



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**NO COLO DAS IABÁS: RAÇA E GÊNERO EM ESCRITORAS
AFRO-BRASILEIRAS CONTEMPORÂNEAS**

VANIA MARIA FERREIRA VASCONCELOS

Prof^ª Dr^ª Cristina Stevens

**Brasília
2014**



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

**NO COLO DAS IABÁS: RAÇA E GÊNERO EM ESCRITORAS
AFRO-BRASILEIRAS CONTEMPORÂNEAS**

VANIA MARIA FERREIRA VASCONCELOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Literatura do Departamento de Teoria Literária e
Literaturas da Universidade de Brasília como requisito
parcial para a obtenção do grau de Doutora em
Literatura e Práticas Sociais, sob a orientação da Prof^a
Dr^a Cristina Stevens

**Brasília
2014**

VANIA MARIA FERREIRA VASCONCELOS

**NO COLO DAS IABÁS: RAÇA E GÊNERO EM ESCRITORAS
AFRO-BRASILEIRAS CONTEMPORÂNEAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Literatura do Departamento de Teoria Literária e
Literaturas da Universidade de Brasília como requisito
parcial para a obtenção do grau de Doutora em
Literatura e Práticas Sociais, sob a orientação da Prof^a
Dr^a Cristina Stevens

Aprovada em ____ / ____ / ____

Banca Examinadora

Prof^a Dr^a Cristina Stevens (TEL/UnB)
(presidente)

Prof^a Dr^a Zaidhé Muzart (UFSC)
(membro)

Prof Dr. Wanderson Flo R. do Nascimento(UnB)
(membro)

Prof^a Dra Ana Laura dos Reis Correa (UnB)
(membro)

Prof^a Dr^a Virgínia Leal (UnB)
(suplente)

Prof^a Dr^a Adriana Araújo (UnB)
(suplente)

À minha bisavó Romana, que, tendo nascido livre
numa senzala do recôncavo baiano,
embalou no seu colo de Iabá
filhos de todas as cores
e nos deixou a herança da coragem

Às avós e mães da minha família afrodescendente
que souberam preservar
as histórias nossas

Agradecimentos

Aos funcionários e funcionárias do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, sempre atenciosos com informações e serviços, mesmo à distância;

Às professoras que contribuíram para minhas reflexões na construção das ideias dessa pesquisa durante meu Doutorado, sobretudo as que ministraram disciplinas das quais participei: Regina Dalcastagnè, Rita de Cassi e Cíntia Schwantes;

A Willian Bezerra pela sua participação na qualificação deste trabalho;

À Conceição Evaristo, por suas palestras inspiradoras durante os encontros do Seminário Mulher e Literatura;

A todas as organizadoras do GT Mulher na Literatura, cujos encontros inspiraram o projeto desta pesquisa;

À minha orientadora Cristina Stevens, pela atenção e cuidados dedicados durante todo o processo do Doutorado desde o primeiro momento em que fui recebida;

À minhas amigas, sobretudo Cecília Cunha e Cleudene Aragão, cúmplices dessa jornada;

À minha família de berço, sobretudo a meus pais, Antônia e Vandick, que sempre me incentivaram a leitura, meu irmão Domingos e minha cunhada Georgina, pela torcida carinhosa, minha tia Mary, primas Angela, Ana Paula e Lenora, pela acolhida calorosa;

A André, amor e parceiro da vida inteira e aos meus filhos queridos, Luíza, Rodrigo e Hanna, constantes fontes de inspiração para a vida e fé num mundo melhor

Resumo

A maternidade é um tema que tem encontrado, entre as escritoras contemporâneas afro-brasileiras, um lugar de destaque. Associado a outros aspectos que envolvem as questões de gênero e raça, é uma experiência presente em enredos e versos na produção dessas autoras. Através da rica abordagem desse tema feito pelas autoras Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, pode-se discutir muitos dos aspectos físicos e psicológicos que envolvem a maternidade, como também outras questões específicas da experiência afrodescendente, como por exemplo, a relação com o preconceito racial.

Os aspectos relacionados às discussões de gênero foram pensados aqui sob a perspectiva dos estudos feministas, sobretudo a crítica literária feminista, observando também, dentro dessa crítica, aquilo que dizem as feministas afro-brasileiras no que diz respeito às especificidades dessa condição. Considerei como relevantes no estudo das questões de raça, as discussões empreendidas pelos escritores envolvidos com a organização da coleção chamada Cadernos Negros, bem como os pesquisadores da coleção de ensaios intitulada Coleção Sankofa, que envolveu teóricos africanos e brasileiros. Na observação da literatura afro-brasileira, considerei aqui, sobretudo, os estudos do prof. Eduardo Assis Duarte.

A literatura, embora produto da imaginação e linguagem, é testemunha do pensamento de sua época. As escritoras afro-brasileiras contemporâneas têm contribuído, através dos seus textos, para significativas mudanças de paradigmas relacionados às mulheres afrodescendentes; é o que aqui pretendemos demonstrar.

ABSTRACT

Motherhood is a theme that has encountered, among the contemporary afro-Brazilian writers, a prominent place. Associated with other aspects surrounding gender and race questions, it is an experience that is present in storylines and poems produced by those authors. Through the rich approach of the subject made by the writers Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves, it is possible to discuss many of the physical and psychological aspects that surround motherhood, as well as many other specific questions of the afro-descendant experience, for example, the relationship with racial discrimination.

The aspects related to the discussions about gender have been thought here under the perspective of feminist studies, mainly the literary feminist theory, observing as well, inside this criticism, what afro-Brazilian feminists say about the specificities of this condition. I have considered as relevant in the studies regarding racial subjects, the discussions waged by writers involved with the organization of the collection of the so called *Cadernos Negros*, as well as the researchers of the collection of essays entitled *Sankofa Collection*, that involved African and Brazilian theorists. In observation of the afro-Brazilian literature, I have considered, mostly, the studies of prof. Eduardo Assis Duarte.

The literature, though a product of imagination and language, is a witness of the times. The contemporary afro-Brazilian writers have contributed, through their texts, to significant changes of paradigms related to afro-descendant women, which is what we intend to demonstrate here.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 FEMINISMO E LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: A EVOLUÇÃO DE UMA VOZ.....	22
2.1 Literatura e Feminismo: a conquista da voz.....	22
2.2 Literatura e Afrodescendência: nossa imaginação em outras cores.....	34
2.3 Feminismo Negro e Literatura afro-brasileira: saindo da cozinha.....	57
3 MATERNIDADES: O MITO DO AMOR E A HISTÓRIA CONTROVERSA.....	66
3.1 As Mães em grandes diversidades	66
3.2 Padecer no paraíso: algumas faces da maternidade na história brasileira.....	78
3.3.Escravidão e maternidades: as mães de sangue, as mães de leite, as mães de afeto, as mães de santo, as mães orixás.....	82
3.4 Da África ao Brasil: a matrifocalidade.....	88
3.5 Maternidade: poder? Felicidade? Profissão?.....	96
3.6 Maternidades Literárias: gestando mães.....	101
4 . A MATERNIDADE NA LITERATURA DE CONCEIÇÃO EVARISTO:ROSÁRIO DE MULHERES.....	108
4.1 A trajetória e a “escrevivência” de Conceição Evaristo.....	108
4.2. Formas e temas da escrita literária de Evaristo.....	113
4.3 Becos da Memória: do labirinto de lembranças ao rosário de mulheres.....	131
4.4 Ponciá Vicêncio: tomar posse de si, o barro inicial da liberdade.....	148
5 A MATERNIDADE NA OBRA UM DEFEITO DE COR, DE ANA MARIA GONÇALVES: A LONGA CARTA DE UMA MÃE.....	167
5.1. A trajetória de Ana Maria Gonçalves.....	167
5.2 A carta de uma mãe, a jornada de Kehinde.....	168
5.3 Maternidades solidárias – o rosário de mulheres na vida de Kehinde.....	198
5.4 Kehinde – a mãe ausente, a filha em busca do colo perdido.....	206
6 CONCLUSÃO.....	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	218

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga o tema da maternidade, além de questões de raça e gênero na literatura produzida por escritoras contemporâneas afro-brasileiras¹. O tema da maternidade aqui será um viés condutor que guiará a leitura e a discussão de várias questões envolvendo raça e gênero, contempladas pela literatura escrita por mulheres. Para este estudo, reunirei alguns conceitos do mito materno desenvolvidos pelas tradições culturais que apresentam significativa presença no Brasil, entre elas, as tradições africanas aqui aportadas. Utilizarei também estudos feitos sobre a maternidade em diversas áreas do conhecimento, tais como a antropologia, a teoria literária, a psicologia e a história. Tomarei também como relevantes algumas reflexões feitas por autores/as contemporâneos/as dedicado/as aos estudos feministas, antirracistas e sobre a literatura contemporânea.

As obras que serão analisadas são os romances de Ana Maria Gonçalves, *Um Defeito de Cor* (2006) e Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio*, (2003) e *Becos da Memória* (2006). A escolha desses romances justifica-se principalmente porque são obras de autoria feminina contemporânea e pertencem a autoras cuja proposta de abordagem afro-brasileira está claramente assumida. Além disso, também representam boa oportunidade de observar o tema proposto, pois, nos enredos das três narrativas, a relação de personagens com a experiência da maternidade acontece de maneira relevante. Utilizarei, ao longo de todos os capítulos, reflexões de especialistas de diversas áreas, a respeito da experiência da afrodescendência em sociedades como a nossa, observando como essa questão está representada nas obras analisadas. Tomarei também, ao longo dos capítulos, de maneira ilustrativa e sem maiores pretensões analíticas, exemplos de outros textos (poemas e contos) da literatura afro-brasileira, pertencentes à coleção *Cadernos Negros*²(CN), para tratar de elementos representativos da escrita contemporânea feminina, dos temas da escrita afrodescendente, inclusive da maternidade.

O conceito “o pessoal é político”, que constitui um momento epistemológico para os feminismos e que é referência importante no estudo da literatura de autoria feminina, encontra, nesta pesquisa, um lugar de destaque, pois embora a experiência da gestação e parto seja exclusivamente feminina, a maternidade é cercada por necessidades sociais e

¹ Segundo Eduardo Assis Duarte, a literatura afro-brasileira possui características próprias que envolvem, simultaneamente: autoria afrodescendente, temáticas mais frequentes, ponto de vista com perspectiva consciente do contexto histórico específico e pretensão de público leitor, conforme detalharemos no capítulo I.

²

Coleção de coletâneas de contos e poemas publicados a partir do final da década de 70 produzida por autores afro-brasileiros de forma cooperativa.

interferências alheias que refletem estruturas de poder nitidamente patriarcais. Acrescentando a esta questão a experiência da afrodescendência, verifico, tanto nas pesquisas históricas que tratam do cruzamento destes temas, quanto nas narrativas literárias, o surgimento de alguns aspectos específicos que se destacam.

Cabe aqui a definição de Constância Duarte (2003) para o que vem a ser, de maneira geral, uma atitude feminista: “Penso que o feminismo poderia ser compreendido em um sentido amplo, como todo gesto ou ação que resulte em protesto contra a opressão e a discriminação da mulher, ou que exija a ampliação de seus direitos civis e políticos, seja por iniciativa individual ou de grupo” (DUARTE, 2003, p 151).

A atitude de insubmissão diante da opressão de gênero, de raça e de classe configura-se como uma marca permanente nas linhas escritas pelas autoras da chamada escrita afro-brasileira e alinha-se ao conceito resumido por Duarte. Considero assim de fundamental importância a utilização da teoria crítica feminista da literatura neste trabalho, bem como os estudos em diversas áreas que investigam elementos componentes da discriminação racial.

Tratar das categorias de gênero e raça é fundamental ao pensamento contemporâneo e, quando tratamos de um tema pouco abordado pela crítica literária como a maternidade, podemos propor questões novas relativas às relações de poder e suas consequências para a literatura. É comum ao mundo globalizado o encontro do indivíduo com o que lhe é estranho. No caso do Brasil, a compreensão dos significados e resultados dos encontros entre pessoas de origens diferentes em nossa formação é parte da investigação do que somos.

No que diz respeito ao universo literário, o recorte relativo à produção de escritoras afro-brasileiras possibilita-nos desenvolver a percepção de uma vertente que se afirma, sobretudo pela diferença com que trata velhos temas. O significado da escrita para esse grupo é feito sob o signo de uma especificidade marcada também pela busca do oceânico caminho de volta ao encontro de uma ancestralidade que lhes legitime o lugar no mundo. A compreensão da especificidade dessa escrita é uma conquista recente e que vem sendo construída na contemporaneidade.

Antes do que chamamos contemporaneidade, em que se insere a literatura que me interessa investigar, a então chamada modernidade foi resultado de um longo processo de mudanças que ocorreram desde o século XVI a partir das grandes navegações. Perdurando ao longo dos séculos seguintes, configurou novos rumos para inovações sociais, comportamentais e tecnológicas decorrentes, como por exemplo, o renascimento, a reforma

protestante e o pensamento iluminista como incentivador do individualismo e do primado da razão.

O século XX, herdeiro desse longo processo de transformações, viveu ainda o impacto revolucionário das grandes guerras e de um avanço tecnológico sem precedentes. Nesse período, junto com as modificações no mapa político e econômico, assistimos a profundas mudanças no terreno das relações sociais, da filosofia, da ciência, ao mesmo tempo em que percebemos o abandono de crenças, comportamentos e tradições que nortearam a sociedade por muito tempo. A percepção de um sentimento de desilusão diante de conceitos até então caros como verdade, progresso ou universalidade conduziu muitos intelectuais ao estudo dos impactos, significados e consequências desse contexto, nas relações sociais e na configuração das identidades.

Destaco o pensamento de Stuart Hall (1992) sobre o efeito dessas transformações na configuração das identidades. Ao tratar do período que alguns teóricos chamam de pós modernidade, Hall enfatiza que as sociedades são caracterizadas pela “diferença”, pelos antagonismos sociais e pelos “deslocamentos de posições”, alterando a configuração das identidades. Para compreender-se a evolução dessa ideia, o teórico nos traz o conceito do “sujeito do iluminismo” como sendo aquele que se imaginava universal, tendo como base o indivíduo e sua razão; o “sujeito sociológico”, tendo com marca as suas relações com o mundo social e o “sujeito pós-moderno”, cuja estrutura de identidade seria aberta, fragmentada e até contraditória, porque sempre efêmera, disposta a um deslocamento. O sociólogo cita Marx, Freud, Lacan, Saussure e Foucault como aqueles cujos discursos contribuíram para o descentramento dos conceitos de sujeito iluminista e sociológico, pois esses discursos destacaram diversas e complexas situações da identificação do indivíduo. Hall finaliza o capítulo em que trata dos descentramentos citando o feminismo como causador de um impacto transformador, tanto como crítica teórica quanto movimento social, contestador do *status quo*:

O feminismo teve também uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico: ele questionou a clássica distinção entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, o ‘público’ e o ‘privado’ [...] ele também enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação de homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas) ((grifos do autor) HALL, 1998, p. 45).

Coerente com estas e outras reflexões de pensadores contemporâneos que salientam nosso tempo como um momento que reconhece a diversidade e nega qualquer pretensão ao absoluto, considero importante pensar cada discurso, cada experiência como

expressão de uma circunstância, conforme salientou Hall. Os discursos constroem nossas práticas sociais, nos inscrevem e nos escrevem no mundo. Compreendo a literatura também como um discurso estético, mas portador de viés ideológico. Diante do reconhecimento dos sujeitos sociais contemporâneos, advindos dos movimentos sociais (lutas raciais, feminismo, política sexual de gays e lésbicas, movimento antibelicistas, ecologista, entre outros) é preciso considerar os discursos construídos por esses sujeitos sobre si mesmos na análise da produção cultural que lhes diz respeito. O estudo da representação das mulheres em textos de escritoras ainda é relativamente pequeno e não revela a riqueza e complexidade de autoras e textos que deveria abranger.

Participam do esforço conjunto para divulgação de pesquisas relativas aos estudos de obras de autoria feminina grupos de pesquisa específicos como o “Vozes Femininas”³ ou as revistas acadêmicas feministas, tais como a REF⁴- Revista de Estudos Feministas da Universidade Federal de Santa Catarina; LABRYS⁵, - Études Féministes, organizada pela prof Tania Swain, da Universidade de Brasília; Os Cadernos PAGU⁶, da Universidade Estadual de Campinas, entre outras. Além desse espaço de publicação e interação das pesquisas referentes a estudos relativos às mulheres, os encontros de estudos de gênero e feministas, tais como o Fazendo Gênero (evento interdisciplinar que reúne estudos sobre mulheres em áreas diversas), que acontece na Universidade Federal de Santa Catarina ou REDEFEM – Rede de Estudos e Pesquisas Feministas - também reservam espaços para discussão e mesas com temas relativos à literatura. O maior espaço destinado à divulgação de pesquisas sobre literatura de autoria feminina é o “Seminário Mulher e Literatura”⁷, que tem tido um crescimento significativo em números de participantes, o que revela o acerto desse interesse nas últimas décadas.

O Seminário é resultado da expansão do GT “A Mulher na Literatura”, que teve sua primeira reunião no encontro da ANPOLL⁸ de 1985. Dois anos depois, aconteceria a primeira edição do Seminário, então nacional, já com o desdobramento da apresentação de trabalhos de várias universidades, orientados pelas pesquisadoras fundadoras do grupo. A partir de 1989, decidiu-se que o Seminário teria periodicidade bianual, alternando-se com a reunião do GT da ANPOLL. Àquela altura já ficara evidenciado, pela publicação dos anais, que a pesquisa ampliava-se no país, concentrando-se principalmente em três aspectos: o estudo da mulher enquanto personagem, o estudo das autoras contemporâneas e o resgate da

³ <http://sites.google.com/site/vozesfemininasunb/>

⁴ <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref>

⁵ <http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys>

⁶ <http://www.pagu.unicamp.br/node>

⁷ <http://www.mulhereliteratura.com.br/>

⁸ Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Letras e Linguística

obra de autoras dos séculos anteriores, muitas desconhecidas até então. A partir de 2003, o Seminário tomou caráter internacional. A edição de 2011, ocorrida na Universidade de Brasília, homenageou o coletivo de escritoras brasileiras de origem africana, numa indicação da manutenção de sua inicial inspiração: a de fomentar a ampliação do universo leitor e de pesquisa de escritoras num panorama cada vez mais inclusivo.

No entanto, o espaço ocupado pelas pesquisas publicadas e o trânsito das produções acadêmicas para que se traduzam em ampliação da leitura dessas autoras é ainda insuficiente. Se a divulgação da literatura brasileira de autoria feminina, apesar do avanço de quase três décadas de esforço conjunto de pesquisadoras, se mantém ainda acanhada em comparação ao total das pesquisas que se destinam a temas e autores mais tradicionais, facilmente pode-se mensurar o quanto ainda precisamos conhecer, estudar e divulgar sobre a produção literária feita por mulheres afrodescendentes, historicamente dissociadas do trabalho intelectual. Quando se trata da pesquisa sobre autoras da literatura afro-brasileira, a ausência é ainda mais significativa, assim como são maiores as dificuldades de publicação e divulgação de obras desse grupo de escritoras.

Segundo a pesquisa de Regina Dalcastagnè (2005), menos de 10% dos romances publicados nas três maiores editoras brasileiras entre 1990 e 2004 tinham autoria de escritores afro-brasileiros, entre homens e mulheres. Apesar dessas dificuldades, algumas autoras já possuem uma significativa produção e conseguiram destaque da crítica especializada, como é o caso das duas autoras que selecionamos para o presente estudo. A situação de quase desconhecimento e silêncio trouxe prejuízos não só às autoras, mas também a nós, leitores. A compreensão da nossa literatura fica, é claro, incompleta. Além disso, várias pesquisas apontam para o reforço, feitos também nos textos literários, dos estereótipos negativos associados a pessoas negras, o que pode decorrer do fato de que essa representação é, no mínimo, limitada.

No que diz respeito à manutenção de estereótipos, a mulher afrodescendente é vítima costumeira de enquadramento numa moldura limitadora de imagens ligadas ao erotismo utilitário, animalizado, desprovido de intelecto, imagem essa construída pelo discurso patriarcal sexista, disseminada no imaginário popular e reproduzida nos textos mais tradicionais da nossa literatura. A mulata sensual e a negra como um animal de carga desfilam pelas páginas das mais consagradas obras da literatura brasileira; nessas páginas, além de negada a complexidade humana, lhes é, frequentemente, negada a maternidade, ou seja, não se encontram personagens mães negras e mulatas, conforme verificam algumas pesquisas sobre as quais falaremos adiante.

O cruzamento das categorias de gênero e raça com o tema da maternidade na literatura brasileira é pesquisa que ainda está por ser realizada na investigação acadêmica, conforme será visto a seguir. Pesquisando artigos publicados tanto nas revistas que tratam da afrodescendência quanto nas que trabalham com as pesquisas de gênero, pude verificar a pequena incidência de artigos ou teses que cruzem essas duas categorias, não tendo encontrado, inclusive nas referências bibliográficas, nenhum título que propusesse a maternidade como tema de ligação dessas duas categorias.

Observando os anais dos encontros da ABRALIC – Associação Brasileira de Literatura Comparada - e mesmo do Fazendo Gênero, na última década, pude constatar o quanto a pesquisa de autoras afro-brasileiras é escassa e de abordagem limitada, mais costumeiramente relacionados à área da saúde. Nos anais da ABRALIC, por exemplo, o tema da representação das mulheres na literatura aparece mais frequentemente a partir do estudo de autores homens e as autoras afro-brasileiras são temas de pesquisas apresentadas apenas em duas edições, a de 2000, que ocorreu em Salvador e de 2002, de Belo Horizonte. É bom lembrar que as duas universidades sedes dessas edições são centros de referência em pesquisa da cultura afro-brasileira. Mesmo assim, são poucos os trabalhos apresentados. No encontro de 2000, uma pesquisa sobre a poesia das autoras afro-brasileira em *Cadernos Negros(CN)*⁹ e, no encontro de 2002, três palestras apresentadas, sendo uma sobre literatura afro-brasileira, do prof. Eduardo de Assis Duarte, pesquisador da UFMG e criador do Literafro¹⁰, e outras duas sobre o painel de produção literária das mulheres negras em períodos diferentes.

No VII Encontro do Fazendo Gênero, realizado em agosto de 2006, apenas três apresentações de pesquisas se aproximam da minha proposta: uma sobre as representações da mulher na literatura brasileira, abordando permanências e modificações e observando diferenças de raça e classe social, intitulada “Amélia não morreu: a mulher no romance brasileiro recente”, de Regina Dalcastagnè; uma sobre as autoras e o Campo Literário, intitulada “Escritoras e o mercado editorial: pensando o gênero como serialidade”, de Virgínia Maria Vasconcelos Leal e a última, que observa as construções em torno do que se costumou chamar de identidade da mulher brasileira e sua representação literária, destacando as personagens mulatas e brancas que participaram desta representação no romance tradicional, intitulada “A tal e a qual: representações da mulher na literatura brasileira”, de Sheila Abadia Rocha Carvalho.

⁹ A partir desse momento passo a me referir ao Cadernos Negros através da sigla CN.

¹⁰ Site de Literatura afro-brasileira, com textos e biografias de autores/as, além de artigos críticos sobre os/as mesmos/as. (www.lettras.ufmg.br/literafro)

Essas comunicações estiveram reunidas no Simpósio Temático 13: Ruídos na representação da mulher: preconceitos e estereótipos na literatura e outros discursos. Já o Simpósio Temático 18: a questão racial no Brasil e as relações de gênero, que cruza os dois eixos dessa pesquisa, apresentou comunicações relacionadas à educação, à saúde e ao trabalho, mas nada relativo à representação literária ou mesmo à maternidade.

Ao empreender busca no banco de teses da CAPES, a palavra maternidade refere-se, quase sempre, à pesquisa da área de saúde ou, mais próxima do nosso interesse, a de ordem antropológica ou sociológica. Já o tema da afrodescendência encontra sim, respostas em títulos encontrados pelo caminho das leituras anteriores, quase sempre relacionados a estudos de ordem sociológica, psicológica e antropológica. Quando cruzadas afrodescendência e literatura, há poucos títulos, alguns tratando dos romances que abordaremos, mas sempre sobre o viés da discussão da representação da identidade negra nos textos literários ou ainda da relação entre estes e a memória ou história, sem relacionar tais questões com as especificidades dos estudos de gênero. Devo destacar que, a investigação de tal ocorrência, como qualquer investigação de ocorrência temática é sempre parcial e não exaustiva, portanto propensa a falha, já que, na busca através de palavras-chave, pode-se deixar de encontrar títulos que contemplem outras palavras, além do que, no momento mesmo em que realizo esta pesquisa, outros podem também estar realizando-a, na tentativa de suprir tal lacuna. Ainda assim e considerando que tal busca foi feita durante o primeiro semestre do ano de 2011, compreendemos que fazia-se necessário estudar textos de autoras afro-brasileiras a partir da maternidade como tema. Essa constatação levou-me a considerar a prioridade de realizar tal pesquisa. Considero relevante mostrar alguns desses casos, colhidos no banco de resumos de dissertações e teses da CAPES.

Duas dissertações de Mestrado tratam da análise do romance de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio*. A primeira, de Dejair Dionisio, da Universidade Estadual de Londrina, trabalha com a ideia da ‘literatura em construção’, salientando o resgate da ancestralidade africana, existente no romance, como um elemento desse processo ainda em percurso inicial; a segunda, de Luciana de Oliveira Rodrigues, do Centro de Educação Superior de Juiz de Fora, trata da trajetória sofrida da personagem *Ponciá Vicêncio* como uma representação da violência sofrida pelas mulheres negras no Brasil.

Outras três tratam do romance *Um Defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves. Da UFMG, Cristiane Araújo Cortes investigou esse romance sob a perspectiva da formação de uma ‘consciência intelectual diaspórica’ e lê dessa forma a trajetória da personagem protagonista; já Aline Najara Gonçalves, da UNEB, fez sua dissertação sobre as relações entre

a ficção e a história na construção do mito de Luiza Mahin, personagem histórica que inspirou Kehindé, protagonista do romance, tomando como base documentos históricos e a narrativa ficcional. A UFSC nos apresenta a dissertação de Wladimir Antônio da Costa, que investiga as relações entre memória e ficção no mesmo romance.

Por fim, saindo das autoras escolhidas para esta pesquisa, mas permanecendo na autoria feminina como resgate mnemônico e histórico, tem-se a pesquisa de doutorado de Mariléia Gartner, da Universidade Estadual Paulista, que investigou a coerência entre a proposta do novo romance histórico, enquanto renovação do olhar sobre a história e o discurso contemporâneo de mulheres sobre si mesmas, tomando três romances de autoria feminina. No instituto de Letras da UNB, há a tese defendida por Amauri Rodrigues da Silva em 2007, que investiga a presença e silêncio das personagens negras na literatura brasileira em autores diversos e a de Omar da Silva Lima sobre as obras das autoras Conceição Evaristo e Geni Guimarães, em 2009, abordando o comprometimento dessas obras com a questão étnica.

Utilizo também, na verificação da pertinência desse tema, os dados condensados no livro que marcou os 25 anos do GT Mulher na Literatura, intitulado *Mulher e Literatura – Raízes e Rumos* (2010). A obra fez uma avaliação do amadurecimento do GT e da ampliação das pesquisas na área de gênero por todo o país, expressa nos encontros do Seminário Internacional Mulher e Literatura. Organizado por Cristina Stevens, o livro reúne a contribuição das pesquisadoras que integram o grupo de trabalho vinculado à ANPOLL e os artigos avaliaram diversos aspectos do crescimento e evolução dessa pesquisa nas universidades brasileiras.

Em *Raízes e Rumos*, o artigo da pesquisadora Simone Schmidt (2010) faz um levantamento e analisa os rumos da pesquisa que trabalha na interface gênero/raça a partir dos resumos dos artigos publicados nas revistas Estudos Feministas (REF) e nos Cadernos PAGU, entre março de 1990 e 2010. A pesquisa investiga os textos teóricos publicados no Brasil nessas revistas neste período. São sessenta artigos que circulam por diversos temas que relacionam as duas categorias. A maior parte desses artigos cuida de desfazer, partindo de várias perspectivas, o mito da democracia racial e discutem as consequências negativas que essa ideia provocou na representação das mulheres afro-brasileiras, sobretudo as de efeitos sexistas. Novamente, a maior parte dos artigos que tratam da escrita literária trazem estudos sobre a imagem da mulher negra e mulata e poucos tratam da escrita de autoria feminina.

Nos poucos artigos que tratam de leituras de autoras como Conceição Evaristo, Marilene Felinto ou Maria Firmina dos Reis, o foco é sempre o da denúncia da banalização

dos estigmas em torno da mulher negra, ou da busca de uma identidade baseada na ancestralidade perdida. Nada sobre a representação da maternidade nessas autoras. Destaco, porém, dois artigos que merecem um comentário mais detalhado, pelo que os temas possuem de relevante para a reflexão sobre maternidade, gênero e raça. São os artigos “Sobre a invenção da mulata” (CORREA, 1996) e “Mulatas profissionais: raça, gênero, ocupação” (GIOCOMINI, 2006).

No primeiro, a antropóloga Mariza Correa estabelece reflexão sobre como se construiu de forma idêntica e permanente a imagem da mulata, desde o imaginário pseudo-científico positivista até a recorrência dos conceitos ali construídos nos discursos carnavalesco, literário, das artes plásticas e, hoje, das mídias eletrônicas; a autora cita, por exemplo, a criação da mulata globeleza, como ícone da sensualidade no carnaval.

Não se trata, tampouco, de falar da perspectiva do sujeito, mas sim da construção do sujeito enquanto objeto de discursos médicos, literários e carnavalescos. Isto é, de pensar como a invenção dessa categoria, para além de sua existência empírica, pode contribuir para questionarmos nossa forma habitual de tratar seja das relações de raça, seja das relações de gênero (CORREA, 1996, p. 38)

A construção da imagem de que trata Correa tem características muito conhecidas, relacionadas à disponibilidade sexual e a pouca ou nenhuma habilidade intelectual. As referências a essa imagem se mantêm frequentemente ambíguas, pois, ao mesmo tempo em que exaltam a beleza do tipo físico da mulata brasileira, colocando-a como símbolo nacional, há sempre uma aproximação à ideia de prostituição ou promiscuidade. Colabora com essa permanente disponibilidade erótica o fato de que a imagem da mulata em todos esses discursos é sempre a da mulher jovem, que veste pouco ou quase nada e nunca vivencia a maternidade.

Correa esclarece a origem da ideia que confere a etimologia da palavra mulata, relacionando a palavra mulato/a à mula, ou seja, o produto do cruzamento entre égua e jumento ou cavalo e burro, o que gera um animal estéril, a mula. A reflexão é reforçada pelo conhecimento que se tem de que as teorias raciais do século XIX previam que a mestiçagem levaria à gradativa extinção dos negros no nosso país, conforme atestam as declarações dos eugenistas empenhados em realizar o que chamavam purificação étnica do Brasil.

É como se fosse impossível tratar de raça sem tratar de sexo ou de sexualidade: produto de relações sexuais (espúrias), o mulato trazia já no nome escolhido para designá-lo a marca de sua origem. (Durante algum tempo discutia-se na literatura médica se os mulatos, como o seu nome indica, eram ou não estéreis – como as mulas, produtos do cruzamento entre éguas e jumentos.) (CORREA, 1996, p. 44).

O artigo de Sônia Maria Giacomini relata sua experiência ao acompanhar a II turma do curso de formação profissional de mulatas, ministrado pelo SENAC-RJ entre os últimos meses de 1989 e os primeiros de 1990. Em tempos de ampliação do mercado profissional relacionado ao turismo, setores diversos do entretenimento aproveitam a invenção da mulata no imaginário nacional para vender a imagem dessas mulheres como produto. A partir daí, cria-se o modelo do que a mídia passou a chamar de “mulata exportação”. Desde então, as afrodescendentes que se enquadrassem no padrão físico criado, encontrariam espaço como dançarinas, por exemplo, nesse nicho do mercado profissional. Giacomini explica o objetivo de sua pesquisa:

A pergunta que orientou esta pesquisa poderia ser formulada da seguinte maneira: por que e como uma categoria racial se transforma em categoria profissional? Como, em uma sociedade que se pretende sem preconceitos de raça ou cor, determinados atributos raciais podem ser discriminados, isto é, separados e selecionados, de modo a permitir a criação de uma profissão particular? (GIACOMINI, 2006, p.86).

A pesquisadora assistiu a aulas e entrevistou as alunas. O objetivo central do curso era preparar as dançarinas para interpretar personagens que correspondiam à imagem da mulata brasileira veiculada pela mídia em espetáculos voltados, sobretudo, para turistas. Nas entrevistas, a antropóloga constatou que as alunas consideravam aquele mercado não como um ideal, mas como possível diante das dificuldades de serem aceitas em outros ambientes da área profissional. Segundo elas, outros espaços de maior destaque na área da dança pertenciam às brancas. Evidencia-se no depoimento das alunas, segundo Giacomini, a consciência da associação que o público fazia entre as personagens que elas interpretavam e a prostituição.

Essa confusão era tão aceita e previsível que, havia, durante o curso, simulação de situações nas quais supostos turistas agiriam de maneira abusiva ou descortês, nas quais, as alunas deveriam aprender como agir de forma profissional, o que queria dizer que deveriam aceitar, no máximo, contornar os incômodos do assédio, sem reagir defensivamente. A pesquisadora nos chama a atenção para o fato de que esta ambiguidade abusiva, mas naturalizada, está validada num discurso científico que, embora superado, deixou sua herança na imaginação e representação relacionada a essas mulheres: “Bem antes de Freyre, em 1894, Raymundo Nina Rodrigues, pai da medicina legal no Brasil, afirmava com a autoridade que lhe conferia sua posição de cientista: ‘A excitação genésica da *clássica mulata* brasileira não pode deixar de ser considerada um tipo anormal’ ” (GIACOMINI, 2006, p. 90) (grifo do original).

A sombra deste estigma se espalhou por boa parte da produção nacional da literatura, reforçando a imagem ideal da mulher-mercadoria. O pesquisador Eduardo Assis Duarte (2009) trata do tema, por meio de pesquisa na qual relê romances brasileiros que trazem a presença de personagens afrodescendentes, mostrando-nos que essas mulatas são sempre belas, sensuais, disponíveis e estereis, ou seja, Duarte chama a atenção para o permanente estado de disponibilidade erótica destas personagens.

Distinta é a perspectiva dessa representação na literatura de autoria feminina afro-brasileira. São muitas as mães representadas, negras e mulatas. Compreendo, portanto, como fundamental a necessidade de ampliarmos nosso conhecimento e análise sobre a produção dessas autoras, sobretudo observando como elas tratam o tema da maternidade, que como vimos nesta pequena mostra, foi pouco ou nada destacado em pesquisas desenvolvidas no Brasil. Assim, considero que temos justificado a escolha deste tema como norteador da análise dos romances escolhidos para esta pesquisa.

Considero que tratar de textos de autoria feminina é tratar também e ainda de uma posição de reivindicação à voz dentro da escrita literária; é tratar, portanto, de uma postura que provém do feminismo, da sua história de luta pela inserção das mulheres nesse universo. Relacionando essa atitude reivindicatória de estudar textos literários de autoria feminina e descobrir caminhos teóricos específicos ou mais apropriados a tais leituras, utilizo-me das reflexões de teóricas feministas brasileiras da área de letras, como Zahidé Muzart, Simone Schmidt, Constância Duarte, Cristina Stevens, Cláudia Lima Costa, Luiza Lobo entre outras. Embora a proposta desta pesquisa seja o estudo da representação literária do tema, a maternidade merece também uma reflexão teórica inicial. Nem sequer do ponto de vista da teoria dos arquétipos, essa experiência é considerada exclusivamente feminina. É uma experiência que possui formulações na ciência, no mito, na ficção, em produções majoritariamente masculinas, situação essa que a pesquisa de cunho feminista vem modificando.

No entanto, convém aqui lembrar uma constatação simples: é um tema que afeta, sobretudo, a vida de mulheres. Afinal, mesmo negando a compreensão simplista que limita a mulher e seu destino à sua natureza física, ou seja à sua capacidade de gerar e gestar filhos, não podemos deixar de considerar que as histórias pessoais e do coletivo das mulheres na história teve sempre consequências devido ao fato de que seu corpo pode gerar outros.

A possibilidade da maternidade afeta definitivamente a vida das mulheres, seja pelo desejo de viver tal experiência, seja por decidir o contrário. Enquanto crescem, as meninas são expostas a uma pressão permanente para adotarem a maternidade como um

objetivo de realização. Além disso, impõe-se um modelo emocional e comportamental como ideal de maternidade, frequentemente sem considerar diferenças individuais, culturais e sociais.

Precisamos ainda considerar que o mundo contemporâneo apresenta diversificados papéis e comportamentos ligados à maternidade, que reforçam o argumento da necessidade de mais se ampliarem as pesquisas e reflexões sobre a diversidade e complexidade que envolve esta experiência. Pensemos, apenas a título de exemplo, sobre o homossexual masculino que escolhe matinar. Essa é uma nova situação, que precisa ser considerada nas relações que estabelece. Também nesse caso, teremos o envolvimento de uma mãe biológica, conhecida ou não, mas que emprestará por meses seu corpo e suas emoções à formação de uma criança. São novas situações de maternidade que nos põem diante da nossa pouca reflexão sobre o assunto.

Na mais tradicional das possibilidades, quando a mulher opta (ou aceita) tornar-se mãe, tal decisão é rodeada da necessidade de uma rede de apoio que vai desde familiares, passando pela estrutura das políticas públicas de saúde e educação até o suporte de creches públicas ou privadas. Grave é notar o quão pouco a mulher é ouvida em todas as iniciativas relativas a esses padrões de comportamento e situações. Como noutros temas relativos a si mesma, a mulher tornou-se, historicamente, mais objeto citado que sujeito, mais personagem que protagonista de seu enredo. Na literatura, não foi diversa a situação.

Consciente, portanto, da complexidade desse tema, parto inicialmente do estudo do arquétipo da Grande Mãe, a partir da pesquisa de Erich Neumann (2006), pelo que ela representa em extensão e ineditismo, embora compreendamos que o levantamento feito pelo estudioso reforça perigosamente os estereótipos da visão masculina. Por isso mesmo, faz-se necessário percorrê-lo de forma crítica, o que farei assessorando-me também da visão de feministas contemporâneas, tais como Germaine Greer, Dagmar Meyer, Rose Marie Muraro e Amina Forna sobre a maternidade e suas implicações coletivas e individuais na vida de mulheres. Pensando ainda em arquétipos relativos à maternidade e suas projeções no cotidiano cultural das comunidades, busco essas imagens na história da nossa nação e também em aspectos da cultura africana que herdamos, sobretudo no que nos ensina Pierre Verger, Teresinha Bernardo, Reginaldo Prandi, Elisa Larkin Nascimento, Florentina Souza, Neusa Santos Souza, João José Reis, Rita Seagato e Roland Walter. Finalmente, analiso as representações dessas imagens por meio de um painel do que temos como padrão na escrita literária.

Resumindo a estrutura e organização da tese, dividiremos nosso estudo da seguinte forma:

1. **Primeiro capítulo: Feminismo e Literatura Afro-brasileira: a evolução de uma voz:** Farei uma descrição da evolução do feminismo brasileiro e suas relações com a literatura escrita por mulheres; discutirei o conceito de literatura afro-brasileira e do feminismo sob a perspectiva de raça. Demonstrarei elementos recorrentes da literatura afro-brasileira por meio do comentário de alguns contos dos *Cadernos Negros*.
2. **Segundo capítulo: Maternidade: representações do mito e da realidade:** Farei breve análise da representação da maternidade na arte, no mito e na literatura, observando também aspectos relativos à estudos antropológicos relacionados à comunidade africana e à evolução histórica desses conceitos na sociedade brasileira. Observarei ainda as características relativas a situações de tensão na experiência da maternidade na vida contemporânea, sobretudo relacionadas às questões de raça. Observarei a representação da maternidade em algumas obras da literatura brasileira.
3. **Maternidade em Conceição Evaristo: rosário de mulher:** Analisarei as características da representação da maternidade nos romances *Ponciá Vicêncio* e *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo, observando os elementos configuradores do estilo da autora e da simbologia dos arquétipos maternos nos textos dela, observando como surgem, na representação desses arquétipos, elementos de tragicidade, tensão social e sororidade.
4. **Maternidade em Ana Maria Gonçalves: a longa carta de uma mãe:** Analisarei as representações dos arquétipos maternos africanos na narrativa de *Um Defeito de Cor*. Estudarei a evolução da voz dessa personagem, de mãe escrava à mulher livre, empreendedora, revolucionária e por fim, na voz da mãe que busca o filho perdido. Estudarei a construção do enredo deste romance, buscando demonstrar como a relação entre a maternidade, o discurso antirracista, a luta pela liberdade motivam e conduzem as ações da personagem Kehinde.

2 FEMINISMO E LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: A EVOLUÇÃO DE UMA VOZ

2.1 Literatura e Feminismo: a conquista da voz

O caminho em busca de maior espaço no campo literário para as mulheres é parte do esforço da luta feminista por voz, portanto faz-se necessário refletir sobre como se desenvolveu no Brasil a relação entre literatura e feminismo. Lajolo e Zilberman (1999) nos lembram do quanto era precária a educação das mulheres no Brasil ao longo dos séculos XVIII e XIX. Na análise desse período, as autoras recorrem a textos de vários cronistas estrangeiros e alguns letrados brasileiros. Citam, por exemplo, Joaquim Manuel de Macedo, um dos intelectuais que escreveu sobre a primeira metade do século XIX. Macedo demonstra espanto diante da ignorância e reclusão na qual viviam as mulheres de posse no Brasil, sobretudo as mais jovens. Um comentário comum entre esses intelectuais é o de que impedir a alfabetização das moças era uma forma de impedi-las de fazerem “mau uso dessa arte” (LAJOLO; ZILBERMAN 1999, p. 240). A grande maioria das mulheres não era alfabetizada e as que conseguiam aprender a ler possuíam acesso limitado a livros.

Se a informação era restrita, o espaço para publicações de textos de autoria feminina não existia. Muito lentamente esses espaços foram surgindo em jornais e revistas ditos femininos por sua circulação e temas limitados. Segundo Lajolo e Zilberman, após a independência, o esforço de construir a nação faz crescer a militância em torno da educação de mulheres, já que, argumentava-se então, essa era a condição fundamental para estabilizar a vida familiar no país e torná-lo apto ao progresso. Podemos denominar feministas aquelas militantes pelo ensino das mulheres, já que, mesmo sem pertencerem a um movimento organizado, trabalhavam em iniciativas individuais que construíam os primeiros passos de alguma emancipação. A educação foi uma conquista fundamental. O acesso à leitura mais diversificada, a coragem de escrever e publicar ideias próprias, foram etapas que resultaram na posterior organização de mulheres em torno de outros direitos.

Segundo Constância Duarte (1995), o nome que se destaca na militância em prol da educação para meninas e mulheres no século XIX é o de Nísia Floresta. Duarte destaca que *Opúsculo Humanitário*, publicado em 1853, é dedicado à causa da melhoria na formação das mulheres. Concordam Zahidé Muzart (2003) e Constância Duarte (2003) que as primeiras escritoras brasileiras podem ser chamadas feministas, mesmo considerando que não havia entre nós ainda o movimento organizado, pois a própria postura de tomar para si o tempo e a

decisão de ler, escrever e publicar, valorizar sua própria expressão e esforçar-se por divulgá-las num mundo absolutamente masculino e fechado era já uma atitude de combate ao patriarcado, portanto, uma atitude feminista.

[...] no século XIX, as mulheres que escreveram, que desejaram viver da pena, que desejaram ter uma profissão de escritoras, eram feministas, pois só o desejo de sair do fechamento doméstico já indicava uma cabeça pensante e um desejo de subversão. E eram ligadas à literatura. Então, na origem, a literatura feminina no Brasil esteve ligada sempre a um feminismo incipiente (MUZART, 2003, p. 267).

