva, ponderei como estas participações femininas, mesmo sem o registro na

história oficial, passaram a permear nosso imaginário social e identitário através da oralidade, da ancestralidade e da memória.

Nos estudos críticos da literatura, a maternidade é uma categoria que ainda carece de investigações e descobrimentos, visto que é uma condição sempre presente nas narrativas, porém muito recentemente problematizada na escrita literária. Assim, esta latente necessidade de aprofundamentos críticos foi um forte motivo que me causou interesse em refletir e questionar este universo materno, voltado para o objeto literário em questão, levando em consideração toda a abordagem histórica e crítica dedicada para tal tema. A própria autora, sobre a importância deste tema desconstruído na literatura brasileira, pondera que:

Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e do demônio, cujas figuras símbolos são Eva e Maria; e que o corpo da mulher “se salva” pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra acaba por fixá-la no lugar de um mal não redimido. (...) O que se argumenta aqui é o que essa falta de representação materna para a mulher negra na literatura brasileira pode significar. Estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimento de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? (EVARISTO, 2005 apud DUARTE, 2009).

É neste sentido que a crítica se faz necessária, refletindo sobre essa esterilidade dos estereótipos da mulher negra no imaginário social, fortalecido pelo universo histórico da literatura nacional. Depois de me debruçar sobre o romance *Ponciá Vicêncio*, interligando com a condição feminina na história, tanto a “contada” como a, também, vivida, posso aqui expor três categorias experienciadas da maternidade nesta obra: A primeira é a maternidade para além da biologia, ligada à ancestralidade e à religiosidade da herança africana, observada em duas personagens centrais que simbolizam o início e o fim de um ciclo de fertilidade: a personagem principal, Ponciá Vicêncio, que desde criança cria no barro suas memórias, o que lhe faz recriar sua resistência e sua identidade a partir do entendimento do seu lugar no mundo como integrante de uma história coletiva; e a sábia Nêgua Kaínda, representante da velhice e ancestralidade, ligada à simbologia de Nanã na mitologia dos Orixás, que permeia o interior da vida de todos ao seu redor, pontuando os momentos de sabedoria para cada um dos personagens da obra. A maternidade desta personagem se reflete no cuidar coletivo e este ato de maternar, transcendente o biológico.

A segunda forma de maternar presente na obra é a maternidade biológica, vivida pela personagem mãe da protagonista, Maria Vicêncio, que tem sua trajetória de vida como um símbolo de empoderamento feminino, o que reconstrói a ligação existente entre as raízes de matrizes africanas e a identidade afro-brasileira com traços preservados da matrifocalidade. A maternidade como poder caminha no contraponto da configuração do sistema patriarcal e da cultura masculinista, que limita o ciclo da mulher/mãe/filha ao ambiente doméstico/privado subjugado.

Por fim, na terceira forma de vivenciar e expressar este feminino fértil que materna temos a sororidade, a solidariedade feminina que une mulheres com percursos diferentes de vida através da força e da resistência, tendo a memória também como uma ferramenta discursiva. A arte e a oralidade criam uma rede fortificada pela solidariedade feminina que produz e se reproduz, unindo laços e possibilitando gerações futuras mais prósperas para tal condição.

Observando a escrita de Conceição Evaristo e sua forma de redesenhar a fertilidade feminina como transgressora, ressaltamos um fragmento do seu poema “Frutífera”, do livro *Poemas de recordação e outros movimentos*, que simboliza essas três concepções da maternidade/fertilidade aqui analisada:

De meu corpo
ofereço as minhas frutescências,
casca, polpa, semente.
E vazada de mim mesma
com desmesurada gula
apalpo-me em oferta
a fruta que sou. (2008, p. 66).

Nos versos citados temos a *casca*, a *polpa* e a *semente* como símbolos de criação do feminino, sendo suas *frutescências*. Na *casca* tem-se uma representação da fertilidade externa, política, transgressora e transcendental. A *polpa* configura a fertilidade biológica, a própria geração da vida. Já a *semente* representa a fertilidade como solidariedade, aquela que penetra e recria novos ciclos de força e poder feminino. A citação deste poema nos serve como uma alegoria sintetizada do estudo aqui realizado no romance *Ponciá Vicêncio*.

Assim, concluo este trabalho compreendendo sua contribuição para os estudos críticos afro-brasileiros, assim como para a reflexão, imersa no atual instante da sociedade brasileira, da condição do feminino neste universo sócio-cultural e político,

considerando as múltiplas mulheres e suas outras maternidades ainda pouco valorizadas. No intuito de transbordar o universo narrativo do romance *Ponciá Vicêncio*, trabalhamos, também, com passagens da obra poética de Conceição Evaristo para ampliar nossa visão crítica de sua escrita e sua construção ficcional. Neste romance, destacamos a escolha da autora em utilizar Orixás femininos na representação religiosa e ancestral de sua obra, o que aponta, novamente, seu trabalho em reposicionar a mulher negra, e sua autoestima, como centro e foco de sua narrativa, ocupando um importante lugar na história da literatura (afro-brasileira) de autoria feminina. Como é lembrado por Cristina Stevens, graças à crítica feminista,

Hoje, debatemos a função e status da maternidade no espaço público, e sua complexidade aumenta à medida que o sentido de maternidade se diversifica, uma vez que a mãe tradicional vem juntar-se a mãe adotiva, a mãe lésbica, o homossexual que materna, a mãe de aluguel, a mãe adolescente, a mãe solteira, a mãe prisioneira, a mãe pobre, negra, a mãe genética, etc. (2007, p. 18).

O romance de Conceição Evaristo nos rememora para estas raízes vividas em diversas épocas do mundo que construíram o maternar de forma mística e empoderada. As mulheres têm vivenciado a experiência materna desde sempre na humanidade, entretanto passamos grande parte da história das sociedades tendo que dialogar apenas com a versão masculina hegemônica. Por isso, por vivenciar subjetivamente várias formas de maternar, incluindo a biológica, entendo a necessidade notória de debater tal assunto a partir do prisma feminino sem o filtro falocentrado e suas representações cristalizadas com o peso sacrificado.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Romances

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

_____. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

_____. *Olhos D'água*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

Poesia:

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

Antologias:

Cadernos Negros 13. Org. Quilombhoje. São Paulo: Ed. dos Autores, 1990.

Cadernos Negros 14. Org. Quilombhoje. São Paulo: Ed. dos Autores, 1991.

Vozes mulheres – mural de poesias. Niterói/RJ: Edição coletiva, 1991.

Cadernos Negros 15. Org. Quilombhoje. São Paulo: Ed. dos Autores, 1992.

Cadernos Negros 16. Org. Quilombhoje. São Paulo: Ed. dos Autores, 1993.

Gergenwart. (Org. Moema Parente Augel). Berlin: São paulo: Edition Diá, 1993.

Cadernos Negros 18. Org. Quilombhoje. São Paulo: Quilombhoje: Ed. Anita, 1995.

Cadernos Negros 19. Org. Quilombhoje. São Paulo: Quilombhoje: Ed. Anita, 1996.

Cadernos Negros 21. Org. Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa e Sônia Fátima. São Paulo: Quilombhoje: Editora Anita, 1998.

Cadernos Negros: os melhores contos. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

Cadernos Negros: os melhores poemas. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

Cadernos Negros 22. Org. Quilombhoje. São Paulo: Quilombhoje: Editora Okan, 1999.

Cadernos Negros 25. Org. Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2002.

Fourteen Female Voices from Brazil. Austin-Texas: Host Publications, Inc., 2002.

Cadernos Negros 26. Org. Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2003.

Abdias Nascimento, 90 anos de memória viva. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, ed. bilingue, 2004.

Women righting: afro-brazilian Women's short fiction. Edited by Miriam Alves and Maria Helena Lima. London: 2005.

Cadernos Negros 28. Org. Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2005.

Brasil e África - como se o mar fosse mentira. Org. de Rita Chaves, Carmen Secco e Tânia Macedo. São Paulo- Luanda: UNESP/CAXINDE, 2006.

A Section from Ponciá Vicêncio. In *The Dirty Goat*, Autins, Texas, Host Publications, 2006.

Cadernos Negros 30. Org. Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2007.

Revista Callaloo Colorado, USA: Three Continetal Press, 2007.