Para as pesquisadoras, a atitude feminista de mulheres isoladas em diversos pontos do país antecede o movimento feminista, ao tempo em que o prepara. Os primeiros passos feministas estariam então ligados à busca por educação e letramento. Celi Pinto (2003), ao fazer uma breve história do feminismo brasileiro, divide em dois principais momentos o ativismo em prol dos direitos das mulheres. Ao primeiro, que compreende desde o século XIX até a década de 30 do século XX, a autora chama de feminismo bem comportado, por interpretá-lo como de tendência conservadora. Este momento foi protagonizado por mulheres brancas de classe média alta e concentrava-se na luta pela educação e sufrágio, sem questionar outras questões relacionadas à alteração das relações de gênero. O segundo momento, que corresponde às décadas seguintes do século XX, Pinto caracteriza como mal comportado e tem como personagens mulheres de vários grupos sociais (intelectuais, anarquistas, líderes operárias). Esse momento possuiu clara conotação política, defendendo o direito à educação, trazendo à tona temas delicados para a época, como, por exemplo, a sexualidade e o divórcio.

De forma diferente, Constância Duarte (2003) detalha a evolução do feminismo brasileiro, lembrando a analogia entre as diversas fases do movimento e ‘ondas’ que representavam a oscilação entre uma maior ou menor quantidade de novidade, ação e intensidade nas lutas feministas. Para Duarte, são quatro momentos de grandes ações políticas movidas por mulheres que resultaram em transformações importantes nos papéis de gênero. Correspondem às ondas, as décadas de 30 e 70 do século XIX e as décadas de 30 e 70 do século XX. Nos dois momentos iniciais, a luta centra-se na questão da educação, sendo, que na década de 70 do século XIX, acrescenta-se também luta pelo voto, como já citado por Celi Pinto. Duarte refere-se a esse momento como muito significativo para o movimento feminista, destacando que, junto com a campanha pelo voto feminino e o engajamento nas frentes republicanas, ainda era uma grande preocupação feminista a campanha pelo direito aos estudos superiores e a defesa da reforma da então educação para moças, debilitada de conhecimento científico em pleno período de expansão do pensamento racional. Enquanto

desenvolvia-se o movimento de mulheres em prol dos direitos mais básicos, eram publicados jornais e revistas com textos de autoria feminina, embora de circulação e leitura limitada, mas que deixavam registradas as nossas primeiras escritoras. Algumas dessas escritoras destacaram-se não apenas pelo talento literário, mas pelo ineditismo do que publicaram e até mesmo pelo reconhecimento da crítica da época, feita exclusivamente por homens que, de antemão, não creditavam valor literário a textos de autoria feminina.

É preciso aqui citar a coragem de Maria Firmina dos Reis (1825-1917), professora maranhense, filha bastarda, solteira, negra e pobre, ao publicar *Úrsula* (1859). Esquecido quando de sua publicação, o romance é hoje considerado o primeiro romance abolicionista da nossa literatura. Na obra, a autora dá voz a uma protagonista que é mãe e escrava, o que não mais se viu na narrativa do século XIX em nossas letras. Como nos afirma Muzard (2009), o romance de Firmina foi o primeiro a trazer uma visão diferente da questão escravagista, mas não obteve o lugar merecido na nossa historiografia literária, provavelmente, por ter sido escrito por mulher negra e publicado em um estado periférico do Brasil. Também a cearense Emília Freitas (1855-1908), professora e colaboradora do jornal republicano/abolicionista “O Libertador” foi inovadora quando escreveu e publicou *A Rainha do Ignoto* (1899). Esse romance desafiou os padrões da época, ao criar uma narrativa que se utilizou dos recursos do texto gótico para estabelecer, num universo onírico, o resgate de uma heroicidade feminina.

Destaque-se ainda a escritora fluminense Júlia Lopes (1862-1934), contemporânea de Machado de Assis, que, tendo sido reconhecida por seu talento literário por seus pares do sexo oposto, participou do grupo fundador da ABL na época. D. Júlia, como era tratada pelo grupo seletivo, escreveu em todos os gêneros textuais da época e abordou temas corajosos, como a ecologia, o processo de urbanização do Brasil e a defesa do voto feminino. No entanto, todo o respeito pelo talento da escritora não foi suficiente para que superassem o preconceito sexista que fez com que seu marido ocupasse o lugar que lhe seria de direito entre os fundadores da ABL. As obras dessas e de outras pioneiras foram quase ignoradas pela historiografia da literatura brasileira, embora mencionadas brevemente por críticos literários respeitados. Por isso essas escritoras são ainda desconhecidas por grande parcela de leitores de nossa literatura, incluindo professores e grande parte dos pesquisadores da área de letras.

Entretanto, esse panorama vem se modificando gradualmente; grupos como o GT “Mulher na Literatura” vêm desenvolvendo novas pesquisas e trabalhando na divulgação dos textos de autoria feminina que foram sendo (re) descobertos. Dentre essas pesquisadoras, destaca-se o trabalho da pesquisadora Zahidé Muzart, que, com a criação da Editora Mulheres, vem, desde a década de 90, resgatando do limbo autoras esquecidas ou

desconhecidas, reeditando, portanto, a história da literatura brasileira, propondo sua necessária revisão, além de publicar produções teórico-críticas relevantes para os feminismos.

A partir do competente trabalho de resgate, reunido em três grossos volumes (ao todo reúnem cerca de três mil páginas), a editora publicou a coleção *Escritoras Brasileiras do Século XIX*, sendo o volume I de 1999, que apresenta escritoras não apenas brasileiras, mas também estrangeiras que aqui se instalaram e produziram literatura em todas as regiões do país. Nos três volumes, encontramos ainda pesquisadoras de diversos estados brasileiros que colaboram com o projeto por meio de suas pesquisas de mestrado e doutorado sobre a obra dessas autoras.

A narradora de Virgínia Woolf (1985), depois de visitar a biblioteca de “Oxbridge”, começou a pensar no contraste entre quanto os homens tinham escrito sobre as mulheres e de como elas quase nada tinham escrito sobre si, de como adversas à produção intelectual era a vida das mulheres (inclusive por não possuírem “um teto todo seu”, ou seja, independência econômica, além de tempo para dedicar ao trabalho criativo) e de como isso acarretou a ausência de uma história sobre a escrita das mulheres. Da mesma forma, Muzart deu-se conta da necessidade que tínhamos de estabelecer essa memória no Brasil, como ela mesma nos relata no texto que introduz o primeiro volume da coleção:

No começo dos anos 80, no intuito de ministrar um curso sobre a presença da mulher na literatura brasileira, desejando incluir escritoras do século XIX, tive a grande surpresa de descobrir a quase total ausência da mulher nas histórias da literatura brasileira. Seria crível que as senhoras não tivessem deixado uma linha escrita? Nem um conto, nem um pequeno poema, um soneto, um acróstico? E do que tivessem, porventura, escrito, nada guardaria algum interesse que merecesse o registro? Esta é a origem desta pesquisa (MUZART, 2000, p. 17).

A partir daí, Muzart começou a reunir uma monumental pesquisa, num projeto de pesquisa que contava com pesquisadoras por todas as regiões do país, levantando em páginas de bibliotecas particulares e públicas, espólios familiares, jornais e revistas amarelados pelo tempo, aquilo que havia sido publicado por escritoras no Brasil. A pesquisa pertence à linha de resgate do GT da Mulher na Literatura, e tem atraído considerável número de interessados, por atender a uma antiga aspiração de muitas pesquisadoras: conhecer as primeiras autoras da literatura de todas as regiões do nosso país. Essa pesquisa passou a ser a referência e inspiração para muitas dissertações e teses, gerando também a multiplicação de títulos de autoras pela reedição de suas obras. Vale ressaltar que o volume três dessa coleção apresenta autoras que viveram boa parte das suas vidas e produziram suas obras na primeira metade do

século XX, o que faz com que a apresentação deste grupo de autoras complete uma grande lacuna que até então tínhamos na nossa história literária.

Simone Pereira Schmidt, em texto que apresenta o volume três dessa coleção, afirma a relevância dessa pesquisa:

O que certamente advirá deste respeitável trabalho ainda não podemos antever em totalidade, mas já são visíveis os frutos de uma memória construída a partir do alcance crítico e teórico desta pesquisa. Aos poucos, as escritoras investigadas e trazidas à tona por Zahidè Muzart e suas colaboradoras começam a ser conhecidas, estudadas, indicadas para listas de vestibulares... enfim, ingressam na corrente viva das trocas culturais, de onde haviam sido alijadas. O significado cultural e político dessa empreitada é algo que marcará seu lugar na história da crítica literária brasileira (SCHMIDT, 2009, p. 16-17).

Cecília Cunha (2008), na conclusão da sua pesquisa sobre as primeiras autoras cearenses, após ter se debruçado sobre a produção de romances de quatro autoras do século XIX, constata que o esforço e a expressão intelectual dessas mulheres foram muito além do sentimentalismo e do lírico, como se costumava acreditar. O que Cunha afirma sobre o significado da ação dessas mulheres ao enfrentar toda reação contrária para participar do círculo público das ideias, vale provavelmente para o que aconteceu em diversas partes do país e que começa a ser enfim reunido em publicações na contemporaneidade:

O olhar sobre estas ruínas do passado da história da mulher, no contexto histórico-cultural, traz ruídos de um tempo em que elas usavam de artifícios vários para participar da cena pública. Surpreende, então, atestar que estas pioneiras superassem o exclusivo universo doméstico, indo além do amor e das flores, ousando às vezes espargir sua opinião, mesmo que com um odor mais perfumado que o usual, sobre assuntos como educação, religião, família e política (CUNHA, 2008, p. 213-214).

Esse processo revelador de faces ocultas da nossa cultura tem sido um trabalho construído por feministas. É reivindicando essa contribuição positiva como consequência da própria evolução do movimento feminista, que Nara Araújo, pesquisadora da Universidad de La Habana e integrante do GT Mulher na Literatura, nos fala na apresentação que faz do primeiro volume de *Escritoras Brasileiras do Século XIX*:

A crítica literária feminista tem trilhado um longo caminho. Do feminismo da igualdade ao feminismo da diferença, ao feminismo cultural e até o pós-feminismo; da ginocrítica a *l'écriture féminine*, das escritoras da língua inglesa às afroamericanas, latinoamericanas e caribenhas, do cânone ocidental à sua inseminação à periferia. A crítica feminista no Brasil forma parte dessa história, por direito próprio. Sua visão e (re)visão do lugar da escritora na história cultural do Brasil, de sua luta por ter acesso à voz, a partir de suas estratégias discursivas e seu diálogo com a autoridade e o poder, são uma contribuição ao desenvolvimento da teoria e da práxis literária feminista em geral (ARAÚJO, 2000, p. 15).

Portanto, no período da “quarta onda” da evolução do movimento feminista brasileiro, quando mulheres dos mais diversos segmentos da vida brasileira reivindicavam desde questões gerais relacionadas ao enfrentamento da ditadura militar até questões específicas como as questões raciais ou de orientação sexual, pesquisadoras de diversas regiões do país organizaram-se em torno do trabalho de resgate das nossas primeiras autoras, mais uma vez, como no princípio, reafirmando a ligação entre a evolução do feminismo e a divulgação da literatura escrita por mulheres. A associação entre militância política e o interesse por uma crítica literária que abolisse a ideia de neutralidade estruturalista coincide com o início de outra atitude nas linhas de pesquisa que surgiram nas universidades brasileiras nas últimas décadas do século XX, voltadas para o estudo dos textos literários, considerando-os portadores de uma voz socialmente localizada, veículos de uma representação decorrente de uma experiência.

Mariza Corrêa (2001), em um texto em que estabelece uma reflexão sobre como surgiram estudos sobre mulheres em alguns cursos de pós-graduação no país e, depois, os estudos feministas e de gênero, faz questão de salientar que, já na década de 70, a diversidade de pensamento entre as feministas era clara, ou seja, já se podiam perceber os diversos feminismos. Segundo Corrêa, estudos específicos, tendo como objeto mulheres, sempre encontraram grande resistência nas universidades. A aproximação entre esses estudos e outros menos específicos, como os chamados estudos de alteridade, recebeu maior número de adeptos e pôde ocupar espaço com menor tensão nas linhas de pesquisa. Ela lembra:

Foi nesse contexto que um grupo de alunas e professoras da área de Ciências Sociais criou um grupo de reflexão feminista, organizou três Semanas da Mulher, em 1978, 1979 e 1980, e partiu para a pesquisa com mulheres. Outros professores e alunos participavam do movimento de homossexuais — tanto de um dos seus grupos mais importantes, o grupo ‘Somos’, quanto da fundação do pioneiro jornal gay ‘Lampião de esquina’, ambos criados em São Paulo em 1978 (CORRÊA, 2000, p. 2).

Apesar de terem sido responsáveis por muitas conquistas fundamentais como a de introduzir estudos específicos sobre as mulheres nas áreas da saúde, do direito, das ciências humanas, entre outras, protagonizando também conquistas hoje tidas como fundamentais como a educação e o voto para mulheres, setores conservadores da sociedade construíram uma imagem que caracteriza essas pesquisadoras de forma negativa e radical, dificultando a divulgação do resultado dessas pesquisas e estigmatizando a palavra feminista.

Lamentavelmente, embora seja clara a colaboração positiva da ação militante feminista na evolução das sociedades, como no avanço de estudos sobre mulheres, na inserção dessas no mundo intelectual, profissional, no mercado de trabalho, contribuindo para um

mundo mais rico, justo e diverso, o adjetivo feminista passou a ser rejeitado por muitas mulheres ao longo do século XX. No Brasil, isso aconteceu exatamente quando o mercado editorial e da cultura de modo geral começou a ganhar aspectos mais profissionais e as escritoras passaram a ser reconhecidas em um espaço acadêmico maior. É Constância Duarte quem situa essa questão:

Mas se esta foi a vitória do movimento feminista, sua grande derrota, a meu ver, foi ter permitido que um forte preconceito isolasse a palavra, e não ter conseguido se impor como motivo de orgulho para a maioria das mulheres. A reação desencadeada pelo anti-feminismo foi tão forte e competente, que não só promoveu um desgaste semântico da palavra, como transformou a imagem da feminista em sinônimo de mulher mal amada, machona, feia e, a gota d'água, o oposto de 'feminina'. Provavelmente, por receio de serem rejeitadas ou de ficarem 'mal vistas', muitas de nossas escritoras, intelectuais, e a brasileira de modo geral, passaram enfaticamente a recusar tal título (DUARTE, 2003, p. 151). (grifos do original).

É fácil compreender a preocupação das escritoras em apoiar-se numa posição política mais confortável, afastando-se de qualquer vínculo que pudesse por em risco a aceitação e leitura de suas obras. O pertencimento ao campo literário numa posição de destaque, no Brasil, depende de muitos fatores conjugados e as mulheres estiveram fora de tais posições por muito tempo e ainda se encontram em posição muito vulnerável. Virgínia Leal, que estudou os vários aspectos do campo literário, nos esclarece:

Historicamente, no caso brasileiro, na ausência de um mercado editorial, os escritores dependiam das benesses do Estado (na Colônia, do Império e do Estado na República Velha e no Regime Vargas). Com o início da industrialização, a imprensa e o mecenato burguês da oligarquia paulista industrial, nos termos de Sérgio Miceli, entram como novas instâncias mediadoras. Para Miceli, a primeira geração de escritores que passam a configurar uma 'carreira própria' é a dos romancistas da década de 30 [...] uma carreira marcada com todas as complexidades próprias de um campo tentando ser autônomo, em uma sociedade marcada por complexidades estruturais e desníveis sociais e de desenvolvimento bastante desiguais. No caso das escritoras, tal inserção deu-se de maneira mais problemática, uma vez que, aliada às complexidades citadas, estavam as assimetrias de gênero. Além do acesso à educação, como foi visto, o próprio cânone literário, reforçado pelo sistema escolar e pelas primeiras antologias e historiografias literárias, permitiu a entrada de muito poucas (LEAL, 2010, p. 94).

As situações de exclusão das escritoras do campo literário, como anteriormente me referi, fez com que o público leitor deixasse de conhecer as obras de Júlia Lopes, Emília Freitas, Maria Firmina dos Reis e tantas outras importantes autoras da nossa literatura, deixando lacunas significativas na nossa história literária. Uma dessas ausências merece um comentário mais detalhado, é o caso da obra *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis. Como já comentei, Zahidé Muzart (2009) destaca a superioridade dessa narrativa. A pesquisadora afirma que o tema abolicionista, no romance de Firmina, é explorado de maneira muito mais

eficiente e autêntica, sobretudo se comparado ao popular *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo de Guimarães, tão celebrado e citado por nossa historiografia como romance de luta antiescravagista, apesar de sua conotação claramente racista. É bom lembrar que, no romance de Guimarães, a defesa da escrava, criada como filha pelos pais de seu algoz, é apenas justificada por ser a personagem bela e branca. “A tez é como o marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa desmaiada” (GUIMARÃES, 2005, p. 19). Vale também ressaltar que, no referido romance, várias personagens negras, diferentes de Isaura, submetidas à vida escrava, são associadas a péssimas qualidades morais; é o caso da escrava Rosa, inimiga da protagonista, apresentada como invejosa, maliciosa e desonesta.

Compreendemos que, para os padrões da época, a atitude racista e conservadora com que a obra apresenta a defesa da escrava branca foi tomada como uma voz contra a escravidão, mas não podemos deixar de registrar como estranho o fato de que o esquecimento do romance *Úrsula* tenha perdurado por tanto tempo e que ainda hoje, depois que foi reapresentado pelas pesquisas, é o livro de Guimarães, e não o de Firmina dos Reis, o mais frequentemente escolhido para que se estude a abordagem do tema abolicionista na ficção romântica. Além de ter escrito obra tão inovadora, a escritora maranhense colaborou com a imprensa da época e foi professora, fundando uma escola mista para as primeiras letras em 1880, o que ocasionou escândalo e o fechamento da mesma.

Diferentemente deste ânimo participativo e corajoso de nossas escritoras ao longo do século XIX, no século seguinte, quando já tínhamos alguma participação de mulheres na cena pública em setores da mídia, da imprensa e de setores relacionados às letras, as escritoras que foram se destacando ao longo das décadas modernistas não se sentiram à vontade para assumir posições abertamente feministas. Como observou Leal (2010), ao estudar a participação da mulher no campo literário, quando os escritores começaram a existir como profissionais e algumas poucas mulheres passaram a ser percebidas entre eles, pode ter lhes parecido temerário, à posição galgada, assumir a alcunha de feminista, diante do preconceito que começava a se formar em torno dessa palavra.

Exemplo dessa situação é a posição de Rachel de Queiroz, que tinha uma atitude claramente opositiva aos padrões patriarcais, tanto na vida pessoal quanto na ficção, (militante de esquerda, jornalista desde os dezesseis anos, primeira mulher a conseguir entrar na ABL), mas que negou em diversas ocasiões qualquer vinculação a uma posição feminista em seus textos. É bom lembrar que Rachel de Queiroz, antes mesmo de publicar seu primeiro romance, aos dezesseis anos, publica uma carta num jornal de Fortaleza – O Ceará –

ironizando o concurso de rainha dos estudantes, que era então um concurso de beleza muito concorrido. Além disso, desde o romance *O Quinze*, escrito quando tinha apenas dezoito anos, suas protagonistas são mulheres atentas às questões sociais e absolutamente avessas aos padrões tradicionais de comportamento de gênero.

Ainda quando avançamos no tempo e pensando em Clarice Lispector, por exemplo, situada entre as escritoras que começam a publicar na segunda metade do século XX, quando já superadas as tendências mais conservadoras das primeiras décadas, encontramos pouca ou nenhuma disposição em assumir um posicionamento mais claramente feminista. Embora Lispector discuta questões complexas sobre a vida das mulheres na sociedade, posicionando-se com frequência, por meio de suas personagens, por uma postura de questionamento aos chamados lugares de mulher, discutindo as angústias dessa mulher que se sente realizada com a vida de dona de casa classe média, a escritora nunca aceitou discutir tais questões fora dos textos literários. Desde sua ficção inaugural, no entanto, a posição feminista é clara. A protagonista de seu romance de estreia, a Joana, de *Perto do Coração Selvagem* (1943), já propõe, na infância, uma posição reivindicatória de revisão dos papéis de gênero. Joana diz ao pai, por exemplo, que quando crescer quer ser herói e, em outro momento, pergunta-se pensativa se a palavra “nunca” é homem ou mulher. A história de Joana em busca de seu “coração selvagem” é um romance de formação que nos faz acompanhar a evolução do sentimento reivindicatório na personagem. No entanto, não encontramos nos depoimentos de Clarice, nenhuma vinculação a atitudes que possam ser consideradas feministas.

Lygia Fagundes Telles, amiga e contemporânea mais jovem de Clarice, apesar de assumir uma posição política mais clara nas declarações sobre suas preocupações com a situação das mulheres, quando questionada sobre a possível vinculação de seus textos a uma posição feminista, não nega, mas recorre sempre ao destaque da qualidade dos textos e não na voz de gênero que apresentam. Ela, como outras muitas escritoras contemporâneas, inclusive bem mais jovens, parece preocupada com o fato de que seus textos podem deixar de ser considerados na sua qualidade literária por se reconhecerem como portadores de uma posição reivindicatória para a mulher. É como se dissesse que os textos literários de qualidade são desprovidos de qualquer teor ideológico, ou seja, como se voltássemos ao padrão tão criticado do belo e neutro parnasiano.

Raras escritoras parecem dispostas a assumir o risco do julgamento, como é o caso de Marina Colasanti, que não só admite que a experiência de gênero é definidora de posicionamento, independentemente da capacidade criadora, como percebe o preconceito

disfarçado e delimitador de um padrão e de um preconceito que aparece por trás da pergunta “Existe literatura feminina?” quando nem se cogitaria em perguntar “Existe literatura masculina?” a um escritor. Marina esclarece:

A pergunta, feita infalivelmente às escritoras, atua de forma maquiavélica, forçando-as a uma definição. Que digam elas próprias se classificam seu trabalho como feminino, ou não. Ora, as escritoras estão perfeitamente cientes de que ainda hoje um preconceito pesado tende a colorir de rosa qualquer obra de literatura feminina. Apesar da onda dos anos sessenta que envolveu os escritos das mulheres num grande e esperançoso movimento, não conseguimos vencer a barreira. O preconceito perdura. Pesquisas mostram que basta a palavra mulher em um título para espantar os leitores homens e abrandar o entusiasmo dos críticos. [...] Muitas escritoras então, buscando evitar o risco de desvalorização ao declarar feminina sua própria escrita, preferem negar qualquer possibilidade de gênero no texto, e se refugiam no território neutro de uma utópica androginia (COLASANTI, 2004, p. 70).

Para Colasanti, concordando com o que conclui a pesquisadora feminista Luiza Lobo (1990), a escrita literária de autoria feminina permanece localizada socialmente no lugar da diferença, assim como a escrita de negros e negras ou das demais minorias. Lobo, ao estudar a escrita feminina na América Latina nos diz:

Do ponto de vista teórico, a literatura de autoria feminina precisa criar, politicamente, um espaço próprio dentro do universo da literatura mundial mais ampla, em que a mulher expresse a sua sensibilidade a partir de um **ponto de vista** e de um **sujeito de representação** próprios, que sempre constituem um olhar da **diferença** (LOBO, 1990, p. 4) (grifos do original).

Em países onde o pensamento feminista se desenvolveu mais intensa e rapidamente, sem o freio das ditaduras do século XX que sofremos na América do Sul, a crítica literária produzida por mulheres encontrou mais aceitação e as escritoras explicitam com mais segurança a realidade da influência da experiência de gênero nos seus textos. Entre nós, o feminismo chegou mais tarde e perdeu sua força no processo das urgências reivindicatórias durante o período da ditadura militar. Assim, mais do que o discurso afirmativo com relação ao termo feminista, ao ler autoras contemporâneas buscando também compreender qual a posição dessas em relação à discussão dos papéis de gênero, interessa-nos o que nos diz a obra literária. Para Luiza Lobo: o que devemos buscar nessa leitura:

O que devemos buscar na leitura das escritoras é a consciência que a autora coloca, seja na voz de personagens, narrador, ou na sua persona na narrativa, mostrando uma posição de confronto social, com respeito aos pontos em que a sociedade a cerceia ou a impede de desenvolver seu direito de expressão. Neste sentido, sempre houve autoras ‘feministas’ dentro do contexto de suas épocas, tornando-se o termo impróprio apenas por uma questão cronológica (LOBO, 1990, p. 5).

Quando estudamos a relação entre afrodescendência e literatura, conforme tratarei adiante, também encontraremos no ponto de vista um dos principais aspectos do enquadramento dos textos e autores como pertencentes ao que chamamos literatura afro-brasileira, concordando com a visão de Zilá Bernd (1987). Assim é que vamos encontrar numa Maria Firmina dos Reis um texto que se pode classificar como literatura afro-brasileira, mesmo distante cronologicamente do movimento negro do século XX, enquanto outras escritoras contemporâneas, embora afrodescendentes, posicionam-se distantes de tal ponto de vista, uma vez que seus textos distanciam-se da proposta da literatura afro-brasileira.

Apesar disso, ao longo destas poucas décadas, percebemos um rigoroso crescimento e consolidação desse esforço para provocar a pesquisa em torno da produção literária de mulheres sob o viés dos estudos de gênero. Rita Therezinha Schmidt (2002) toca em um ponto delicado para a crítica feminista brasileira, quando responde a críticas feitas pela teórica inglesa Judith Still, que publicara artigo na revista 'Brazilian Feminisms', cujos ensaios centravam-se na análise de textos literários de autoras como Clarice Lispector, Lygia Fagundes Telles e Pagu. Still critica o feminismo brasileiro, acusando-o de branco e de classe média, afirmando que a crítica literária feminista acompanha o mesmo sentido excludente que acompanha a crítica feminista inicial em outros países. Schmidt esclarece a diferença entre as evoluções históricas do movimento no Brasil e em outros países, por exemplo, lembrando que aqui, como na Inglaterra ou nos EUA, o movimento feminista teve seus primeiros anos em ambientes intelectuais brancos e de classe média e, depois, evoluiu para grupos diversos em suas especificidades, ou seja, os feminismos.

Também explica Schmidt que a crítica feminista tem estado em permanente ataque, seja por setores conservadores, seja pelo movimento natural de divisão e amadurecimento teórico, tendo que buscar soluções metodológicas a cada questionamento na sua evolução e que a ainda tímida representação das escritoras afro-brasileiras deve-se a uma injustiça histórica que se situa antes e além do movimento feminista. Ao observarmos os anais dos Seminários "Mulher e Literatura", "Fazendo Gênero", bem como as revistas de crítica feminista, tais como Artemis, Labrys, Pagu ou REF, percebemos que esse amadurecimento é visível, pois há um número crescente de textos que tratam de temas específicos dentro da visão dos feminismos, envolvendo situações de classe, raça e posturas diversas de gênero.

Um bom exemplo da evolução deste esforço ficou claro na escolha do tema da edição XIV do Seminário Nacional e V Internacional do Seminário Mulher e Literatura, realizado na capital federal, que foi “Palavra e Poder: representações literárias” e que homenageou o conjunto de escritoras afro-brasileiras, como já mencionamos. Nessa escolha, temos evidenciada uma compreensão do novo momento que os feminismos alcançam no nosso país, conjugando diversas tendências e interesses num diálogo e esforço teórico mais maduro. Constância Duarte (2011) resume o avanço desse passo para o evento:

A nova edição do Seminário propõe um gesto mais amplo, ao homenagear não figuras individuais, mas o coletivo de escritoras brasileiras de descendência africana, tomadas enquanto símbolo do resgate de uma escrita duplamente segregada: em termos de gênero e de etnicidade (DUARTE, 2011, p. 12).

Ainda tratando da evolução do pensamento feminista aplicado à crítica literária, Schmidt (2002) situa outra questão muito discutida como um obstáculo à apreciação de obras escolhidas pelas pesquisadoras: a necessidade de quebrar o padrão tradicional construído na academia para apreciarmos sem a marca do preconceito as obras propõem novos paradigmas. A estética tradicional corresponde a um ideal que se molda a partir de determinados valores subjetivos centrados numa visão masculina, branca e de classe média. Esses valores são reveladores de uma posição de poder considerada universal, embora construída a partir de um ponto de vista singular, que, certamente, excluiu tudo aquilo que se produzia fora dele. Tal situação explica o número significativo de autoras que ficaram à margem do cânone e ainda o estão porque foram analisados sob os padrões citados. Assim, comenta Schmidt:

Desnecessário dizer que o questionamento desse modelo implica uma revisão dos discursos críticos e seus pressupostos valorativos, já que são eles responsáveis, em última análise, pela manutenção de uma certa definição de literatura que garante a legitimidade de certas obras, não por coincidência as de autoria masculina (SCHMIDT, 2002, p. 8-9).

Importante compreendermos que a problematização do cânone, como fazem as feministas e outros segmentos dos estudos literários, é etapa necessária ao processo de amadurecimento de uma visão plural da nossa cultura, buscando conhecer prateleiras ainda pouco visitadas da produção de literatura brasileira.

2.2 Literatura e Afrodescendência: nossa imaginação em outras cores

Nos discursos que descrevem a realidade brasileira, muito se fala da nossa multifacetada face sociocultural. Sabemos que, embora ainda tenhamos espaços regionais onde as influências culturais e étnicas mais específicas, como é o caso da concentração da descendência europeia no sul ou a marcante presença indígena no norte, é a mesclagem de diversas origens que mais nos caracterizam. Na sua última obra sobre o povo brasileiro, Darcy Ribeiro afirma que:

Na confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras, apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos da sua múltipla ancestralidade, não se diferenciam em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais próprias e disputantes de autonomia perante a nação (RIBEIRO, 1995, p. 20).

No entanto, essa nossa “múltipla ancestralidade” possui uma representação bastante limitada quando a buscamos no relato dos principais eventos da nossa história oficial, assim como na nossa produção cultural mais conhecida. Na literatura, por exemplo, essa representação é quase totalmente branca, tanto no que diz respeito a ocorrência de personagens, quanto à presença de autores. Se considerarmos que uma das possibilidades dos aspectos do estudo da literatura é observar a diversidade que uma cultura escrita pode apresentar ao longo do tempo, é esperado que esta cultura preserve, como um sistema representativo, a essa variedade como uma das suas marcas.

A literatura brasileira, concebida como um sistema nos moldes de Antônio Cândido (1975) começou em meados do século XVIII e definiu-se mais nitidamente em princípios do século XX. Para Cândido, são três os elementos básicos para a articulação de um sistema literário: um conjunto de autores, mais ou menos conscientes do papel que desempenham, um conjunto de receptores e um meio que se traduza em mecanismo transmissor, composto de linguagem e estilo; além disso, faz-se necessário que se crie uma “tradição de transmissão”, ou seja, que os escritores de uma geração sejam fomentadores da próxima geração, seja para negação ou reafirmação de padrões. Na visão de Cândido:

Sem esta tradição não há literatura como elemento de civilização. Quando a atividade dos escritores de um dado período se integra em tal sistema, ocorre outro elemento decisivo: a formação da continuidade literária. [...] Integrando em dado momento um sistema articulado e, ao influir sobre a elaboração de outras, formando, no tempo, uma tradição (CÂNDIDO, 1975, p. 24).

Embora ao analisar a formação da literatura brasileira, Cândido, assim como seus pares, ignore a produção já existente de uma literatura de autoria feminina, conforme

comprovou a pesquisa empreendida a partir do estímulo da prof Zahidé Muzart e publicado pela editora Mulheres, a conceituação que o pesquisador faz a respeito do sistema literário é importante para compreendermos a lacuna existente na representação social da nossa literatura. Seguindo o princípio de Cândido, percebemos o quanto é importante, na formação literária de uma nação, que exista uma variedade de formas (estruturas narrativas, poéticas, temas e personagens) capazes de expressar essa cultura e inspirar modelos que serão reelaborados pelas seguintes gerações de escritores e continuarão sua representação cultural no mundo. O Brasil começa a formar essa representação em plena ideologia romântica, ao tempo em que também formava as bases da concepção inicial de identidade-nação, já que foi o período em que se forjou nossa independência.

Naquele período, as personagens heróis ou protagonistas, representantes das virtudes que se queria cultivar, eram configurados a partir dos modelos europeus em prosa e verso. Mesmo quando se quis representar o protótipo do ser brasileiro, através do índio ou das “moreninhas”, talhou-se o corpo moreno na alma europeia. O personagem negro e mulato, quando havia, correspondia ao lugar da subalternidade ou da marginalidade. Mesmo no decorrer do século XX, com o avanço e diversidade das narrativas na nossa literatura, quando se buscam os personagens afrodescendentes, esses modelos permaneceram predominantes.

Pensando na representação do coletivo da população afro-brasileira na literatura brasileira, podemos observar dois aspectos: a do/a autor/a e de personagens representados. A partir dessas categorias, podemos avaliar o quanto se faz presente a autoria de ficção que parte do lugar social da afrodescendência, quanto e de que forma esta comunidade está representada. Para essa avaliação, recorrei à pesquisa empreendida por Regina Dalcastagnè e o grupo de pesquisa em literatura brasileira contemporânea, por ela coordenado na Universidade de Brasília. Nesse trabalho, o grupo realizou a leitura de todos os romances publicados entre 1990 e 2004 pelas três maiores editoras brasileiras: Record, Companhia das Letras e Rocco. Depois da leitura dos romances publicados, o grupo analisou os dados colhidos, considerando as categorias de autoria e configuração de personagens, observando suas identidades de gênero, raça, classe e ocupação.

A equipe constatou que, entre os autores publicados, 72% são homens, comprovando a clara desvantagem das escritoras no mercado editorial, representadas em faixa menor que 30%. Entre homens e mulheres publicados, 93% são brancos, demonstrando a quase exclusão dos autores afro-brasileiros das editoras de maior circulação no país; isto implica a baixa ocupação de espaço nas livrarias de todo o país da produção literária desse grupo, e, conseqüentemente, a pequena atenção despertada na escolha de leitores ou mesmo

na pesquisa acadêmica. Se pensarmos no leitor comum, que se forma nas escolas de ensino fundamental e médio e seus professores, o desconhecimento é ainda maior.

Considerando a definição dada por Cândido sobre o sistema literário de uma nação, podemos concluir que a pesquisa de Dalcastagnè registra o retrato de uma representação fortemente inadequada. Lembro aqui também a ideia trazida por Hall (1998), com relação ao lugar de fala de cada um, antes mesmo de saber como se configuram as personagens negras nas tramas narrativas desta literatura, podemos concluir que há aí uma deficiência de sérias consequências, pois há um grande grupo de autores que pertencem ao mesmo lugar de fala (homem e branco), enquanto outros grupos ficam sub-representados (mulheres e não brancos de qualquer sexo).

Dalcastagnè, colaborando com as conclusões de Hall sobre a influência do lugar de fala de cada uma em qualquer atividade que exerça, nas suas conclusões, nos lembra que a criação de enredos e personagens não se faz isenta dos conceitos e preconceitos do criador, ou seja, o olhar localizado traz naturalmente para o texto criado os reflexos de sua experiência. Essa observação provavelmente explica o que se verifica com relação à distribuição das personagens brancas e negras nos enredos, pois se constata a irrisória participação do grupo afrodescendente.

Quase 80% das personagens nos romances analisados são brancas e quando se isolam protagonistas e narradores, a porcentagem de personagens negras diminui. Observando esses dados sob a perspectiva das obras em termos quantitativos, os dados dizem que temos que em 56% dos romances há apenas personagens brancas e em apenas 1,6% das obras não há personagens brancas. Em apenas dois dos 258 romances lidos nesta pesquisa, estão reunidos 20% da totalidade dos personagens negros.

Na literatura produzida por essa perspectiva limitada, fica confirmada a manutenção do preconceito racial pela repetição dos estereótipos. Ao observarmos os modelos criados na literatura brasileira contemporânea mais prestigiada, publicada pelas grandes editoras, o painel torna-se mais preocupante, pois 20,4% das personagens negras estão relacionadas a algum tipo de delito, 12% são empregadas domésticas, 9,2% são escravas e 8,2% são profissionais do sexo. A autora também alerta para a quase inexistência de obras que retratem a opressão racial no cotidiano da sociedade, o que reforça o mito da democracia racial brasileira, considerado pelos estudiosos das questões raciais no Brasil como um dos discursos mais danosos à população afrodescendente, já que camufla a ação racista e seus efeitos tanto a nível social, quanto psicológico.

Pensando mais uma vez na formação de autores em um sistema literário nos moldes sugeridos por Cândido, sabe-se que os modelos inspiradores de personagens são tomados sobretudo dentro da tradição literária já construída, conforme antes comentado. A quase ausência de modelos apropriados gera uma situação que tende a continuar, caso não se busque abrir o leque das publicações para um universo maior de representações e assim alterar o padrão limitado. Em um artigo publicado na revista *CRAGOATÁ*, posterior à pesquisa citada, quando, além dos dados já mencionados, Dalcastagnè analisa a configuração dos personagens negros em romances contemporâneos, a pesquisadora alerta para o fato de que todo criador precisa buscar seus modelos nas representações discursivas que existem na cultura.

Não é diferente com um escritor, que precisa buscar seus modelos em representações discursivas já estabelecidas, mesmo que seja para se contrapor a elas. Por isso, a ausência de personagens negras na literatura não é apenas um problema político, mas também um problema estético, uma vez que implica na redução da gama de possibilidades de representação (DALCASTAGNÈ, 2008, p. 208).

É importante ainda salientar que a pesquisa de Dalcastagnè não propõe que a literatura seja um retrato estatístico da realidade social, mas nos alerta com relação à danosa ausência de representação de grupos sociais inteiros e, portanto, da falta de muitas perspectivas sociais possíveis, o que empobrece nossa formação cultural. Quanto à recorrência e divulgação de personagens afro-brasileiras representando situações sociais de subalternidade e marginalização, sabe-se do efeito que isso produz no imaginário social e como interfere na formação da autoestima do afro-brasileiro. Segundo Fanon (2008) e outros estudiosos interessados na construção da identidade e autoestima dos afrodescendentes, a introjeção de estereótipos negativos por parte das vítimas de racismo é quase inevitável, o que dificulta a mobilidade social desta parte da população.

Com relação à interface gênero/raça, a pesquisa revela que, das 1245 personagens femininas analisadas, apenas 6% são mulheres não brancas. Também se observa que há grande diferença entre a criação das personagens femininas imaginadas por homens ou mulheres. As escritoras constroem essas personagens de formas variadas, ou seja, nos romances de autoria feminina, os pesquisadores encontraram meninas, mulheres jovens, maduras e idosas, em situações profissionais diversas, ora sozinhas, ora envolvidas em algum relacionamento, nem sempre feliz; já nos romances de autoria masculina, a pesquisa evidenciou que, na sua ampla maioria, as personagens femininas são jovens adultas (tem entre 18 e 25 anos), esguias, brancas, cabelos longos, bonitas e sempre interessadas num relacionamento erótico-amoroso. Mais uma vez, portanto, os resultados da pesquisa apontam

para o problema do excesso de imagens estereotipadas nas personagens com relação aos padrões de gênero, assim como em relação à raça.

A pesquisa da literatura produzida pelos afrodescendentes no Brasil busca hoje estabelecer outra lógica na compreensão da contribuição dos afrodescendentes na construção da cultura brasileira. Essa nova compreensão busca trazer à tona outras imagens, não estereotipadas, de homens e mulheres afro-brasileiros/as. Para tanto, é fundamental a contribuição dos escritores e escritoras que, por viverem a experiência de pertencimento a esse grupo social, podem reelaborar os dados culturais a partir de uma perspectiva bastante diferente daquela que já conhecemos em nossa tradição literária, construindo outras imagens identitárias.

Os vários estudos que pensaram nossa formação cultural até as primeiras décadas do século XX tratavam sempre da hibridização da nossa cultura, da mestiçagem, sob a perspectiva ainda positivista desenvolvida no século XIX, ou seja, o conceito de deteriorização da cultura dita superior (europeia) no contato com outras inferiores, leia-se quaisquer outra de origem não europeia; daí a formulação de modelos de personagens que continham principalmente os elementos da cultura julgada superior ou que reforçavam ideias negativas a respeito das outras. Na primeira metade do século XX, as ideias racistas começaram a ser questionadas, mas só na segunda metade, já no ambiente cultural do mundo contemporâneo, tanto no plano da ciência, como nos estudos culturais, pudemos avaliar melhor o custo do prejuízo social e cultural resultantes do jogo de relações entre colonizador/colonizado.

Compreendemos hoje que a hibridização cultural, alardeada no nosso país como uma vitória da chamada democracia racial, não se efetiva se não houver a participação real e ampla da fala do colonizado subvertendo e redimensionando fatos históricos que envolvam sua presença. No Brasil, estaríamos falando de uma recomposição do quadro cultural a partir também de uma nova visão da nossa história, revendo a posição de atores antes subjugados, como o indígena e o negro. Para Homi Bhabha (1998), a hibridização seria “a intervenção do colonizado no exercício da autoridade colonial, uma *reversão* dos efeitos de desapropriação colonial” (p. 162) (grifos meus).

Longe de negar ou rejeitar a hibridização da sua ascendência, os que estudam ou produzem cultura numa perspectiva afro-brasileira, expressam consciência de terem sido formados num espaço (onde vivem) de trânsito de diferentes culturas, em que uma cultura eurocêntrica se quer absoluta e universal, depreciando as outras componentes desse espaço. A opção de, tendo a experiência da afrodescendência, escolher lidar com uma produção textual

que se quer afro, indica decisão de expor uma perspectiva diversa daquela apresentada pela tradição eurocêntrica, destacando os aspectos sociais e culturais que envolvem os afro-brasileiros.

A questão é delicada desde a sua nomenclatura (negra/ afro-brasileira/ afrodescendente) até a discussão sobre quais elementos a caracterizariam. Tais questões não encontram consenso, talvez porque, como afirma o pesquisador Eduardo Assis Duarte (2008), seja “um conceito em construção”. Precisamos, pois, adotar alguma dentre as diversas posições teóricas a esse respeito para seguirmos adiante. Entre nós, alguns teóricos trazem questões bastante pertinentes ao debate e têm sido referência constante nos grupos de pesquisa que se dedicam ao assunto nas universidades brasileiras. Aqui adotaremos a nomenclatura de literatura afro-brasileira, porque meu interesse é estudar a vertente dos escritores afrodescendentes que pertencem à literatura brasileira e que tematizam nossa realidade.

Zilá Bernd (1987) estabelece uma das primeiras reflexões sobre o que começou a ser denominado literatura negra no Brasil, quando os escritores afro-brasileiros organizaram-se e passaram a assumir uma postura diferenciada na divulgação dos textos literários produzidos. Bernd posiciona-se sobre uma questão que muitas vezes é usada como argumento contrário à proposta de estudo e divulgação dessa produção literária: a relação entre raça e texto. Recorrendo a Levi-Strauss, ela lembra um conceito básico: raça e cultura, embora devam ser pensados juntos, não têm relação direta, ou seja, o fato de existirem mais culturas que raças indica que as culturas não são determinadas por configurações fisiológicas, e sim que dependem da combinação de circunstâncias geográficas, sociais, históricas e outras.

Para Bernd, a literatura que começava a se afirmar a partir de um mesmo passado histórico relacionado a origem afrodescendente não se explicaria simplesmente pela “epidermização do texto”, ou seja, o conjunto de textos que se chamava então de literatura negra relacionava-se ao que, segundo Bernd, Leon François Hoffmann chamou de “articulação de uma reivindicação”: os escritores partilham de uma forma comum de olhar e expressar a realidade, forma essa relacionada ao fato histórico de serem afrodescendentes, de perceberem as marcas de uma escravização ancestral e de sentirem a necessidade do reconhecimento da sua contribuição cultural e política no seio do todo que formamos.