Textos poéticos Africanos de Língua Portuguesa e Afro-Brasileiros. Org. Elisalva Madruga Dantas et alli. João Pessoa: Idéia, 2007.

Cadernos Negros: Três Décadas. São Paulo: Quilombhoje: Secretaria Especial de Promoções da Igualdade Racial, 2008.

Cadernos Negros/ Black Notebooks – Contemporary Afro-Brazilian Literary Movement –Edited by Niyi Afolabi, Márcio Barbosa & Esmeralda Ribeiro, Asmara, Eriteia, Africa Word Press, 2008.

RUFFATO, Luiz (org.). *Questão de pele.* Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

EVARISTO, Conceição. “Eu-mulher”. In.: BERND, Zilá (org). *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

_____. “A noite não adormece nos olhos das mulheres”. In.: BERND, Zilá (org). *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

Não-Ficção:

EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1996.

_____. “Nos gritos d’Oxum quero entrelaçar minha escrevivência”. In: *Arquivos femininos: literatura, valores e sentidos*. DUARTE, C. L.; MAIA, C.; ABREU, L. R.; BARROCA, I. C. S.; PERES, M. F. M. (orgs.). Florianópolis: Ed.: Mulheres, 2014.

_____. *Da Grafia-Desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita*. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/apresentacao>. Data de acesso 29-07-2015.

_____. *Negras memórias femininas*. Estado de Minas, Belo Horizonte, 2 jan. 2004. Caderno Cultura, p. 4. Entrevista concedida a Walter Sebastião.

_____. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/viewFile/4365/4510>, acesso em 20/07/2015, pág. 19-20.

FONTES SECUNDÁRIAS:

ALBERTI, Verena. *Ouvir e contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Rosângela de Oliveira Silva. *A “escrevivência” de Conceição Evaristo em Ponciá Vicêncio: encontros e desencontros culturais entre as versões do romance em português e em inglês*. 198f. Tese. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. 2012.

BADINTER, Elisabeth. *O Conflito: A mulher e a mãe*. Trad. Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *A modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERND, Zilá (org). *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. Ed. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kuhner. 12º 2d. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BRASIL, Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em 16 de Abril de 2015.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 7º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Nacional, 1980.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera Costa e Silva et al. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil*. São Paulo: Cortez Editora, 2012.

COSTA, A. O. “Felizes, Contentes e Feministas”. In: VENTURI, G.; GODINHO, T. (orgs). *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças de opinião pública*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Edições Sesc SP, 2013.

COSTA, Cláudia Lima & ÁVILA, Eliana. *Glória Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”*. Revista estudos feministas, v. 13, n. 3, 2005. p. 691 – 703.

COSTA, Cláudia Lima. *Feminismo e tradução cultural: Sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber*. Disponível em: <http://www2.let.uu.nl/solis/psc/p/PVOLUMEFOUR/PVOLUMEFOURPAPERS/P4DELIMACOSTA.pdf>. Acesso em 19/12/2014.

CUTI (Luís Silva). *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

CULLER, Jonathan D. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Trad. Patrícia Burrowes; Record: Rosa dos Tempos. Rio de Janeiro: 1997.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DIONÍSIO, Dejáir. *Ancestralidade Bantu na Literatura Afro-brasileira: reflexões sobre o romance “Ponciá Vicêncio”, de Conceição Evaristo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura e afro-descendência*. In: Portal Literafro. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Disponível em <<http://www.letas.ufmg.br/literafro/conceituacao.htm>> Acesso em 10 de Fevereiro de 2014.

_____. *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção*. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea. nº. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 11-23.

Disponível em: https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura_Afro-brasileira_EDUARDO.pdf. Acesso em 14 de Agosto de 2015.

_____. *Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade*. Scripta. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 63-78, 2º sem. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4368/4513>. Acesso em 14 de Agosto de 2015.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Teoria da literatura: uma introdução*. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 23. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FERREIRA, Jonatas e HAMLIN, Cynthia. “Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18 n. 3, p. 811-836, set-dez. 2010.