No caso das escritoras afro-brasileiras, essa postura em comum pode ser compreendida a partir dos elementos configuradores do que algumas militantes chamam de ‘feminismo negro’ (embora também não haja consenso com relação ao termo), que acrescenta às reivindicações relativas à questão de opressão de gênero, outras que são pertinentes à situação das mulheres afrodescendentes em particular. O fato é que a interseção entre essas

reivindicações configura elementos presentes nos textos publicados pelas autoras que estudaremos. Quando publica seu estudo, ainda nos anos oitenta do século XX, Bernd já demonstra preocupação com o pouco interesse demonstrado pela academia com relação à análise da produção literária dos/das escritores/as afro-brasileiros/as. Ainda hoje partilhamos a mesma preocupação, pois, embora o estudo e debate sobre a afrodescendência tenham avançado muito, sobretudo nas áreas da sociologia, antropologia e história, há muito o que fazer na área literária, como demonstra a pesquisa de Dalcastagnè. Mesmo assim, a pesquisadora destaca os esforços no sentido de ampliar esses estudos, citando algumas publicações e apontando a dificuldade de se reunir material para pesquisa e leitura, devido aos padrões de editoração e distribuição desses autores, ou seja, devido a estarem esses autores fora das editoras mais prestigiadas e de melhor distribuição. A maior parte dos estudos citados por Bernd versa sobre a imagem do negro na obra de escritores consagrados na historiografia literária brasileira ou sobre questões relativas ao conceito da negritude ou identidade negra na literatura e não sobre as obras de autores afro-brasileiros contemporâneos, menos ainda sobre autoras afro-brasileiras.

Em pesquisas mais recentes, como as do professor Eduardo de Assis Duarte, criador do site Literafro¹¹, além de diversas publicações importantes que o destacam como um dos mais importantes pesquisadores do assunto, encontramos significativos estudos sobre o estilo e produção dos autores afro-brasileiros, partindo, sobretudo, daqueles que iniciaram a divulgação de seus textos nos CN. No site, que é resultado do seu grupo de pesquisa, Duarte reúne artigos de vários pesquisadores que têm se dedicado à análise dessa produção, além de textos dos mais destacados autores da emergente literatura afro-brasileira.

Segundo Duarte (2008), embora o conceito ainda esteja em construção, podem-se destacar algumas constantes discursivas na caracterização da literatura afrodescendente brasileira, quais sejam: **a autoria**, compreendendo a complexidade que envolve tal categoria num país com a nossa história; **a temática**, compreendendo aqui não apenas o negro como centralidade temática, mas um todo que envolve o universo cultural, histórico e social que os descendentes africanos viveram e vivem no Brasil; **o ponto de vista**, que vem a ser uma perspectiva coerente com a revisão histórica e cultural, ou seja, uma voz que é e se quer negra e, por fim, a expectativa de uma recepção que se identifica, ou seja, aponta para a formação de um **público leitor** específico, que antes parecia invisibilizado por quase toda a produção literária brasileira. O pesquisador alerta ainda para o fato de que esses elementos isolados não

¹¹ www.lettras.ufmg.br/literafro

caracterizariam o pertencimento à literatura afro-brasileira e sim a combinação, a interação deles é que daria a configuração desta produção.

Florentina Souza (2005) analisou os objetivos, a história e o conteúdo, bem como o ponto de vista político e literário da produção de autores negros no Brasil nas últimas décadas do século XX, publicada nos CN e no Jornal do Movimento Negro Unificado (MNU). Segundo sua pesquisa, comum aos textos dos dois grupos de publicações, com autores de diferentes linguagens e estilos, é que ambos terminam por compor “um mosaico que tenta sustentar sua identidade no propósito comum de posicionar-se contra o racismo” (p. 14).

Souza alerta para o fato de que essas publicações começam entre 1978 e 1981 e que, neste período, desenvolvia-se um diálogo estreito entre literatura e marxismo. Logo no início da década seguinte esse panorama de influência modifica-se e começa a notar-se no pensamento contemporâneo uma maior compreensão da identidade como uma categoria móvel, construída no interior da nossa vida cultural.

A pesquisadora cita como sintoma dessa percepção, o acréscimo do subtítulo “contos/poemas afro-brasileiros” a partir de 1995 nos CN e interpreta como estratégica essa decisão de tornar clara a origem histórica dos autores ali reunidos. Ao enfatizar essa origem, os autores declaram-se pertencentes ao grupo que, sendo afrodescendente, resolve discutir, na sua produção cultural, o lugar de pertencimento de um ponto de vista diverso da tradição em que foram educados. Para esse grupo, a revisão da história de seus ancestrais africanos e a revalorização da voz e da imagem do afro-brasileiro são temas sempre presentes naquilo que elaboram como arte. Os autores reunidos nos CN compreendem como motivo inspirador da produção literária, a percepção e denúncia de situações nocivas à cidadania, saúde e bem estar emocional/físico da população afrodescendente; combatem, portanto, em seus enredos ou poemas, a invisibilidade e os estereótipos que envolvem os afrodescendentes na nossa cultura.

Segundo Souza, a autodefinição de negros brasileiros que participam da produção cultural no nosso país é importante também porque um dos mecanismos de invisibilização da população afrodescendente vem da tradição daquilo que os estudiosos do assunto chama de mecanismo de “branqueamento” dos afro-brasileiros que ascendem a posições de poder e/ou produção intelectual. Esse mecanismo se opera através do convencimento inconsciente do próprio afrodescendente de que deve tentar diminuir os traços étnicos e comportamentais de sua aparência e vida social que o vinculem a uma ancestralidade africana.

Essa estratégia reforça a ideia de que essa parcela da população não estaria capacitada para funções mais sofisticadas. Assim, ao assumir determinadas funções, a

sociedade racista espera que o negro possa “apagar os vínculos étnicos e os traços físicos, apagar a cor em situações determinadas [...] seu grupo étnico é esquecido para registrar apenas a excepcionalidade da situação” (2005, p. 36). Ao tentar afastar-se dos vínculos culturais e aparência que o vincula a sua ancestralidade africana, aquele afrodescendente que ascende socialmente contribui para o permanente reforço didático na nossa cultura, via mídia e outros meios do conceito inaceitável e positivista de inferioridade da população afrodescendente.

Além disso, ao não encontrar elementos de referência e identificação em funções intelectuais e/ou que desfrutam de prestígio social, o jovem afrodescendente tende a adotar a ideia de que, para ascender, precisa apagar qualquer ligação com sua ascendência. Claro é que o reforço desse preconceito se efetiva pela prática de reprodução de estereótipos negativos (a associação da imagem dos negros ao crime, à violência, à inabilidade intelectual e à sensualidade exagerada, por exemplo) e invisibilidade. No campo das letras, constata-se essa prática, com a segregação dos autores negros, tanto na falta de espaço nas editoras, como na escassez de estudos sobre esse grupo de autores nos setores acadêmicos.

O reforço de imagens que desvalorizam a identidade afro-brasileira acontece, muitas vezes, de maneira inconsciente, através de mecanismos subliminares nos diversos discursos midiáticos ou no cotidiano das pessoas. Esse é o racismo que se disfarça em brincadeiras, piadas, paródias e outras formas que, aparentemente menos agressivas, reforçam de forma lúdica as perversas associações entre os afrodescendentes e os conhecidos estereótipos. Essa prática de racismo que toma forma eufemista é talvez a mais comum no nosso país, mas não é menos cruel.

Tratando dessa questão, a psicóloga Gislene Santos (2004) analisa o comportamento social de quem usa esses artifícios para exercer o racismo e as consequências dessa prática nas pessoas que são vítimas. Ela faz uma analogia com a figura mitológica da Medusa, para explicar como o imaginário brasileiro usa disfarces para não enfrentar o racismo como um componente da nossa história e do nosso cotidiano. A Medusa é a máscara monstruosa que, ao mesmo tempo nos atrai para olhá-la e nos paralisa, petrificando quem fitar sua face. Diante da Medusa, que nos revela uma face que não conseguimos encarar, estamos diante do terror:

Pensar o racismo como um racismo mascarado é tomá-lo não como um amontoado de fatos e sentidos que, ao serem recobertos, nos impediriam de compreender o funcionamento da sociedade brasileira. É observar que nós podemos ser atraídos e possuídos por essas estratégias e sentidos, agindo de maneira racista, muitas vezes, sem o saber, porque estaríamos portando sua máscara. Mas é também acreditar que

temos um medo descomunal de nos percebermos desta forma. E fugimos dessa percepção da mesma forma que o olhar do mortal foge apavorado da figura da Medusa. Esse olhar nos revelaria a nós mesmos; nos revelaria racistas. Ou se aceita ficar petrificado, ou se foge aterrorizado (SANTOS, 2004, p. 29).

Esse jogo de ambiguidades e disfarces em torno do comportamento racista está na nossa história desde a formação do nosso povo e todo discurso em torno do ser brasileiro. A generosidade é muitas vezes apontada como um traço de personalidade do nosso povo; a demagógica boa convivência entre classes e categorias opostas promoveu e manteve esse engano. As marcas de estereotipia definindo o negro de forma inferior continuaram muito depois do fim da sociedade escravocrata, tomando, porém, maneiras mais e mais dissimuladas, embora determinantes, no moderno Brasil capitalista, contribuindo para reger posicionamentos sociais e influenciando a maneira como negros e não negros foram avaliados na sua expressão pessoal ou profissional.

Assim, por exemplo, cabia ao negro um comportamento submisso, dócil, aceitando seu enquadramento em posições subalternas, enquanto tomava-se como natural a função de comando atribuída a um branco. Qualquer situação contrária seria sempre estranhada. No entanto, o fato de não existirem barreiras explícitas de cor ou segregação racial fez do mito da democracia racial uma ilusão que nos afastou de uma compreensão clara da maneira como se processam as relações raciais no nosso país. Percebemos isso claramente quando, diante da propalada cordialidade do povo brasileiro, definida desde Sérgio Buarque de Holanda (1995) e sempre retomada como signo da nossa mais emblemática forma de ser, naturalizam-se situações de desrespeito e agressões a parte da população que, por sua vez, aprendeu, nessa mesma cultura, a aceitar, por bastante tempo, de maneira silenciosa tais situações.

[...] há uma gradação subjetiva entre o que é considerado racismo e o que é considerado *não tão racista assim*, entre o que é considerado violência e o que é considerado *não tão violento assim*, o que é considerado discriminação e o que é *não tão discriminatório assim*, como se fosse possível estabelecer uma quantidade de discriminações, sem se sentir atingido. Este espaço gradativo definido não pelas leis ou pelos fatos, mas pelo foro íntimo de cada um na avaliação e interpretação dos acontecimentos é que permite que o racismo se imponha (SANTOS, 2004, p. 31) (grifos do original).

Para Santos, tal situação gera uma sociedade que não se compreende e que foge da sua verdadeira face, mascarando-se, para evitar petrificar-se, causando uma situação de permanente tensão psicológica para os afrodescendentes, afetando sua vida em todos os aspectos. Essa tensão permanente gera efeitos danosos dos quais tratou Fanon, analisando particularmente o comportamento dos negros antilhanos, mas cuja análise serviu como

referência de como essa questão afeta afrodescendentes em qualquer sociedade racista formada pela via colonial. Ele explica que o negro formado nessas sociedades sempre sofrerá de um sentimento ambivalente, pois “De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica, seus sistemas de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conhecia e que lhes foi imposta” (2008, p. 104).

Fanon nos mostra como, entre negros que possuem uma situação social confortável, a tensão gerada pela discriminação pode permanecer camuflada por muito tempo, não porque não exista o racismo, mas porque ele, o negro, pode não se identificar com sua ancestralidade e permanecer sem a percepção de que é alvo do olhar racista, numa negação que não o protege mais profundamente dos efeitos psicológicos danosos, até que, por alguma situação extraordinária, precise encarar tal situação. O autor exemplifica a situação, citando o quadro geral do que viveu. Os antilhanos negros de classe média alta quando tinham que migrar para a Europa para estudar, por exemplo, percebiam-se negros e alvos de preconceito por parte dos europeus. Até então, nada percebiam em si que os ligasse, por exemplo, à ideia de inferioridade que sempre associaram aos negros africanos. Essa nova percepção traz a Fanon a percepção do não-lugar do negro em situação colonizada:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, responsável pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, minhas características étnicas [...] e então detonaram meu tímpano com o atraso mental, com as taras raciais, os negreiros e sobretudo com ‘*y a bom banania*’¹² (FANON, 2008, p. 106).

A psicóloga Neusa Santos Souza estudou como se dá o processo de desenvolvimento emocional do negro na sociedade brasileira. Segundo a autora, o negro cresce imerso numa ideologia que lhe impõe como positivos os valores, história e simbologia da cultura eurocêntrica, opondo como negativos e inferiores os elementos, história, comportamento e valores estéticos de origem africana. A criança afrodescendente cresce aprendendo que sua aparência e seus ancestrais não são bons, frustrando-se diante da impossibilidade de ser alguém que essa cultura valorize. A maior violência se produz quando, diante desse impasse, a criança ou o jovem frustrado vislumbra como única saída para ser aceito, a negação de si, dos seus antepassados e da sua aparência num processo de

¹² A expressão em destaque refere-se a rótulos e cartazes publicitários veiculados em 1915 para uma farinha de banana, cuja imagem trazia o rosto de um soldado da infantaria senegalês com indumentária do batalhão colonial e estampando um sorriso, depois denunciado por Léopold Senghor, como um sorriso estereotipado que dava um ar idiota à personagem, reforçando o racismo difuso. Esse sorriso, que ficou conhecido como ‘sorriso banana’ foi usado em diversos rótulos e versões até a década de 80.

autoviolação. Essa pode configurar-se numa busca neurótica e contínua, gerando processos de autoagressão permanente ao ser psíquico que se encontra em formação. Souza nos mostra, na sua pesquisa, que o processo de ascensão social do negro no Brasil é muitas vezes paralelo a um processo de alienação de sua imagem étnica e do seu meio ou a um processo de branqueamento, na aparência física e na adoção de valores eurocêntricos.

O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de *tornar-se gente* (SOUZA, 1983, p. 18) (grifos do original).

Quero aqui mencionar, à guisa de exemplo, alguns episódios da literatura afro-brasileira que muito bem expressam essa angústia. O primeiro foi retirado do conto “Metamorfose”, de Geni Guimarães (2001). A protagonista narra o dia em que, menina da zona rural, é surpreendida em sala de aula pela exposição racista feita pela professora ao estudar o capítulo relativo à escravidão no Brasil. Nos comentários sobre esse período, a professora refere-se aos africanos e brasileiros escravizados como homens e mulheres que recebiam castigos físicos sem reagir por serem covardes, submissos. Depois de ouvir a aula, a menina retira-se o mais rapidamente que consegue, humilhada por ser olhada pelos colegas como uma referência do que foi exposto, já que era a única negra em sala de aula e sentindo um mal estar físico decorrente da emoção.

Antes dessa aula, a menina estava acostumada a ouvir histórias sobre o período escravocrata, narradas pela velha Nhá Rosária, moradora de outra fazenda que fora, quando menina, testemunha dos últimos tempos de escravidão. As histórias apresentavam um povo simples, solidário, religioso e muito corajoso, o que fazia com que a menina se orgulhasse da sua ascendência. Pensando neles e na princesa Isabel, que a menina julgava ter sido uma santa, a protagonista aceitara fazer e apresentar um poema em homenagem ao dia da libertação. Passou dias ensaiando e, no dia da festa na escola, ao ouvir os comentários da professora e sentir os olhares dos colegas, não conseguiu articular nem mesmo uma palavra, voltando para casa aos tropeços. Em casa, não almoçou e, observando a mãe lavar os pratos, usando pó de tijolos triturados para lustrar panelas, teve a terrível ideia que executou – esfregar com força a mistura de pó de tijolo na pele na esperança de tirar a cor negra:

Assim que ela terminou a arrumação, voltou para casa. Eu juntei o pó que restava e com ele esfreguei, esfreguei a barriga da perna e vi que, diante de tanta dor, era impossível tirar todo o negro da pele. [...] Dentro de uma semana, só os riscos denunciavam a violência contra mim mesma. Só ficaram as chagas da alma, esperando (GUIMARÃES, 2001, p. 66).

Também o conto “Cauterização”, de Cristiane Sobral (2009), revela essa mesma frustração na personagem protagonista. O texto é construído com a ironia que caracteriza o estilo de Sobral. Narra-se a história de Socorro, moça religiosa que crescera brincando com *barbies* loiras, sonhando encontrar um rapaz branco, com quem teria filhos que, com sorte, não teriam sinais da herança genética da mãe. Para atrair esse rapaz, Socorro usa maquiagem com base clareadora da pele e passa por todos os processos químicos oferecidos para modificar o cabelo crespo, incluindo a cauterização.

O narrador traz a definição do dicionário para o termo cauterização, que significa “destruir”, “penalizar ao extremo”, apontando para a agressão emocional que está por trás dessa opção. A protagonista entra em choque, quando “depois de uma tarde inteira e muito dinheiro gasto” num salão para manter o processo de transformação capilar, seu carro bate contra um ônibus e o motorista, chama-a de “negona”. A personagem tem um ataque histérico e corta os cabelos, desesperada. Do outro lado, o motorista que preferia loiras, comoveu-se com a cena e a mulher.

Num texto em que expõe os estereótipos e brinca com a tensão subjetiva vivida por suas personagens, Sobral constrói uma espécie de paródia dos contos de fadas contemporâneos, representados nas telenovelas brasileiras, cheias de galãs e lindas moças sempre brancas, quase sempre loiras; finaliza seu conto numa cena clichê, com direito a beijo entre o motorista e a protagonista, comoção de todo o ônibus e final feliz. Dessa forma, a autora consegue tratar de um tema pesado, expressando o conflito dessas personagens, sem cair num tom melodramático e, ao mesmo tempo, ironizando as fórmulas de enredo com as quais se reforça o ideal da beleza branca.

Souza também explora essa questão, analisando como o ideal do ego branco internaliza-se no desenvolvimento psíquico do negro brasileiro, o que cria permanente sofrimento em detrimento de sua satisfação e de supervalorização do que não se é. Ela destaca que o sujeito negro sabe, ou melhor, aprende que tudo o que é historicamente negativo foi realizado pelo povo branco no mundo, como o imperialismo, a pilhagem, o antissemitismo, mas, ainda assim, esse passado é idealizado de forma positiva como uma herança rica e desejável pela força da ideologia racial eurocêntrica.

A violência com que se impôs essa ideologia mantém associada a ela a ideia da razão e da universalidade, enquanto trata como selvagem, pitoresco ou folclórico tudo o que diz respeito à cultura negra. Souza explica a complexidade que envolve a formação de uma personalidade para alguém que enfrenta essa dualidade. É longo o processo de cura do

afrodescendente que cresce numa sociedade racista; ele passa pelo processo de viver a frustração do ego, compreender o engano do processo ideológico, libertar-se e recuperar a autoestima, com uma nova consciência, respeitando as diferenças e buscando sua própria identidade.

Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. [...] A possibilidade de construir uma identidade negra – tarefa eminentemente política – exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos que lhe ensinaram a ser uma caricatura do branco. Rompendo com este modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio (SOUZA, 1983, p. 77).

Sobre essa questão, alerta a escritora Ana Maria Gonçalves (2011), quando emite opinião esclarecedora a respeito da polêmica instalada pelo protesto feito por educadores e militantes do movimento negro, em prol da retirada da obra de Lobato, *As caçadas de Pedrinho*, da lista indicada pelo MEC para leitura nas escolas públicas. O entendimento era de que a obra tinha um conteúdo racista e ofensivo à população afro-brasileira (que constitui a maioria da população infantil nas escolas públicas) e que, portanto, não devia ser recomendada pelo MEC para a leitura nas escolas públicas, recebendo inclusive a endosso do governo, que envia as obras recomendadas aos colégios. A esse respeito, outras vozes defenderam a permanência da obra na lista, em defesa da memória do escritor – considerado pai da literatura infantil brasileira –, alegando que a retirada da obra da lista do MEC era um ato de censura.

Uma das vozes que defenderam a permanência da obra na lista foi a de Ziraldo, cartunista e escritor de livros infantis, que estampou na camiseta de um bloco carioca a caricatura de Lobato abraçado a uma mulata, ambos sorridentes; alegou que fizera isso para “acabar com essa bobagem de dizerem que a gente é racista”, conforme declarou em entrevista. Declarou ainda que para a existência do racismo era preciso raiva e que o povo brasileiro não era assim. Numa bela e fundamentada carta que circula nas redes sociais, a escritora Ana Maria Gonçalves posicionou-se contra a posição de Ziraldo e das demais vozes que defendiam o livro de Lobato.

Gonçalves começa por lembrar a todos a forma dissimulada como setores da nossa mídia expressam o preconceito racial, quase sempre aceito como inofensivo, naturalizado. Destaca a sabida, embora pouco divulgada, vinculação do autor do *Sítio do Pica Pau Amarelo* ao pensamento eugenista, que propunha o que chamava de limpeza étnica na América como forma de tornar os novos países civilizados. Para fundamentar melhor sua

argumentação, Gonçalves divulgou trechos das cartas trocadas entre Lobato e outros eugenistas brasileiros e norte-americanos da época. Nas tais cartas, o escritor paulista defendia claramente a ideia da necessidade de branqueamento brasileiro para se formar uma nação.

Também a revista Bravo (maio, 2011) publicou reportagem de André Nigri sobre a revelação do Lobato como defensor da eugenia. Nigri define a eugenia como “pseudociência que colaborou com a instalação do nazismo e o holocausto e que defendia o controle dos genes geradores das futuras gerações, com objetivo de “melhorar física e mentalmente os seres humanos pela priorização da raça branca” (NIGRI, 2011, p. 24). Algumas passagens das cartas de Lobato, selecionadas pelo repórter, afastam qualquer dúvida sobre a posição do escritor:

País de mestiços, onde branco não tem força para organizar uma Kux-Klan é país perdido para os grandes destinos [...] Um dia se fará justiça ao Ku-Klux-Klan; tivéssemos aí uma defesa desta ordem, que mantém o negro em seu lugar, e estaríamos hoje livres da peste da imprensa carioca – mulatinho fazendo jogo do galego, e sempre demolidor porque a mestiçagem do negro destrói a capacidade construtiva (carta enviada a Arthur Neiva em 10 de abril de 1928) (LOBATO apud NIGRI, 2011, p. 26).

Em outra carta, Lobato elogia a organização da eugenia nos Estados Unidos, tratando da experimentação que começava a se realizar lá, inspirada em prática criada na Alemanha pelo nazista Henrich Himmler. Essa experiência consistia em estabelecer fazendas onde mães solteiras de bebês arianos poderiam criar seus filhos para serem os líderes do mundo:

Nos Estados Unidos, a eugenia está tão adiantada que já começaram a aparecer ‘filhos eugenicos’. Uma senhora da alta sociedade meses atrás ocupou durante vários dias a *front page* dos jornais graças à audácia com que, rompendo os preconceitos da ciência, escolheu um admirável tipo macho, fê-lo estudar sob todos os aspectos e achando-o adequado para o fim, fez-se fecundar por ele. Disso resultou uma menina que está sendo criada numa *farm*, especialmente adaptada para creche eugênica (carta enviada por Lobato a Renato Kehl em 8 de julho de 1929) (LOBATO apud NIGRI, 2011, p. 29).

Tendo lido as cartas e atenta à necessidade de defender as crianças de textos que humilhem algumas e alimentem o preconceito em outras, Gonçalves mostra, respondendo a Ziraldo, que para a ação racista não é “necessária a raiva” e sim “o poder” que pode usar como disfarce para essa posição negativa. Essa sutileza – defendida explicitamente como estratégia por Lobato em suas cartas – usa formas subliminares de disseminar ideias racistas, adequando-se à forma ‘cordial’ de ser do povo brasileiro e atinge, talvez de maneira mais

eficiente, o imaginário e o sentimento desse povo. Ao comentar sua leitura das cartas de Lobato, Gonçalves nos mostra como esse processo de escrita era consciente:

Em uma das cartas que iam e vinham na barca de Gleyre (nem todas estão publicadas no livro, pois a seleção foi feita por Lobato, que as censurou, claro) com seu amigo Godofredo Rangel, Lobato confessou que sabia que a escrita ‘é um processo indireto de fazer eugenia, e os processos indiretos, no Brasil, ‘work’ muito mais eficientemente’. Lobato estava certo. Certíssimo. Até hoje, muitos dos que o leram não veem nada de errado em seu processo de chamar negro de burro aqui, de fedorento ali, de macaco acolá, de urubu mais além. Porque os processos indiretos, ou seja, sem ódio, fazendo-se passar por gente boa e amiga das crianças e do Brasil, ‘work’ muito bem (GONÇALVES, 2011, p1/2) (grifos do original).

Pensando nas reflexões sobre o sofrimento dos afrodescendentes no processo da formação de sua identidade em sociedades coloniais, conforme vimos em Fanon e Souza, lembrando o conto autobiográfico da escritora Geni Guimarães, podemos avaliar o dano causado pela escolha institucional de textos que reforçam o racismo autorizado. Quando foram iniciadas as críticas à presença da obra de Lobato na lista do MEC, muitos intelectuais e educadores enxergaram em tal sugestão uma censura descabida. No entanto, quando observamos sob a perspectiva trazida pelos estudos afrodescendentes, compreendemos que retirá-lo seria apenas um cuidado com a autoestima e o respeito aos alunos da escola pública. É impossível não pensar no efeito contraditório entre o *slogan* que acompanha o projeto de governo e que engloba um projeto educador que se diz “para todos” e a situação dessa escolha em particular, que privilegia um discurso sectário. Na sua carta aberta, a autora de *Um Defeito de Cor*, desfaz o engano de Ziraldo:

O que o MEC solicita não é censura. É respeito aos Direitos Humanos. Ao direito de uma criança negra em uma sala de aula do ensino básico e público, não se ver representada (sim, porque os processos indiretos, como Lobato nos ensinou, ‘work’ muito mais eficientemente) em personagens chamados de macacos, fedidos, burros, feios e outras indiretas mais. Você conhece os direitos humanos, inclusive foi o artista escolhido para ilustrar a ‘encomendada pela Presidência da República, pelas secretarias Especial de Direitos Humanos e de Promoção dos Direitos Humanos, pela ONU, a UNESCO, pelo MEC e por vários outros órgãos. Muitos dos quais você agora desrespeita ao querer, com a sua ilustração, acabar de vez com a polêmica causada por gente que estudou e trabalhou com seriedade as questões de educação e desigualdade racial no Brasil. A adoção do *Caçadas de Pedrinho* vai contra a lei de Igualdade Racial e o Estatuto da Criança e do Adolescente, que você conhece e ilustrou tão bem. (2011, p. 3).

Em entrevista ao programa “Tirando de Letra”¹³. Na entrevista, a escritora fala ainda sobre esse assunto, destacando como percebeu, na pesquisa feita em jornais datados do final do século XIX, quando pesquisava na preparação para a escrita do romance *Um Defeito*

¹³ O programa faz parte da programação da UNB-TV e foi concedida em 2011, durante o período do Seminário Mulher e Literatura, que homenageou as escritoras afro-brasileiras.

de Cor, o quanto era forte o discurso eugenista e de como a escola pública foi pensada no Brasil, sobretudo para atender aos imigrantes europeus pobres que aqui chegavam e não ao público afrodescendente (que era, inclusive, brasileiro e livre àquela época). Referindo-se mais uma vez ao texto de Lobato, ela lamenta o quanto essas histórias e a maneira como tratam os afro-brasileiros devem ter feito crianças sofrerem. A autora considera ainda o quanto deve ser difícil para essas crianças lidarem com textos que denigrem sua imagem sem saber como defender-se de tal situação em um ambiente escolar, no qual, como sabemos, a maioria dos professores não está preparada para tratar dessas questões de maneira adequada ou pior ainda, reproduzem e reforçam o preconceito.

De maneira geral, a militância dos grupos antirracistas vai conquistando uma nova compreensão desses conflitos e encontrando soluções educativas contra a prática racista. A desconsideração da ancestralidade africana na nossa história gerou efeitos preconceituosos também na educação escolar. Por isso, apenas a partir da pesquisa e pressão dos movimentos antirracistas, medidas de transformação começaram a se delinear, como por exemplo, a proclamação da lei 10.639, de 2003, que definiu critérios de obrigatoriedade da história da cultura afro-brasileira, incluindo aí a história da África e da luta dos afro-brasileiros por cidadania. O próprio MEC já produziu material que distribuiu, via secretarias de educação, para as escolas de ensino fundamental e médio. No entanto, ainda é insipiente o trabalho que se realiza nas escolas, variando em cada estado e região, conforme a vigilância e atuação dos grupos antirracistas.

Pensando em literatura infantil, vale destacar que já há um considerável número de autores e títulos voltados para crianças com enredos que agregam novas ideias e imagens da criança afrodescendente. Apenas para exemplificar, o historiador e escritor Joel Rufino, conhecido por sua pesquisa voltada para a afrodescendência, tem vários títulos voltados para o público juvenil e infantil que trazem, ludicamente, episódios da história afro-brasileira, tais como *Duda Calunga*, *Gosto de África; histórias daqui e de lá*, *A botija de ouro*, entre outros. Há também, algumas editoras que priorizam publicações com temas relativos aos afro-brasileiros e têm divulgado e revelado novos autores. Destacam-se nesse trabalho as coleções da editora Mazza, com títulos como *Koumba e o tambor Diambê* e *Meninas Negras*, de Madu Costa, *Que cor é minha cor?*, de Martha Rodrigues, entre outros. Mais uma vez, vale aqui ressaltar as conclusões da pesquisa de Regina Dalcastagnè, de que a quase ausência de personagens negras em nossa produção literária, assim como o reforço dos estereótipos negativos contribui para a manutenção das relações racistas na sociedade e limita as possibilidades de criação de novos padrões de personagens representativos deste grupo social.

Pensando na criação de personagens, é importante observar o que vem acontecendo nas narrativas curtas dos escritores afro-brasileiros, particularmente nas antologias dos CN. Como observamos, essa coleção vem possibilitando a divulgação de poetas e ficcionistas desde o final da década de 70 e, no caso dos ficcionistas dos CN, o conto é o gênero possível; nele, os escritores exercitam sua elaboração de personagens e enredos. Este espaço de ficção é fundamental para observarmos como a temática relativa aos afrodescendentes tem sido desenvolvida pelos novos autores.

A diversidade de autores e estilos nos CN tem como elemento comum o exercício da criação literária em torno de questões que estão sempre em pauta quando se discute afrodescendência, tais como a superação dos estigmas negativos associados ao negro, a recuperação de episódios históricos que envolvem o povo africano ou afrodescendente no Brasil, as relações interétnicas, a recuperação da autoestima do afro-brasileiro. Farei um breve panorama, concentrando-me nas autoras mais tradicionais dos CN.

Numa seleção breve de contos, já é possível verificar a diversidade de possibilidades na representação do cotidiano de afro-brasileiros. Aspectos mais subjetivos da exclusão e do preconceito, bem como o avesso dos estereótipos são apresentados ora numa abordagem poética comovente, como em Conceição Evaristo, ora numa fina ironia, como se configura nas narrativas de Cristiane Sobral ou numa intensidade crítica mais ácida, como na prosa de Esmeralda Ribeiro. Essa diversidade pode sinalizar o começo da necessária produção de modelos não estereotipados necessários à renovação da nossa literatura.

Alguns contos são mais representativos, tanto na diversidade quanto na qualidade da formulação de personagens e enredos. Conceição Evaristo, por exemplo, traz sempre em sua prosa a marca do lirismo e constrói suas personagens mesclando toques de memorialismo, simbologia mítica e tipos sociais bem contemporâneos. Nessa mistura, as personagens vivem enredos constituídos de dramaticidade verossímil. Alguns de seus contos ilustram tais características. O conto “Olhos d’Água” (2005) reconstrói a imagem da relação mãe-filha, a partir de uma inquietação da narradora que busca lembrar, sem conseguir, a cor dos olhos da mãe. A narradora percorre a infância pobre, as lembranças que trazem uma mãe envolta em muitas dificuldades para criar as filhas, mas sempre disposta a transformar momentos simples em alegria, ainda que sob lágrimas disfarçadas. Depois, ao buscar a mãe na velhice, ela compreende que os olhos da mãe estiveram sempre úmidos, e relaciona esta imagem ao arquétipo materno de Oxum, orixá materno relacionado às águas doces. Neste conto, como verificaremos ser uma marca da narrativa de Evaristo, a imagem da maternidade está associada à força, ternura e sofrimento, relacionando as dificuldades da vida social que

envolvem a maior parte dos afro-brasileiros, associando porém a essas dificuldades uma atitude positiva, cuidadosa dessa mãe e relacionando-a a uma imagem mítica africana.

Já no conto “Ayolwa, a Alegria do nosso povo” (2005), sem situar o espaço que tanto poderia ser de uma aldeia africana, como de uma comunidade pobre no interior do Brasil, Evaristo nos remete a uma atmosfera lendária, atemporal, simbólica e linguisticamente evocadora de África. O narrador descreve o nascimento de Ayolwa e de como ela modifica a vida da comunidade por trazer a alegria, a felicidade de volta a um povo que vivia cansado e sem esperança. O narrador não especifica quais as dificuldades que aquele povo atravessava, apenas se concentra em comentar a modificação que o nascimento de Ayolwa operou no ânimo geral. A situação do nascimento e nomeação da menina tem um peso simbólico muito grande, pois não se trata apenas de mais um enredo em torno de um nascimento salvador, numa alegoria à mensagem cristã, mas a força dos nomes nas culturas africanas. Ayolwa significa felicidade para seu povo.

Nas diversas culturas africanas, credita-se muita importância ao ato de nomear. No conto, o narrador chega a estabelecer analogia entre a chegada desta criança e o salvador crucificado, sendo a missão de Ayolwa a de levar ânimo e alegria ao seu povo, reconfigurando um paradigma da cultura cristã. Outras personagens também vão sendo apresentadas com seus nomes, que estão sempre relacionados à função que tinham na comunidade. Essa forma de representar personagens traz a marca da tradição oral africana de narrar, marcando com a palavra literária um traço que herdamos da oralidade.

Já no conto “Ana Davenga” (1995), há personagens que poderiam ter saído de manchetes policiais, mas trazem o aprofundamento psicológico que afasta do estereótipo e produz verossimilhança. As personagens centrais, Ana e Davenga, seu companheiro, dividem-se entre os perigos de uma vida em ambiente social hostil, o conseqüente envolvimento com o crime e o desejo de constituírem uma família dentro dos padrões tradicionais. Ao apaixonarem-se e começarem uma vida de casal, ambos parecem crer poder escapar do que antes parecia traçado como destino trágico; no entanto, quando a vida parecia lhes enviar mensagem de esperança na gravidez de Ana, a trágica realidade lhes corta o futuro.

O último parágrafo do conto revela o talento de Evaristo para ficcionalizar com realismo e lirismo o drama social de suas personagens. Ao final da noite da festa de aniversário de Ana, morre o casal no barraco em que se amavam: “Em uma garrafa de cerveja, cheia de água, um botão de rosa, que Ana havia recebido de seu homem, na festa primeira de seu aniversário, vinte e sete anos, se abria” (EVARISTO, 1995, p. 41). Neste conto, Evaristo constrói um enredo que comove justamente pela esperança frustrada dessa

jovem mulher que ousa desejar constituir uma família e ser mãe em um ambiente hostil a qualquer possibilidade de futuro. A imagem da mulher grávida que morre baleada no seu aniversário e do bandido apaixonado que presenteia sua amada com uma flor contraria o senso comum que descreve o ambiente das favelas como desprovido de qualquer romance ou delicadeza. Mais uma vez, a escritora questiona a imagem que insiste em associar os ambientes pobres, onde vivem a maior parte dos afro-brasileiros, às imagens descritas pela literatura determinista do século XIX que olhava para os cortiços como se fossem aglomerados de seres humanos animalizados, desprovidos de sentimentos e movidos por instinto e brutalidade.

Já Cristiane Sobral usa de muita ironia na condução de seus enredos e constrói personagens que lidam diretamente com as situações objetivas do preconceito, envolvendo a aparência e os estereótipos em torno dos afro-brasileiros nas diversas camadas na nossa sociedade. Quando lemos Sobral, como acontece nos romances e contos de Lima Barreto ou em alguns textos machadianos, temos a impressão de haver, no narrador, um riso. Não um riso de desprezo ou galhofa, mas um riso irônico, de quem lamenta os enganos.

O narrador de Sobral com frequência apresenta a tensão das personagens negras presas ao sofrimento de tentar agradar a um padrão impossível de ser o que não é. Os enredos vão apresentando situações de conflito que terminam por desmontar essa ambição, colocando as personagens objetivamente diante da alienação que têm de si e da sua condição. Sem desprezar o sofrimento dessas personagens, Sobral termina por conduzi-las a outra reflexão, à necessidade de se investir na aceitação da variedade também em padrões de aparência. Tudo isso, porém, é construído em enredos divertidos e com personagens que vão se transformando, aprendendo a apreciar sua própria aparência.

No conto “Pixaim” (2001), por exemplo, a autora discute questões recorrentes ao cotidiano que repercutem de forma danosa na formação autoestima afrodescendente. No conto, uma menina tenta livrar-se das investidas da mãe e de uma vizinha que a submetem a métodos dolorosos para mudarem seu cabelo crespo, acompanhando esses rituais de certa violência física e muita depreciação de sua aparência. A menina, que já não concordava, vai, à medida que cresce e se informa, certificando-se de que as duas estavam erradas, que era melhor e mais bonito investir em sua aparência sem tentar transformá-la, vai construindo dentro de si a noção dessa verdade até que se descobre mulher, bela e livre para manter seus cabelos crespos, descobrindo que assim é que melhor realçam seu tipo de beleza.

A ficção de Esmeralda Ribeiro é marcada por personagens de personalidade forte e enredos mais dramáticos. Nos enredos, conflitos onde se misturam o preconceito e questões

de gênero bem marcadas, como em “Guarde Segredo” (1998), conto de surpreendente intertextualidade e de dimensão metaficcional. O conto trata de um tema espinhoso para as afro-brasileiras, o relacionamento inter-racial. No romance de Lima Barreto, Clara dos Anjos (1948), com o qual o conto dialoga, a personagem, mulata, é seduzida e humilhada por Cassi Jones, rapaz branco e da burguesia carioca. A narradora, que não é nomeada, uma menina que foi morar com a avó Olívia num casarão antigo, acostuma-se a conviver com um fantasma que parecia ser íntimo de sua avó. Era o escritor Lima Barreto que reescrevia o romance e aproximava-se desde a infância da menina, sem lhe revelar a identidade. Quando moça, a personagem de Esmeralda, assim como a de Lima Barreto, envolve-se com Cassi Jones. Novamente o rapaz branco e de classe média, que a ilude e seduz, repetindo um conflito inter-racial, trabalhado pelo autor pré-modernista. A mãe de Cassi Jones, ao saber do romance entre os dois, procura a neta de Olívia para dizer, como na história original, que o filho não ficaria com nenhuma negra e que já estava com outra. A narradora então compra uma faca e mata o sedutor. Ao voltar para casa, a avó e o escritor comemoram o novo final.

A solução nova da personagem é uma reparação. É uma reconfiguração da anterior subjugação da personagem do original de Lima Barreto, feita pela jovem contemporânea, atenta para sua dignidade e direitos. Ela não aceita, diferente da personagem de Lima Barreto, os insultos que a família branca lhe tenta impor e, quando a mãe de Cassi Jones lhe cospe, ela cospe de volta e resolve matá-lo. Nessa construção ficcional, a autora sinaliza a morte de uma atitude submissa à destruição da autoestima e inscreve sua personagem noutra linhagem de personagens femininas negras, feitas de dignidade e força, junto com Cristiane Sobral e Evaristo, entre outras autoras.

Acreditamos ser fundamental esta característica das autoras afrodescendentes contemporâneas, o resgate de outra atitude, mais corajosa e afirmativa em uma narrativa que, embora ficcional, aponta novos rumos para a construção da identidade afro-brasileira. Assim, Esmeralda Ribeiro também propõe uma releitura destes autores que se preocuparam, como Lima Barreto, com temas relativos ao Brasil afrodescendente.

Pensando em releituras de obras de autores já consagrados por nossa tradição literária, a pesquisa sobre escritores afro-brasileiros começa a descobrir novas perspectivas. Essas novas leituras vão iluminando textos já conhecidos com novas luzes e proporcionando o enriquecimento história da literatura afro-brasileira. É assim que algumas releituras da obra de Machado de Assis, contrariando a visão mais tradicional que o enquadrava numa postura omissa com relação aos conflitos políticos e sociais de sua época, têm demonstrado de forma

convincente que essa leitura apenas deixava de considerar o estilo sutil e reservado, por meio do qual o “bruxo do Cosme Velho” sempre se expressava.

O pesquisador Eduardo Assis Duarte (2007) reuniu, numa cuidadosa antologia, textos de Machado nos quais aparecem claramente o posicionamento político do mestre realista, sobretudo relacionado às suas contribuições em prol da luta pelos direitos civis dos afrodescendentes, habilitando-o como um dos precursores da literatura afro-brasileira. Duarte lembra que o trabalho de seleção de determinados textos em detrimento de outros, numa obra tão vasta como a de Machado, é sempre uma operação em que a preferência do pesquisador, não apenas relacionada ao gosto estético, mas também na escolha de temas, termina por configurar um panorama da obra do autor que passa a representar toda a sua obra. O fato é que, por muito tempo, Machado de Assis foi estudado como um autor indiferente às questões mais polêmicas de sua época, entre elas a luta pela abolição da escravatura. “É preciso destacar que o perfil de indiferente ou omissivo perante os problemas do seu tempo é, antes de tudo, uma leitura e, como tal, uma construção, fruto do trabalho da recepção literária, e sujeita a contestações inúmeras” (DUARTE, 2007, p. 9).

Com essas releituras começamos a perceber, em obras conhecidas, novas perspectivas. No caso de Machado, o livro de Duarte não nos deixa dúvidas do comprometimento do mestre realista, à sua maneira sutil ou “caramuja”, mas firme com a causa dos afrodescendentes na luta não só por liberdade, mas pela garantia dos direitos civis. O livro reúne textos de todos os gêneros, pertencentes às duas fases do autor, mas para servir ao nosso propósito de apenas ilustrar esse novo olhar sobre a rica produção machadiana, fiquemos com os mais curtos.

A reunião de crônicas, por exemplo, demonstra em diversos momentos sua posição, como, por exemplo, quando comenta, no intuito de sensibilizar as pessoas, sobre as ‘peças’ num leilão de escravos ou quando defende a lei do ventre livre. Duarte comenta que, numa crônica sem título, publicada, em 1864, no “Diário do Rio de Janeiro”, Machado narra um desses leilões, salientando a presença de uma menina de “tenra idade e triste singeleza” (ASSIS apud DUARTE, 2007, p. 245) que era disputada por dois senhores, insinuando o real interesse com que cercavam a “desgraçadinha” (p. 245) ou ainda quando sugere, em crônica de 1876, que na outorga dos títulos de nobreza, estabeleça-se compulsoriamente contribuições para cartas de alforria.

Na releitura de contos e poemas também há vários momentos de tom claramente afinado com compromissos antiescravagistas, tanto na chamada ‘fase romântica’ do autor como depois, no escritor maduro e realista. Da primeira leva, cito o poema narrativo “Sabina”

e o conto “Mariana”. Em ambos, o autor, como acontece com frequência nos contos e romances contemporâneos da literatura afro-brasileira, traz como tema o relacionamento entre mulher negra e homem branco, agravado em suas complicações pela realidade escravagista e terminando por representar o destino de abandono e dor que atinge essas mulheres.

Na segunda fase, entre outros, destacamos o intenso conto “Pai contra mãe”, que contém todas as marcas da costumeira crítica machadiana à sua época, ou seja, ao culto à ociosidade presente no cotidiano da burguesia e da pequena classe média nascente e, no caso dessa narrativa em particular, a denúncia às crueldades do regime escravista, a começar pela citação dos métodos de tortura até o estabelecimento do ofício de caçador de escravos fujões.