FONSECA, Maria Nazareth. “Visibilidade e ocultação da diferença: imagens do negro na cultura brasileira”. In.: FONSECA, M. N. (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

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

GINZBURG, Jaime. *Crítica em Tempos de Violência*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

GROSZ, Elizabeth. “Corpos-cidades”. In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (orgs.). *Gênero, cultura visual e performance*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos – Universidade do Minho, 2011.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMILTON, Russell G. A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial. In: *IV Encontro de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa*. São Paulo, 1999.

HANISCH, Carol. The personal is political. In Shulamith Firestone e Anne Koedt (org.), 1969. Disponível em: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> (Acesso em Agosto de 2015).

HARAWAY, Donna. “Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

IANNI, Octavio. “Literatura e consciência”. In.: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Edição Comemorativa do Centenário da Abolição da Escravatura. N. 28. São Paulo: USP, 1988.

LAURETIS, Teresa. “A tecnologia do gênero”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MACHADO, Bárbara Araújo. “*Recordar é preciso*”: *Conceição Evaristo e a intelectualidade negra no contexto do movimento negro contemporâneo (1982 – 2008)*. 130 f. Dissertação de mestrado - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2014.

MATA, Inocência. *A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Luanda: Nzila. 2007.

McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

MOREIRA, Nadilza Martins de Barros. *A condição feminina revisitada: Júlia Lopes de Almeida e Kate Chopin*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *A Matriz Africana no Mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NEWMANN, Erich. *A grande mãe. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. Trad. Fernando P. Mattos/ Maria M. Netto. 9. Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1974.

_____. *O medo do feminino*. São Paulo: Paulus, 2000.

NOGUEIRA, M. J. R.; JACINO, H.. “A mulher negra e as desigualdades no mundo do trabalho”. In: VENTURI, G.; GODINHO, T. (orgs). *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças de opinião pública*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Edições Sesc SP, 2013.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Tradução Angela M. S. Corrêa – 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

PINHEIRO, Luana Simões. *Vozes femininas na política: uma análise sobre mulheres parlamentares no pós-Constituinte*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, Carlos & LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

ROCHA, Denise. “Um canto à maternidade: eu-mulher, de Conceição Evaristo”. In.: *Arquivos femininos: literatura, valores e sentidos*. DUARTE, C. L.; MAIA, C.; ABREU, L. R.; BARROCA, I. C. S.; PERES, M. F. M. (orgs.). Florianópolis: Ed.: Mulheres, 2014.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, Jussara. Corpus I. In.: BERND, Z. (org.). *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

SCHIMMIDT, Simone Pereira. “De volta pra casa ou o caminho sem volta em duas narrativas do Brasil”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº 32. Brasília, julho-dezembro de 2008, pp. 21-30.

_____. Traduzindo a memória colonial em português: raça e gênero nas literaturas africanas e brasileiras. In: *Anuário de Literatura* [recurso eletrônico]. Programa de Pós-graduação em Literatura. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Comunicação e Expressão, 2013 – Vol. 18, n. Esp. 1. Semestral.

SCHNEIDER, Liane. ‘Literatura de mulheres’, ‘literatura feminista’ ou ‘escrita feminina’: sinônimos ou áreas de tensão?. 2007. Disponível em <http://www.labrys.net.br/labrys11/ecrivaines/liane.htm> acesso em 14/08/2015.

SEGATO, Rita. “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.

SILVA, N. I.. “As mulheres negras e as formas de indicadores sensíveis”. In: VENTURI, G.; GODINHO, T. (orgs.). *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças de opinião pública*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Edições Sesc SP, 2013.

STEVENS, Cristina. “Maternidade e feminismo: diálogos na Literatura Contemporânea”. In: STEVENS, Cristina. *Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

SOUZA, Maria Florentina. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. “Gênero e ‘raça’ na literatura brasileira”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº.32. Brasília, julho-dezembro de 2008, pp.103-112.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SWAIN, Tânia. “Meu corpo é um útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade”. In: STEVENS, Cristina (org.). *Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

XAVIER, Elódia. *Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino*. Florianópolis: Ed.: Mulheres, 2007.

VASCONCELOS, Vania. *No colo das Iabás: Raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas*. Tese. 228f. Universidade de Brasília. Brasília. 2014.

ANEXO

Capa do romance, publicação de 2003.