O título pode levar o leitor a pensar em litígio entre pais de uma mesma família, mas, aí, na verdade, está o centro da crítica humanista nele contida. Na parte introdutória do conto, o narrador comenta sobre os instrumentos de tortura utilizados ao tempo da escravidão, descrevendo um deles com detalhes. Em seguida, anuncia a narrativa de um caso ocorrido ainda naquela época. O livro no qual foi publicado este conto é *Relíquias de casa velha*, de 1906, portanto, posterior à abolição. O protagonista é um homem pobre branco, Cândido Neves, que “não aguentava emprego nem ofício” (ASSIS apud DUARTE, 2007, p. 142) e que vê na tarefa de caçar escravos um meio de garantir sustento sem prender-se a horários nem a patrões. No entanto, por ocasião do nascimento do seu primeiro filho, vê-se em situação difícil quando, depois de ficar meses sem conseguir ganhar o suficiente, é despejado, tendo que ir morar de favor com a mulher grávida, na casa de uma tia dela. Como a situação agravasse, a tia os convence a deixar o filho na roda dos enjeitados quando este nascesse.

Cândido Neves protesta, mas não tem saída, andava investigando os rumos de uma escrava fugida, mas não tinha pistas. Quando, enfim, numa cena sombria, ele encaminha-se para levar a criança ao convento, vê uma escrava que correspondia em tudo à descrição feita da fugitiva, inclusive no que dizia respeito à gravidez que exibia, de muitos meses. Neves deixou seu filho um pouco com um farmacêutico que lhe dera informação de direção e seguiu de volta para pegar a escrava. Confirmando ser ela quem procurava, ele a cerca, prende-a e arrasta-a com violência, amarrada a uma corda. A escrava resiste e luta, apesar do seu estado físico. Esgotada, pede clemência. Ele é irredutível e leva-a nesta luta até a casa do senhor, onde joga a mulher no chão com rudeza. O homem paga-lhe na hora o prêmio prometido. Neves sai de lá, feliz. Com a luta desesperada, o parto é precipitado e o filho que a escrava esperava nasce morto.

Antes de sair, Cândido viu toda a cena e o desespero da mulher e do dono, que lamentava perder mais um escravo. Em casa, ao contar a cena vivida, a tia lamenta o ocorrido

à criança da escrava, ao que ele comenta que “nem todas as crianças vingam” (ASSIS apud DUARTE, 2007, p. 152). Desnecessário, portanto, defender aqui a posição consciente de afrodescendente em Machado, bem como de comentar a intensidade do desfecho e a força com que o título nos volta quando terminamos a leitura, completando a crítica e colocando-a no ângulo perfeito de absurdo humano.

Fechando esse breve comentário sobre o estudo revelador de Duarte, destaco aqui a epígrafe com a qual o pesquisador abre seu ensaio que fecha o último capítulo do livro, intitulado “Estratégias de Caramujo”. A epígrafe machadiana, extraída de um texto do “jovem machado” na época em começava a ficar conhecido na imprensa, conforme nos esclarece Duarte, vale por uma “profissão de fé”, quando afirma “Eu tenho a inqualificável monomania de não tomar a arte pela arte, mas a arte como a toma Hugo, missão social, missão nacional, missão humana” (ASSIS apud DUARTE, 2007, p. 239).

2.3 Feminismo Negro e Literatura afro-brasileira: saindo da cozinha

Como já comentamos, os estudos feministas no Brasil se desenvolveram em relativo atraso, se comparados às produções teóricas norte-americanas e europeias. Enquanto o movimento feminista brasileiro esforçava-se por sobreviver dentro do período da ditadura militar, negociando suas lutas em meio aos objetivos dos movimentos de mulheres em luta contra a carestia, por exemplo, lá fora, as feministas avançavam em questões relacionadas a especificidades e diferenças dentro do próprio movimento feminista, como o aspecto racial ou as diversas expressões da sexualidade da mulher. Durante décadas, a maior parte do movimento feminista brasileiro esteve distante das discussões de especificidades ou divisões e, mesmo quando essas começavam a se manifestar, a imprensa ou outros meios de comunicação costumavam tratar qualquer evento mais específico como oriundo do mesmo grupo generalizado de feministas, negando distinções de prioridades que começavam a surgir no movimento.

No texto em que trata das estratégias de sobrevivência do pensamento feminista diante das tentativas sutis de silenciamento e negação teórica, empreendidas por setores do pensamento pós-modernista, Judith Butler (1998) alerta para um conceito básico: só é possível pensar o feminismo como teoria e prática políticas; além disso, ela reforça que, apesar da condição da instabilidade ser inerente ao sujeito pós-moderno, a ação política é uma

consequência das novas configurações dessas identidades e, quando torna-se agente dessas ações, o sujeito assume uma essencialidade estratégica, configurando o que ela chama de “fundamento contingente”. Há uma aparente contradição entre a necessidade de um sujeito que aglutine o conjunto de reivindicações feministas e a instabilidade igualmente necessária, que divide em grupos diversos, os feminismos.

Butler deixa claro, portanto, que pensar a ação política e os sujeitos dentro do quadro da contemporaneidade pós-estruturalista é pensar nas suas circunstâncias contingenciais; é compreender que há outro caminho que não está na aceitação inocente (e insuficiente) que antes se fazia de um sujeito universal cartesiano. A solução para compreender o lugar onde se encontram esses sujeitos parece ser aceitar problematizá-los. Pensar hoje num aspecto da identidade (raça, gênero, classe) é saber que, se alguém se afina em interesses com um grupo, afasta-se para combinar outras questões específicas com outros, num jogo de muitas interseções. É assim, nessas negociações que chegamos aos feminismos e suas especificidades.

O esforço das atuais feministas tem sido o de desconstruir a ideia um sujeito universal mulher, pois só se pode hoje compreender a luta de mulheres nas suas diversidades e circunstâncias; só assim é possível construir roteiros no sentido das transformações de suas situações-problema. De formas diferentes, elas analisam as origens da opressão de gênero e definem prioridades. As feministas marxistas, psicanalistas, religiosas, ecologistas, preocupadas com as questões raciais ou feministas lésbicas têm interesses diversos, mas todas são feministas.

Também pensando na discussão em torno das questões raciais, sabemos o quanto é polêmico discutir tal categoria na contemporaneidade, pois que toca em questões que envolvem reivindicações de espaço e poder, além de revisão de um passado escrito com bases em interesses caros a muitos. O argumento de setores racistas da nossa sociedade, que tenta apelar para um pensamento pretensamente purista no aspecto científico de que “não existe raça, além da humana”, tenta escamotear a clara desigualdade, baseada nas culturas racistas, em que se construíram as sociedades coloniais. No caso brasileiro, é impossível pensar nosso meio social, sua estrutura, os conceitos e tradições em que fomos educados, ignorando como pensamento/sentimento racista e patriarcal nos contaminou. O impasse entre a afirmação e negação dessas categorias polêmicas, entretanto, fazem parte necessária do debate contemporâneo. Nas palavras de Simone Schmidt: “[...] o impasse teórico que aqui se coloca diz respeito ao debate em torno daquelas categorias que, tais como o gênero e raça, operam,

teórica e politicamente, em constante deslizamento entre a afirmatividade política e a negatividade teórica (2010, p. 216)”.

É considerando, portanto, a complexidade desses assuntos, mas observando a necessidade de abordá-los ao pretender analisar as autoras afro-brasileiras, que busquei, entre os pontos de vista feministas, o enfoque próprio do feminismo que pensa as questões das afrodescendentes na América, sobretudo no Brasil. As feministas de diversas áreas que trabalham com as questões relacionadas à realidade afrodescendente, chamam de feminismo negro a abordagem das situações específicas envolvidas. O termo não é consenso entre as militantes feministas negras, pois, entre as brasileiras, por exemplo, algumas consideram que a prática feminista entre mulheres negras é muito anterior ao próprio movimento feminista brasileiro e que, por isso mesmo, não tem porque aceitar uma designação que surgiu muito depois, vinda de fora. Considero que, independente disso, o termo é válido para tratarmos das questões feministas que atendem especificamente àquilo que afeta a vida das mulheres negras e que, portanto, pode nos servir nas abordagens das nossas escritoras.

Segundo a perspectiva de Bell Hooks (2000), escritora negra e ativista feminista norte-americana, a luta das mulheres negras envolve a descolonização dos seus corpos e mentes, lutando também pela libertação dos estigmas envolvendo sua imagem, reforçados nas áreas da religião e da cultura. Essa luta, explica Hooks, implicará um feminismo diferenciado daquele produzido pelas diferentes correntes do lugar comum feminista anteriormente considerado, provocando certo confronto com posições de privilégio ou de dominação. Esse é um confronto de interesses com os habitantes brancos do mundo; principalmente os da Europa e dos Estados Unidos, independentemente de serem homens ou mulheres.

Quando trata de feminismo negro diaspórico, o movimento feminista negro refere-se a situações específicas da história das mulheres nos países para os quais foram levadas as africanas em situação de escravidão e, portanto, das situações históricas que envolveram e envolvem suas descendentes mulheres. Para as mulheres africanas, o tráfico humano que as arrancou do seu lugar, provocou uma ruptura com padrões antigos de comportamento e alguns privilégios de poder que haviam conquistado nas suas sociedades, tanto no que diz respeito às relações com o sagrado, como nas suas lideranças em conselhos ligados ao comércio, administração das cidades e outras atividades que aconteciam no espaço público.

Alguns costumes e tradições chegam ao chamado Novo Mundo, sofrendo as adaptações que a sobrevivência na realidade escravagista pedia. Em muitas dessas tradições, é de fundamental importância a ação das mulheres. Muito da memória africana no Brasil, em especial no período colonial e escravista, foi apagada, tanto pela queima dos arquivos pelo

governo republicano recém-iniciado como pelo empreendimento de diferentes estratégias de apagamento da presença africana no Brasil. Reconstituir um pouco do que conseguiu sobreviver das ações dessas mulheres passa pelo recolhimento de histórias da oralidade e pela compreensão de como se adaptaram as tradições transplantadas relativas às mulheres.

Para a análise das obras das escritoras afro-brasileiras, é importante considerar o que diz esses feminismos sobre essas mulheres, suas experiências e as questões que surgem como importantes. Consta-se que as escritoras abordam temas e usam esquemas narrativos semelhantes em diversos contextos nacionais. A constatação desses elementos de semelhança pode sustentar-se no universo de semelhanças dentro da diferença; como nos ensina Michel Foucault em *A Arqueologia do Saber* (1972), textos podem guardar pressupostos culturais semelhantes, marcados por conjunturas históricas específicas. É assim que, embora saibamos que no chamado feminismo negro possamos ter uma diversidade de situações que envolvem várias especificidades, desde as de ordem geral como a cultura e língua em que vivem essas escritoras até as individuais, como orientação sexual, de classe ou religiosa, por exemplo, temos determinadas conjunturas que terminam por trazer elementos comuns de contexto opressor, que impulsionam determinadas posturas estéticas e ideológicas.

As relações entre os diversos feminismos estão em constante negociação. Outro motivo de distanciamento é a tendência política nacional de menosprezar as especificidades das questões raciais nos estudos da sociedade, ao incluir esses conflitos no domínio das tensões de classe, o que fez nascer certa cisão entre as feministas. As feministas negras entendem que, junto com as questões de classe que atingem, prioritariamente, a população não branca, há também a popularização dos clichês em torno das mulheres negras e mulatas, que envolvem sempre a associação destas mulheres com uma permanente disponibilidade erótica, além da sua inadequação para qualquer atividade intelectual; compreendem que esse pensamento racista/sexista agrava a violência contra as mulheres afrodescendentes. Além disso, a difícil relação entre classes, colocando de um lado as trabalhadoras domésticas (na sua maioria, compostas de mulheres afrodescendentes) e de outro, as mulheres brancas e de classe média da sociedade brasileira agravou essa separação no Brasil.

A década de oitenta foi fundamental para que o pensamento acadêmico brasileiro reconhecesse, a partir dos argumentos trazidos pelas intelectuais negras, inspiradas na experiência norte-americana, que, além do sexismo, o racismo havia posto marcas trágicas na formação e vida das mulheres brasileiras. Era preciso, como ressalta Sueli Carneiro (2011), “enegrecer o feminismo” para compreender as condições da luta das afro-brasileiras e definir estratégias no combate a essa dupla opressão.

O primeiro artigo de intelectual negra, traduzido e publicado em revista feminista, foi o de Bell Hooks (1995), na Revista “Estudos Feministas”. Embora algumas militantes viessem já escrevendo e publicando sobre o assunto, quase sempre, o espaço possível eram revistas e antologias que se inseriam no grupo de publicações dos movimentos negros e não especificamente feministas. Kia Lilly Caldwell¹⁴ (2000) analisa como essas questões foram tratadas por nós e afirma que “De várias maneiras, a ausência histórica de discussão pública sobre raça e racismo no país resultou no apagamento discursivo das realidades de dominação racial, o que aconteceu também no campo dos estudos sobre mulheres” (CALDWELL, 2000, p. 96).

Antes, porém, do espaço acadêmico, feministas negras brasileiras souberam organizar-se no interior do movimento negro, conquistando pouco a pouco brechas nos programas e propostas da militância antirracista para as questões de combate ao sexismo. Na verdade, as intelectuais e ativistas negras brasileiras atuavam em mais de uma frente ao mesmo tempo; enquanto algumas mulheres se articulavam a partir de reuniões femininas dentro do movimento negro, outras começavam a atuar no interior do próprio movimento feminista. Para Lélia Gonzalez, considerada uma das criadoras do feminismo negro brasileiro, os homens do movimento negro reproduziam práticas sexistas da ideologia dominante, enquanto as mulheres da esquerda feminista brasileira repetiam a prática classista e racista comum em nossa cultura, fazendo com que as mulheres negras se defendessem por representarem o setor mais explorado e mais oprimido da sociedade brasileira. A liderança dessas primeiras militantes foi fundamental para estabelecer filosofia e critérios para as frentes que iam sendo abertas. Elisabeth Viana relata o momento crucial de fortalecimento e coesão entre essas mulheres:

Em 1979, as mulheres associadas ao Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975, apresentaram uma proposta de reunir mulheres que participavam ou tinham participado de várias entidades, tais como, organizações negras, organizações de mulheres ou de outras organizações democráticas e progressistas, não para formar ‘mais um grupinho’, e sim discutir uma contra-ideologia de combate ao racismo e o sexismo. Assim, conceberam a Reunião de Mulheres Negras Aqualtune (Remunea), denominado por Lélia de ‘Grupão’. Nessa época, as mulheres no Movimento Negro Unificado (MNU) já tinham formado os seus Centros de Luta Maria Felipa e Luiza Mahin (VIANA, 2010, p. 54) (grifos do original).

Luiza Bairros (1995), militante do movimento negro brasileiro há muitos anos e atual Ministra responsável pela Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do

¹⁴ Kia Lilly Caldwell é uma antropóloga norte-americana, professora de Estudos Africanos e Afro-Americanos na University of North Carolina. É autora do livro *Negras in Brazil: re-envisioning Black women*. Seus textos têm sido publicados na revista brasileira Estudos Feministas (REF).

governo federal, sintetiza os cinco temas principais que definem o ponto de vista do feminismo negro, como:

- valorizar sempre o legado da história de lutas contra o racismo;
- guardar a interseção entre raça, gênero e classe como configuradoras de opressão específica;
- combater os estereótipos que envolvem as mulheres negras;
- considerar as experiências não acadêmicas de mulheres negras (mães, professoras, líderes comunitárias e religiosas) como relatos válidos dessa história.

Esses dois últimos pontos são fundamentais para a compreensão da literatura afro-brasileira de escritoras, pois as personagens muito frequentemente são representações de mulheres de vida simples, que não tiveram a experiência acadêmica, demonstrando que as escritoras compreendem o valor dos saberes que se encontram na oralidade e na prática cotidiana.

A antropóloga Sônia Santos chama a atenção para o fato de que as mulheres negras foram afetadas de maneira muito específica na diáspora e que se organizaram contra diversos aspectos dessa opressão, tomando algumas estratégias comuns, em diversas diásporas, como princípio de reação contra essas violências. Dentre essas estratégias, destacam-se a compreensão da interseccionalidade das suas situações adversas (opressão de gênero, raça e classe), o necessário empoderamento para a articulação de uma voz silenciada, o resgate da autoestima a partir da consciência do pertencimento a uma ancestralidade honrada e, posteriormente, uma solidariedade diaspórica que tem levado associações de mulheres negras a trocarem experiências e oportunidades em vários cantos do mundo.

Defino feminismo negro diásporico aqueles grupos cujas práticas políticas e intelectuais são produzidas e desenvolvidas por feministas e/ ou ativistas afrodescendentes e ainda cujas práticas apresentem como característica marcante a propriedade de serem (ou terem sido) fundadas e forjadas a partir da articulação das categorias 'raça', 'gênero', 'classe' e 'sexualidade', em resposta ao sistema de dominação que tem impactado as mulheres negras e que se caracteriza majoritariamente pela interseccionalidade (SANTOS, 2007, p. 12) (grifos do original).

Essas características específicas da ação do feminismo negro se expressam na história das mulheres afro-brasileiras e na sua produção literária. É necessário observar a especificidade do caso brasileiro no que diz respeito à maneira como se organizaram as mulheres africanas durante o período escravagista, ocupando lugares de liderança e protagonizando a implantação das irmandades religiosas e algumas cooperativas que

financiaram a compra de alforrias, graças também à mobilidade e renda que lhes proporcionaram o exercício do comércio como negras de ganho¹⁵.

Esse protagonismo é fruto da vida social das mulheres iorubas¹⁶, que, como informa Teresinha Bernardo (2003), já desde a África lideravam o comércio, eram independentes financeiramente, embora submetidas ao esquema poligâmico masculino. Bernardo cita que no Brasil do século XVIII, as feiras iorubas se articulavam em grandes redes de comunicação e organização, enquanto se urbanizavam as cidades. Nessa época, se organizaram duas importantes associações femininas: a Ialodê e a Gueledê, que cuidavam das trocas de bens materiais e simbólicos, ou seja, eram comerciantes e líderes espirituais.

Segundo Verger (1997), ialodê é a forma brasileira para a palavra em língua ioruba Ìyálóòde, que eram líderes comunitárias ou religiosas na África. O conceito de Ialodê como definição cultural e política das ações das mulheres aparece no Brasil em data indefinida, mas consta nas narrativas da tradição oral que, várias dessas mulheres líderes na África, chegaram ao Brasil na condição de escravas. Ialodê é um dos títulos dados a Oxum, divindade que teve origem na Nigéria. O nome se refere também à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres, lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana.

As mulheres africanas iorubas eram as mediadoras tanto do comércio, quanto da religião. Este papel é reeditado pelas ganhadeiras escravas e forras, quando, na função de quituteiras ou negras de tabuleiro, percorriam as cidades brasileiras trocando também bens materiais e simbólicos. Bernardo nos narra a história de Adelina, charuteira maranhense, filha da escrava conhecida como Boa Noite, cujo registro consta no *Dicionário das Mulheres do Brasil* (Schumacher, 2000), que conheceu a luta abolicionista enquanto circulava pelas ruas de São Luis. Adelina colaborou nessa luta, usando seu conhecimento da cidade e sua observação dos movimentos policiais para ajudar na fuga de muitos escravos.

Como vimos sucintamente, as afro-brasileiras, como negras de ganho, participam da vida social das cidades de modo muito mais ativo que as mulheres brancas da época, algumas delas envolvidas em movimentos abolicionistas de forma direta ou indiretamente. A história mais conhecida é de Luiza Mahin, africana que viveu na Bahia e participou da

¹⁵ Negros e negras de ganho, também chamados ganhadeiros ou ganhadeiras, eram escravos que podiam circular pela cidade realizando pequenos trabalhos remunerados a partir de acordo nos quais entregavam a maior parte do que conseguiam ganhar aos seus senhores. Grande parte das negras que assim viviam eram as quituteiras, entre elas as que depois se transformaram nas 'baianas de acarajé'.

¹⁶ Os iorubas, também conhecidos como yorubás, são um dos maiores grupos étno-linguísticos ou grupo étnico na África Ocidental e representaram, vindos de diferentes nações, o maior grupo de africanos no nordeste, sobretudo na Bahia.

conspiração e ação da Revolta dos Malês¹⁷. A experiência, portanto, fundamenta situações diversas entre as mulheres brasileiras afrodescendentes de forma bem específica.

Entende-se, inclusive, que essas particularidades da história das mulheres negras converteram-se em grande distância em relação às lutas das mulheres brancas, repercutindo em demandas e bandeiras diferenciadas ao longo da história e produzindo distintos feminismos (SILVA, 2010, p. 53).

Uma das diferenças de como na história se configurou a liderança de mulheres negras dentro de suas comunidades é a posição que ocupam na religião afro-brasileira. Os primeiros candomblés são um marco importante no sentido da recuperação da identidade e coesão dos negros escravizados no Brasil; todos foram fundados por mulheres africanas. A sobrevivência desses cultos no Brasil foi apoio fundamental para que os afrodescendentes mantivessem, dentro do período escravagista, seu vínculo identitário com a África, sua cultura, suas narrativas míticas e históricas, seu sentido de grupo num ambiente hostil, além de outras estratégias que possibilitaram solidariedade de grupo.

Segundo a psicóloga social Maria Salete Joaquim (2001), o primeiro terreiro de candomblé (Keto) foi fundado no início do século XIX numa casa situada por trás da igreja da Barroquinha¹⁸, por mulheres adeptas da confraria de “Nossa Senhora da Boa Morte”. Posteriormente o terreiro foi fundado como “Casa Branca”, em 1930, no Engenho Velho da Federação pelas africanas Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô, marcando uma nova fase de organização dos cultos afro no Brasil. As três mulheres eram africanas vindas de Keto, situado na região oriental da ex-Daomé.

Dos filhos de santo dessa primeira casa, outras casas foram surgindo e elas se espalharam pela cidade. É preciso observar que esses fatos deram grande projeção social e prática política às mulheres afrodescendentes, que, em alguma medida, pela forma como se organizam as sociedades do “povo de santo”, colaboraram com a formação de certa autoestima relacionada ao espírito de combatividade, de não acomodação aos padrões hegemônicos de comportamento feminino, graças também a uma configuração do mítico feminino africano.

A cientista social Marlise Vinagre Silva estudou a relação entre o protagonismo das mulheres afrodescendentes, a atuação política delas e a relação com o próprio corpo, observando nessas mulheres uma atitude feminista, menos atrelada aos padrões patriarcais,

¹⁷ Revolta dos Malês foi uma rebelião de africanos, sobretudo de origem muçulmana, que viviam no Bahia, escravos ou não, cujos registros da própria polícia, aconteceu na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835 na cidade de Salvador, envolvendo cerca de 600 negros, o que equivaleria hoje a cerca de 25 mil pessoas. Malês significa mulçumanos na língua ioruba. Segundo vários historiadores, a mobilização foi a maior ocorrida no Brasil.

¹⁸ Bairro antigo e popular de Salvador

defendendo tanto sua ação na esfera política quanto a apropriação de seus corpos como decorrência de uma ligação dessas mulheres com as tradições religiosas africanas. Conclui Silva:

Na cosmogonia ioruba, as versões do feminino, plasmadas no discurso do mito, estão referidas ao poder das Iyagbás – Oxum, Oíá, Iemanjá, Nanã, Obá, Euá – e das Iyámi – as grandes mães ancestrais, senhoras dos pássaros da noite, cultuadas pela sociedade feminina secreta Geledé. Nessa visão, o corpo é sacralizado, posto que é corpo-templo; corpo instituinte do poder transcendental, que inscreve a subjetividade no mundo real. Assim, o cuidado com o corpo está, portanto, diretamente ligado ao cuidado com a dimensão espiritual. O exercício da sexualidade, em qualquer orientação, não é analisado de forma moralista/conservadora, mas como celebração de vida e manifestação de força vital (axé) (SILVA, 2010, p. 132).

No entanto, embora tenha contribuído sempre para a formação de uma subjetividade generosa, que acolhe vários segmentos de mulheres sem lhes impor um padrão submisso, a filiação dessas mulheres ao imaginário de origem africana as colocou diante do preconceito relacionado à origem étnica e cultural, abrigando certa segregação. Esse distanciamento natural levou muitas dessas mulheres mais uma vez a optar pelo movimento negro como uma comunidade onde se pode empreender também a luta de gênero, distanciando-as assim, do resto do movimento feminista mais geral. No entanto, ao longo do trajeto dentro do movimento negro, mais uma vez a discriminação de gênero se fez presente. Esta constatação provocou em muitas delas, o retorno aos feminismos, dessa vez, articulado com as questões específicas de raça.

O feminismo negro nasceu, portanto, dos diversos percursos de busca das mulheres afrodescendentes por um espaço de luta e voz que lhes fosse próprio e no qual suas reivindicações fossem prioridade. Os temas relacionados à história da ancestralidade africana e da realidade social das afrodescendentes sempre surgem expressos na literatura das escritoras da literatura afro-brasileira. No entanto, são raras as reflexões específicas, publicação e divulgação sobre escritoras dessa vertente. Compreendo que é fundamental considerar o trajeto da formação dessa militância para melhor aproveitar as imagens e situações que surgem como elementos da literatura afro-brasileira de autoria feminina. Espero que este trabalho colabore para ampliar o interesse por conhecer melhor a obra de algumas dessas autoras, objeto de nossas leituras, nossa admiração e análise.

3 MATERNIDADES: O MITO DO AMOR E A HISTÓRIA CONTROVERSA

3.1 As Mães em grandes diversidades

A imagem da mãe está profundamente marcada na psiquê humana e se encontra representada em diferentes mitos, religiões e manifestações artísticas de todas as culturas. Talvez por isso, dos papéis relacionados às mulheres, é provavelmente a maternidade que sofreu sempre maior controle no sentido de manter uma imagem idealizadora da mulher, relacionando-a ora à própria natureza, num determinismo redutor; ora ao sagrado, impondo-lhe o sobrenatural e misterioso. A imagem materna é, provavelmente, o mais poderoso e universal dos arquétipos ligados à mulher. Também está presente na literatura de todos os tempos, quase sempre reforçando os padrões patriarcais.

Embora a maternidade seja uma experiência que interessa a toda a sociedade, os processos biológicos que a envolvem permanecem sendo exclusivamente vividos pela mulher. Por isso, é válido considerarmos que a prioridade da sua análise e avaliação deva ser feita por mulheres. Para observar os aspectos que envolvem a experiência da maternidade, livre dos conceitos e padrões construídos com base nos interesses da ideologia patriarcal, é necessário que a maternidade seja redimensionada sob o prisma do olhar feminista.

Antes mesmo de buscar os textos para observar os modelos de mãe criados pela ficção de escritoras, é preciso discutir quais padrões de mãe se fixaram no imaginário da nossa sociedade, como e por quais motivos. Também é importante uma breve revisão histórica de como as mulheres vivenciaram a experiência materna nos primeiros séculos da sociedade brasileira, sendo livres ou escravas. Com esses objetivos, há muitos aspectos relacionados à maternidade que merecem nossa atenção: a revisão histórica da experiência materna na vida das mulheres, os mitos em torno da maternidade, os conceitos sobre maternidade que alimentaram comportamentos e criaram arte, a mãe escrava e suas estratégias de sobrevivência, a maternidade enquanto objeto institucional do sistema patriarcal, o uso da maternidade na formulação de políticas públicas, entre outros.

Embora ainda de forma insipiente, as publicações e artigos apresentados em encontros feministas nos fazem perceber que o tema voltou a fazer parte da agenda de discussões acadêmicas nas últimas décadas. De fato, estudos de várias áreas revelam a preocupação com uma reconfiguração de conceitos relacionados à maternidade a partir da visão das mulheres. Forna (1999) afirma que não apenas a experiência, mas a maior parte das responsabilidades relacionadas à maternidade continua com as mulheres e que, dessa forma, precisamos nos expressar sobre o que se diz e, sobretudo, o que se decide sobre a experiência materna. Para Forna:

Na década de 1960, as feministas repudiaram a visão super romanceada da maternidade, identificando nela os laços de seda da opressão. [...] Um descuido por parte do movimento feminista como um todo foi ignorar a maternidade a partir de então. [...] a maternidade acharia um modo de se resolver. [...] Na verdade, a história de como o feminismo deve lidar com as questões em torno da maternidade está apenas começando (FORNA, 1999, p. 21).

Para Fornas, em culturas diversas as mães são reprimidas a partir dos mitos e histórias que envolvem figuras maternas e estabelecem padrões de comportamento. Começamos, pois, tratando brevemente de como este tema é caro à mitologia. O mito, como sabemos, refere-se a uma realidade antropológica primeira, traduzindo por meio de símbolos e narrativas, ideias e imagens que caracterizam uma civilização. Segundo Mircea Eliade, o mito conta “uma história sagrada, relata um acontecimento, que teve lugar no tempo primordial” (ELIADE, 2000, p. 12). As ideias contidas nos mitos se projetam na cultura de uma civilização como texto/território sagrado, cuja origem remota se perde e cujo desdobramento se ramifica em outras construções ou arquétipos, adaptados a cada período.

Ao investigar como e quais mitos construíram os conceitos em torno da figura feminina, Beauvoir (1949) mostra o quanto estão conjugados os mitos que relacionam a mulher com a natureza maligna, especialmente aqueles construídos desde as sociedades primitivas, reforçados no período medieval. Os mitos em torno da mulher construíram uma projeção de expectativas e temores transcendentais e se relacionam, frequentemente, a situações com as quais se pode associar algum poder demiurgo, como a concepção, a fatura da natureza, entre outras. Os sentimentos contraditórios dos homens, na concepção desses mitos, revelam medo e atração, pavor e fascínio. O corpo feminino foi, simultaneamente, associado ao bem e ao mal. Reforça e simboliza essa imagem, a Eva bíblica, a mãe primordial na cultura cristã, consagrando com o pecado, o elo entre a mulher e o mal. É na narrativa desse mito cristão que se fundamenta a ideia que associa a dor do parto ao pecado original; o livro do Gênesis estabelece como divina a sentença de “parir com dor” como punição à mulher, que conduziu o homem ao pecado. Essa é uma das primeiras formulações discursivas que associam negativamente o processo da maternidade.

Cristina Stevens (2007) alerta-nos que as formulações patriarcais sobre a maternidade que, ao contrário de enaltecer a mulher, foram cristalizando distorções e construindo a ideia da inferioridade da mulher em função do seu papel de reprodutora da espécie. Embora em tais formulações encontremos sempre o elogio às atitudes sacrificiais das mães, esse elogio vem sempre acompanhado da ideia de fragilidade, física e emocional, além de nenhuma capacidade intelectual. Stevens lembra-nos da descrição de Rose Marie Muraro em seu livro *A mulher no terceiro milênio* (1992), que trata de como as deusas cultuadas

como criadoras primordiais da vida foram sendo substituídas por deuses masculinos até serem não só eliminadas como relegadas ao lugar avesso ao do criador supremo. Muraro demonstra como, desde a idade do bronze até a idade clássica havia a predominância do culto à mãe terra e somente dois mil anos antes de Cristo, formulou-se a narrativa do deus masculino como criador de tudo.

Para Stevens, a transformação que fez esquecer os vestígios desse poder criador feminino pode ser um indicativo de que o medo da força geradora primordial presente na mulher provocou uma ação e um discurso de poder masculino, baseado na força e na repressão. Essa reação associa a atividade reprodutora da mulher ao mal. Stevens observa que “não podemos deixar de lamentar como esta arquitetura discursiva poderosa conseguiu transformar o milagre da vida em punição e não em benção” (STEVENS, 2007, p. 30).

Adrienne Rich, uma das mais importantes feministas norte-americanas, na obra em que discute a maternidade enquanto experiência e instituição, também trata da anterioridade da associação de imagens femininas à ideia de divindades e criação. Ela destaca que na maior parte do mundo há registros arqueológicos de figuras femininas veneradas e que o ser primário materno representava o poder. Para Rich, deixando de lado a especulação de se essas figuras foram construídas por homens ou mulheres, o importante é observar a atitude mais frequente encontrada nas imagens. “Elas expressam uma atitude em relação à fêmea plena de consciência da sua importância intrínseca, a profundidade de seu significado, sai da existência no centro do que era necessário e sagrado” (RICH, 1995, p. 94).

Rich analisa essas imagens, percebendo que nelas há um conceito de beleza anterior à padronização de virtudes como placidez, suavidade e fragilidade, atribuídas posteriormente ao padrão de beleza feminino hoje constituído. Há uma beleza que parte da força de uma autonomia, de uma satisfação de si para si. Segundo Rich, observando qualquer uma dessas deusas, percebe-se que:

[...] ela é linda em maneiras nas quais nós quase esquecemos, ou que tornamos por definição de feiura [...] Ela é *para si mesma* até quando amamentando uma criança. [...] Às vezes ela tem presas de serpente, segurando um bastão; mas até em seus aspectos mais benignos, as Deusas antigas não são convidativas aos seus adoradores. Ela existe, não para lisonjear os homens, mas para afirmar a si mesma (RICH, 1995, p. 94) (grifos do original).

Pensando nas relações do feminino com o sagrado, tem-se uma longa história de perseguição às mulheres; também aí parece vincular-se o medo do poder criador feminino, mencionado por Stevens. Em muitos momentos da história humana, encontramos relatos que envolvem alguma tradição de mulheres ligadas ao sagrado associadas a alguma punição,

restrição ou castigo mortal. As sacerdotisas foram mais frequentemente temidas que respeitadas em quase todas as religiões ao redor do mundo. Mulheres iniciadas em mistérios e detentoras de alguma liderança espiritual foram facilmente associadas ao mal, ao demônio e, não apenas nas fogueiras medievais, mas também nos mais diversos contextos, perseguidas e mortas.

Na introdução que faz à edição traduzida do livro *Malleus Maleficarum*¹⁹, Rose Marie Muraro faz uma retrospectiva histórica, demonstrando como ocorreu a transformação de sociedades matricêntricas para o patriarcado. Segundo Muraro, nas primeiras organizações humanas, quando os grupos viviam de coleta e caça de pequenos animais, as mulheres possuíam um status superior, tanto porque não havia a consciência da contribuição masculina na reprodução, como porque não havia a disputa de território, que mais tarde gerou e mitificou as guerras e, portanto, a força física masculina.

Muraro nos lembra da frase “No princípio era a Mãe, o verbo veio depois”, da feminista americana Marilyn French²⁰ para discorrer sobre as transformações na sociedade que foram estabelecendo o domínio masculino do mundo e promovendo a supremacia do mito fundador do deus único e pai. Segundo nos explica Muraro, os mitos de criação podem ser divididos em quatro grupos, que se sucedem na mesma ordem em que vai se transformando o poder e a cultura, passando de matricêntrica, para patriarcal.

Nos primeiros, temos a ideia de uma deusa mãe, como encontramos no mito grego de Gaia, a mãe terra, que gera os titãs ou, no mito nagô de Nanã Buruquê, que gera todos os orixás. No segundo grupo, aparecem os deuses andróginos, como numa das versões do mito cosmogônico ioruba, em que Ododua e Obatalá, respectivamente deusa e deus, são representados por um único símbolo, uma cabaça branca, onde viveriam geminados. No terceiro grupo de mitos, um deus masculino toma o poder de uma deusa. Muraro explica que, a partir do segundo milênio AC, quase não há registros de mitos em que a divindade seja mulher e, em muitas culturas, há uma substituição por um deus macho que cria tudo sozinho.

Ao assumir o centro da cultura e do mundo social, a representação do mundo masculino tomou todos os espaços. A cultura patriarcal exerce sua soberania através do exercício rígido e violento de controle, afastando todo e qualquer princípio que ameace sua

¹⁹ O livro é um manual de instruções para identificar e punir bruxas, escrito pelos inquisidores Henrich Kramer e James Sprenger. Nessa edição (1998), Muraro faz uma introdução que intitula Breve introdução histórica, na qual discorre sobre a transformação das sociedades matricêntricas para as patriarcais e sobre a perseguição e demonização das mulheres como consequência disso.

²⁰

Com essa frase, French inicia seu livro intitulado *Beyond Power* (1985), no qual faz uma retrospectiva dos mitos de criação das mais antigas civilizações, demonstrando como coincidem com as etapas de sociedade humana indo de deusas mães até o deus único e masculino.

soberania. Assim, na cultura patriarcal, não apenas as mulheres foram tratadas sob vigilância e controle, mas qualquer evidência de livre pensar, como, por exemplo, a expressão do pensamento de mulheres por elas próprias foi evitada por muito tempo. Também aí parece atuar o sentimento de rejeição que alcança a raiva e que pode esconder o medo, conforme nos alertou Virgínia Woolf (1985), ao tentar compreender porque os críticos e historiadores expressavam-se com tanta raiva sobre os textos das mulheres. Rich analisa como este sentimento patriarcal envolveu, ao longo da história, a totalidade das criações femininas:

A ameaça que o macho coloca à capacidade feminina de criar vida tem repetidamente tomado a forma de ódio por todos os aspectos da criatividade feminina. As mulheres não foram apenas ditas a limitarem-se a maternidade, mas nós fomos ditas que nossas criações estéticas e intelectuais são inapropriadas, inconsequentes ou escandalosas, um atentado à feminilidade adulta (RICH, 1995, p. 39).

Retorno a Beauvoir, quando ela observa que a redenção do estigma do mal relacionado à mulher foi registrado pelo mito sagrado da mãe cristã, sublimando a mulher na condição de escravizá-la a um padrão sacrificial de comportamento, submetendo-a a uma vida negativa, a uma não vida, então:

No coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, a pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva foi da danação. [...] Se se recusa a Maria o caráter de esposa é para lhe exaltar mais puramente a Mulher-Mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada. 'Eu sou a serva do Senhor'. **Pela primeira vez na história da humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho;** reconhece livremente sua inferioridade (BEAUVOIR, 1980, p 215-216). (grifo meu)

Portanto, como nos ensina Rich, é preciso considerar a maternidade como experiência feminina, mas que, infelizmente, pode ser considerada uma instituição patriarcal. Rich alerta para o fato de que nunca se considerou como a experiência da maternidade afeta as mulheres de forma subjetiva e complexa. O padrão de comportamento e as imagens associadas à maternidade não foram criados por mulheres, mas são impostos a elas, provocando, muitas vezes, situações trágicas de frustrações que afetam não só as mulheres, mas seus filhos. Mais uma vez, ao considerarmos aspectos da vida e da história das mulheres, percebemos que questões que lhe afetam a intimidade são tomadas do seu controle por serem do interesse da ordem patriarcal. Não foi por acaso que, no processo de desenvolvimento da tecnologia e da ciência, a área da fertilidade e as técnicas de auxílio ao nascimento foram retiradas das mãos das mulheres para serem gradualmente transferidas para a mão dos doutores da lei e da medicina. Por isso, Rich alerta:

Maternidade – não mencionada nas histórias de conquista e servidão, guerras e tratados, exploração e imperialismo – tem história, ideologia e é mais fundamental que tribalismo ou nacionalismo. Minhas individuais, aparentemente privadas dores como mãe, individualmente, as aparentemente individuais dores de mães ao meu redor e anteriores a mim, de quaisquer cores ou classes, a regulação do poder reprodutor da mulher pelo homem em todo sistema e toda revolução socialista, a técnica legal de controle do homem da contracepção, fertilidade, aborto, obstetria e ginecologia, além de experimentos de reprodução extrauterinos – todos são todos essenciais para o sistema patriarcal, assim como o status negativo ou suspeito da mulher que não é mãe (RICH, 1995, p. 33).

Em 1959, o analista junguiano Erich Neumann publicou uma vasta pesquisa, na qual busca relacionar os estágios do arquétipo da grande mãe com o desenvolvimento da consciência individual do ser humano. Ele estuda a evolução dos símbolos ao longo da história para mergulhar em complexas reflexões semióticas sobre a presença marcante das imagens e símbolos que representam a maternidade. Esse estudo psíquico-arquetípico do “Grande Feminino”, segundo Neumann, é uma contribuição para o estabelecimento de uma “terapia da cultura”, já que, para ele, a humanidade moderna estaria concentrada no desenvolvimento de uma mentalidade unilateral masculina, de bases patriarcais, o que determinaria um desequilíbrio no desenvolvimento da totalidade psíquica saudável e necessária tanto sob o ponto de vista individual, quanto coletivo, pois não mais compensada pelo lado matriarcal da psiquê.

O que o pesquisador chama de “arquétipo primordial feminino” foi intensamente representado através de ricas imagens de deusas e em narrativas míticas sobre a criação em inúmeras culturas. Neuman posiciona essas manifestações em uma escala que vai do polo negativo, hostil à consciência, até um polo positivo, quase sempre servil, embora merecedor de adoração. É válido observar que os conceitos de “negativo” e “positivo”, atribuídos pelo pesquisador, correspondem ao padrão patriarcal de pensamento; daí, por exemplo, o servilismo e o sacrifício serem posicionados na faixa “positiva” por ele avaliada. Dessa forma, as representações vão oscilar desde a “mãe terrível” até o extremo da “mãe bondosa”.

Embora seja rica e envolvente a pesquisa de Neuman, faz-se necessário estabelecer algumas ponderações, considerando que o lugar de fala do pesquisador, como daqueles que fundamentam as bases do seu pensamento, é o do pensamento ocidental e patriarcal que se quer universal. Quando nos deparamos com a leitura diversa que Muraro e Rich fazem, por exemplo, dos símbolos e imagens das antigas deusas e do significado do período em que a maternidade e o sagrado eram sinônimos, percebemos que mais importante que o minucioso levantamento de imagens, é compreender como esta representação foi suprimida no seu significado primordial e porque a maternidade, além de perder sua

referência de poder, tornou-se paulatinamente um mecanismo de submissão e opressão para a mulher.

Ao ler a obra de Neuman, lembramos de outra obra fundamental no estudo dos arquétipos com base na mitologia e nos conceitos da psicologia analítica, mas voltada para o arquétipo do herói. É *O herói de mil faces* (1949), de Joseph Campbell. O enquadramento do percurso psicológico do ser humano ficou tradicionalmente relacionado ao herói passando pelas etapas sintetizadas por Campbell referentes a elementos mitológicos. Campbell define o percurso do herói passando pelas fases do despertar, negação, partida, aventuras, perigos, transformação e retorno, ou seja, um destino feito a partir de um desejo de movimento que o leva à viagem, luta e conquista, resultando no autoconhecimento. Em outras palavras, leva-o além do seu lugar, além do que possui para conquistar o outro, o desconhecido e a si mesmo, numa confirmação de sujeito de sua história. A ficção de todos os tempos, utilizou esse percurso sintetizado por Campbell como o modelo básico de construção de percursos dos protagonistas masculinos dentro dos enredos. É o herói quem parte em busca de suas conquistas, supera adversidades, vence para si e para o seu mundo aquilo que é necessário para atender seus desejos.

O livro de Neuman, pela forma como que apresenta o arquétipo do “Grande Feminino”, leva a pensar neste como um equivalente feminino, em força e projeção, ao modelo de Campbell. Essa impressão, no entanto, não se sustenta diante de um olhar mais atento, pois a perspectiva permanece sendo a do homem. Embora as qualidades da “mãe ideal” sob a perspectiva patriarcal, ou seja, a mãe mártir e assexuada, tenha sido um padrão de virtudes do feminino idealizado, a maternidade não é comum que as mães sejam protagonistas de obras de autoria masculina, em qualquer gênero. A figura da mãe como personagem não foi muito valorizada ao longo das produções literárias de autoria masculina. Na verdade, conforme ilustram tantos estudos sobre as personagens femininas de autoria masculina, o mais comum é que essas personagens sejam secundárias ou co-protagonistas, compondo os estereótipos criados pelo imaginário masculino acerca das mulheres.

As características do arquétipo do grande feminino influenciam a construção da imagem do feminino na literatura, sobretudo as de autoria masculina. Diferentemente do herói, esse percurso estaria designado por etapas sempre relacionadas à sublimação de energias que se voltam para o cuidado, guarda e amor incondicional pelo outro, que é sua cria. Ao reunir e interpretar na sua pesquisa os elementos artísticos, que simbolizariam a representação do maternal na cultura, Neuman reforça os elementos que traduzem de várias formas o conceito da mulher como objeto servil, relacionando-a a funções de cuidado e

alimento associadas ao feminino e representadas desde as analogias com o vaso ou a terra até as imagens das deusas-mães.

Pensando nas obras de Campbell e Neuman, percebo que ambas, em seus estudos dos arquétipos, reforçam a ideia da suposta essencialidade da diferença dos sexos, ou seja, de que mulheres são passivas, emocionais e frágeis; homens são ativos, racionais e fortes. Na perspectiva de gênero, desde Margaret Mead (1979), não podemos aceitar passivamente tais postulados, já que a antropóloga demonstrou nos seus relatos de pesquisa feita com três distintos povos da Nova Guiné, que os temperamentos tidos como feminino e masculino não correspondem a padrões naturais, muito menos, universais. Mead demonstra, por exemplo, que a questão do gênero e temperamento nos Tchambuli aparece invertida, se comparada aos valores ocidentais dominantes na América do século XX. Lá homens dedicavam-se a atividades de ornamentação e de embelezamento corporal, por exemplo, enquanto que as mulheres voltavam-se para o trabalho externo e mais pesado. Já entre os Arapesh, ambos os sexos demonstravam um comportamento pacífico, enquanto entre os Mundugomor os dois sexos revelavam comportamento bélico.

Essa contribuição da antropologia foi fundamental para os feminismos ao desmontar a premissa do essencialismo biológico e apontar para a relatividade dos conteúdos colados às categorias de homem e mulher ao longo da história humana, demonstrando que esses conteúdos são resultado de construções histórico-culturais, o que é muito importante para estabelecer uma crítica ao sexismo.

Muitas feministas importantes têm alertado que, afastar-se do essencialismo não é negar a existência da categoria mulher, ou seja, não devemos esquecer as especificidades que fazem destas pessoas os sujeitos que reivindicam, por meio dos feminismos, o fim da opressão sexista sob as diversas camadas culturais. Pensando assim, podemos considerar que não somos apenas mães, mas que, quando tratamos dessa possibilidade em nossas vidas, não podemos deixar de lado que esta é uma experiência também física e que, embora essa seja uma questão sempre difícil por ter sido usada contra as mulheres por tanto tempo, não devemos ignorar essa importância.

Pensando ainda no aproveitamento do arquétipo do herói feito na literatura e no trabalho de superação da essencialidade desenvolvido pelas feministas, é interessante lembrar o que acontece no romance inaugural de Clarice Lispector, *Perto do Coração Selvagem* (1943), que é um romance de formação. No enredo, a protagonista, Joana, desde a infância diz a seu pai que desejava ser um herói quando crescesse. Por todo o percurso dessa personagem, que é órfã de mãe, a tônica é a sua luta por não se submeter ao aprendizado dos padrões

tradicionais de comportamento feminino. Ao contrário, Joana vai, a cada etapa da vida, apurando mais e mais um movimento libertário e afastando-se do que lhe impõem, até que a personagem vive seu momento epifânico e compreende que “um dia virá em que meu movimento será criação, nascimento, eu romperei todos os nãos que existem dentro de mim, provarei que nada há a temer, que tudo que eu for será sempre onde haja uma mulher com meu princípio...” (LISPECTOR, 1995, p. 201). Podemos perceber que há, no texto de Lispector, uma total rejeição dos padrões normativos do sistema patriarcal.

A negação da força controladora desse sistema de conceitos em torno da maternidade, no entanto, não nos obriga a negar a maternidade, uma experiência marcante na vida física e psicológica, na história individual e na coletiva das mulheres, mas - e aqui voltamos à construção dessa imagem na obra de Neuman - limitar a representação do feminino a esse arquétipo, sobretudo a representação produzida pela leitura patriarcal desta experiência, é o contrário daquilo pelo que as mulheres têm lutado por dizer sobre si.

É preciso lembrar que a maternidade foi, para uma parte das feministas, uma experiência que devia ser evitada por representar situação que conduz as mulheres a padrões e estigmas que reduzem sua independência. Na sua reflexão sobre o significado da maternidade na vida das mulheres, Beauvoir defende a ideia de que as mulheres que quisessem libertar-se das formas de opressão, não deveriam ser mães. O principal sentido da argumentação de Beauvoir é desfazer a visão essencialista que vincula a mulher ao seu corpo físico. A filósofa compreende que o desejo de ser mãe, muitas vezes, não está nos sentimentos da mulher, mas que esse desejo pode ser assimilado como resultado da influência de mecanismos de pressão social da cultura patriarcal.

A pesquisadora feminista brasileira Tania Swain questiona a imposição do papel de mãe em seu texto “Meu corpo é um útero?” e retoma uma discussão que aí está desde Beauvoir e que ocupou várias importantes vozes do feminismo. Swain amplia a discussão, questionando qualquer imposição de orientação sexual como sendo um dispositivo de controle do sujeito. Ela argumenta que todo discurso que aprisiona a mulher à natureza faz da procriação a essência do ser, tirando assim sua autonomia de sujeito e submetendo-a a um padrão patriarcal. Swain afirma:

Tecida em uma densa rede discursiva que imbrica memória, tradição e autoridades diversas, a representação da ‘verdadeira mulher’ mãe/esposa/ dona de casa é ainda em nossos dias a imagem da maioria das mulheres. A multiplicidade que compõe o desejo e a experiência das mulheres é esquecida pelo efeito homogeneizante da imagem do mesmo (SWAN, 2007, p. 211)

Retornando à análise dos arquétipos da maternidade, é importante também compreender como essa imagem de passividade e sacralização foi naturalizada, criando um padrão de comportamento universal que considera as mulheres destinadas à vivência da maternidade como uma experiência cheia de sacrifício voluntário, amor infinito, disposição altruísta e ausência de desejo sexual.

Esse conceito de mulher foi sendo didaticamente difundido e reforçado para atender a interesses do poder estabelecido. A imagem sacralizada da mãe transformou-se no único padrão valorizado como feminino e acompanha o sentimento de fracasso contínuo vivido por mulheres que percebem a impossibilidade de cumpri-lo na realidade. A ideia do chamado instinto maternal, que seria um sentimento universal e infalível em todas as mulheres, supera as expectativas daquilo que, na natureza, se trata como instinto. Elisabeth Badinter (1985) demonstra a partir de sólida argumentação que o conceito de amor materno inspirado num instinto universal é um mito criado pelo mundo moderno a partir de alguns discursos sobre a mulher.

Para começar, Badinter ressalta que os sentimentos humanos são imensamente variáveis, sendo, portanto, muito relativo dimensionar em qualquer período da vida de um indivíduo se seus hormônios ou seu inconsciente predominará na determinação de dado comportamento. Ela afirma que, muito frequentemente, os valores do tempo e da sociedade na qual vivemos exercem grande influência sobre nossos comportamentos. Daí que “a amamentação no seio e os gritos do recém-nascido estão longe de provocar em todas as mães as mesmas atitudes” (BADINTER, 1985, p. 15).

Badinter nos mostra, citando relatórios policiais e médicos da França dos séculos XVII e XVIII, como, por exemplo, generalizou-se o costume de entregar os filhos recém-nascidos a amas de leite que, na maioria das vezes, moravam nas zonas rurais e não mantinham contato com as famílias das crianças nos primeiros cinco anos, durante os quais as crianças estavam sob seus cuidados. Essa informação histórica leva-nos a algumas indagações. Por que motivo, na França dessa época, criou-se tal tradição, afastando mães de seus filhos? Quando pensamos em mães que acabam de ter seus filhos, se afastarem deles, quase sempre sem notícias, ocorre-nos logo a necessidade econômica. No entanto, Badinter esclarece que esse costume envolvia não apenas as classes trabalhadoras, como de artesões e comerciantes, nas quais a mão de obra das esposas compunha importante contribuição da renda familiar, mas também se estendia às famílias abastadas.

Outro dado surpreendente é a descrição de como eram contratadas essas amas, sendo comum que recorressem a uma intermediária, muitas vezes sem que a mãe ou o pai

jamais chegassem a estar diante daquela que, de fato, cuidaria de seus filhos pelos primeiros anos. Isso, segundo os relatórios citados por Badinter, também não ocorria apenas nas classes populares. As famílias mais abastadas costumavam contratar, ainda que por meio de intermediárias, exigindo que as amas demonstrassem boa saúde e disponibilidade para os cuidados com as crianças. Assim como afirma um dos relatórios da época citados por Badinter, as pessoas tinham mais cuidado ao escolherem seus cavaleiros que as amas para seus filhos. Dessa forma, conforme constata Badinter, era altíssimo o número de crianças que morriam durante os dois primeiros anos e significativo também o daquelas que voltavam com doenças ou deficiências decorrentes de maus tratos.

A autora questiona o instinto materno ou o amor nato que não se abala com a distância, a falta de notícias e que, diante da morte de tantos, continua enviando seus filhos às amas porque era a tradição. Não só as mulheres de posse, como até as esposas de simples artesãos, procuravam delegar tal função por considerarem-na pouco digna. Considere-se ainda o desprestígio da criança neste período. No período medieval e por séculos, a criança foi considerada, sobretudo por alguns pensadores cristãos, como Santo Agostinho, um ser que precisava ser tratado com rigor para corrigir-se da contaminação do chamado pecado original. Antes do século XVII, a sociedade não dedicava nenhuma literatura específica para tratar da educação ou cuidados com a criança e a mudança de concepção sobre a infância não chegou a promover de imediato um tratamento que a localizasse como prioridade.

Entretanto, na segunda metade do século XVIII, a filosofia iluminista e as necessidades do estado moderno na França, trazem a demanda de cidadãos mais esclarecidos e a orientação de reforçar a formação individual a partir da família nuclear. Essas necessidades fazem com que o lugar central dos interesses do estado passe a ser o cidadão, sadio e em condições de contribuir com sua força de trabalho e seu intelecto para uma sociedade mais forte e mais rica.

Se outrora insistia-se tanto no valor da autoridade paterna, é que importava antes de tudo formar súditos dóceis para Sua Majestade. Nesse fim do século XVIII, o essencial, para alguns, é menos educar súditos dóceis do que pessoas, simplesmente: produzir seres humanos que serão a riqueza do Estado. Para isso, é preciso impedir a qualquer preço a hemorragia humana que caracteriza o Antigo Regime (BADINTER, 1985, p. 145).

Por isso, a partir do último terço do século XVIII, começa-se um investimento num discurso que promoverá, nos séculos seguintes, a modificação do comportamento sobre o cuidado com as crianças. Segundo Badinter, *Émile*, de Rousseau, inaugura uma série de publicações que vão modificar as mentalidades e impor a imagem da mãe cuidadosa, que não

só amamenta seu filho, mas se dedica, exclusivamente, a formar bons cidadãos homens e boas futuras mães. Para Badinter, tais publicações “engendram o mito que continuará bem vivo duzentos anos mais tarde: o do instinto materno, ou do amor espontâneo de toda mãe pelo filho” (1985, p. 143).

Não se ignora, como deixa claro também o livro de Badinter, que esse amor existiu em todos os tempos; o que passa a existir de maneira ostensiva a partir desse período da história é a exaltação dele, bem como uma forma de doutrinação das mulheres, que logo ficam como principais responsáveis por tudo quanto ocorre com sua prole, deixando cada vez mais os pais como figuras secundárias na educação e cuidado, bastando a eles a responsabilidade do sustento da família e o poder das decisões sobre a mulher e os filhos.

A modernidade trouxe a disseminação da fusão entre instinto e amor materno. Tal confusão influencia as ideias com tal força que se instalou no senso comum, nos discursos midiáticos e em alguns discursos de autoridade científica; é curioso perceber, por exemplo, a definição para instinto maternal do dicionário Larousse, edição de 1971, que diz “uma tendência primordial que cria em toda mulher normal um desejo de maternidade e que incita a mulher a zelar pela proteção física e moral dos filhos”. Note-se o adjetivo normal associado à mulher indica uma anormalidade nas mulheres que não podem ou não querem ser mães plenas no sentido patriarcal do termo.

Destaca-se, portanto, que as condições históricas, sociais e a mentalidade predominante, atendendo às exigências do poder em vigor, estabeleceram padrões de comportamento que muito afetaram a forma como se compreende a maternidade e sua relação com a vida das mulheres. Lembrando que o Brasil, durante o período histórico francês que mencionamos acima, ainda formava-se como nação, é curioso pensar na forma como as mulheres vivenciaram suas maternidades na colônia brasileira e, depois, na nossa jovem nação. É do que tratarei a seguir.

3.2 Padecer no paraíso: algumas faces da maternidade na história brasileira

Para melhor compreender de que maneira se organizou o pensamento e os padrões de comportamento na cultura brasileira sobre a maternidade, devemos buscar o que nos diz a pesquisa sobre a história das mulheres no Brasil, começando pelo período colonial. Ao estudar esse período, é importante observar que a vida social que aqui se tentava organizar buscava atender a um projeto expansionista e exploratório regido por Portugal, visando

povoar a colônia com pessoas que representassem a força trabalhadora necessária e que ocupassem estrategicamente este vasto território.

As mulheres que aqui viveram nessa época precisavam desempenhar um papel fundamental neste cenário; estiveram sempre atarefadas com a sobrevivência de sua prole e, muitas vezes, precisavam também suprir a ausências dos seus pares (maridos ou amantes ocasionais), mais dedicados às viagens exploratórias, em busca de supostos tesouros, do que às várias famílias que eles iam gerando pelo caminho. Além disso, essas mulheres enfrentavam o jugo de uma moral importada da Metrópole, vigiadas pelas autoridades eclesiásticas aqui instaladas, que lhes exigiam a virtude das santas, a coragem das guerreiras e a força de operários. Ainda assim, no espaço confinado e controlado onde viveram, há exemplos de surpreendentes estratégias de superação dos padrões ou expectativas impostas às mulheres, enquanto viviam suas experiências de maternidades.

No estudo que faz sobre a condição feminina no período colonial brasileiro, a historiadora brasileira Mary Del Priore demonstra como os porta-vozes da Metrópole -compreenda-se a representação do Estado português e da igreja na sua luta contra a reforma protestante - se empenharam em preparar mulheres, doutrinando toda a sociedade para a importância de torná-las mães cristãs e obedientes, dentro do modelo que atendesse ao objetivo de povoar a terra conquistada e manter a ordem colonial. Não era suficiente que as mulheres parissem muitos filhos, deviam também exercer o papel de mães dentro de determinados padrões. Por isso:

O processo de adestramento pelo qual passaram as mulheres coloniais foi acionado por meios de dois musculosos instrumentos de ação: o primeiro, um discurso sobre padrões ideais de comportamento, importado da Metrópole, teve nos moralistas, pregadores e confessores seus mais eloquentes porta-vozes; [...] o outro instrumento foi o discurso normativo médico, ou 'phísico', sobre o funcionamento do corpo feminino.[...] Apenas vazio de prazeres físicos o corpo feminino se mostraria dentro da normalidade pretendida pela medicina, e assim, oco, se revelaria eficiente, útil e fecundo(PRIORE, 2008, p. 27).

A normatização do corpo e da alma da mulher para atender ao projeto colonial impõe um roteiro de vida, propondo sanções e demandas que obrigam seu cumprimento. Contrariando essa ordem, porém, a mulher da colônia produziu suas pequenas vitórias; por exemplo, a partir da aliança com filhos e outras mulheres, conseguia alguma participação no poder, gerenciando negócios na ausência constante ou permanente dos homens. Essa liderança se fazia a partir do comando do chamado “fogo doméstico”, ou seja, da gestão do ambiente doméstico e de todos os que ali habitavam, abandonado pelos homens no seu afã bandeirante de construir e explorar a terra colonial em risco constante. Dessa forma, conseguiam driblar a

precariedade e jugo sob o qual viviam em casamentos na vida colonial, administrando suas vidas de forma corajosa e razoavelmente independente, solidarizando-se a outras e a seus filhos:

A gestão e administração dessa microcomunidade familiar acabou por reforçar a matrifocalidade já latente na sincrética sociedade colonial, bem como destacou o poder informal da maternidade, pondo em xeque a falsa igualdade pretendida nos textos eclesiásticos, que ordenavam a submissão da mulher ao marido (2008, p. 48).

É interessante notar que a observação feita pela historiadora refere-se à situação de mulheres livres, brancas, mestiças, negras e indígenas em situação de casamento oficial ou concubinato; graças à necessidade de constante mobilidade espacial dos homens na colônia, em franca expansão e em permanente estado de defesa, essas mulheres ficavam muito tempo sozinhas e tornavam-se responsáveis pela ordem financeira, educação e toda sorte de decisões que envolvessem a família. Muitas vezes, elas criavam uma rede familiar que envolvia seus filhos, às vezes os filhos bastardos de seus maridos, as irmãs e comadres em situação semelhante, formando uma espécie de rede familiar de características matrifocais. Essa situação de certa independência e autoridade feminina também vai ocorrer entre as escravas e ex- escravas, em período posterior, por motivos diferentes e, como será visto, termina por configurar um modelo de família brasileira, como analisaremos neste trabalho.

Priore conclui que o conceito de identidade feminina no Brasil se constituiu a partir da maternidade, desenvolvendo-se num jogo de ganhos e perdas, encontrando espaço para alguma autonomia ao passo em que cedia à construção de um estereótipo que o aprisionava. O preço, desse moderado poder, a partir da administração do chamado “fogo doméstico”, foi o reforço do modelo da “santa-mãezinha”, que se alimentou da rejeição violenta à mulher que escapasse desse arquétipo. Claro que a situação vivida pelas mulheres, mesmo considerando suas estratégias de superação, foi, sobretudo, adversa por largo período da nossa história.

Ao buscar outras pesquisas sobre a história das mulheres no Brasil nesse período, uma das questões que surgem é o número elevado de abandono de recém-nascidos. Segundo o historiador Renato Venâncio (2011), durante o período colonial, o abandono de crianças recém-nascidas tornou-se tão comum que gerou diversos empreendimentos de acolhimento de enjeitados por jesuítas, freiras e criaram-se incentivos financeiros para a distribuição dos filhos de criação.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, o aumento da população nos centros portuários brasileiros, associado a uma precária situação estrutural de mercado de trabalho

para atender à explosão das cidades, fez crescer muito o número de pobres, gerando grande número de filhos enjeitados. Nas áreas mais rurais, as crianças abandonadas eram frequentemente transformadas em agregados. Porém, nas cidades, surge o que se passou a chamar de “abandono selvagem”, ou seja, filhos deixados ao relento, com ou sem algum apelo de ajuda.

As câmaras de deputados organizaram-se no Rio de Janeiro e em Salvador para pagar um auxílio àqueles membros da comunidade que aceitassem cuidar do enjeitado, desde que comprovado não ser seu filho e referendado pelo pároco local. Havia também o registro de criadeiras profissionais, que ganhavam a vida ou aumentavam sua renda tomando conta dos enjeitados com o auxílio e o aval dos membros da comissão da câmara. As chamadas criadeiras ou seja, mães de aluguel, contratadas pelas câmaras ou Santas Casas, podiam ser mulheres livres ou mesmo escravas, desde que seu dono assinasse um termo de compromisso junto à instituição responsável por contratá-la.

Importante destacar que outro motivo levantado pelo historiador para o abandono de crianças era a condenação moral que se fazia às mulheres que tivessem filhos fora das fronteiras do casamento. Essas mulheres tinham seus filhos em segredo e os abandonavam para escapar da condenação social, pois reconhecer publicamente um filho ilegítimo representava definitivo constrangimento e até banimento social. Reforçando essa interpretação, menciona-se que a maioria dos “expostos”, crianças abandonadas nas chamadas rodas da misericórdia que existiam nas portas dos conventos em Salvador, por exemplo, eram brancos, já que não se exigia a conduta de manter as aparências a mestiças ou negras.

Na verdade, é preciso considerar que mestiças e negras, frequentemente, sequer podiam decidir sobre a vida dos seus filhos, estando elas ou ambos na condição de cativos. Mesmo quando eram legalmente livres, dentro do regime escravagista, negros e mulatos, especialmente crianças, eram submetidos à vida escrava por algum incidente que os afastasse de suas mães. O medo da escravização dos filhos está, segundo Venâncio, em advertências colocadas nos bilhetes junto às crianças, apelando para os compromissos da assistência, alertando para certa “pureza genealógica” ou ainda pedindo que não lhes enviasse para casas muito pobres. Este medo justifica-se inclusive porque era tão comum o uso das crianças por inescrupulosos em busca de dinheiro fácil que, às vezes, encontrava-se em anúncios de jornais da época crianças à venda. Há registros, segundo Venâncio, de casos em que as criadeiras cadastradas vendiam os bebês.

Muitas vezes, o abandono era temporário, motivado por doença ou pobreza da mãe e, em vários casos relatados, elas retornaram depois de alguns anos para buscar os filhos

entregues na roda. Venâncio afirma que muitas mulheres livres na colônia viviam no limiar da pobreza, transitando entre diversas ocupações, como quituteiras, lavadeiras e pequenas comerciantes. Essas mulheres chefiavam seus domicílios; o levantamento de 1799 arrolou oitocentas mulheres como responsáveis pela renda de suas famílias. Para elas, um filho a mais podia significar a completa miséria. No entanto, outros arranjos, além do abandono, tornaram-se comuns. Uma estratégia comum às mulheres pobres da época, mencionada por diversos historiadores, e que perdurou até mesmo no século XX, consistia em socializar os filhos numa extensa rede familiar e de vizinhos. Dessa forma, crianças circulavam por vários lares, estabelecendo outras formas de parentesco em que as próprias mães alternavam suas disponibilidades de cuidados aos filhos seus e outros, dependendo de estar ou não em alguma atividade produtiva.

A historiadora Maria Lúcia Mott (1988) destaca a má qualidade de vida e a vigilância sob a qual viviam as mulheres no período colonial brasileiro. Segundo ela, vários viajantes estrangeiros que descreveram a vida social brasileira durante os séculos XVIII e XIX, utilizam a palavra *escavidão* para descrever a falta de liberdade das mulheres no Brasil colônia e imperial, graças às limitações educacionais, além do jugo representado pela violência e arbitrariedades realizadas por pais, irmãos e maridos, como por exemplo, as negociações de dotes, manipulação das heranças e adesão compulsória aos conventos.

Além disso, é necessário considerar que o peso dessa opressão se agrava com a dupla responsabilidade de muitas dessas mulheres, ao acumular a responsabilidade pelo sustento da família e o cuidado cotidiano com extensas proles. No caso das mulheres afrodescendentes, escravas e ex-escravas ainda sob o regime escravista, a situação era muito mais grave; criar estratégias de sobrevivência desta realidade exigia muito mais capacidade de superação.

1.

2.

3.3 Escravidão e maternidades: as mães de sangue, as mães de leite, as mães de afeto, as mães de santo, as mães orixás

Para citar apenas um dos muitos males causados pelo sistema escravagista, podemos dizer que esse sistema reduziu homens e mulheres negros à condição de objetos – peças – de um cruel e lucrativo negócio. Nenhum aspecto relacionado a respeito e dignidade, portanto, poderiam permanecer nesse período. É fácil imaginar que também aí, o fato de pertencer ao sexo feminino agravou as situações de sofrimento. No caso da mulher escrava, além de estar submetida a todas as formas de tortura já conhecidas, havia ainda a possibilidade de ser usada como reprodutora de peças, vendendo seus filhos para aumentar seus lucros e aproveitando-a como ama de leite para seus filhos. Sabemos também que as escravas eram sempre alvo de abuso sexual por parte dos senhores e seus empregados mais próximos. O estupro, sofrido comumente pelas africanas e afrodescendentes naqueles dias, configurava exatamente a concretização do cruzamento da violência sexista com o racismo. A situação de agradar sexualmente ao seu dono, às vezes, provocava reações de ciúmes violentos das sinhazinhas que, por sua vez, não podendo impedir os maridos de buscarem sexualmente suas escravas, vingavam-se deformando a escolhida com castigos. Tínhamos então, mais uma forma específica de violência escravagista voltada para as mulheres. Neste contexto da tantas dores e perigos, o exercício da maternidade e a peculiar história da mulher afro-brasileira tomaram rumos muitas vezes trágicos.

Segundo Gizêlda Nascimento (2008), desde sua chegada ao continente americano, a mulher negra passou por fases de rebaixamento e anulação nas quais seu corp, sempre ligado à sexualidade, foi sendo cada vez mais sujeitado buscando a concretização do projeto primeiro colonialista, depois promotor de um pseudo progresso nacional. Nessas fases, tais sujeições serão representadas por alguns avatares:

Três avatares, três reificações. Corpos anônimos em intermináveis transformações, sempre pejorativas, manipulados ontem e hoje, quando alcançamos o terceiro milênio. Corpos indesejáveis, porém utilizáveis. Num primeiro momento, a cavidade agradável para o cio do senhor. (...) Num segundo momento, a mulher negra sofre um segundo avatar, é a matriz reprodutora de crias para a servidão. (...) Por fim, a mulher negra travestida na imagem tão alienante quanto folclórica de mulata sensual (para deleite de olhares turísticos). (...) O ocrpo da mulher negra ao largo de si mesmo. (2008, p 51,52)

A antropóloga Rita L. Segato (2007) traz uma reflexão fundamental para compreensão da maneira pela qual a maternidade se realizou de forma peculiar nas relações sociais das primeiras décadas de formação do nosso país e como essa questão se desdobra simbolicamente também no imaginário religioso. Segundo Segato, aqui ocorreu o que chama de “desdobramento da maternidade”, ou seja, a separação da função maternal entre duas mulheres, uma mãe afetiva, responsável pelos cuidados cotidianos, atenção afetuosa, intimidade, e outra, a “mãe legal”, aquela que é responsável legalmente pela criança, quase sempre representada pela mãe biológica. Essa prática entre nós é o que Suely Costa (2002) chamou de “maternidade transferida”, uma tradição de nossa vida social desde os tempos coloniais.

A função de mãe substituta coincidindo com a ama-de-leite, foi exercida por mucamas, escravas que partilhavam da “casa grande” e que, muitas vezes, viviam o conflito de afeiçoar-se aos filhos dos senhores e futuros proprietários, enquanto seus filhos lhes eram tirados. Freyre (2006) romantizou essa relação, tratando da “mãe preta” como aquela que devotava sua vida por amor, sem máculas ou mágoas e trazendo também a imagem do sinhozinho generoso com sua “mãe preta”. Na verdade, embora não escape à verdade possível que a relação sinhô-ama possa ter sido muitas vezes formada também de afeto, não se pode esquecer outra relação, que afetava primordialmente a vida dessas mulheres: a de sujeito-objeto.

Nossa literatura nos apresenta, por meio de personagens e depoimentos de escritores que foram crianças nas últimas décadas do século XIX, a imagem das amas, chamadas mães pretas; mulheres que cuidaram de filhos que não eram seus, povoando a imaginação dessas crianças com as histórias por elas contadas, contribuindo para a formação afetiva e a imaginação de várias gerações de brasileiros. Elas aparecem nestas memórias não só cuidando dos afazeres relativos à alimentação e higiene dos filhos substitutos, mas também lhes enriquecendo o imaginário e participando ativamente das primeiras descobertas. É bom salientar que, ao longo do século XIX, não apenas as famílias abastadas dos fazendeiros, mas também a classe média urbana, usava os serviços das amas-de-leite, o que os discursos médicos da época comprovam.

Segato atenta para um fato histórico muito significativo e simbólico no estudo das relações raciais no país: ao final do século XIX, as campanhas higienistas da prática médica

da época, que por sua vez era regida pelo discurso eugenista²¹, pregavam a substituição das amas de leite negras por brancas para evitar a transmissão de doenças e contaminação moral que, como se costumou alegar então, era produzida pela intimidade de negros na casa senhorial. No entanto, nos relata Segato, apesar das recomendações, essa mudança ocorreu muito lentamente e a maior parte das famílias abastadas e de classe média continuou a contratar amas de leite, escravas ou não, mas frequentemente negras e mulatas, para alimentar e cuidar de seus filhos.

O que recomendava o discurso médico, assim como de padres, políticos e alguns escritores era que se procurassem amas entre mulheres de origem mais pura, leia-se brancas e que fossem conhecidas da família. Nos jornais, fazia-se uma forte campanha contra o contato das afrodescendentes com crianças das famílias de bem. Os argumentos e palavras usadas para desclassificar as amas, aos olhos de hoje chega a nos espantar: “são de uma virulência que chama a atenção as diatribes contra essas humildes provedoras de maternidade que doavam seu afeto e cuidado às crianças de famílias brancas e branqueadas” (SEGATO, 2007, p. 147-148).

É dessa época a popularização da frase “mãe só tem uma”, repetida por higienistas na tentativa de incentivar as mães biológicas brancas a amamentarem seus filhos. Como resultado dessa campanha, a partir da década de noventa do século XIX, houve uma mudança parcial desse cenário. Como não foram implantadas políticas públicas para compensar e substituir as amas nessa sociedade que se queria purificada, por meio, por exemplo, da abertura de creches ou substitutivos que dessem conta das crianças, surge a figura da ama-seca, continuando, no entanto, ao encargo dessas mães substitutas todo cuidado que não fosse o de dar o seio.

Segato destaca a existência desse desdobramento da maternidade e sua persistência na classe média contemporânea na figura da ama seca; ela registra o estranhamento da quase total ausência de estudos históricos ou antropológicos a respeito das consequências dessa situação na formação das nossas relações sociais, pois, segundo a antropóloga, a forma como nos conduzimos na sociedade, bem como nosso conceito de maternidade teriam, certamente, sofrido influência desta maneira de exercer a maternidade. Ela então salienta que, contrastando com essa “ausência de inscrição” no texto acadêmico, a dupla maternidade que nos caracteriza encontra registro sensível na religião afro-brasileira.

²¹ Ideologia racista que, sustentada em argumentos positivistas, pregava o extermínio das chamadas raças inferiores pela esterilização dos indivíduos e fim da miscigenação.

Para Segato “o caráter duplo do vínculo materno, me parece, mereceria uma instalação mais contundente nas análises da psique e das sociedades brasileiras” (2007, p. 154).

Conforme esclarece Reginaldo Prandi (2011), para os iorubas²² tradicionais e seus seguidores nas Américas, que compõem as diversas tradições dos candomblés aqui aportados, os orixás são deuses que receberam de Olorum (deus supremo, força geradora primordial) a tarefa de criar e dirigir o mundo, onde cada um foi responsável por presidir determinados aspectos da natureza ou do comportamento. Nas Américas, eles se configuraram em cerca de vinte orixás. Para os iorubas, os homens descendem dos orixás e herdam deles as características de temperamento. Segundo Carneiro e Cury (2008): “Cada orixá representa uma força na divisão social e sexual do trabalho e, como desdobramento, a eles são associadas características emocionais, de temperamento e de ordem sexual. Dessa forma, questões básicas como maternidade, sexualidade e moralidade são redefinidas com base nesse sistema de representação.” (p 127).

As Iyá Mi são as acenstras míticas femininas, representantes do poder na sua acepção mais perigosa, detentoras da vida e da morte. Segundo Verger (1996), as narrativas míticas africanas que trazem as explicações da criação do mundo também narram a perda de poder feminino e, por isso, tudo deve ser feito para acalmar e apaziguar a força criadora dessas ancestrais que podem transformar-se em poder destruidor. Verger explica que as Iya Mi são “avós, mães, ancestrais de grande poder que, em cólera, são como bruxas e, sem sua boa vontade, a vida não pode funcionar, sem elas as sociedades desintegram.” (p151)

Os orixás femininos cultuados no candomblé são aspectos socializados das Iya Mi; são suas remanescentes. Nanã, Iemanjá, Oxum, Obá, Euá e Iansã são orixás femininos, as iabás, e quando, por algum motivo, são despertados seus aspectos negativos, lembram a força temível das mães primordiais. Assim:

Os aspectos anti-sociais dos orixás femininos são temidos pelo povo de santo. A ira de Oxum pode provocar o desencadeamento dos aspectos contrários às suas qualidades. Dessa forma, como provedora de filhos, pode trazer esterilidade ou abortos sucessivos. Iemanjá, igualmente, pode significar a ira do mar, a esteridade e a loucura. Nanã é uma das deusas mais temidas, que pode trazer a morte precoce e trágica. Iansã pode desencadear a ira dos espíritos dos mortos. (CARNEIRO e CURY, 2008, p 126)

²² Os iorubas são um segmento étnico que corresponde a vários países da África Ocidental. Os iorubas deixaram uma presença importante no Brasil, e particularmente, muito significativa na Bahia. Conhecidos também como nagôs, sua influência é muito significativa na nossa cultura religiosa.

Alguns desses orixás são mais frequentemente associados ao exercício da maternidade. Nanã e Iemanjá são orixás relacionados a lendas da criação e, por isso, são representações das mais velhas, sendo que a representação de Nanã é de uma anciã, pois ela é a guardiã do saber ancestral e está também associada à guarda dos mortos. Em algumas das versões dos mitos da criação, Nanã teria fornecido a lama com a qual se moldou o ser humano. Ela apresenta-se como a avó em muitas narrativas lendárias. No entanto, no Brasil, a representação da maternidade está mais frequentemente relacionada a Iemanjá e Oxum.

Iemanjá é a mãe de muitos dos orixás. É a mãe madura cuja autoridade nunca é questionada pelos filhos; é ela que os fiéis chamam de mãe legítima, aquela que equivaleria à mãe biológica em características de comportamento. Também pelo fato de ser um orixá associado ao mar, sua personalidade estaria também relacionada a algumas características que se lhe atribuem, como a fúria ou a capacidade de surpreender negativamente. Segundo Segato, Iemanjá é descrita, por alguns setores da prática religiosa afro-brasileira, como fria, distante, autoritária e o “povo de santo” faz claramente a separação entre essa e aquela que equivaleria à mãe de afeto, que, como vimos em seu estudo seria mais comumente a mãe de criação, a quem equivaleria o orixá Oxum, representação da mãe jovem e carinhosa, sempre disposta a agradar seus filhos com mimos, riqueza, fartura e beleza. A tranquilidade das águas fluviais, elemento ao qual estaria ligada, traduz seu temperamento doce. Ela é descrita como uma mãe afetuosa e acalentadora, que também rege a fortuna (simbolizada pela cor dourada das suas vestes) e a fertilidade das mulheres. Para Segato, “no espaço que a maternidade puramente formal de Iemanjá deixa sem ocupar, entra a vocação materna de Oxum, a filha mais nova. Oxum é quem toma conta e providencia as coisas” (SEGATO, 2005, p. 375).

Nas lendas associadas a Iemanjá, frequentemente, há situações de vingança, ira e uso do seu poder para destruir, mas Segato escolhe uma lenda, também em destaque em Prandi (2001), em que está clara a índole autoritária da mãe da entidade. A lenda narra o momento em que um dos filhos de Iemanjá e Orixalá deveria assumir o cargo de rei. Ogum e Xangô eram os filhos pretendentes; Xangô é o mais amado por quase todos; mimado, sedutor, mentiroso, não gostava de trabalhar e Ogum, primogênito e herdeiro da coroa, era confiável, trabalhador e calmo. É anunciada a coroação de Ogum, mas Xangô resolve interferir. Ele engana seu irmão, lhe dá uma bebida que o faz dormir profundamente e prepara-se para a coroação, disfarçando-se para se parecer com o irmão. A cerimônia acontecia na penumbra e Xangô engana a todos, menos a Iemanjá, que lhe percebe o ardil. Mesmo percebendo, a mãe permite em silêncio que a cerimônia se conclua, completando o ritual e tornando Xangô rei no lugar de Ogum.

Na leitura de Segato, este episódio é uma indicação da representação da maternidade em Iemanjá. Para ela, está claro aí o poder que ela exerce, pois, ao presidir a coroação, fica claro que ela preside as funções determinadas a cada orixá; ela é a ‘dona das cabeças’ e o episódio demonstra sua posição de poder legal, mas destituído de valor legítimo porque, atendendo a um capricho (mas mantendo a ordem estabelecida), Iemanjá deixa de lado a verdade. Na tradição do culto, se acredita que os filhos de Iemanjá, seguindo suas características de personalidade, preocupam-se mais com as aparências, com a ordem, do que com a justiça.

Após esse registro da simbologia mitológica afro-brasileira, volto para a questão levantada por Segato, a respeito do ataque dos higienistas à intimidade da relação entre as amas e os filhos das famílias brancas e do processo de inviabilização da segunda mãe, nos estudos sobre as relações sociais no Brasil. Ela nos remete a outra pesquisa, feita por Rafaela Deiab (2007) sobre a memória afetiva da escravidão. Deiab pesquisa o arquivo do retratista Militão Augusto de Azevedo (1837-1905) analisando as fotografias feitas por ele em seu atelier paulista no período das décadas de 1870/1880.

Segundo Deiab, a primeira série de fotografias correspondem ao período anterior aos efeitos da campanha higienista e revelam as amas bem aconchegadas aos seus sinhozinhos brancos, seguindo um padrão de posições vindo da Europa e necessário à boa execução da foto na época porque, sendo baixa a sensibilidade do negativo, fazia-se necessário longo período de exposição em posições imóveis para obter a foto; portanto, para manter as crianças imóveis por mais tempo, era preciso que elas estivessem acalentadas e próximas com quem estavam habituadas e essa pessoa era a ama de leite. As poses mais frequentes eram da ama carregando a criança com o rosto encostado ao dela, ou abraçando seu corpo enquanto mostrava seu rosto para a câmera.

Na série correspondente ao período pós-campanha contra as amas negras, a situação vai mudando, sendo, aos poucos, suprimida sua figura da imagem fotografada. Mas, como ainda se fazia necessária sua presença, já que continuavam cuidando das crianças, embora as famílias já não as quisessem mais expor, as fotografias começaram a apresentar apenas pedaços do corpo da ama: um braço, uma mão e, em casos mais explicitamente humilhantes, sob um pano negro que as escondem.

Deiab comenta que com o processo de modernização, o Brasil, durante o século XIX, veio também a divulgação de teorias que consideravam a escravidão como sinônimo de atraso. Além disso, a campanha higienista de origem eugenista mudou a forma como eram apresentadas as duplas mãe de criação/bebês nos retratos. Para ela, podemos tomar essas

imagens como uma leitura de como nossa sociedade tratou a existência da escravidão na sua história:

Nesse sentido, a série de fotografias de Militão de Azevedo deixa evidente o movimento de representação da escravidão: inicialmente (de 1860 até cerca de 1870), valorizadas e naturalizadas pela sociedade, as negras eram expostas junto aos bebês de seu senhor, representando até mesmo, pela sofisticação de sua aparência, o status da casa da qual era propriedade. Já no fim do período escravista, passa a não ser mais de ‘bom-tom’, tampouco adequado, associar os filhos da elite branca a negras escravas. Isso porque, nesse momento, a escravidão passa a ser sinônimo de uma instituição retrógrada que não se encaixa nas novas ambições de um Brasil civilizado, moderno e branco. Essa série de retratos das amas expressa, dessa maneira, uma bela metáfora do que fora a escravidão no Brasil: a princípio mostrada com orgulho, de rosto inteiro, depois escondida, em segundo plano, desfocada e retocada, até ser completamente retirada do quadro nacional (DEIAB, 2007, p. 4).

Segato concorda com Deib sobre a extensão simbólica desta exclusão. Ela chama de “foraclusão” essa ausência de inscrição do desdobramento materno e da mãe babá no pensamento sobre as relações raciais no Brasil e aponta para o fato de que, quando setores da elite negam a necessidade de reconhecerem um sujeito diferentemente posicionado, que quer falar da sua negritude e da sua inserção diferenciada na sociedade, este é um sintoma das consequências do conflito instaurado pela “foraclusão”.

Ilustra essa situação a imagem do quadro-símbolo, resgatado por Segato, sobre o qual ela apresenta uma leitura muito reveladora. A antropóloga cita o momento em que viu, pela primeira vez, no palácio real de Petrópolis, o quadro que retrata uma jovem ama com seu filho de criação ao colo. A imagem mostra uma bela mucama negra sorridente com o bebê branco aconchegado com a mão repousada sobre o seio da ama e o outro braço apoiando-se no seu ombro. No Museu imperial, o quadro era descrito como “Anônimo. Mucama com criança ao colo”. Posteriormente, relata-nos Segato,

folheando livros antigos de história do Brasil na biblioteca latino-americana da Universidade da Flórida, viria reencontrar-me com o quadro familiar que vira naquele dia, e a obter uma identificação para o mesmo. Tratava-se, segundo li, de D. Pedro II com ano e meio de idade, no colo de sua ama, retrato à óleo de Debret (SEGATO, 2007, p. 155).

Na leitura que então faz do quadro, considerando a negação de sua identificação, consciente ou não, feita pela descrição do museu nacional, Segato percebe o simbólico aí constituído quando diz que “ele me parece ser, simultaneamente: um bebê; uma alegoria do Brasil que se apega a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas não por isso menos verdadeira” (SEGATO, 2007, p. 157). Essa leitura pode ser tomada como referência não apenas para a ausência, mencionada por ela, para os estudos antropológicos e sociológicos

que envolvessem a imagem das mães substitutas ou de criação na nossa história, mas também como símbolo da ausência dessas personagens na nossa literatura. Essas mães negras e mulatas, que tanto participaram dos quadros da infância do país, desapareceram nas páginas criadas na imaginação dessa nação mestiça, mais uma vez, ignoramos quem somos.

3.4 Da África ao Brasil: a matrifocalidade

A matrifocalidade é um conceito utilizado na antropologia para explicar a organização social das famílias negras das Américas, ainda comum na contemporaneidade. Tomemos a definição de Gonzalez (1970) para situarmo-nos diante do que seja uma família matrifocal. Em 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 matrilaterais²³ e as mulheres têm o poder de decidir sobre as crianças e a casa.

Para Herskowitz (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 Herskowitz, 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.

Voltando a Gonzalez, há certo consenso entre os estudiosos da organização social afro-americana de que a matrifocalidade em arranjos familiares nas Américas está correlacionada com o afastamento dos homens da vida política e jurídica em sociedades que vivenciaram a escravidão e não estabeleceram um plano de reintegração da população escrava em segmentos produtivos, o que significou, para os homens dessas comunidades, entre outras coisas, baixo nível de renda. No caso das mulheres, como visto anteriormente, a participação da vida produtiva, ainda que em serviços de baixa renda, e a solidariedade na guarda e cuidado dos filhos entre mulheres, garantiram a possibilidade de manter o grupo mães-filhos.

²³ O termo “matrilateralidade” está associado à linhagem sanguínea ligada à mãe; já o termo “matrifocalidade” se refere às sociedades em que, ao se casar, o homem passa a pertencer à família de sua mulher, sem o exercício de dominação da mulher em relação ao homem. Os dois conceitos são utilizados para compreender arranjos informais de associação familiar, comuns em famílias afrodescendentes nas Américas.

A pesquisadora Elisa Larkin Nascimento (2008) destaca o fato de que a matrilinearidade é uma característica fundamental das culturas africanas. Segundo ela, esse é mais um entre outros fatores de distanciamento entre os modelos de desenvolvimento das sociedades ocidentais e sociedades africanas e tais distanciamentos contribuíram para que, na antropologia e etnologia de tradição eurocentrista, a matrilinearidade fosse uma característica compreendida como marca primitiva de organização familiar. De acordo com Nascimento, é definidor dessa linha de pensamento os discursos de baseados nos estudos europeus que defendiam a evolução universal de um modelo de organização familiar e societária, a partir de estágios que comporiam tais fases. As fases evoluíam da total promiscuidade, passando pelo modelo da família matrilinear monogâmica, chegando ao modelo monogâmico patriarcal. Nessa hierarquia, o modelo europeu seria o mais avançado.

Segundo Cheikh Anta Diop (1974), a suposição da evolução universal carece de base científica. Ele explica que sociedades avançadas do ponto de vista da organização, da cultura e da política, como foram as de Gana ou Assante, na África Ocidental, ou mesmo a egípcia, seriam consideradas bárbaras, devido unicamente à sua estrutura matrilinear; neste mesmo raciocínio, tribos germânicas nômades, com suas práticas bárbaras de violência sistemática contra mulheres e infanticídio, registradas por escritores romanos representariam fase dita superior de civilização.

O sistema matrilinear não implica numa dominação da mulher sobre o homem, mas na partilha das responsabilidades e privilégios. Na sua pesquisa sobre as antigas civilizações africanas, Nascimento revela que muitos são os exemplos de mulheres soberanas, por exemplo, no Egito antigo, tanto na esfera de condução e administração do Estado, como na condução religiosa. Houve rainhas, como Tiye, Nefertiti e Nefertari, que reinaram junto com seus maridos faraós, como também muitas sacerdotisas soberanas no culto religioso. Na Bíblia, registra-se o exemplo de Makeda (1005-950 a. C.), a rainha de Sabá, cujo império estendia-se em influência pela Etiópia, Sudão, Arábia e Índia, negociando ouro, marfim, ébano especiarias e pedras preciosas. O reino de Makeda celebrou-se pelas grandes construções, incluindo represas e sistemas hidráulicos. Em Angola, a rainha Nzinga, contemporânea de Zumbi, lutou contra portugueses e holandeses e conseguiu resistir ao domínio europeu durante seu reinado.

Ao contrário de inferiorizar a mulher, o modelo matrilinear estimula seu desenvolvimento como ser humano e, portanto, sua contribuição produtiva para a sociedade. Na África contemporânea, no entanto, precisa-se observar que, além de outros elementos que

compõem a opressão de gênero, a influência de outras matrizes culturais, impostas durante o período colonial, tem seu papel no estabelecimento atual de hierarquias de gênero.

Esse modelo organizacional é também percebido em comunidades afro-brasileiras, mesclando a esses arranjos familiares, decorrência da experiência escravagista que atingiu esses grupos por séculos, bem como das interferências dos traços da cultura europeia que também nos formou. Interessa-nos observar, portanto, em que medida esses elementos podem ser percebidos nos quadros familiares apresentados em textos da literatura contemporânea afro-brasileira e lhes compreender o sentido.

Terezinha Bernardo, em seu livro *Negras, Mulheres e Mães* (2003) trabalha com dois eixos: religiosidade e gênero. Logo a princípio, a autora coloca entre seus objetivos tentar descobrir se as características de liderança e habilidade administrativa apresentada pela mulher negra brasileira, que se traduziram em autonomia para gerir família e negócios, foram desenvolvidas à medida que ela exercia seu papel de sacerdotisa central do candomblé ou se, ao contrário, essas características já eram percebidas nas primeiras fundadoras da religião afro-brasileira, ou seja, as africanas que aqui aportaram e apenas tornaram-se uma tradição entre as descendentes.

Ao estudar o feminino em ação no campo religioso brasileiro, a autora pesquisou outros grupos de mulheres não negras e percebeu que determinadas características desenvolvidas pelas afro-brasileiras, diante de uma série de dificuldades peculiares ao seu cotidiano, as fazia agir de maneira singular, autônoma, e com especial liderança. Aprofundando-se mais na história da mulher negra, a autora estuda o cotidiano de mulheres iorubas e esclarece sobre as posições de destaque que ocupavam. Ela percebe que a família poligínica africana, embora trouxesse ao cotidiano das mulheres vários conflitos, lhes permitia uma autonomia e direção de sua casa, filhos e vida financeira. A pesquisadora afirma que, assim como Verger e outros estudiosos das sociedades africanas, a ocorrência da poligamia nessas comunidades afeta de forma diferenciada do que é compreendido pelas sociedades ocidentais. O domínio masculino, embora continue sendo opressivo, dilui-se entre várias mulheres e a tradição da habilidade comercial dessas mulheres lhes garante uma autonomia que gera certa independência e até participação na vida pública, como nos relata Bernardo:

A tradição das ‘mulheres do mercado’, das ‘ótimas comerciantes’, que conseguem amediar fortunas consideráveis, as torna, muitas vezes, mais ricas que seus maridos, mesmo porque continua sendo dele a obrigação do sustento das mulheres e filhos. [...] A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubas. É importante salientar que ela não está trabalhando para seu cônjuge. Ela compra a colheita de seu marido e fica com o

lucro. [...] No século XVIII, as feiras e os mercados iorubas se articulavam em grande rede, ao tempo em que ocorria a urbanização das cidades. Data dessa época o surgimento de duas associações femininas importantes: as sociedades Ialodê e Gueledê. A Ialodê era uma associação que significava 'senhora encarregada dos negócios públicos'. Sua dirigente tinha lugar no Conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada alta funcionária pública (BERNARDO, 2003, p.33- 35).

Mas a autora deixa claro que o papel da mulher ioruba transcende o bom comércio, pois, além de liderar a família, já que não se integra totalmente à família do marido, continua praticando o culto de sua família de origem e os filhos têm estreitas ligações matrilineares. Elas também são as protagonistas do espaço das trocas sociais, vale dizer, dos bens simbólicos, das notícias, das negociações afetivas e comerciais, além de participarem dos conselhos supremos dos chefes urbanos.

Já na diáspora, a história, sobretudo a história revista hoje sob o paradigma do negro, conta dessas africanas transportadas para o Brasil e suas dificuldades para criarem e manterem filhos em torno de si. Quando ainda escravas, continuam (apesar das trágicas separações familiares) sendo o centro aglutinador dos grupos; quando negras de ganho ou forras – as mulheres de tabuleiro – espalharam-se pelas cidades brasileiras vendendo artigos de primeira necessidade ou quitutes, recuperando os espaços sociais da feira antes vivida no além-mar por suas ancestrais. As negras de tabuleiro são citadas por historiadores como responsáveis por significativas cifras em cidades como Salvador, chegando a apurar, além do exigido por seus proprietários, o suficiente para a alforria sua, de seus filhos e, às vezes, dos companheiros.

A partir da Lei do Ventre-Livre, acentuou-se a característica de configuração da família negra formada por mães e filhos, já que o projeto de lei de 1870 previa, além do nascimento liberto dos filhos, a integridade da família, quando, no caso da alforria das mães, havia a garantia de que seus filhos menores de oito anos a acompanhariam. Assim, a tradição da matrifocalidade vai se afirmando aqui, como antes, no continente africano. Bernardo afirma que:

Desse modo, a matrifocalidade, como forma alternativa de família, parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana, quanto para a afro-brasileira, a matrifocalidade, aparentemente, não foi só uma imposição da escravidão e do pós-abolição – com a consequente marginalização do homem negro. A mulher negra parece viver essa opção de forma diferente das mulheres brancas. Em minhas pesquisas anteriores, pude verificar que, para essas mulheres, a matrifocalidade não é encarada como sofrida, pesada; pelo contrário, acentua sua autonomia (BERNARDO, 2003, p. 44,45).

Abordando o tema de forma mais particular, Bernardo expõe, na sua pesquisa, entrevistas feitas com mulheres negras de origens, profissões e gerações diferentes, que possuíam em comum o fato de sustentarem suas famílias e abrirem mão de um casamento em padrões tradicionais. Várias dessas mulheres apoiam-se numa rede solidária de mulheres, formadas por mães, tias, irmãs e até vizinhas. As questões que a pesquisadora faz voltam-se diretamente para o grau de satisfação com relação a tais arranjos familiares e, com unanimidade, recebe delas a resposta de que faziam questão que assim o fosse, que não abririam mão da liberdade e poder que tinham por um casamento tradicional.

Coincide com essa percepção dos fatos, o artigo apresentado no Seminário “Fazendo Gênero”, na edição de número 8, pela pesquisadora Ana Cláudia Pacheco. A autora apresenta o resultado de entrevistas feitas em Salvador com dois grupos de mulheres negras, pertencentes a grupos ativistas antirracistas e mulheres não ativistas. As entrevistas objetivavam investigar a vida afetiva dessas mulheres ou, nas palavras da autora “as relações afetivo-sexuais raciais e de gênero no contexto baiano”. A autora cita uma série de variáveis nas escolhas e recusas de parceiros dessas mulheres, sempre enfatizando a predominância de mulheres negras que moravam sem parceiros, sozinhas, com ou sem filhos. Ela coloca como questão a ser respondida ao final a pergunta: “como essas mulheres pensam sobre sua experiência da solidão?” e ao final das entrevistas conclui que: “A solidão foi lida, na maioria das vezes, por essas mulheres como signo de libertação e não de submissão” (PACHECO, 2008, p. 07).

Ainda sobre a pesquisa de Bernardo, é importante salientar outras contribuições a respeito da forma como se organizaram as mulheres afro-brasileiras. Ela ressalta que as famílias sanguíneas e famílias de santo²⁴ se interpenetram numa relação claramente matrilinear, passando a se confundir. A partir da iniciação e inclusão do devoto (a) no grupo de confiança da mãe, a(o)s filha(o)s de santo terminam por se misturar com as filha(o)s sanguínea(o)s, sobrinha(o)s e irmã(ao)s, participando ambos igualmente dos eventos familiares e ritualísticos. Essa informação é importante quando compreendemos o grau de compromisso e doação de uma família responsável pelo seguimento de uma comunidade religiosa no candomblé.

A matrilinearidade é um princípio fundamental da sucessão nas casas tradicionais da religião afro-brasileira na Bahia. A afetividade e proteção maternas, fomentadas nas

²⁴ Segundo Vivaldo da Costa Lima (2003), as famílias de santo estruturam-se a partir da iniciação espiritual do devoto com o grupo de Candomblé. Essa estrutura familiar constrói-se mediante a relação da(o) sacerdotisa(te) com os iniciados, denominados filhos. É a ‘mãe’ ou ‘pai’ de santo quem coordena a relação dos iniciados com seus ancestrais míticos (os orixás), mas também fazem expandir o grupo familiar a outros iniciados (irmãos), primos, padrinhos e madrinhas, envolvendo muitos numa rede de confiança, afeto e responsabilidades.

famílias matrifocais afro-brasileiras, parece se estender às famílias de santo, usando o mesmo princípio da autoridade feminina e aliança entre mulheres, e determinando uma dinâmica específica de relacionamento dentro dos grupos religiosos. A hierarquia se mantém, mas há um sentido familiar, de proteção, acolhimento e informalidade diferente de outras organizações religiosas.

Voltando ao questionamento inicial da pergunta de Terezinha Bernardo, a respeito de como e porque teriam as mulheres se tornado as sacerdotisas da religião afro-brasileira, eis como a pesquisadora interpreta tais dados:

Todos estes aspectos culturais, socioeconômicos e históricos listados não explicam somente a ocorrência de um tipo de família, mas dão indícios fundamentais para o fato de a mulher surgir como detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa [...]. As mulheres africanas pertencentes às etnias iorubas e fons exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que na escravidão esse poder teve que ser re-significado. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário, através da religião (BERNARDO, 2003, p. 16).

Essa forma de compreender a história dos afrodescendentes a partir de uma visão que parte do estudo das suas civilizações de origem é ainda recente na história e na antropologia e se deve a um esforço conjunto de pesquisa e divulgação de intelectuais africanos e afrodescendentes. Segundo Larkin Nascimento, a abordagem acadêmica eurocêntrica provocou muitos equívocos com relação à compreensão do continente africano, sua cultura e história. A proposta dos novos estudos na história e antropologia numa visão afrocêntrica busca uma compreensão que respeite as experiências humanas de cada povo, corrigindo distorções e abusos antes cometidos. Atendendo a essa proposta, muitos estudiosos brasileiros têm se esforçado na elaboração de uma nova epistemologia que dê conta da realidade afro-brasileira.

O continente africano foi, ao longo de sua história, violentamente ferido por seguidas investidas de ocupação, escravização, exploração maciça de seus recursos e investidas políticas que manipulam seus líderes no sentido de manter, mesmo em países onde se (re)organiza uma nação, o controle e a exploração de suas riquezas. Também resultante dessa situação, muitos elementos culturais se perderam ou foram modificados, tomando feições mistas. No entanto, alguns elementos, especialmente de cunho religioso e mítico, se mantiveram e guardaram traços primordiais, inclusive na diáspora.

Diferentes estudiosos ressaltam que os mitos africanos não são simples narrativas, já que guardam reflexões filosóficas e padrões morais que são transmitidos a partir de práticas

rituais. O culto aos ancestrais nas sociedades africanas sofreu modificações das suas formas primordiais, mas guardou a força e a continuidade de rituais que ainda hoje são praticados. Esse culto encontra-se espalhado por todo o continente. A ideia de forças sobrenaturais, mas familiares, ligadas a uma proteção da comunidade e da nação esteve presente no contínuo esforço de manter uma memória histórica, tanto nas guerras nacionais, como na diáspora. Nessa tradição, cultuam-se apenas ancestrais valorosos, considerados moralmente superiores. Acredita-se que eles atuem no controle das condutas e do poder nas comunidades. Assim, quando um mal atinge a população, credita-se a algum desvio de conduta e praticam-se rituais de purificação, assim como são feitas oferendas aos ancestrais. Há aí a transposição das relações de autoridade familiar e social para o plano religioso.

Alguns mitos, como das mães ancestrais, são inseparáveis da prática do culto aos antepassados. Junte-se a essa ideia o fato de que a crença no maravilhoso e na possibilidade da interferência de efeitos sobrenaturais da natureza, bem como na manipulação da magia, são muito presentes nas diversas culturas africanas; temos assim a base necessária para começar a tratar do mito das mães ancestrais. Elementos de que tratarei adiante serão fundamentais na análise de personagens e situações nos textos literários que analisaremos nesta tese.

Pierre Verger (1996) ensina que, apesar da feitiçaria ser considerada uma prática maléfica em muitas culturas, na sociedade ioruba tradicional, as ajés (feiticeiras) não são rejeitadas, pois elas constituem uma das matrizes da sociedade, guardiães de poder, memória e também proteção da comunidade. Recomenda-se, então, prudência, respeito e obediência ao lidar com elas. Não são tratadas, por exemplo, pelos seus nomes verdadeiros. Elas são, como já mencionamos anteriormente as *Iá Mi Oxorongá* (minha mãe Oxorongá). Elas cumpriram, segundo o antropólogo, uma função moderadora na sociedade, controlando excessos de poder, injustiças, atuando em contendas, intervindo.

No mito²⁵, as mães ancestrais estão relacionadas também ao conceito da geminidade e à ideia, presente em várias histórias africanas, de um poder em parte perdido pela primeira mulher. A geminidade é um conceito importante para o pensamento mítico-religioso africano, estando presente em muitas narrativas, especialmente nas religiões da África Ocidental. Os corpos primordiais seriam gêmeos; a forma gêmea é considerada ideal. O próprio corpo humano é tido como gêmeo do corpo cósmico.

Assim é o mito de Odua: no princípio, primeiro casal era geminado, formado por Odua (terra) e Obatalá (céu). Não havia separação entre os dois; viviam apertados dentro de

²⁵ Aqui trato de mito e narrativas que marcam a cultura de origem ioruba, embora algumas sejam comuns também a outras culturas africanas.

uma cabaça, que na cultura africana simboliza o útero e, ao mesmo tempo, o mundo. Eles se separaram para brigarem pelo poder e vieram ao mundo ao mesmo tempo. Odua recebe o poder sobre os orixás e tem no pássaro mágico e na cabaça, os símbolos deste poder. No entanto, ela abusa deste poder e o perde para Obatalá, que passa a exercer o mando sobre os orixás. Odua, no entanto, preserva o controle, sobretudo sobre a vida e a morte. As *Iá Mi* são descritas como mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro, portanto é como se herdassem os símbolos do princípio do poder sobre a vida e a morte. Elas podem se transformar em pássaros e organizam reuniões noturnas nas matas onde vivem.

Segundo o mito, quando as *Iá Mi* chegaram à terra, escolheram habitar as copas das grandes árvores, como o Iroco, que também representa o tempo, as jaqueiras, cujo fruto simboliza grandes úteros, e outras grandes árvores. De suas copas, elas vigiam e podem comandar seus trabalhos para o bem e para o mal. Também junto a essas árvores são enterrados seus assentamentos, demonstrando sua ligação com a ancestralidade. Nessas copas, acolhem os pássaros ligados a elas. Os pássaros são também instrumentos mágicos usados para levar mensagens de bons e maus presságios aqueles a quem as *Iá Mi* dirigem sua magia. Também se atribui a elas os poderes e talentos que mulheres velhas ou moças teriam recebido como herança de suas mães ou avós.

Na concepção africana da maternidade, portanto, existe, além da disputa pelo poder entre homens e mulheres, a representação da importância política e social das mulheres em algumas sociedades africanas. No estudo de Teresinha Bernardo sobre a liderança das mulheres iorubas no comércio e a participação delas nos conselhos diretores das comunidades, fica clara a relação histórica com relação ao acesso ao poder pelo trabalho do comércio e pela representação da autoridade religiosa, já existente na África. Conforme várias outras estudiosas também relatam, a participação das afrodescendentes nos levantes contra o sistema escravista, na formação de cooperativas com objetivo de financiar libertos tem origem e reflexos na liderança feminina nas religiões afro-brasileiras. Para Carneiro e Cury(2008) “escudadas nas qualidades dos orixás femininos, as mulheres dão nova dimensão o aos atributos femininos; escudadas nos orixás masculinos, e nos caboclos, elas competem com o homem em seu próprio terreno e se equiparam à viridade masculina. Em qualquer um dos casos, o candoblé abre um campo para vivência de papéis que tradicionalmente são negados a elas” (p 132)

3.5 Maternidade: poder? felicidade? profissão?

Ao longo da história da humanidade, as reivindicações das mulheres no sentido de rever e dividir responsabilidades em torno das chamadas ‘funções femininas’ foram frequentemente desconsideradas. Andréa Nye (1995), ao fazer a revisão histórica do movimento de mulheres que participaram das transformações decorridas durante a revolução francesa, a independência americana e a revolução marxista, traz o relato da decepção de várias ativistas no sentido de que, apesar de terem sido fundamentais nas ações estratégicas nesses grandes acontecimentos revolucionários, não tiveram sequer consideradas as suas reivindicações, sobretudo aquelas que diziam respeito a uma nova distribuição de direitos e deveres que implicasse em mais autonomia para as mulheres sobre suas próprias vidas.

Manter a mulher aprisionada às funções domésticas, tradicionalmente consideradas femininas, foi sempre uma importante estratégia para a manutenção da ordem patriarcal. No Brasil, essa dinâmica tem tido um impacto específico sobre a estrutura das famílias e a vida das mulheres. Segundo Costa (2002), apesar das pautas feministas que já conquistaram várias reivindicações de ocupação de espaços sociais e políticos para mulheres no Brasil, alguns padrões de comportamento que se mantiveram durante o processo da nossa história têm retardado essa igualdade de papéis entre homens e mulheres e prejudicado uma mais justa e merecida entrada das mulheres no espaço público.

Parte dessas funções domésticas cumpridas por mulheres se referem aos cuidados e proteção realizados com doentes físicos, crianças e idosos através do que se considera como uma rede de proteção num nível do que Castel (1998) chamou de “socialização primária”, ou seja, tarefas que são realizadas por pessoas próximas, seja por laços de sangue, seja por proximidade física. À medida que as sociedades avançam no processo de urbanização e modernização, essas tarefas costumam se tornar institucionais, ou seja, cuidados e proteção são transferidos a estruturas de atendimento assistenciais mais sofisticadas, profissionais, caracterizando o que o autor chama de “sociabilidade secundária”.

Para Costa (2002), a manutenção da rede de proteção primária no Brasil, por meio dos mecanismos de apoio informal desenvolvido por mulheres em determinados contextos, como o da “maternidade transferida”, contribuíram para a dispensa ou retardamento da montagem de redes de proteção social secundárias no nosso país. Costa comenta que, em países que se desenvolveram de forma diferente, a chegada de novas tecnologias possibilitou

a saída de serviços domésticos do ambiente familiar e, portanto, facilitou a saída das mulheres para suas carreiras profissionais.

Entre nós, essa mudança não se deu de forma geral, ou seja, a tecnologia não libertou as mulheres do serviço doméstico, apenas uma parte delas. No decorrer da nossa história, a constante reformulação de arranjos informais entre mulheres fez com que as tarefas domésticas, e até alguns tratamentos de saúde, permanecessem sendo resolvidos dentro das casas das famílias, quase sempre, por mulheres. Para exemplificar, a autora se remete ao momento em que começam a surgir, no Rio de Janeiro, então capital do império, casas com sistema hidráulico, anunciadas como “casas com rio dentro”. Até então, a lavagem de roupas era feita em lugares públicos de água corrente, como rios, lagoas, fontes. Em outros países, a partir do estabelecimento dos sistemas hidráulicos nas casas, começaram a surgir as lavanderias públicas ou privadas que tiraram essa obrigação doméstica das residências e das mãos exclusivas das mulheres. Aqui a lavagem de roupas permaneceu e permanece sendo uma tarefa doméstica de cada família e, quase sempre, assumida por mulheres. A maternidade entra neste contexto quando o cuidado com crianças toma parte considerável do tempo dedicado por mulheres ao serviço doméstico, devido a ausência de um sistema de creches públicas ou um sistema escolar de tempo integral, que possibilitaria a mais mulheres outras oportunidades de trabalho.

Essa manutenção de mulheres em situação doméstica com obrigações e cuidados destinados a suas famílias impossibilitaram, sobretudo mulheres mais pobres, de investirem em seus projetos pessoais de formação e realização profissional e, por outro lado, dispensaram ou adiaram o investimento governamental e privado na montagem de uma estrutura de apoio às mulheres trabalhadoras. Segundo Costa, pesquisas sobre trabalho feminino informal demonstram também que a desvalorização do trabalho doméstico agregou as jovens menores de idade a esse serviço, mais uma vez agravando a situação da formação adequada das mulheres para seus projetos profissionais e dificultando uma consciência de gênero entre mulheres de classes diferentes.

Em artigo que analisa a vulnerabilidade das famílias brasileiras monoparentais²⁶, Mesquita (2010) afirma que desde 1980 a família monoparental chefiada por mulheres sem participação de cônjuge cresce no Brasil, sobretudo nas camadas mais pobres da população. É entre essas famílias que mais ocorrem os arranjos que incluem as redes de solidariedade feminina, envolvendo ou não parentesco, com o objetivo da viabilização de tarefas

²⁶ Famílias monoparentais são aquelas em que apenas um dos progenitores é responsável pelo lar e possui filhos que não são adultos.

domésticas, atendimento a doentes, pagamento de contas e cuidados com as crianças (que pode configurar outro tipo de maternidade transferida), enfim, colaboração mútua que possibilita a algumas mulheres a saída para conseguir remuneração.

Essas estratégias, segundo Mesquita, são de origem histórica e não têm nenhum apoio do poder público, apesar de já terem sido configuradas nos últimos relatórios do IBGE. Ao mesmo tempo em que essas estratégias de solidariedade permitem a saída de algumas mulheres para o espaço público, terminam por manter outras limitadas ao serviço doméstico e, como alerta Mesquita, revelam “as dificuldades encontradas por muitas mulheres no acesso ao sistema de proteção social público, ofertado pelo Estado” (MESQUITA, 2010, p.7). Portanto, a maternidade transferida, da qual tratei anteriormente no contexto da escravatura e que adquiriu valor de solução para a sobrevivência de comunidades de famílias, toma outros formatos na contemporaneidade; permanece, entretanto, sendo um dos componentes de um esquema que retarda a inserção de um grupo de mulheres no mundo público e profissional, regularmente remunerado.

Costa afirma que a superação dos limites societários que dificultam a formação de uma consciência de gênero passa pela conquista das estruturas públicas, governamentais ou não, de proteção social. Para Costa, o movimento das mulheres em prol de um novo padrão de maternidade, certamente aponta para novas relações entre mulheres e desvenda a compreensão de que “a maternidade surge agora como uma questão política” (COSTA, 2002, p.13).

Essa posição lembra o que afirma Madel Therezinha Luz sobre as relações entre o controle patriarcal sobre a mulher e a ideologia capitalista. Para ela, o modelo da mulher doméstica, mais especificamente da santa mãezinha é o que melhor serve ao funcionamento do capitalismo e equivaleria como par perfeito ao homem racional, trabalhador, competitivo e egoísta. Para ela, mais que uma decisão individual, essa postura relaciona-se a uma ordem nacional ou internacional: “a tutela que o homem exerce sobre a mulher no período que vai da segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do século XX é uma tutela estatal, que está diretamente relacionada à Ordem das Nações capitalistas. Em outras palavras, trata-se de um controle político” (LUZ, 1982, p. 15).

Nesse contexto, a mulher tem sido cobrada do ponto de vista legal, social, econômico, físico e emocional pela família, pela comunidade e até pelo estado para que atenda às ideais de ‘boa mãe’, ainda que num contexto de muitas dificuldades. As políticas públicas de atendimento à criança, frequentemente criam obrigações e responsabilidades para as mães, sem possibilitar-lhes acesso aos meios de atendê-las.

Dagmar Meyer afirma que o processo de uso político da maternidade começa na Europa dos séculos XVIII e XIX e envolve a mulher como mãe, no centro das políticas de “gestão de vidas” que Michel Foucault nomeia de “bio-política”. Dagmar questiona:

Que discursos e que forças sociais, que poderes e que conflitos se conectam para produzir, definir, atualizar e re-posicionar maternidades? E quais sustentam o pressuposto de que determinadas formas de pensar, sentir e agir da mãe constituem um a priori indispensável para a saúde física e emocional da criança? (MEYER, 2005, p. 82).

Para Meyer, o controle sobre o corpo e a vida da mulher-mãe é estabelecido por meio de redes profissionais que afirmam seu saber e se conjugam a administradores públicos, fornecendo diagnósticos e justificando a tomada de medidas que visam obter resultados de ordem político-administrativa, nem sempre considerando a saúde e o bem estar reais de mães e filhos.

Assim, as redes de poder-saber, aqui delineadas, atravessam e constituem determinados tipos de conhecimento que sustentam e conformam políticas e programas públicos, ênfases educativas, instrumentos de diagnóstico e modos de assistir e monitorar mulheres-mães, na atualidade (MEYER, 2005, p. 83).

Como Meyer, Germaine Greer exalta-se contra o desrespeito que se institucionalizou ao longo do século XX com esta ideologia da mulher-mãe, ignorando-lhe não só a importância e necessidade enquanto aquela que fornece e prepara pessoas para a sociedade, mas ignorando também sua opinião e conhecimento a respeito de si e do filho. Greer nos mostra que, para a mãe contemporânea, desprovida de respeito e cercada pela pressão das obrigações, chovem as acusações: “começa-se a culpar a mãe antes do nascimento do filho”. Aos poucos, a mãe deixa de ser uma pessoa para passar a ser um “ambiente uterino” (GREER, 2001, p. 232).

Compreendo que a maternidade não é apenas uma questão biológica, que modifica profundamente e, em todos os aspectos, a vida das mulheres, como brevemente mostrarei neste capítulo. Também fica claro que ter, manter, cuidar e acompanhar a formação de pessoas é uma função social fundamental para a continuidade sadia da sociedade. Desde as campanhas de doutrinação da boa mãe, inspiradas no discurso de Rousseau, até as políticas públicas contemporâneas de orientação ao exercício da maternidade, o estado representado nas mais diversas formas de governo, demonstra o reconhecimento da importância da função materna para o desenvolvimento da criança. No entanto, as mães continuam sendo desrespeitadas e invadidas na sua autonomia e no seu conhecimento. Além disso, a tarefa da educação e formação dos cidadãos de uma comunidade deveria ser tarefa dividida entre os

pais e especialistas que contribuíssem e orientassem de forma mais próxima e integrada à família.

Germaine Greer aponta uma situação que todos conhecemos. Ela nos diz que uma mulher que tenha dedicado toda a sua vida jovem a criar e acompanhar a formação dos filhos não terá nenhum suporte financeiro ou emocional quando eles, adultos, se forem. Essa mulher terá que “ficar em forma, encontrar um emprego e manter-se jovem e bela, se quiser ser amada” (GREER, 1999, p.228). Talvez devêssemos substituir a palavra amada por aceita, pois mesmo considerando que essas mulheres não busquem felicidade amorosa ou conjugal, mas que tenham ainda expectativas quanto a alguma colocação profissional ou vida social, provavelmente encontrará dificuldades para atender a essas expectativas. Por outro lado, se ela passa a vida equilibrando-se entre uma carreira e a criação de filhos, lembra-nos mais uma vez Greer, provavelmente falhará com uma das duas possibilidades, ou as duas, viverá em permanente tensão e sempre terminará acusada pelas ausências inevitáveis. Com uma observação polêmica, mas não destituída de sentido, Greer conclui que:

Os governos dependem dos fundos que administram nossas sociedades com impostos. Como a força de trabalho encolhe e a expectativa de vida aumenta, fica mais difícil pagar a conta da seguridade social. Todos precisamos de crianças nascendo e que cresçam bem educadas, úteis [...]. Hoje defendo que se deve encarar a maternidade como uma carreira, quer dizer, trabalho remunerado [...]. O que significa que toda mulher que decide ter um filho receberia dinheiro suficiente para criá-lo em circunstâncias decentes (GREER, 1999, p. 237-238).

Sabemos que Greer fala sobre a sociedade britânica, em tudo, muito diversa da nossa, mas penso que é pertinente considerar suas colocações sobre a tensão em que vivem as mães entre o exercício da maternidade e suas profissões e como essa tensão se relaciona com a ausência das estruturas de apoio de que tratamos antes e com a manutenção das mulheres, por tradição patriarcal, vinculadas às tarefas domésticas e responsabilidades dos cuidados com a família.

Enfim, a imagem materna revela, na confluência de aspectos pessoais, familiares, econômicos, socioculturais, políticos, míticos e religiosos, questões que estão em dinâmico processo, expressando discussões e mudanças significativas. Em meio a tudo isso, também movidas por suas experiências como mães e filhas, escritoras constroem mães como personagens em suas criações ficcionais. Essas personagens mães revelam diversidades e surpresas nas suas falas e ações, o que parece traduzir enriquecedora possibilidade para a literatura contemporânea.

3.6 Maternidades Literárias: gestando outras mães

Na representação mais tradicional da literatura, especialmente na de autoria masculina, a complexa experiência da maternidade é representada de forma limitada, revelando a atribuição de importância secundária a esse modelo de personagem. Com frequência, encontramos uma personagem idealizada, pouco verossímil e nada complexa. Só para lembrar, a título de exemplo, tomemos de duas obras importantes da literatura brasileira, as personagens mães Ana Terra e D. Glória, criadas respectivamente por Érico Veríssimo e Machado de Assis.

Ana Terra é a matriarca da família Terra, mãe de Pedro Terra, da saga *O Tempo e O Vento*. Ana é rejeitada pelo pai e irmãos quando engravida do índio mestiço Pedro Missioneiro, herói de guerra. Na raiva dos homens da família pesa, além da afronta contra a honra maculada da única filha, o fato de Pedro ser considerado, por eles, inferior, pois era um mestiço de índio. Durante o período que convivem com ele, enquanto Pedro recupera-se de um ferimento de guerra, percebem o quanto ele era educado, cristão, gentil e honesto, dominando conhecimentos que nenhum deles tinham, como a leitura e a música. Mesmo assim, sequer o ouvem, como também não escutam Ana. O pai e os irmãos assassinam Pedro e o enterram numa colina próxima. Embora proteste, demonstre raiva e revolte-se por muito tempo depois do que ocorre, Ana termina por submeter-se e passa toda sua vida servindo a eles, criando, sozinha, o filho que nasce, ajudando a criar netos e bisnetos, sem nunca mais relacionar-se com homem nenhum. Ana tem uma vida de sacrifício e punição, depois de ter vivido um rápido romance com o homem que tanto amara. A aceitação dessa condição e o quase silenciamento da personagem contrastam com sua extrema coragem em outros momentos, como quando se deixa ficar no sítio invadido, sendo estuprada por bandidos para que eles não procurem a cunhada, o filho do irmão e seu filho, escondidos. Ao aceitar o castigo imposto pelo pai e irmão, Ana contraria seu próprio comportamento e seu temperamento definidos na trama, como de uma mulher destemida e aguerrida. A punição aceita parece adequar-se ao destino comum das protagonistas de autoria feminina sempre que rompem o padrão patriarcal definido.

Em *Dom Casmurro*, de Machado de Assis, tem-se D. Glória, mãe de Bentinho e responsável pela promessa que envia o rapaz ao Seminário, motivo de toda precipitação do romance entre ele e Capitu. Nos episódios tensos, antes de declararem-se, em que os dois enamorados testam os sentimentos e avaliam possibilidades, é que começam a se esboçar as

dúvidas do menino inseguro Bentinho. D. Glória, através da decisão de cumprir a promessa de que o filho seria padre, instala o conflito e a dúvida no começo de namoro do casal Bentinho-Capitu. Viúva, descrita como ainda jovem e atraente, herdeira de bom patrimônio e morando com irmãos e enteado, tem no filho, a única ocupação. Ela se preocupa com o futuro do filho e a condução do que ela julgava, a princípio, que seria seu destino, a vida religiosa. Também D. Glória, apesar de ser uma personagem secundária importante ao desenrolar da trama, é uma personagem silenciosa. Conhece-se algo dos seus pensamentos de forma indireta, quase sempre expresso na voz do personagem José Dias, o agregado, que atua como um interlocutor entre ela e o filho Bentinho.

O silenciamento, a solidão e a vida entregue apenas aos cuidados dos filhos representam, nessas duas personagens, um padrão que vai se repetir em muitas obras canônicas da literatura brasileira. Elas vivem apenas para os filhos e sequer as acompanhamos na sua interação com eles. Parece não haver nenhum conflito, nenhuma tristeza, nenhuma dúvida no exercício dessas maternidades, nem sobre seu limitado papel na sociedade. Na contemporaneidade, a crítica voltada para o estudo dos textos de autoria feminina, desenvolvida, especialmente, pela teoria e crítica feminista, tem revelado outras faces do tema da maternidade e da abordagem de personagens femininas de maneira geral.

No caso da personagem mãe afrodescendente em nossa literatura, ainda considera-se a situação específica das imagens que nossa sociedade projetou, a forma como isso se configurou na literatura, para então compreender-se a importância do esforço de nossas escritoras afro-brasileiras terem assumido a voz e a vez de personagens dessa vertente. Como já observei, Mariza Correa e Eduardo Assis Duarte evidenciam a forma “degustável” como a literatura masculina construiu a mulata como exemplo da subjugação da mulher afrodescendente transformada em “prato nacional”, temperado pelas mais diversas especiarias, reforçando o mito perverso da democracia racial.

Dessa forma, permanece essa literatura aguçando o valor utilitário da figura feminina mestiça, destinando a mulata ao consumo erótico e às cozinhas, enquanto reservava às de pele negra o excesso do trabalho e a invisibilidade ou marginalidade social. Assim, são por demais conhecidas as mulatas (Vidinha, Rita baiana, Gabriela) que rebolam pelas páginas dos romances, ávidas de sexo. Outras personagens, geralmente as que correspondem a um outro padrão fenótipo na aparência, as negras, são frequentemente apresentadas como despeitadas ou animais de carga – Bertoleza, de *O Cortiço* ou a Rosa da *Escrava Isaura*. Esta visão, é claro, não deixa de ser reflexo da forma como o preconceito se expressa na nossa sociedade. Em outras páginas e na imaginação brasileira, nascida sob a sombra das “casas

grandes e senzalas”, a mãe preta é uma personagem devotada aos filhos alheios, a ‘Bá’, que não sente revolta; sem vida própria ou desejo de liberdade, segue vivendo sossegada entre os corredores das casas dos brancos, velando os sonhos dos patrões, enriquecendo de histórias o sossego dos quartos infantis e morrendo sem chegar a viver. Todas essas personagens, a mulata apetitosa e estéril, a negra como um animal de carga e a mãe preta servil atendem ao desejo do imaginário patriarcal, embalam com reboledo ou balanço de rede a leitura confortável do consumidor de mulheres, sobretudo o homem branco.

A escritora afro-brasileira Conceição Evaristo, também professora e pesquisadora de literatura, fazendo uma reflexão a respeito dessa marca da esterilidade nas personagens afro-brasileiras, relaciona esse apagamento da maternidade ao processo de ocultação da nossa matriz africana na história brasileira. Ela questiona: “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, p. 202).

A questão levantada por Evaristo encontra eco no artigo de Rita Segato, que, como indiquei anteriormente, descreve o apagamento da maternidade negra, com o ocultamento das ‘mães de criação’. Citando Nelson Rodrigues, Segato reproduzirá a pergunta que o jornalista brasileiro relatou ter ouvido de Sartre, por ocasião da sua visita ao Brasil na década de 60. Rodrigues e outros intelectuais da época reuniram-se com o famoso casal de filósofos franceses, Beauvoir/Sartre, e, diante da seleta plateia de classe média alta branca, num apartamento da zona sul carioca, o francês questionou: “Onde estão os negros?” (RODRIGUES apud SEGATO, 2007, p. 159). Não cabe aqui debater os motivos do espanto de Sartre, mas a pergunta em si nos interessa. Ela é fundamental para a compreensão da situação de silenciamento e ocultação dos afrodescendentes na história oficial do nosso país. A situação de provável desconforto dos intelectuais brasileiros diante do casal francês é emblemática e coerente com a preocupação expressa pela escritora Conceição Evaristo. É possível então também perguntar às páginas da nossa literatura: onde estão as mães negras?

A literatura brasileira, assim como outros setores da nossa tradição intelectual, tem se caracterizado pela negação ou desvalorização da influência da matriz africana na formação da nossa sociedade. O trabalho de resgate e valorização da história e dos elementos culturais afro-brasileiros em todas as áreas artísticas e intelectuais tem revelado, aos poucos, aspectos que permaneceram reprimidos, enriquecendo com novas faces a cultura brasileira. A escrita de autoria feminina de origem afrodescendente tem contribuído com esse arsenal de novidades com personagens e situações que revelam grande diversidade de enredos e

personagens vivenciando tensões, alegrias e experiências que envolvem as questões de raça e gênero. Cruzando-se o tema da maternidade com as tensões de raça, o resultado é o sentido simbólico de trazer, ainda que apenas nas páginas literárias, um pouco da mãe negra que os registros históricos do Brasil esconderam.

Claro está que uma parte da elite acadêmica, mais conservadora na sua observação do que seja mais importante para o estudo da cultura brasileira, permanecerá ainda resistindo à inserção destas escritoras entre aquelas que merecem pesquisa e divulgação; assim como antes, outros setores do pensamento acadêmico ignoraram a matriz africana na nossa cultura, pois, conforme Segato:

Contendas do presente, no Brasil, mostram a resistência de alguns setores da elite ilustrada a reconhecer um sujeito diferentemente posicionado, um sujeito negro que quer falar da sua negritude e da sua inserção diferencial na sociedade brasileira. Ao negar essa demanda, ao barrá-la, esses setores da elite parecem-me aparentados com a impossibilidade fundante de instalar a negritude da mãe no discurso (2007, p. 167).

Percorrendo as páginas da literatura afro-brasileira, publicada em contos nos CN, existe diversidade e complexidade nas experiências de maternidade das personagens. As imagens vão muito além do estereótipo, revelando frequentemente as dificuldades de mães e filhos numa realidade social cheia de conflitos. Nos contos dessa coleção, as personagens expressam sentimentos bem variados, desde a tensão de exercer a maternidade em meio a um ambiente social quase sempre hostil, envolvendo violência e baixa expectativa de futuro, a preocupação com a formação dos filhos, muitas vezes sem o auxílio da figura paterna e sem meios escolares adequados, até o conflito de gerações expresso através dos desentendimentos entre mães e filhos.

Essas personagens mães estão mais próximas da imagem de uma guerreira do que de uma santa, raramente expressam fragilidade e estão longe da submissão a qualquer padrão que as limite. Apesar da força realista dos enredos, algumas vezes, os elementos textuais que se destacam conseguem imprimir leveza e graça às situações. A ironia, a leveza poética, a intensidade descritiva com que se constrói alguma passagem, terminam por cativar o leitor pela qualidade da construção narrativa. Entre os temas, a memória é uma riqueza defendida em alguns enredos. No resgate da cultura afro-brasileira, o cuidado com a memória é um recurso fundamental para a valorização da contribuição africana em nossa cultura e, conseqüentemente, a revisão de uma visão injusta e incorreta dos afrodescendentes.

De dignidade e zelo pela memória é o exemplo de Vó Rosa no conto “Rosa da Farinha”, de Lia Vieira (1999), em que temos a história de uma mulher que envelhece

reunindo a família em torno de si, enfrentando grileiros que tentam arrancar a terra de sustento, mas guardando a serenidade para evitar conflitos fatais. A personagem representa a memória ancestral da comunidade afro-brasileira, defendida pela protagonista como necessária ao embate do preconceito. A narrativa, por isso mesmo, organiza-se a partir do relato da neta, que lembra da avó, contadora de histórias. A avó passa a ela o que lhe contaram os antigos, aqueles que desembarcaram da África em meio aos horrores e temendo nenhum futuro. Nesse conto, a narradora demonstra como ficaram guardados por tantas gerações alguns registros que a história oficial não marcou e finaliza o conto destacando a importância da memória oral como uma herança de seu povo.

De Cristiane Sobral, o conto “Bife com Batatas Fritas” narra a história da morte de uma mãe e do destino dos filhos órfãos. A ausência da mãe vai tornando cada vez mais difícil a vida dos filhos que não sabem como tocar a vida. Após cinco dias, as vizinhas se organizam como mães substitutas, entrando na casa e tentando cuidar das crianças. É pela perspectiva de Ióli – a menina de sete anos que, junto com os irmãos, ainda esperava que a mãe voltasse de um hospital público – que se percebe o desfazimento do lar, da família e dos sonhos.

Após a notícia da morte da mãe, as vizinhas dividem entre si os órfãos. A narradora Ióli destaca sua dor silenciosa diante da agitação das vizinhas e tenta se adaptar. A menina abandona seu travesseiro-boneca com o qual imitava a mãe e tenta ainda sentir-lhe o cheiro guardado no brinquedo inventado. Depois, é puxada da casa por uma das vizinhas, aprende a tomar banho sem ajuda, deixa num canto a infância e engole seco. Parece transferir a carência afetiva pela fome física e dorme sonhando com um enorme bife acompanhado de batatas fritas. Nesse conto, Sobral nos comove com a situação da orfandade, infelizmente comum em ambientes socialmente violentos, a ausência de qualquer auxílio profissional de amparo a essas crianças e, ao mesmo tempo, registra a solidariedade entre as vizinhas que recolhem os órfãos.

A tensão entre mães e filhas, nascidas do desencontro emocional/intelectual e das tensões sociais está bem marcada no conto ‘Encruzilhada’, de Esmeralda Ribeiro (2005). Na narrativa, Makini vive uma situação de revolta e isolamento com relação a sua família, composta da mãe e irmãs. Makini gosta de ler, é ambiciosa e tem uma visão crítica com relação à sua condição social, observando e repudiando, por exemplo, as ações demagógicas de políticos em período de campanha eleitoral. A mãe de Makini, Estela, e suas irmãs não analisam as verdadeiras intenções do deputado e querem apenas usufruir das pequenas vantagens dos presentes do período das campanhas eleitorais. O conflito maior ocorre quando

Makini, que já planejava fugir de casa e que D. Estela dizia estar “estragada pelos livros”, é obrigada a acompanhar a mãe e as irmãs ao comitê de um candidato para receber um peixe de auxílio. Recebem um peixe muito grande, embrulhado em papel de propaganda.

A mãe não deixa que cortem para exibir o tamanho da generosidade do candidato. Makini irrita-se depois de esperarem por duas horas numa fila e recebe uma bofetada de sua mãe. Depois, no ônibus, sente-se humilhada pela atitude da mãe e das irmãs que preferem passar por baixo da catraca e guardar os passes ganhos no comitê para irem à festa à noite ou trocarem por cigarros. Quando a mãe vai passar, fica entalada na catraca e Makini aproveita a confusão para descer do ônibus e sumir na multidão. Mais do que o conflito de gerações, o conto aborda o distanciamento político entre a personagem Makini e o resto de sua família, demonstrando, através da fuga da menina, que a partir da informação política, passa a ser impossível deixar-se enganar pelas estratégias falsas de atendimento aos direitos das pessoas como cidadãos.

Já no conto “Zaita Esqueceu de Guardar os Brinquedos”, Conceição Evaristo (2007) traz uma mãe que, como outras espalhadas pelas suas páginas, conduz com dignidade e heroísmo uma família formada de filhos, nenhum marido e muitos problemas. Benícia tem quatro filhos; dois rapazes e duas meninas gêmeas – Zaita e Naita – e, como ocorre com frequência nos contos da autora, os homens não são nomeados, são “filhos de...” ou “pai de...”, numa ênfase clara à presença marcante das mulheres nas famílias representadas. Mais uma vez, embora o narrador seja observador, o foco é centrado nas meninas que estavam procurando uma pela outra nos becos da favela.

Zaita saía apressada para buscar a irmã que pegara uma figurinha da sua coleção e deixara os brinquedos espalhados em casa. A figurinha de menina-flor era um item importante de sua coleção. Já Naita, buscava a irmã para dizer que havia perdido sua figurinha preferida, mas que também trazia as marcas das tapas que a mãe lhe dera pelos brinquedos espalhados e a notícia de que, no acesso de raiva, a mãe quebrara a boneca preferida “aquela boneca negra, a que só faltava um braço”. Em meio a tudo isso, Benícia não pensava nas meninas e, sim, desesperava-se entre a falta de recursos e a desconfiança de que um dos filhos começava a se envolver com o mundo do tráfico. Em vão, tenta conter nas mãos os destinos dos filhos, teme pelas filhas, explode em raiva e medo. As meninas circulam nos becos, enquanto mais um tiroteio atravessa as ruas da favela.

Nesta pequena mostra, percebo, portanto, que as mães desenhadas nas páginas das escritoras da literatura afro-brasileira não correspondem a um padrão único e estão, na sua diversidade, bem distantes das silenciosas ou idealizadas mães da nossa literatura tradicional.

Apresentam, nas relações familiares que vivenciam, a complexidade e profundidade que as torna muito mais atraentes do ponto de vista da verossimilhança. Negam, sobretudo, o exotismo das “mulas humanas” inventadas no sonho erótico machista, como também o enquadramento da cômoda fantasia sacrificial da “mãe preta” construída por Freyre. Lutam e trabalham por seus filhos, defendem suas ideias e suas famílias, sem passividade, nem renúncia. Entre a dor que representa essa visão realista da maternidade pobre em ambientes hostis a qualquer amor, percorrem as páginas das autoras, personagens que se irmanam numa compreensão profunda do que são, trocando experiência, afeto e proteção, como se fizessem parte de uma irmandade não declarada, talvez nem consciente, mas de efeitos reais e necessários. Essas personagens estão, quase sempre, envolvidas em muita luta, sangue e lágrimas, mas, talvez mesmo por isso, conseguem partilhar força, ternura e experiência, entre gerações, como diz Evaristo em seu poema(2008), num “rosário feito de contas negras e mágicas”.

4 A MATERNIDADE NA LITERATURA DE CONCEIÇÃO EVARISTO: ROSÁRIO DE MULHERES

“Foi de mãe todo meu tesouro/ veio dela todo o meu ganho/ mulher de sapiência, yabá, do fogo tirava água/ do pranto criava consolo”²⁷

4.1 A trajetória e a “escrevivência” de Conceição Evaristo

Maria da Conceição Evaristo é uma ficcionista, poetisa e pesquisadora contemporânea que milita nas esferas do feminismo e da luta pela valorização da linha afrodescendente da cultura brasileira. Sua obra tem sido também estudada pelo valor estético que alcança em todos os gêneros nos quais já publicou: conto, romance, ensaio e poesia. Seu livro de poemas intitulado *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008) foi finalista do Prêmio Portugal Telecom em 2009, assim como o livro de contos *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2010), finalista do mesmo Prêmio, na edição de 2011. Além disso, possui textos em antologias publicadas na Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos.

Evaristo nasceu no ano 1946 em Belo Horizonte, filha de D. Joana Josefina Evaristo e José Evaristo. A autora concluiu, em 1971, o Curso Normal (que formava professoras para o ensino fundamental) do Instituto de Educação de Minas Gerais. Ao terminar o curso, mudou para o Rio de Janeiro, prestando concurso na cidade de Niterói, onde permaneceu como professora do ensino supletivo por dez anos. Em 1976, ingressou como aluna no curso de Letras da UFRJ, continuando a estudar e trabalhar paralelamente. No mesmo ano, casou-se e teve sua única filha, Ainá Evaristo de Brito. Mais adiante, em 1996, concluiu o Mestrado em Literatura Brasileira na PUC/RJ, defendendo a dissertação *Literatura Negra: uma poética da nossa afro brasilidade*. Sua pesquisa de Doutorado em Literatura Comparada, concluída em 2011 pela Universidade Federal Fluminense, intitula-se *Poemas Malungos: cânticos irmãos*.

Evaristo participou com contos e poemas de vários volumes dos *Cadernos Negros*, tendo estreado no volume 13 (1990) com alguns poemas, entre eles o “Vozes Mulheres”, do qual trataremos adiante. Trinta e um dos poemas publicados ao longo de vários volumes nos CN juntaram-se a outros para compor o único livro de poesia que a autora publicou, já mencionado anteriormente. A maior parte dos poemas desse livro trata da cultura

²⁷ Trecho do poema “De Mãe”, In *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008, p32

afrodescendente, de temas relativos à memória, diversos aspectos da identidade de gênero, inclusive trazendo referências à maternidade e à ancestralidade feminina.

Evaristo publicou dois romances: *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006), ambos pela Editora Mazza, de Belo Horizonte; um livro de contos pela editora Nandyala, também de Belo Horizonte, e vários artigos relativos a questões da afrodescendência, literatura africana e afro-brasileira. O romance *Ponciá Vicêncio* é a obra que mais tem divulgado Evaristo como escritora; foi indicado para o Vestibular/2007 da UFMG e do CEFET de Belo Horizonte, fato que propiciou uma edição especial em formato de livro de bolso. Em novembro de 2007, *Ponciá Vicêncio* foi lançado em New York, em versão inglesa, pela *Host Publications*.

Em vários depoimentos, a autora menciona fatos da infância e adolescência que a influenciaram no desenvolvimento da sua escrita, que ela mesma nomeia de “escrevivência”, declarando que sua escrita tem inspiração e compromisso com sua existência. A autora afirma, em vários depoimentos, que o hábito de contar histórias sempre foi uma tradição das mulheres de sua família, destacando a tia Filomena e a mãe como mantenedoras dessa tradição. A transmissão de histórias pela oralidade é uma forte marca da tradição cultural africana e esta marca se manteve em nossa cultura brasileira, sobretudo nas comunidades religiosas afro-brasileiras. Como vimos anteriormente, a liderança das mulheres nas famílias e em outros setores da sociedade foi uma herança que as comunidades afrodescendentes no Brasil conseguiram manter na diáspora.

O depoimento de Conceição Evaristo (2007), num texto em que trata da origem da sua necessidade de escrever, ilustra bem como, para a autora, é artificial a fronteira que se estabelece entre o pessoal e o político; esta posição nos remete a um dos princípios fundadores dos feminismos: “o pessoal é político”. Tomo aqui o sentido aristotélico (1997) do homem como ser político, que vive agregado a outros cidadãos a comunidade que habita, com intenção de realizar um objetivo, portanto, afetando e sendo afetado pelas ações individuais e coletivas. No caso de Evaristo, percebo claramente que a experiência familiar da infância a faz pensar na escrita não só como criação, mas como uma possibilidade de interferência modificadora do mundo ao seu redor, no sentido aristotélico da reciprocidade da ação política.

Como exemplos de influência na sua decisão de escrever, a escritora relata alguns episódios vividos com a mãe, a qual, embora sem instrução escolar, transmitiu a noção da importância dos registros escritos na imaginação da filha. O primeiro exemplo de que trata é o que fazia sua mãe quando desenhava no chão um sol, numa espécie de desejo de influenciar o clima, fazendo com que o sol surgisse no céu, já que o trabalho de lavagem de roupas

dependia desta ocorrência. O segundo exemplo é a anotação das roupas entregues, o que se configurava como um contrato entre patroa e a lavadeira. Evaristo comenta como esse contrato estabelecia uma tensão em sua mãe, por receio de que se tivesse perdido ou trocado alguma peça de roupa. Essas duas experiências deixaram nela, desde cedo, a certeza sobre a importância do registro escrito. O último exemplo refere-se ao diário escrito pela mãe, como notas avulsas e esparsas de acontecimentos da vida que corria; ficou marcado como a possibilidade de integrar o lírico e o vivido também no que se escreve. Por meio dessas três escritas, a menina e, posteriormente, a adolescente, já ensaiando textos mais elaborados, compreende a escrita como um movimento de criação transformadora, inserção no mundo prático e catarse. Evaristo comenta:

E retomando a imagem da escrita diferencial de minha mãe, que surge marcada por um comprometimento de traços e corpo, (o dela e nossos) e ainda a um de diário escrito por ela, volto ao gesto em que ela escrevia o sol na terra e imponho a mim mesma uma pergunta. O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados e, quando muito, semialfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita? Tento responder. Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação (EVARISTO, 2007, p. 21).

Compreendo como feminista a atitude dessas mulheres das quais trata Evaristo, entre as quais ela se inclui, que teriam lhe inspirado o desejo de escrever, já que lutavam por se inscrever num outro lugar, diferente daquele que lhes era sugerido por várias articulações opressoras. É importante perceber o quanto essa atitude em prol de percepções e sentimentos positivos se relaciona com um modo de escrever, desde o princípio marcado pelo desejo de se afirmar com voz própria, diversa da situação subalterna que a vida parecia querer-lhe impor.

A atitude de determinação dessas mulheres simples que mudaram suas vidas, vencendo as dificuldades sociais e os preconceitos de raça e gênero, é exemplo decisivo para suas filhas. Tal atitude contribui para que as novas gerações de mulheres afro-brasileiras consigam alcançar novo patamar educacional e social, superando as expectativas de um lugar social estabelecido pelo padrão patriarcal racista. Ciente disso, o movimento feminista negro tem como um dos seus princípios a valorização do relato da experiência dessas mulheres negras, sobretudo as que chefiam famílias ou possuem liderança numa comunidade. Como afirma Luiza Bairros, socióloga e Ministra-chefe da Secretaria de Políticas da Promoção da

Igualdade Racial, é preciso “considerar as experiências não acadêmicas de mulheres negras (mães, líderes comunitárias, religiosas) como relatos válidos da história”.(1995, p 458)

No caso de Evaristo, que vem de uma família de mulheres fortes e solidárias que muitas vezes chefiavam suas famílias, a valorização da maternidade como uma expressão do cuidado e da transmissão de valores positivos, parece ser inspiração constante. Na sua obra, a maternidade, a amizade entre mulheres são temas que aparecem em muitos momentos; entretanto, isso não impede a escritora de tematizar situações complexas que envolvem essa experiência na vida das mulheres, como exemplos de mães que desistem de seus filhos, de mulheres que decidem não serem mães, entre outras questões.

Um poema em especial trata de seu respeito às lições e aos cuidados da mãe como importantes em sua vida, é o poema “De mãe”²⁸. Logo nos primeiros versos, a voz lírica²⁹ diz “O cuidado de minha poesia / aprendi foi de mãe,/ mulher de pôr reparo nas coisas,/ e de assuntar a vida. /A brandura de minha fala / na violência de meus ditos /ganhei de mãe,/ mulher prenhe de dizeres, /fecundados na boca do mundo.” Fica claro que a voz lírica apresenta-nos uma mãe que, apesar de não ter passado pelos bancos escolares, já que adquiriu seu saber na experiência do que viveu, atenta ao que via e ouvia, soube ensinar a filha a conter seus ímpetos, talvez de indignação pelas injustiças que presenciava. Pelo que nos diz a voz lírica, a mãe exemplifica uma forma não agressiva de reação às adversidades, que pode ter inspirado a autora a transmutar sua indignação em palavra poética. Ainda que, é claro, o apuro do texto seja resultado da educação formal, o direcionamento da indignação para a linguagem e seu potencial expressivo deriva do exemplo dessa mãe que demonstrava brandura nas reações. Isso, aliado ao talento literário inegável fez com que Evaristo se tornasse poetisa e ficcionista atenta aos temas que abordam a vida afrodescendente.

Na segunda estrofe deste poema, a voz lírica compara a mãe a um orixá materno (*Yabá*), o que é uma referência à sua ligação com a ancestralidade africana e, portanto, talvez a sinalização de que essa mãe lidava de forma positiva com a cultura afrodescendente e também destacando a capacidade de reverter situações difíceis, sempre encorajando os filhos: “Foi de mãe todo o meu tesouro / veio dela todo o meu ganho /mulher de sapiência, yabá, / do fogo tirava água / do pranto criava consolo.” Mais adiante, a voz lírica refere-se às orientações de sua mãe no sentido de precaver-se contra os perigos, de não tomar decisões ou se expor de boa fé sem observar bem as consequências, talvez numa advertência relativa à vulnerabilidade

²⁸ Todos os poemas de Conceição Evaristo que serão analisados estão no livro *Poemas de recordação e outros movimentos*(2008), da ed. Nandyala.

²⁹ Usaremos voz lírica em lugar do tradicional eu-lírico por compreender que, nos poemas analisados, o eu é feminino.

do afrodescendente ao preconceito que o atinge: “Foi de mãe esse meio riso/ dado para esconder/ alegria inteira/ e essa fé desconfiada/ pois, quando se anda descalço/ cada dedo olha a estrada.”

Em seguida, a voz lírica trata de aprendizados mais dolorosos, numa referência à observação da morte e do sofrimento humano, mostrando que a mãe lhe apresentou também essa lição de forma delicada, encorajando-a diante das adversidades, preparando melhor seus filhos para os combates que viriam: “Foi mãe que me fez sentir/ as flores amassadas/ debaixo das pedras/ os corpos vazios/ rente às calçadas”. No final, o poema ratifica que foi a mãe a inspiradora da arte da escrita, reconhecendo outra vez a sabedoria materna como fundamental na condução de sua vida. “...insisto, foi ela/ a fazer da palavra / artifício/ arte e ofício / do meu canto.”

Não apenas quando se refere à memória que uma filha guarda de sua mãe, mas em muitas outras circunstâncias que envolvem a experiência da maternidade, a narrativa e a poética de Conceição Evaristo demonstram reflexão sobre a importância e a complexidade dessa experiência na vida das mulheres. Essa ocorrência é rara na ficção tradicional, onde este tema, de valor humano tão significativo, é abordado de forma muito limitada. Ao escolher representar personagens mães em várias situações, Evaristo revela sua preocupação com as dificuldades decorrentes da experiência diversificada sobre ser mãe, sobretudo quando estão presentes as opressões de gênero e raça simultaneamente.

A percepção das tensões que a experiência da maternidade pode acumular é, no caso da autora, enriquecida pelo lugar específico de observação que tiveram as mulheres negras no contexto social brasileiro. Como declarou³⁰ Luiza Bairros, a mulher negra ocupou sempre um lugar específico na sociedade brasileira no que diz respeito à possibilidade de percepção dos mecanismos de opressão de gênero, classe e raça, pois esteve quase sempre em lugares sociais invisíveis, em contato direto com os conflitos que envolviam as tensões relativas a essas diferenças, tanto nos ambientes domésticos, quanto nos públicos.

Na posição de trabalhadoras domésticas ou de serviços gerais, quase sempre ignoradas, puderam observar conflitos envolvendo questões de gênero, classe e raça, mesmo quando não faziam diretamente parte deles; com relação aos conflitos de gênero que envolviam os membros da família entre si, por exemplo, elas presenciavam de uma posição única, já que eram quase sempre ignoradas como expectadoras e podiam perceber, sem tomar parte diretamente, esses conflitos. Também a segurança doméstica permitia que membros da

³⁰ A declaração foi feita em entrevista concedida ao ator Lázaro Ramos no programa ‘Espelho’, do canal Brasil, no dia 08/07/2013

família expressassem seus preconceitos de classe e raça abertamente, sem preocupações com censura. Por tudo isso, Bairros ressalta que as mulheres negras desenvolveram, ao longo do tempo, uma percepção privilegiada dessa sociedade, sem se deixar enganar por falsas aparências em relacionamentos pessoais ou profissionais aparentemente cordiais que, muitas vezes, escondiam situações de opressão e violência.

A representação de personagens mães em situações sociais difíceis e vivendo conflitos familiares surge nos textos de Evaristo como resultado dessa percepção não idealizada da vida das mulheres e suas experiências maternas. Na ficção da autora, um dos elementos que seduz à leitura é a construção de personagens e imagens marcantes. No caso das personagens, destacam-se a força das mulheres, a capacidade e atenção solidária dessas mulheres entre si; no caso das imagens, destaca-se a importância dos sentidos metafóricos que as personagens mulheres podem adquirir dentro dos enredos, conforme veremos a seguir.

4.2 Formas e temas da escrita literária de Evaristo

Há dois temas que considero mais importantes na obra de Evaristo, por se traduzirem em metáforas que aparecem de diversas formas em seus textos: o primeiro é o da diáspora negra, compreendida aqui como a representação da migração constante que ocorre tanto individualmente com suas personagens, como coletivamente, envolvendo comunidades negras. Este tema se manifesta tanto em poemas como em narrativas e relaciona-se a uma inquietação derivada de uma busca constante por um lugar onde o afrodescendente sinta-se respeitado e possua uma vida digna. O segundo tema foi caracterizado por mim, a partir da observação da ocorrência constante da solidariedade entre mulheres na obra de Evaristo; chamo esse tema de rosário de mulheres, inspirada no seu poema “Meu Rosário”, que cria a imagem das “contas negras” representando as afrodescendentes que, ligados entre si pela fé e pela luta contra o racismo e as opressões de classe, formam uma espécie de corrente solidária.

Essa imagem de solidariedade é mais pertinente se pensamos em suas personagens femininas. Em muitas das suas narrativas curtas, sobretudo as que foram publicadas ao longo das edições dos CN, ao lado das personagens protagonistas mulheres, suas filhas e mães, surgem personagens masculinos; entretanto, eles não são nomeados, de ação sempre secundária, diferente do que acontece com as personagens femininas, que sempre têm nome próprio. Essa escolha feita pela escritora revela a decisão de valorizar ações femininas na forma como são decididas e resolvidas questões em famílias e comunidades afrodescendentes. Evaristo cria em seus textos situações nas quais essa colaboração entre mulheres

afrodescendentes de várias gerações resgata nelas a autoestima e fortalece a conexão com a ancestralidade.

O tema que chamo rosário de mulheres em Evaristo nos remete ao conceito de solidariedade feminina que vem sendo abordado pelos feminismos contemporâneos. Esse tema reivindica o reconhecimento de uma atitude colaboradora, existente entre as mulheres, mas que ficou escondida pelo discurso patriarcal, sempre as representando como competidoras, rivais. Esse conceito de solidariedade define-se através da palavra sororidade; sobre essa palavra, explica-nos Susana Beatriz Gamba, socióloga argentina, presidenta da *Fundacion Agenda de las Mujeres*:

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 (GAMBA, 2009).

Nos textos de Evaristo, essa solidariedade é peculiar às afrodescendentes, que formam uma espécie de aliança objetivando a transmissão da memória de tradição da cultura afro-brasileira e o exercício da solidariedade em situações difíceis, em particular aquelas que envolvem os conflitos de gênero e raça; na maioria das vezes, esses conflitos também estão relacionados a questões de classe. A cooperação entre mulheres negras verifica-se também na função maternal; isto se manifesta não apenas no exercício do cuidar dos seus, mas também no enfrentamento diário das situações difíceis, cercadas pelos conflitos acima mencionados. Essa cooperação foi fundamental para que as novas gerações pudessem alcançar posições sociais melhores, pois dessa forma, as mulheres conseguiram manter seus filhos longe do trabalho infantil, permitindo-lhes o acesso à escolaridade, graças à possibilidade do trabalho de suas mães; isto só se tornou possível com a colaboração mútua entre essas mulheres, que passaram a dividir trabalhos domésticos.

Essa estratégia constituiu, na prática, um exercício de empoderamento para as futuras gerações. Auxiliando-se umas às outras, as primeiras mulheres (mais velhas) permitiram que, a cada nova geração de brasileiros afrodescendentes, ao menos uma parte deles tivesse acesso a mais informações, ampliando também as possibilidades de participação

política, já que teriam mais condições de se organizarem em diversas áreas da atividade política.

A prática solidária é muito comum entre as mulheres afrodescendentes no Brasil, pois, sem acesso às estruturas de apoio (empregadas domésticas, creches), precisando ingressar no mercado de trabalho, estabeleceram estratégias que suprissem essa carência, criando arranjos inovadores como é, por exemplo, o das mães substitutas. Saliento, portanto, a importância da construção dessa temática na obra de Evaristo e destaco sua conexão com o que revelam várias pesquisas que tratam de como se deu no passado e na contemporaneidade o exercício da maternidade afrodescendente no Brasil, resultante da tradição africana. É interessante notar, por exemplo, a relação de sintonia entre esse tema com as conclusões apresentadas em pesquisa recentemente publicada pela AMNB – Articulação de Mulheres Negras Brasileiras --- sobre a trajetória de mulheres negras brasileiras. A AMNB colheu depoimentos junto a diversas ONGs de Mulheres Negras em dez estados, envolvendo todas as regiões do país. O livro - *Mulheres Negras na Primeira Pessoa* (2012) – foi organizado por Jurema Werneck, presidente da ONG Crioula e Nilza Iraci, coordenadora executiva da ONG Geledés e da ANMB. Elas ouviram duas mulheres, de faixas etárias diferentes, em cada um dos dez estados. Embora o material seja rico, trataremos brevemente apenas para demonstrar a coerência entre o tema que identificamos na obra de Evaristo com a pesquisa: a sororidade entre mulheres negras, inclusive de gerações diferentes.

Já na Apresentação da obra, comentando o que lhes chamou a atenção sobre os depoimentos, as organizadoras do livro afirmam:

As lições oferecidas pelas mulheres negras brasileiras mostram a grandeza do respeito e do acolhimento ao outro. A circularidade da família negra, comandada muitas vezes pelas mulheres, apresenta uma estrutura familiar mais ampla, difícil de se amoldar a sistemas mais individualistas.

Através desse livro serão conhecidas histórias de mulheres negras que valorizam a importância da educação formal, mas com dificuldades de acesso a ela. São, por exemplo, empregadas domésticas que trabalharam horas a fio para possibilitar que crianças e jovens da família estudem, se formem, para que possam ter uma vida com menos dificuldades. Para que essa nova geração não necessite silenciar diante de situações vivenciadas em uma sociedade racista, sexista e lesbofóbica, onde residem ainda, de forma latente ou explícita, o sentimento escravista insepulto, que tem incentivado a perenidade do racismo, do preconceito, da discriminação racial e do sexismo patriarcal, presentes no tecido social brasileiro (2012, p. 12).

Apenas a título de exemplo, podemos verificar a comprovação dessa análise quando lemos depoimentos como o de Marilza, entrevistada pela ONG ACMUN³¹ (RS), negra, empregada doméstica, mãe solteira de duas filhas, 54 anos. Ela orgulha-se de ter

³¹ ACMUN é a Associação Cultural de Mulheres Negras do Rio Grande do Sul.

conseguido colocar as duas filhas no ensino superior, afirmando que esse sempre foi o seu objetivo. O livro traz muitos depoimentos nos quais percebemos essa estratégia de mães negras que estabelecem como metas empoderamento das filhas, tal como vimos no poema “De mãe” e como podemos verificar em outros textos de escritoras afro-brasileiras.

O outro tema que identifico como relevante na obra de Evaristo, o da diáspora negra, também é recorrente na literatura afro-brasileira e configura-se em vários textos da autora. Tratemos inicialmente do sentido dado contemporaneamente a esse termo. A palavra diáspora foi utilizada primordialmente em estudos referentes aos judeus e, portanto, à peregrinação desse povo pelo mundo. Nas últimas décadas, o termo tem sido utilizado por pesquisadores que estudam africanos e seus descendentes que vivem em comunidades organizadas fora da África, em consequência do comércio desses povos em vários continentes. À diáspora negra, portanto, associam-se questões como a escravidão, a discriminação, o genocídio e a consequente marginalização dessas comunidades em vários níveis.

Paul Gilroy (2012) trata amplamente do tema, chamando-o de *Black Atlantic*, numa referência ao espaço onde se iniciou um intercâmbio entre as culturas negras e outras, modificando a configuração do simbólico nessas culturas. Essas trocas, segundo Gilroy, não podem ser compreendidas nem pensadas a partir de um único sentido, ou seja, as mútuas influências se somam na diáspora, construindo novas e complexas realidades culturais. Também pensando no trânsito da diáspora, Florentina Souza compreende que tal experiência “rechaça etnocentrismos, possibilitando uma análise mais abrangente, não só das adequações que as várias etnias transplantadas realizaram com o fim de sobreviverem em terra estrangeira, mas de negociações de ordens diversas, voluntárias ou não, estabelecidas nas conexões com as culturas ocidentais da colônia portuguesa na América.” (2005, p 160).

Por tudo isso, tratar do tema da diáspora negra é importante para os escritores afro-brasileiros, pois a relação que se estabeleceu entre a cultura dos seus ancestrais e a do país para onde foram trazidos, mediada pelas situações sociais decorrentes do período escravagista, necessita de revisão e reflexão sobre a extensão e complexidade deste processo e suas consequências. Por isso, esse tema é constante inspiração, tanto entre as escritoras que trabalham com o recorte histórico referente ao período escravagista, como faz Ana Maria Gonçalves no romance *Um Defeito de Cor*, quanto para escritoras como Conceição Evaristo, que preferem tratar dos efeitos sociais e psicológicos do período pós-escravidão, que se estende até a contemporaneidade, ainda vivenciados pelos afro-brasileiros. Evaristo representa o tema da diáspora pelas viagens, simbólicas e reais, de personagens afrodescendentes em

busca de uma identidade-lugar. O tema se desenvolve através da migração frequente desses personagens, somada a uma inquietação permanente sobre quem se é, sobre a história dos seus antepassados, enfim, uma busca por si mesmo, sua cultura, sua história, seu sentido e lugar.

Ao analisar aspectos da literatura afrodescendente, Roland Walter compreende a inquietação, representada pela tematização da viagem diaspórica, como uma das marcas dessa produção ficcional. A essa inquietação, ele chama de “errância esquizofrênica” e afirma que “a errância continua, não se pode sair dela porque o passado não foi, mas continua sendo; ou seja, na experiência da diáspora negra, o tempo em vez de passar, se acumula para sedimentar em memória coletiva.” (2011, p 168). No caso de Evaristo, esse tema é representado de diversas maneiras. Os enredos, frequentemente, encaminham seus personagens a alguma busca/fuga que os conduz à migração. A mudança decorrente dessa migração não é apenas física, geográfica, mas emocional também. Enquanto vivenciam a mudança, suas protagonistas desenvolvem a percepção de que fazem parte de um grupo social que se encontra deslocado, buscando dignidade, espaço físico, assim como político.

Muitas vezes esse desnorreamento das personagens é enfatizado graças ao bom uso da narrativa poética, através de imagens fortes, de rico apelo simbólico, tais como as ruas de uma favela que funcionam como becos de um labirinto no conto “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos”. Neste conto, a narradora segue três personagens, que perambulando em buscas encerradas brusca e tragicamente. As irmãs gêmeas, Zaita e Naita, percorrem os becos da favela: a primeira, em busca da figurinha preferida que perdera; a segunda, procurando a irmã para avisar que a mãe estava zangada por ela ter deixado os brinquedos desarrumados. Ao mesmo tempo, a mãe das duas perambula pela casa remoendo os problemas, as dívidas, os medos relacionados ao futuro dos filhos. Ao final, uma bala perdida encontra uma delas e a busca cessa.

Os três personagens da família de Ponciá Vicêncio também vagueiam confusos até encontrarem, na cidade, um lugar onde ficar. Antes disso, eles viajam de trem sem saberem ao certo para onde vão ou o que vão fazer. Há um desnorreamento neles, que parecem apenas quererem se afastar de onde viviam, talvez em busca de algum lugar distante da memória escrava. Também no romance *Becos da Memória*, a protagonista caminha sem rumo pelas vielas da favela onde mora, enquanto vê o lugar ser destruído, engolido pelas máquinas que preparam o terreno para um shopping, observando a vida que havia ali, tentando guardar memórias em forma de histórias; mas ao mesmo tempo, entretanto, sente-se perdida e desnorreamada, buscando um sentido no que acontece ali.

As imagens desempenham papel importante na configuração dos sentidos e estilo de Evaristo. É fácil perceber, no processo de leitura, a conjugação entre elementos plásticos e linguísticos, contribuindo para uma mesma mensagem. Há imagens que se revestem de maior significado simbólico, configurando construção metafórica que intensifica uma emoção ou mensagem, como no caso da sugestão de labirinto, espaço propício ao sentimento de desorientação, representado pelos becos, pelas estradas, pelas ruas desconhecidas; colocar os personagens nessas situações é o que reforça a representação da busca diaspórica.

Ao analisar as relações entre imagem e discurso, Alfredo Bosi (1997) lembra que a imagem, basicamente, pretende suprir o contato direto com o objeto. Ao ser reconstituída na linguagem escrita, a imagem criada permite outra relação ainda mais complexa e cheia de variantes interpretativas. Ao criar uma imagem que remete a significados simbólicos, a escritora acrescenta elementos que enriquecem seu texto em novos sentidos e qualidade poética. Para Bosi, ver (imaginar a imagem sugerida no texto) seria o mais espiritual dos sentidos, pois dependeria sempre da assimilação por similitudes e analogias, já que aí não haveria o toque, a degustação, o olfato que nos atinge diretamente. A visão, portanto, implicaria num mecanismo necessariamente metafórico.

Bosi conclui que a analogia que caracteriza o pensamento poético e que se concretiza na metáfora, tem o mesmo mecanismo mental ou emocional que relaciona o ato de olhar e sua representação das imagens pensadas. Seguindo esse raciocínio, podemos melhor avaliar o recurso pictórico utilizado por Evaristo em seus textos. Uma dessas imagens-metáforas é o rosário, utilizado pela escritora no seu poema e que tomo como referência para tratar do conceito do rosário de mulheres. Essa imagem-símbolo traduz também outra característica da cultura afro-brasileira: a religiosidade construída através da mistura de elementos das culturas africanas e cristã.

A poetisa nos apresenta um rosário que reúne contas negras, parecendo representar, ao mesmo tempo, o passado e o presente de uma cultura que transita entre a memória da origem africana e a experiência da cultura eurocêntrica. Assim inicia seu poema: “Meu rosário é feito de contas negras e mágicas”. A voz lírica deixa claro que tratará de um rosário que é seu, ou seja, ao mesmo tempo que é um objeto que representa uma tradição cultural religiosa eurocêntrica, nesse caso, é também aquele que representa a cultura de seus ancestrais, com a qual se identifica e que deseja preservar.

Sabemos que a comunidade afrodescendente brasileira encontrou na prática religiosa um dos espaços de resistência ao sofrimento escravagista e conexão com seus ancestrais, mas também sabemos que, para seguirem cultivando as tradições religiosas

africanas, os africanos e seus diretos descendentes enfrentaram algo além do preconceito, pois suas práticas eram consideradas ilegais até a década de 40 do século XX, sendo suas práticas proibidas por lei, podendo seus praticantes serem enquadrados e presos nas delegacias que cuidavam da vigilância dos costumes e repressão a jogos. Mesmo depois de legalizadas, dificilmente podíamos imaginar a possibilidade de associação entre seus membros e alguma posição de prestígio social. Mesmo sabendo que artistas, intelectuais e autoridades ligadas a setores de poder frequentavam os ambientes ou templos dessas religiões, dificilmente estes praticantes assumiam sua filiação.

É interessante comentar o significado e a origem do rosário como instrumento de ritual católico e o uso transgressor que a autora faz desse objeto. O hábito de rezar o terço³² ou rosário advém do costume antigo dos anacoretas³³ de usarem pedrinhas para contar as preces feitas, mas a tradição católica mais moderna liga-o a uma visão que S. Domingos tivera de Nossa Senhora no século XII. Ela teria recomendado o hábito de rezar o terço e esse costume se popularizou entre os séculos XV e XVI. O nome rosário teria sido atribuído ao fato de serem oferecidas coroas de rosas a Nossa Senhora; na tradição cristã portanto, o rosário, bem como seu uso nas missas, está diretamente relacionado à figura materna de Maria. A *Enciclopédia das Religiões e Culturas* (2008) afirma que há também a possibilidade que os muçulmanos tenham herdado o hábito de usar a *masbaha* (chamado rosário muçulmano), de prática semelhante entre os budistas, e que os cristãos teriam herdado o hábito do rosário imitando os muçulmanos, com os quais se misturaram à época das Cruzadas. No Brasil, por ocasião da Revolta dos Malês, o objeto ficou conhecido como terço árabe. O fato é que várias religiões utilizam as contas em rituais de oração ou como símbolo de filiação a uma filosofia religiosa. Nas religiões africanas que consagram orixás, por exemplo, associam-se colares de contas com formato e cores definidas segundo o orixá de devoção, mas esses foram por muito tempo escondidos por baixo das roupas, inicialmente pela proibição legal, depois por causa do preconceito.

Podemos então estabelecer uma comparação entre esses conceitos e a quebra de paradigmas realizada por Evaristo, ao se apropriar deste símbolo no seu poema. O rosário católico, embora seja uma expressão de devoção, principalmente para os devotos de Maria, é também um instrumento de punição, pois é usado como orientador, organizador das preces recomendadas como purgação após o ritual da confissão dos pecados. No ritual muçulmano o

³² Segundo o site www.catolico.org.br/terco pesquisado no dia 17/06/2013

³³ cristãos antigos que viviam isolados.

masbaha é também uma espécie de guia para que o fiel conte suas orações, ajudando a concentração. Já o rosário de contas negras criado por Evaristo tem outros sentidos.

Logo em seguida ao primeiro verso, o poema diz “Nas contas do meu rosário/ eu canto mamãe Oxum e falo padres nossos e ave-marias”. É interessante observar algumas diferenças no trânsito entre os símbolos das duas religiões e o modo como foram trazidos por Evaristo. Ao escolher o verbo “cantar”, a voz lírica também faz alusão a um rito realizado festivamente; cantar um orixá é evocá-lo alegremente, geralmente com palmas e dança. Entretanto, quando menciona o rosário católico e seu uso tradicional, a escolha verbal é diferente, pois o verbo escolhido é “falar”, o que chama a atenção para a distinção entre o caráter alegre dos ritos religiosos africanos e o aspecto austero dos ritos católicos. É bom destacar que o rosário católico é usado também na penitência que se obriga o católico a cumprir depois da confissão dos pecados, ou seja, rezar o terço é também associado a um castigo.

Na cultura de matriz africana, Oxum, orixá feminino que representa a criação, a maternidade, é escolhido para ser cantado no ritual com o rosário de contas negras. Ao mesmo tempo, o rosário permite que a voz lírica “fale” padres-nossos e ave-marias, as orações mais populares nos ritos católicos; a primeira, conhecida como a prece ensinada por Jesus Cristo e, a segunda, que sintetiza a saudação, feita pelo anjo quando anunciou a maternidade de Maria, ou seja, uma saudação à mulher escolhida para, através da sua maternidade, trazer o Salvador. Nos versos de Evaristo, a voz lírica coloca-se como alguém que, graças ao rosário, realiza os ritos de duas culturas, bifurcando o ato de fé em duas direções, usando símbolos maternais como elo.

A marca da representação particular do rosário de Evaristo já foi dada pela negritude e magia das contas, mas é intensificada pela escolha do verbo e o acréscimo do orixá. Ainda assim, por se tratar de objeto conhecido e de forte apelo simbólico, como vimos, configura-se logo não só sua imagem em nossas mentes, mas também os significados associados a ele. Na religião católica, é um objeto formado por contas interligadas, utilizado nas liturgias ou nas orações individuais, guiando, no dedilhar das contas, as várias orações enunciadas, entre as quais ave-marias, padres-nossos e salve-rainhas. No poema, esse sentido é alterado artisticamente pelos novos sentidos que a autora vai acrescentando. O rosário aqui, transformado pela poesia, refere-se sobretudo, à referência a uma identidade marcada pela ascendência africana e por uma cultura que valoriza a dimensão espiritual.

Lembremos que, além de estarem presentes nos rosários, as contas coloridas também compunham os colares usados pelos africanos para indicar o pertencimento ou

devoção a um orixá na religião africana. O rosário do poema de Evaristo, portanto, poderia ser composto por essas contas escondidas, proibidas ou, ao menos, as fazem lembrar pela evocação da história escravagista.

No poema, ao mencionar como o rosário negro lhe evoca a memória ancestral, a voz lírica diz “Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do meu povo”. Comprendemos que este verso se refere a um momento historicamente distante, a um espaço distante de sua realidade, por isso o som de tambores que estão distantes, o que nos faz deduzir que a voz lírica enfatiza a memória guardada na oralidade. Essa é uma prática importante para a cultura africana, a transmissão da história de um povo pela tradição oral, pelo canto, pelas narrativas. Esta tradição fica enfatizada no poema, tanto pela escolha dos verbos cantar, ouvir, falar, quanto pelo destaque ao caráter festivo dos batuques.

No Brasil, à época do regime escravagista, esses rituais sagrados eram disfarçados de festas que, muitas vezes, antecediam rebeliões ou fugas em massa, encontrando senhores escravagistas desavisados. O sistema de transmissão oral de narrativas chegou ao Brasil e manteve-se no interior das religiões afro-brasileiras. São narrativas que contam episódios das vidas de reis, rainhas e guerreiros de diversas nações africanas, misturados às histórias dos orixás. Os rituais eram guarnecidos de histórias, músicas, danças, comidas, oferendas e mantinham a sensação de proximidade com a cultura mãe que foram forçados a deixar para trás. Além disso, esta prática contribuía para manter a coragem e a união dos africanos e afrodescendentes.

Embora traga a memória festiva da evocação do orixá, há no poema também a referência ao conflito das culturas, pois a voz lírica reconhece como seu um objeto da cultura cristã e o utiliza também para a evocação do passado africano, estabelecendo uma ligação entre as culturas, ao mesmo tempo em que reconhece o quanto há de sofrimento nessa ligação. Como afirma Fanon “De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência, foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta.” (1952, p 104).

Além da referência à memória ancestral africana, há também no poema a referência a outra memória, mais recente, compartilhada entre a voz lírica e os afrodescendentes. Essa memória guarda um sentimento bem diferente do orgulho pela ancestralidade: é a memória daqueles que vivenciaram o estigma do preconceito racial, é a memória da infância de afrodescendentes forçados a assimilarem uma religião marcadamente eurocêntrica que trazia, no comportamento de muitos dos seus praticantes, o traço do

preconceito racial. O poema nos traz a imagem de crianças segregadas na representação de um ritual tradicional da religião católica, sendo dessa forma agredidas tanto por não se sentirem representadas, quanto pelo preconceito de seus adeptos. Esse é o sentimento que a voz lírica tenta evidenciar quando cria a imagem das meninas negras na procissão: “e encontro na memória mal adormecida/ as rezas dos meses de maio da minha infância./ As coroações da Senhora, em que meninas negras/ apesar do desejo de coroar a Rainha/ tinham que se contentar em ficar ao pé do altar/ lançando flores.”

Tratando ainda de memória histórica, é bom lembrar que a produção de literatura, como a de Evaristo, que redimensiona a história afrodescendente, assim como as pesquisas que aprofundam o conhecimento dos ancestrais africanos, tem como consequência a valorização dos afro-brasileiros e contribui para a formação da autoestima e cidadania dessa população. Levados a acreditar serem descendentes de uma cultura menor e de povos sem civilização, esses cidadãos permaneceram inibidos no uso dos seus direitos. Pesquisas recentes, como as divulgadas na coleção *Sankofa*, já comentada na primeira parte dessa tese, mostram o quanto deixamos de conhecer da história desse continente até bem pouco tempo. Segundo a pesquisadora Elisa Larkin Nascimento (2008), organizadora da coleção, para justificar a ação devastadora do holocausto e mercantilismo dos quais o continente africano foi vítima a partir dos séculos VIII e IX, desenvolve-se a tentativa de desarticular o grupo humano oriundo daquele continente, utilizando como estratégia a associação de seus integrantes como pertencentes a uma civilização inferior, ignorando-se boa parte da história das civilizações ali desenvolvidas e concentrando-se nos aspectos exóticos de algumas comunidades.

É interessante observar essas novas constatações obtidas em pesquisas sobre a herança africana no mundo, já que, quando se trata das culturas africanas, muito frequentemente considera-se apenas que o registro era oral e ignora-se toda história que não está nos sistemas de línguas conhecidas, tomando-se sempre os povos africanos como um contingente humano ágrafo e, portanto, sem registro de civilização. Além dos hierógrafos egípcios, por todo o continente existem vários sistemas de escrita desenvolvidos por outros povos africanos antes da invasão muçulmana que foram ignorados pelos registros anteriores às pesquisas desenvolvidas por africanistas:

Além das grafias (sistemas pictográficos, ideográficos, fonológicos), existia ainda a escrita por objetos. Na África, os pictogramas constituem uma forma de expressão rica e variada. O simbolismo religioso *bwiti* do Gabão, as casas com desenhos nas paredes na região ocidental dos Camarões ou a sequência de desenhos utilizados pelos *sin'angas*(médicos), do Malawi são exemplos dessa escrita gráfica que se

encontra em toda a África. O ideograma, imagem que representa um conceito, é utilizado na escrita chinesa e em várias regiões da África. O *nsibidi*, por exemplo, é um antigo sistema gráfico usado por diversos povos das regiões oriental e central da Nigéria para transmitir os ensinamentos de filosofia. (NASCIMENTO, 2008, p 35)

Observando que a história referente ao continente africano anteriormente narrada não considerou esses registros, assim como ignorou figuras históricas importantes, podemos considerar que muito do que não sabemos hoje sobre a história africana, talvez tenha se perdido por não ter sido considerado válido. Nesse caso, é importante pensarmos no que diz a historiadora Tania Swain sobre aquilo que fica fora da narrativa histórica tradicional, a partir das escolhas que faz o pesquisador, por recortes conscientes ou por percepção limitada:

A re-leitura das fontes utilizadas nas narrativas históricas bem como a crítica à historiografia são imprescindíveis para que surjam as múltiplas realidades, agenciamentos sociais plurais, que ficaram ocultos no *fazer histórico* tradicional. O que a história não diz, não existiu, pois o sistema de interpretações que decide sobre aquilo que é relevante para a análise histórica fica oculto nas dobras das narrativas. A questão da autoria, seja na literatura / arte, seja na ciência, está imbricada às suas condições de imaginação e produção, ou seja, o autor exprime, na escolha e recortes de sua temática as representações sociais, os valores, o regime de verdade no qual se constitui sua experiência e sua subjetividade. (SWAIN, 2004- grifos da autora).

Voltando a tratar dos afrodescendentes brasileiros, lembremos que a tradição oral foi eficiente como recurso de resistência política, já que as narrativas relativas a ação dos ancestrais africanos foram sempre divulgadas dentro dos ambientes religiosos, que por sua vez, conforme veremos adiante, foram fundamentais na formação de lideranças, é bom lembrar que a história da participação deles nos episódios da história do Brasil, seja na contestação do sistema escravagista, seja nos desdobramentos posteriores dessa realidade, necessita de muita pesquisa e divulgação nos livros didáticos.

A falta de conhecimento e valorização de sua ancestralidade é uma das causas mais fortes da baixa autoestima que envolve afro-brasileiros em sua formação e influencia a imagem que os brasileiros não afrodescendentes têm sobre eles. Esse sentimento, por sua vez, intimida os afrodescendentes na reivindicação de seus direitos, aumenta a resistência dos não afrodescendentes com relação a eles, dificultando sua inserção plena da cidadania.

Esse estado emocional negativo que atinge os afrodescendentes tem sido apontado por pesquisadores como agravante da dificuldade de identificação dessa população, levando-os a terem dificuldades de se sentirem pertencentes tanto à cultura de origem, pela estigmatização sofrida por essa cultura, quanto à cultura onde nasceram, por serem rejeitados por ela; nasce dessa situação a sensação de estar fora do lugar ou sem lugar na sua própria cultura. Esse sentimento caracteriza um sofrimento comum em pessoas formadas em

comunidades que surgiram entre a negação de uma cultura e a imposição de outra. Lembramos as conclusões da psicóloga Neusa Souza (1983) sobre o processo de frustração e depreciação de si mesmo que se dá no jovem negro, quando ele se percebe imerso numa ideologia que lhe diz direta e indiretamente que sua aparência e seus ancestrais são seres humanos inferiores.

No poema, a imagem que melhor traduz essa situação é a das meninas negras jogando pétalas na coroação de Nossa Senhora, enquanto guardavam o sonho recalcado de também poderem ser escolhidas para representarem anjos. Destaque-se nessa passagem, a força da imagem construída, marca estilística da autora. A imagem nos faz pensar nas reflexões de Neusa Souza sobre o processo de autodepreciação de crianças ou jovens negros que crescem numa sociedade racista, gerado pela necessidade de ser aceito. Segundo Souza, à medida que vão vivenciando os episódios cotidianos nos quais são desqualificados seus antepassados e sua própria aparência, as crianças vão se impondo a obrigação de transformar sua aparência e apagar sua ligação com antecedentes africanos, acentuando traços de comportamento cuja referência seja ocidental e branca. Mais tarde, quando jovens, tendo assumido esses valores, compreendem que é preciso negar a si mesmos e seus familiares para ascender socialmente: “O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’.” (SOUZA, 1983, p. 18 – grifo da autora).

Continuando a leitura do poema de Evaristo, temos o verso seguinte que diz “As contas do meu rosário fizeram calos nas minhas mãos/ pois são contas do trabalho na terra/ nas fábricas/ nas casas/ nas escolas/ nas ruas /no mundo/ As contas do meu rosário são contas vivas” Calos podem ser resultado de machucados feitos nas extremidades do corpo causados por esforço excessivo sem a devida proteção; a partir dessa leitura, interpretamos os calos como representações das dores da população afrodescendente. Essas dores tanto podem ser compreendidas como as dores físicas, decorrentes das crueldades sofridas no período escravocrata, como aquelas contemporâneas, decorrentes da convivência com o preconceito da sociedade brasileira, ou ainda, as decorrentes de mazelas sociais, resultado dos prejuízos de classe, deixados pelo regime escravocrata a essa comunidade. O poema menciona lavradores, operários, domésticos, o que reforça todas as possibilidades de leitura citadas acima, pois essa população de trabalhadores dedica-se a trabalhos exaustivos, desvalorizados, compondo a camada mais pobre da sociedade brasileira, que é composta principalmente pela população

afrodescendente; é esta população que vive as situações cotidianas de discriminação racial, além dos excessos físicos relacionados à exploração de sua mão de obra.

Do ponto de vista plástico, a imagem dos calos também lembra contas; na conotação que então adquire, as contas trazem esperança de redenção não simplesmente pela fé, mas representam marcas da resistência e do esforço coletivo dessa comunidade. Dessa forma, as contas do rosário de Evaristo conectam pessoas não apenas através da ancestralidade, mas também pela sua posição na história.

Continuando a análise do poema: “Nas contas do meu rosário eu teço intumescidos sonhos de esperanças.” Esses versos nos conduzem a dois sentidos próximos – esperança e fé – mas de diferença fundamental naquilo que se complementam. Aqui, a ação da voz lírica volta-se para o movimento de fé, mas não a fé simplesmente religiosa ou no divino, e sim, uma fé que vem depois do ato de reivindicação, daí a esperança que nasce graças à resistência e luta pelo fim desta condição desumana a eles imposta pela força. Por isso, a ação é de construir, é de tecer, lembrando o célebre poema “Tecendo a manhã” de João Cabral³⁴. Neste verso, portanto, essa tessitura, que já se fez coletiva nos calos, é uma tessitura de esperanças, assim como no poema de Cabral; a cada verso, vão se juntando outros galos que cantam, compondo ou tecendo a manhã. Em Evaristo, a imagem da construção dessa esperança ou desse amanhã é, mais uma vez, maternal, já que os sonhos estão “intumescidos de esperanças”, ou seja, são inchados de esperança, como numa gestação coletiva de fé num futuro melhor.

A ideia de uma voz feminina persiste quando, nos versos que se seguem, a voz lírica relaciona o seu rosário de contas negras a ações tradicionalmente pertencentes a trabalhos realizados por mulheres, pois diz “e embalo a dor da luta perdida nas contas de meu rosário/ Nas contas do meu rosário eu canto, eu grito, eu calo/ no estômago, no coração e nas cabeças vazias/ Quando debulho as contas de meu rosário/ eu falo de mim mesma um outro nome.”

Ao se referir à ação de embalar, temos a ação maternal por excelência e podemos ainda associar à sugestão do ritual de embalar com música de ninar, o ritual rítmico da reza do terço, baseado na repetição. O verbo debulhar também reforça a ideia do movimento repetitivo e de rotinas domésticas tradicionalmente associadas às mulheres.

³⁴ Um galo sozinho não tece a manhã / ele precisará sempre de outros galos. / De um que apanhe esse grito que ele / e o lance a outro: de um outro galo / que apanhe o grito que um galo antes / e o lance a outro; e de outros galos / que com muitos outros galos se cruzam / os fios de sol de seus gritos de galo / para que a manhã, desde uma tela tênue, / se vá tecendo, entre todos os galos.(...)

O ritmo, a repetição ritualística são elementos importantes na expressão do tema (rosário, história que se repete) e essa mesma ideia é enfatizada na formação estrutural do poema. É no paralelismo, conseguido pela reiteração do verso “nas contas do meu rosário” e suas variações como “as contas do meu rosário” e “entre as contas do meu rosário” que se obtém tal efeito na estrutura. Esse é o efeito ritualístico também dos mantras³⁵, usados em várias religiões com o objetivo de obter total imersão do crente no ritual religioso. No rosário de Evaristo, o conceito é ressignificado, pois ao invés de obter a imersão do crente num ritual de devoção, esse rosário quer “embalar a dor da luta”; o contrário da aceitação.

O poema diz “Vou e volto por entre as contas do meu rosário/ que são pedras marcando-me o corpo caminho” Esses versos estão na parte final do poema e são muito significativos. O movimento de ir e vir estabelece uma inquietação que indica uma busca, como se a voz lírica percorresse sua história pessoal, fazendo uma revisão, tentando compreender talvez a injustiça em torno dos afrodescendentes. Nesta busca por compreensão, a voz lírica identifica-se como afrodescendente e “falo de mim mesma um outro nome” como se antes não tivesse ainda consciência de quem era ou, mesmo tendo essa consciência, obrigou-se a aceitar parecer o que não era. Nome é identidade. Façamos essa reflexão pensando no povo que, com seu poema, ela quer representar, pensando em que aspecto da história desse povo ela está tratando.

A pesquisa histórica mais recente nos conta que os africanos vindos para o Brasil e os filhos que aqui tiveram foram forçados a abandonar seus nomes, trocando-os por nomes cristãos, bem como foram impedidos de usar outros elementos de suas culturas africanas, suas crenças religiosas, deuses e rituais ancestrais. No poema, quando diz que se chama por outro nome e que o ir e vir nessas contas marcam seu “corpo-caminho”, a voz lírica está enfatizando o quanto ficam registrados no corpo e na memória as marcas dessa tentativa de apagamento da identidade original. É muito significativo que Evaristo refira-se ao caminho percorrido e ritual religioso, ao tratar da percepção de sua própria voz chamando-se por um nome que não é seu, ou seja, seu discurso, formado na cultura que tentou apagar as marcas de sua ancestralidade.

Ainda nessa última parte do poema, quando o eu-lírico afirma que “as contas do meu rosário são pedras marcando-me o corpo-caminho”, temos uma clara intertextualidade com o poema modernista de Drummond³⁶, o que já nos remete para um sentido novo

³⁵ mantras são frases ou versos repetidos que encerram um pedido ou louvação ao divino

³⁶ No meio do caminho tinha uma pedra/ tinha uma pedra no meio do caminho/ tinha uma pedra/No meio do caminho tinha uma pedra./ Nunca me esquecerei deste acontecimento/na vida de minhas retinas tão fatigadas / Nunca me esquecerei que no meio do caminho tinha uma pedra/ tinha uma pedra no meio do caminho.

conotativo para a palavra conta, tão em evidência em todo o poema. As contas-pedras podem ser lidas como os obstáculos de que já tratamos, comuns à história dos afrodescendentes. Ao final, a voz lírica diz: “e depois de macerar conta por conto do meu rosário/ me acho eu mesma e descubro que ainda me chamo Maria”. Nesses versos que fecham o poema, memória e reflexão estão conectadas. A voz lírica conclui ser filha também desta cultura, branca e cristã, mas já senhora da história que a fez assim, senhora desse saber híbrido construído por duas culturas, filha dos símbolos maternos representados por Oxum e Maria. Nesse poema, portanto, encontramos um pouco dos dois temas de que anteriormente tratamos: a busca, caracterizada na diáspora afrodescendente, e o rosário de mulheres, esse imagem metáfora tão fortemente marcada pelas construções sociais de gênero.

Compreendemos que é significativa a escolha, feita por Evaristo, do rosário como elemento que conta a história e guarda a memória. Na religião católica, o rosário é um instrumento majoritariamente usado por mulheres, utilizado em todo mundo cristão como símbolo da resignação das mulheres piás, na purgação dos seus pecados e na expressão da sua fé. Aqui, o rosário fala às mulheres negras e sobre elas, esclarecendo a falta de espaço que as práticas católicas deixaram para a representação da fé dessas mulheres, hostilizadas também por outras mulheres, as mulheres brancas. Ao trazer essa reflexão, Evaristo salienta uma falha da própria prática cristã do mandamento “amai ao próximo como a si mesmo”, ou seja, para os afro-brasileiros, a cultura na qual foram formados funciona como uma cultura mãe, mas também madrasta. O rosário de Evaristo nos fala do reencontro com a cultura ancestral africana e das lutas enfrentadas pelas mulheres afro-brasileiras na convivência com a cultura cristã. Há aqui, portanto, um uso absolutamente transgressor do símbolo católico.

Observemos agora o parágrafo poético, sem título, que serve de epígrafe ao livro de poemas de Evaristo:

O olho do sol batia sobre as roupas estendidas no varal e mamãe sorria feliz. Gotículas de água, aspergindo a minha vida-menina, balançavam ao vento. Pequenas lágrimas dos lençóis. Pedrinhas azuis, pedaços de anil, fiapos de nuvens solitárias caídas do céu eram encontradas ao redor das bacias e tinas das lavagens de roupa. Tudo me causava uma comoção maior. A poesia me visitava e eu nem sabia. (EVARISTO, 2008).

Destaco, mais uma vez, a força plástica da imagem construída com objetivo poético. Neste trecho, Evaristo nos põe diante de uma explicação lírica da gênese poética; da emoção que a leva a criar poesia. O que ela faz aqui poderia ser chamado de pequena crônica, prosa poética descritiva, mas nos interessa discutir apenas sua proposta. Vemo-nos diante de um acontecimento aparentemente rotineiro – a menina diante da lavagem de roupa num dia

ensolarado – fazendo surgir a percepção poética dessa menina, como se nos revelasse a beleza do instante em si, realizando aquilo que o teórico alemão Emil Staiger (1997) nos ensina como a essência do gênero lírico: a recordação, aquilo que o poeta consegue trazer de volta, recriando a partir do sentimento guardado.

No texto, a narradora descreve o momento em que, acompanhando a mãe ao rio para a lavagem de roupas, tenta reconstruir a emoção que sentiu ao perceber beleza na composição colorida da imagem, somada à alegria da mãe. Para ela, ali naquele instante tão comum havia algo além, que ela depois compreenderia como emoção poética. É uma reflexão metalinguística, melhor dizendo metapoética, composta de matéria da memória social e familiar traduzindo-se em imagem de forte beleza plástica, destacando a presença física da mãe no seu trabalho, sobretudo na sua atitude positiva diante de tarefa tão pouco gratificante. Através do impulso poético, a voz lírica enxerga beleza na árdua labuta diária para ganhar o sustento da família em tarefas tradicionalmente desvalorizadas pela sociedade.

Conforme já relatamos, a influência da atitude das mulheres da família de Evaristo, sobretudo da mãe, parece fundamental na gênese da sua escrita. Alguma coisa na atitude dessa mulher fez com que sua filha pudesse construir um olhar não de subalternidade, nem de desistência, ao contrário; no lugar de uma menina pobre que vê sua mãe trabalhar pesado, temos uma menina encantada diante de uma paisagem colorida e mágica, na qual o sol se associa ao sorriso materno e o anil da lavagem da roupa parece uma “chuva azul”. Esse texto, que introduz seu livro de poemas, reforça a ideia da sua “escrevivência”, bem como destaca sua capacidade transformar em poesia a realidade concreta dessa rotina de vida.

Completando essa reflexão sobre os temas abordados na poética de Evaristo, vejamos um pouco do “Vozes Mulheres”, poema em que a autora estabelece claramente a relação entre mulheres afrodescendentes de várias gerações. A primeira estrofe diz “A voz de minha bisavó/ ecoou criança/ nos porões do navio. / ecoou lamentos / de uma infância perdida.” A referência à travessia dramática no negreiro se junta a outros elementos que detalham essa tragédia: o lamento dos escravos e a perda da felicidade inocente que caracteriza a infância. Essa voz de menina que não é ouvida, nem respeitada, não calará, mesmo na vida de escravidão, pois a estrofe seguinte nos traz a segunda geração, ainda vítima do regime escravagista, mas não calada: “A voz de minha avó / ecoou obediência / aos brancos donos de tudo”. Essa voz, ainda que obediente, não se cala, pois consegue transmitir à geração seguinte, valores relacionados à necessidade de justiça, já que a estrofe seguinte nos diz: “A voz de minha mãe/ ecoou baixinho revolta / no fundo das cozinhas alheias / debaixo das trouxas / roupagens sujas dos brancos / pelo caminho empoeirado/ rumo à favela.”

As mulheres, sucedendo-se através das gerações, são mulheres-vozes. Ainda que silenciadas, sobrevivem, se fazem ouvir pelos descendentes, graças ao desejo de transformação da situação de injustiça, fazendo nascer a consciência e a ação que reivindica e constrói mudanças na próxima geração. As vozes-mulheres indicam também que, mesmo que a expressão dessas mulheres tenha sido sempre limitada, elas nunca deixaram de participar das transformações sociais que buscaram mais justiça.

Evaristo aqui também sugere a relação entre a realidade escravagista do passado e a situação social das comunidades negras contemporâneas urbanas, quase sempre morando em comunidades improvisadas, as favelas, estabelecendo causa e consequência da situação das comunidades negras no Brasil. A estrofe seguinte diz: “A minha voz ainda/ ecoa versos perplexos/ com rimas de sangue e fome.” E depois “A voz de minha filha/ recolhe todas as nossas vozes/ recolhe em si / as vozes mudas caladas / engasgadas nas gargantas/ a voz de minha filha/ recolhe em si/ a fala e o ato/ o ontem – o hoje – o agora./ Na voz de minha filha/ se fará ouvir a ressonância/ o eco da vida liberdade.”

As estrofes revelam uma sequência cronológica das gerações, demonstrando a transformação histórica conquistada pelas mulheres negras. É oportuno lembrar aqui a imagem-símbolo do rosário, construída no poema anteriormente estudado; aqui, as estrofes vão trazendo mulheres cujas vidas estão conectadas não apenas por serem da mesma família, mas por representarem a evolução de um anseio. No rosário de contas negras, as vidas se conectam como nas vozes-mulheres, sendo que nesse último poema se destaca o conceito de identidade de gênero.

A anáfora³⁷ que abre cada um dos versos iniciais das estrofes indica que a voz é a própria mulher negra que vai evoluindo da condição escrava até tornar-se porta-voz da memória de suas antepassadas silenciadas. O som poeticamente evocado das vozes, dos gritos, é reforçado pela beleza sonora obtida na construção e simetria dos versos, na anáfora que impõe uma cadência regular à leitura. Esse conjunto reforça a ideia central do poema, que é a de um som abafado que vai crescendo, gradualmente se transformando em grito, através de gerações de mulheres. O som cresce em tom e acumula história, enquanto ganha força consciência e combatividade. Esse grito que passa do sussurro ao protesto alto, é aqui imposto pela força da arte poética.

Mais uma vez, as imagens são fundamentais na composição da escrita de Evaristo. Ao longo das estrofes, a evolução da voz também se constrói na transformação dos espaços

³⁷ A anáfora é uma figura de linguagem que consiste em repetir uma palavra ou expressão a espaços regulares durante o texto.

sugeridos, pois a imagem vai mudando a cada conjunto de versos, passa do porão negreiro, na primeira estrofe, para as referências ao trabalho doméstico, desvalorizado, frequentemente destituído de direitos trabalhistas, tradicionalmente realizado pelas mulheres afrodescendentes. Desta forma, temos a denúncia do prolongamento de um estado de semiescravidão de mulheres, na sua maioria afro-brasileiras. Depois, através do desenvolvimento dessa palavra reivindicadora, de geração a geração, a voz ganha as ruas e os bancos escolares, pronunciada pelas descendentes.

Assim, a poetisa sintetiza a ação de transformação que se desenvolveu ao longo da história, enfatizando o protagonismo feminino construído numa corrente de mulheres que vão atravessando etapas e construindo para a próxima geração o alicerce para mais um degrau na conquista da liberdade, reforçando poeticamente o conceito do rosário de mulheres. Como no poema anterior, temos neste poema os dois temas principais que identificamos na obra de Evaristo: a diáspora africana, motivando a busca e a construção da identidade afro-brasileira, e a conexão simbolizada no rosário, como o uso de um elo entre mulheres afro-brasileiras na busca de mecanismos alternativos de resistência e superação diante dos vários tipos de opressão que lhes foram impostos.

Para finalizar essa breve reflexão com a qual pretendo introduzir a análise dos romances da autora, saliento, conforme demonstram os textos que vimos até aqui, que a memória é um tema importante na elaboração do texto de Evaristo; esta característica reforça sua filiação ao que chamamos literatura afro-brasileira, nos moldes do que definiu o pesquisador Eduardo Assis Duarte (2008), ou como nos lembra Roland Walter “esta tradução da memória oral na escrita deve ser considerada uma prática social por duas razões: tenta retificar as distorções e vazios da História oficial por histórias subalternas e, neste processo, iluminar as atrocidades cometidas em nome do progresso civilizador.”(2011, p 170)

4.3 Becos da Memória: do labirinto de lembranças ao rosário de mulheres

Becos da Memória é um romance que, segundo a própria autora, em texto introdutório à primeira edição, foi escrito entre 1987/88. O romance, segundo consta em nota inicial, seria publicado em 1988 pela Fundação Palmares, por ocasião do centenário da lei áurea; entretanto, o projeto não foi adiante, aparentemente por falta de verbas e terminou por ser publicado apenas em 2006, após o sucesso de *Ponciá Vicêncio*, publicado em 2003. Foi, portanto, a primeira narrativa longa escrita pela autora.

O enredo junta histórias que envolvem os moradores de uma comunidade urbana pobre e se encadeiam, conectadas pelo olhar de uma jovem que vai tomando notas, recolhendo as histórias daqueles que narram a si ou a outros. É a partir da perspectiva dessa jovem, identificada como Maria Nova, que o texto vai sendo construído, embora ela não seja a narradora. No entanto, a narradora³⁸ sempre enfatiza suas impressões, estabelecendo reflexões sobre o que narra, permitindo uma visão muito mais abrangente sobre a comunidade, sobre seus integrantes, escolhendo deixar algumas situações apenas insinuadas, outras explícitas. Esse olhar onisciente segue Maria Nova e nos guia, adentrando becos, abrindo portas, revelando relacionamentos, mas o protagonismo pertence à comunidade como um todo. Essa estratégia enriquece nossa perspectiva leitora porque, embora haja uma narradora onisciente, ela distribui sua autoridade narrativa para vários personagens, possibilitando aos leitores o contato com múltiplos pontos de vista, múltiplas experiências de vida.

A comunidade dos becos é narrada, daí serem várias as vozes que contarão seu começo, seus conflitos e, por fim, sua extinção, com a mudança forçada e gradual de todos. O texto que surge é também o testemunho de como nasce numa jovem sem destaque, o desejo de ser porta voz de muitas pessoas, igualmente invisíveis aos olhos da classe dominante do país onde vivem. Enquanto os moradores vão contando suas histórias à Maria Nova, a narradora vai nos mostrando os sentimentos da jovem simples, protagonista da narrativa, a evolução da sua percepção a respeito do que vê, do que estuda nos livros que lê, do que vive como testemunha de dramas pessoais e coletivos. Os moradores da comunidade vão sendo expulsos da favela para dar espaço a um empreendimento imobiliário. Maria Nova começa a compreender que tudo aquilo era ainda a continuação e consequência de um passado histórico relacionado ao período escravista.

A remoção dos moradores é feita por iniciativa de empresas privadas, respaldadas pelo governo, já que a área onde existia era central e passa a ser cobiçada por diversos empreendimentos imobiliários. Embora sejam abordadas questões graves do ponto de vista do abandono social e de violência doméstica, percebemos que outras questões comuns na vida de comunidades urbanas pobres não estão presentes no texto, tais como a guerra urbana entre facções do tráfico de drogas e policiais. Por isso mesmo, Evaristo afirma em nota introdutória, que a favela que ela conheceu “acabou e *acabou*” (grifo da autora), referindo-se ao fato de que a comunidade que a inspirou foi dispersa, como na narrativa, mas também *acabou* porque

³⁸ Como a autora usa aqui a onisciência como estratégia narrativa e, portanto, não há um sexo atribuído a quem narra nesses casos, permitimo-nos supor uma voz mulher.

a representação de um ambiente como aquele já não seria igual, caso a escrita fosse refeita na época da publicação; para ela, as condições de vida numa favela mudaram muito, sobretudo pelo acirramento das situações de violência envolvendo traficantes e policiais. No entanto, a narrativa se sustenta naquilo que sugere o título, as memórias de pessoas que vivem em extrema pobreza, suas dificuldades, conflitos e esperanças. O romance também é exemplar do seu processo criativo, que ela chama “escrevivência”; a autora realiza aquela transmutação de personagens e acontecimentos nascidos da memória do que viveu. *Becos da Memória* aborda um momento de tensão social em uma comunidade urbana pobre sob a perspectiva de uma jovem que pertence àquela realidade, mas que, ainda sem perceber, parecia encaminhar-se para tornar-se a escritora de um romance sobre a comunidade. Dessa forma, a autora parece propor uma reflexão metalinguística sobre a motivação e as dificuldades que encontra uma jovem negra que tenha tal ambição.

Aqui vale lembrar a postura de Virgínia Woolf em seu famoso ensaio *Um Teto todo Seu* (1929), quando ela disserta sobre as dificuldades que as mulheres encontram para ter acesso à cultura escrita e produzir literatura. Se pensarmos nas dificuldades elencadas por Woolf para que uma mulher escrevesse no começo do século XX e transplantássemos para os dias de hoje, ainda teríamos outras a acrescentar quando pensamos em escritoras negras, sobretudo aquelas que nasceram em comunidades pobres. A decisão de tornar-se escritora, em casos como o de Evaristo, criada numa comunidade de baixa escolaridade e cercada de tantas outras dificuldades, como as que Maria Nova enfrentou, parece funcionar como uma catarse, uma libertação das mazelas sociais e psíquicas decorrentes das consequências do nosso passado escravagista. Entretanto, a força criativa supera a necessidade catártica, como nos explica Roland Walter, ao tratar da escrita de Toni Morrison:

A imagem poética, com base na sua qualidade intersubjetiva e seu movimento criativo energizante, transcende a causalidade e é uma força transformadora, um meio de libertação. Se as imagens constituem o terreno sobre o qual ideamos o espaço, a realidade e a cultura nas nossas consciências; ou seja, se é por meio de imagens que negociamos a relação entre o *self* e o mundo; e se em Morrison, a imagem evoca a memória, então a cultura afrodescendente recriada de uma história apocalíptica é um efeito mnemônico. Morrison, entre outros escritores afrodescendentes opta pela estratégia da recuperação mediante a afirmação criativa (WALTER, 2011, p. 163).

Pensando no romance de Evaristo, podemos também afirmar que a criação literária de *Becos de Memória* realiza essa transcendência de que trata Walter, pela elaboração sofisticada que possui, conseguindo trabalhar organicamente as várias histórias que compõem a comunidade. A forma como se organizam as narrativas menores dentro da narrativa maior

do romance, demonstra uma perspectiva coerente também com a maneira como se manifesta a memória na realidade, pois a matéria ficcional apresenta-se em fragmentos, à maneira como também costumam surgir em nossas mentes os *flashes* de memória.

No romance, a narrativa organiza-se através dos fragmentos das histórias que vão sendo apresentadas à Maria Nova por outros personagens: Bondade, Maria Velha e tio Totó. Este jogo narrativo denota a sofisticação da proposta, pois ao distanciar a voz narrativa e ceder a ação de narrar a diversos personagens, a autora nos alerta para a natureza complexa da memória, que também é feita pelo esquecimento e daquilo que lembramos pela mediação de outros. Mais tarde, será ela quem reunirá tanto essas, que lhe são narradas, como outras, da mesma comunidade, que vai testemunhando. Maria Nova, filha de Mãe Joana, é fundamental na apresentação das pequenas narrativas porque não apenas as escuta, mas estabelece a conexão sobre elas.

Interessante perceber que, já na escolha dos nomes, fundamentais ao desenvolvimento da narrativa, Evaristo escolhe um nome emblemático para cultura cristã, referente à maternidade. Da mesma forma como utiliza o rosário de forma transgressora, aqui, a autora escolhe para a protagonista o nome de Maria, também de forma transgressora. A Maria bíblica, como sabemos, recebe sua missão numa mensagem vinda através de um anjo e sacrifica-se, doando a vida de seu filho à redenção da humanidade. Quando recebe a notícia de sua concepção, Maria é visitada pelo anjo Gabriel e sabe a partir daí que no seu ventre gera a carne que transforma-se no verbo divino, o Cristo que traz a salvação.

A Maria criada por Evaristo, a Nova, recebe de alguns personagens - que seriam os anjos da comunidade, já que são aqueles que cuidam, socorrem, mediam conflitos - a mensagem da realidade através das suas histórias e é incentivada por eles a guardar, organizar e depois contar aquelas histórias, como contribuição e registro às novas gerações. Quando compreende o que significam essas histórias, Maria Nova concebe o verbo, a memória narrada que ela acredita vai gerar um sentimento de unidade, de identidade, resgate, de indignação que poderá ser a redenção do povo, cujas vidas ela quer transformar. Antes de escrever, quando ainda apenas ouvia as histórias, ela sentia-se conectada a seu povo e queria ajuda-los, mas ainda não sabia de que forma. Em determinados momentos, como era uma das poucas que sabiam ler, era chamada para ler as orações nas novenas. É um momento muito importante, pois temos a ligação entre as duas Marias na intermediação pela comunidade da favela:

Mas a oração que Maria Nova mais gostava era a Salve-Rainha. Havia partes da oração que ela via todo o seu povo, em que ela reconhecia o brado, as tristezas, os

sofrimentos contidos nas histórias de Tio Totó, nas de Maria Velha e nas histórias que Bondade contava. Ela conhecia e reconhecia seus personagens. A oração podia ser aplicada a vida de todos e à sua vida. “A vós bradamos os degredados filhos de Eva/ Por Vós suspiramos neste vale de lágrimas(...)” Ela via ali, no coro, todos os sofrimentos, todos os atormentados. Maria Nova sabia que a favela não era o paraíso, sabia que estava mais para o inferno. No entanto, não sabia bem porque, mas pedia a Nossa Senhora que não permitisse que acabassem com a favela, que melhorasse a vida de todos ali. Maria Nova sentia uma grande angústia, sua voz tremia. (EVARISTO, 2006, p. 46, 47)

Os personagens com os quais estabelecemos analogia com os anjos não são perfeitos; pertencem ao mundo social onde vive Maria Nova e estão envolvidos com tudo o que lá acontece. Eles são Vó Rita, Bondade e Negro Alírio. Esses personagens são presenças marcantes na vida de Maria Nova; através de suas ações e palavras, ensinam para a jovem, o quanto a solidariedade pode ajudar na transformação de situações sociais difíceis. Por isso, estão sempre envolvidos no socorro aos mais necessitados, na organização dos dispersos, na solução dos conflitos; só assim conseguem, em alguma medida, resolver emergências. Eles também buscam compreender de forma mais abrangente a origem dos conflitos, ou seja, como se relacionam a ocorrência da violência familiar e a convivência com as tensões sociais, decorrentes da carência de estruturas básicas para uma vida digna, tais como acesso à saúde, educação, moradia.

Maria, entretanto, vai além. Juntando o que estuda na escola, o que lê, com o que ouve e vê, ela representa de fato uma nova Maria, um novo olhar que sai de dentro da favela, não mais um olhar desiludido e submisso ao mundo que lhe ignora, mas um olhar que procura compreender as razões históricas de tanto sofrimento e injustiça, bem como os caminhos para modificar o que vê. É assim que, logo no início da narrativa, Maria Nova lembra-se de quando começou a estudar, na história do Brasil, o capítulo sobre a escravidão. Aprendera o que significavam a casa grande e a senzala de forma diferente daquela que lhe ensinavam os livros. Percebera como estes espaços eram símbolos do contraste entre aqueles que viviam nestes dois universos tão injustamente diferentes. Imediatamente, ela relaciona o significado da casa grande e da senzala, respectivamente, ao bairro elegante vizinho e a favela onde morava, como se fossem esses equivalentes contemporâneos àqueles anteriores.

A memória de Maria Nova traz de volta as histórias e os personagens do seu passado; eles organizam-se como um labirinto na sua imaginação, tal como os becos reais de onde saíam essas pessoas, suas vidas e histórias, cruzando conflitos, sonhos, necessidades e interesses. O espaço-labirinto que o livro constrói assemelha-se aos labirintos de histórias que começam a cruzar sua imaginação; ela busca uma forma de organizá-las, compreendê-las, relacioná-las ao conhecimento de história que agora recebia da escola.

A voz narrativa nos mostra como, a partir da reflexão sobre a destruição da favela e separação da comunidade, Maria Nova começa a pensar no que estava acontecendo, no sentido daquela situação para a comunidade. Ela percebe que há um movimento que decorre não apenas da demolição dos barracos e mudanças das famílias; há um movimento na vida das pessoas que se inquietam com a demolição de sonhos, planos, a ordem que havia em suas vidas.

Os tratores da firma construtora estavam cavando, arando a ponta norte da favela. Ali, a poeira se tornava maior e as angústias também. Algumas famílias já estavam com ordem de saída e isto precipitava a dor de todos nós. Cada família que saía era uma confirmação de que chegaria a nossa vez. Ofereciam duas opções ao morador: um pouco de material, tábuas e alguns tijolos para que ele construísse outro barraco num lugar qualquer ou uma indenização simbólica, um pouco de dinheiro. A última opção era pior. Quem optasse pelo dinheiro, recebia uma quantia tão irrisória que acabava sendo gasta ali mesmo. (...) Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. Havia famílias que moravam ali há décadas, meio século ou até mais. Eram pensamentos que agitavam a cabeça de Maria Nova enquanto olhava o movimento dos tratores para lá e para cá (EVARISTO, 2006, p. 68,69).

A jovem começa então a pensar na comunidade como um todo que vai sendo engolido pelo que ela chama de “buracão”. Aqui, parece que a favela se comporta como uma personagem protagonista, que tem vida própria, não a vida orgânica, como construída na narrativa determinista de *O cortiço*, mas sim a de um contexto social devorador de possibilidades e vidas. Contrariamente a qualquer visão determinista, é deste contexto que saem os personagens cuidadores de que já falamos e, sobretudo, é nele que cresce a personagem que tenta compreendê-lo e consegue recriá-lo posteriormente.

Maria Nova vai relatando essa transformação, observando as mudanças que ocorrem não apenas na dimensão geográfica, mas também se processa no interior de cada personagem. Na sua compreensão do que acontece, vamos acompanhando as diversas formas como vão sendo afetadas as pessoas, ao lidarem com a destruição dos barracos e a reorganização de suas vidas. A personagem Maria Nova não apenas observa as dificuldades sociais, as tragédias pessoais, mas procura compreender a comunidade como um todo; percebe as implicações entre a experiência daquele grupo social com aquilo que estuda nos livros; passa então a desenvolver perspectiva crítica do que lê, constituindo um processo libertador, que pode instrumentalizá-la no sentido de ajudar a compreender a realidade e tentar intervir nela.

Quando tem a percepção da relação entre os episódios da história da escravidão que aprende na escola com os acontecimentos sociais que sua comunidade vive, a menina tem vontade de debater com os colegas da turma que frequenta. Ela chega a pensar em propor um

debate para discutir a real abolição que, no seu entender, ainda precisava acontecer. Sente-se inibida em propor tal comparação em sala de aula, devido a pouca representação de afrodescendentes na sala de aula:

Na semana anterior, a matéria estudada em História fora a “Libertação dos Escravos”. Maria Nova escutou as palavras de professora e leu o texto do livro. A professora já estava acostumada com as perguntas e constatações da menina. Esperou. Ela permaneceu quieta e arredia. A mestra perguntou-lhe qual era o motivo de tamanho alheamento. Maria Nova levantou-se e disse que, sobre escravos e libertação, ela teria para contar muitas vidas. Que tomaria a aula toda e não sabia se era isso que a professora queria. Tinha para contar sobre uma senzala que, hoje, seus moradores não estavam libertos, pois não tinham nenhuma condição de vida. A professora pediu que ela explicasse melhor. Maria Nova fitou a professora, fitou seus colegas, fitou a única colega negra entre eles e lá estava Maria Esmeralda entregue à apatia. Tentou falar. Eram muitas histórias, nascidas de uma outra História que trazia fatos encadeados, consequentes, apesar de muitas vezes distantes no tempo e no espaço. Pensou em Tio Totó. Isto era o que a professora chamava de homem livre? (EVARISTO, 2006, p 137,138).

A questão levantada pela protagonista é muito importante, pois, como constata inúmeras pesquisas, as crianças afrodescendentes são as que ainda se encontram na pior situação de escolaridade. Algumas dessas pesquisas, como as de FONSECA (2002), FRANÇA (2006) e SILVA (2000) analisam o processo de transição entre a mão de obra escrava e o desenvolvimento de um projeto educacional para ex-escravos e filhos de escravos que visava a formação de uma mão de obra para serviços básicos. Nessas pesquisas fica evidente a forma diferenciada como era pensada a educação para brancos da elite daquela prevista para negros e pardos. Como consequência inevitável disso, essa população permanece ainda na parte inferior da escala social, distante do poder econômico, das decisões do poder público, o que também agrava a forma estereotipada como continua sendo representada na arte e na mídia. Esse círculo vicioso retroalimenta a baixa auto-estima dessa população, o que volta a afastá-la de possibilidades de mudança.

A falta desse debate sobre as consequências sociais da época escravagista na população afrodescendente contemporânea contribui para perpetuar certa resistência, por parte da população brasileira, em implementar mudanças, no sentido de tornar mais equilibrado o acesso dos afro-brasileiros à plena cidadania. A sensibilidade necessária para que essas mudanças se tornem avanços concretos, como já previsto em lei, é dificultada pela pouca compreensão da relação entre os fatos históricos e a situação atual dos afro-brasileiros. Um exemplo disso é a lei 10.639, de 2003, que tornou obrigatório o estudo da cultura afro-brasileira nas escolas da rede pública, mas que na prática parece pouco efetivada. No ensino

de história do Brasil nas escolas, pouco ou nenhum espaço existe que trate sobre o histórico de exclusão social que seguiu a abolição.

No passado, depois de encerrado o regime escravagista no Brasil, a população africana e afrodescendente que dele se libertou não encontrou nenhum apoio na transição de sua condição de escravo para a de trabalhador e cidadão. Na verdade, o país não produziu políticas que visassem a inserção social dessa população: nem escola, nem encaminhamento a empregos, cursos profissionalizantes, nem moradia nas cidades, nem terras na zona rural ou incentivo ao trabalho agrícola. Ao contrário, logo depois, houve um ingresso maciço de imigrantes europeus, que, por todo o país, arrebatarem boa parte das oportunidades de emprego existentes tanto nas cidades quanto no campo; paralelamente, operou-se a demolição dos chamados cortiços, onde havia se refugiado a população pobre (sobretudo negra) que morava em cidades que começavam a se urbanizar, como o Rio de Janeiro. Acrescente-se a isso, a continuidade dos sentimentos racistas que, frequentemente, impossibilitava a presença dos negros em muitas funções no mercado de trabalho.

A ausência de discussão e estudo sobre estes capítulos da nossa história em salas de aula, conforme compreendeu a personagem Maria Nova, dificulta que a comunidade afrodescendente se defenda da exclusão, por desconhecer seus direitos como cidadãos, assim como agrava a resistência, daqueles que não estão diretamente relacionados às consequências dessa injustiça, à promoção de qualquer reparação de tal situação. Maria Nova compreende essa dificuldade de diálogo, lembra-se das histórias que testemunhou e ouviu na comunidade, talvez já imaginando que escrever fosse a sua forma de contribuir para que o diálogo entre os que não tinham voz na história dos livros e os que estudavam. Começou então a acalantar este projeto de escrever em forma de ficção a realidade histórica: “Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe um dia escreveria essa história? Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e guardado no seu corpo, na sua alma, na sua mente.” (EVARISTO, 2006, p. 138)

Dessa forma, a autora vai nos mostrando o amadurecimento dessa futura escritora, enquanto vai nos revelando implicações simbólicas daquilo que ela vive e observa. Através de Maria Nova o leitor acompanha a evolução do que moradores chamavam de “buracão”, que era o espaço vazio que ia aumentando sempre que os tratores derrubavam parte dos barracos daqueles que se mudavam, e vai compreendendo o sentido conotativo que esse espaço adquire. Aquele vazio que aumentava parecia representar uma grande lacuna histórica que começara há séculos e que se desdobrava na contemporaneidade, na medida em que continuavam sendo desrespeitados os direitos daquela comunidade. Pode-se também atribuir a

essa imagem do “buracão” o sentido de abismo, o caos desnorteador para onde iam sendo atiradas as vidas desses personagens, que iam abandonando os planos que antes tinham para seus futuros. Maria Nova nos fala do medo daqueles que não sabiam como iriam tocar suas vidas, pois, na maioria dos casos, o emprego ou modo de vida que tinham, dependia daquela localização. Importante, portanto, a imagem simbólica do buracão, como um redemoinho, que vai engolindo tudo o que aquelas pessoas haviam construído. A narrativa de Evaristo, assim como sua poesia, segue construindo imagens que funcionam como metáforas dos temas tratados:

O Buracão parecia mais feroz ainda, quando ele tinha barracos pendurados ao redor, a sua boca parecia um pouco menor. Agora os barracos já iam desaparecendo e as famílias também. O bicho pesadão havia aplainado tudo ao redor do Buracão. Às vezes, vinha tão próximo que parecia que ia despencar pelo precipício abaixo. Rogávamos praga e desejávamos que caísse. Mesmo que morresse o tratorista, tamanha era nossa raiva. (...) Todos estavam desestruturados, havia brigas por tudo e por nada. (EVARISTO, 2006, p. 138,139).

O desnorteamto que envolve as pessoas nesse processo de destruição da favela, essa busca incessante de um lugar, novamente nos remete ao conceito de “errância esquizofrênica”, mais uma expressão da viagem diáspórica. É bom ressaltar que ao abordar o tema desta forma, Evaristo cria a representação de um fato da vida real, uma vez que as populações pobres urbanas, predominantemente afrodescendentes, vão se deslocando do centro para as periferias sempre que os bairros mais centrais vão se valorizando.

A viagem diáspórica, como já observamos, é um tema importante para a literatura afrodescendente, representada metaforicamente de maneiras diversas. Quando Maria Nova compreende a relação entre a senzala do passado e a favela do seu presente, é como se ela então estabelecesse uma analogia entre o que aconteceu no passado com os ex-escravos, peregrinando pelas cidades e estradas do Brasil em busca de um lugar, sem encontrá-lo, pois os afrodescendentes são expulsos da favela sem terem ao certo o rumo que tomariam. A favela é assim uma comunidade móvel, formada pelos que buscam ainda seu lugar no mundo pós-escravidão. Desloca-se porque se desmancha e se forma em outro lugar, mesmo contra a vontade daqueles que a habitam; lembra-nos um navio negreiro errante, buscando voltar para um lugar que não mais existe, o lugar-identidade.

Através das impressões de Maria Nova, o leitor vai analisando a forma como a comunidade reage aos acontecimentos, fazendo a leitura daquele microcosmo social e apreendendo como ali se refletem os preconceitos e tensões sociais. Ela percebe, por exemplo, o preconceito que afasta a mulher portadora de hanseníase, a quem quase todos chamavam de “a outra”; acompanha a morte de uma mãe idosa abandonada por seu filho e socorrida por Vó

Rita, aprendendo sobre ingratidão e generosidade; sofre ao perceber que uma das meninas, vizinha, era abusada sexualmente pelo pai. Essa é uma lição dura, que tira o sono da menina Maria Nova à época, pois fica assustada ao perceber que o pai era o provável assassino da mãe da menina e que, depois disso, espancava e violentava a própria filha, que gritava para todos ouvirem; percebeu que a comunidade cochichava sobre o acontecido, mas ninguém havia denunciado o agressor, nem socorrido a vítima, que se isolou no seu sofrimento e quase não falava. Maria Nova sente-se impotente diante daquela dor e tem pesadelos constantes sobre esta violência.

Maria Nova tinha muito medo de Fuinha. Sempre que passava em frente ao barraco dele, apertava o passo. Uns diziam que ele era louco, outros que era maldoso, perverso. (...) A Fuizinha crescia temerosa, arredia. Uma vez Maria Nova parou perto da cerca de arame que havia em volta do barraco deles e Fuizinha ameaçou soltar uma palavra, quase confidência. Maria Nova escutou a voz do Fuinha e fugiu. Escutou depois o baque surdo no chão e os gritos da menina. Fuizinha crescia entre o choro e a pancadaria. Um dia a mãe de Fuizinha amanheceu morta. A mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda haveria muito de gritar. Dispôs da vida da mulher até à morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha queria bem viva. Era o dono, o macho, mulher é para isso mesmo, assim pensava ele. O Fuinha era tarado, usava a própria filha. (...) Houve quem tentasse falar com ele e Fuinha respondeu cinicamente que a filha era dele, que ele fazia o que bem quisesse. (EVARISTO, 2006, p. 75,76).

Além do duro aprendizado a respeito da violência de gênero, a personagem começa a perceber outras diferenças de gênero que se projetam no uso dos espaços públicos. Os espaços que percebe serem usados pelos homens são voltados para o bem estar e o lazer, como os banheiros alugados no bar para banhos de chuveiro, o próprio bar, onde bebiam, conversavam, jogavam ou o campinho de futebol, onde aconteciam as disputas com times de outros bairros; já os usados pelas mulheres, mesmo quando abrigavam alguma atividade prazerosa, como conversas, eram voltados para o trabalho como os lugares onde se fazia a lavagem de roupas, o que acontecia por todo o dia. A comunidade é, portanto, a escola social, onde a protagonista aprende como se estabelecem os padrões e valores da cultura. É observando esses movimentos, que ela compreende que há formas físicas e também subjetivas de violência, conforme vai conhecendo as histórias das famílias; entretanto, mas também aprende lições de solidariedade e superação. Enquanto vai tendo contato com as descobertas e reflexões da personagem, a narradora permite ao leitor uma imersão crítica muito mais completa na realidade social que representa.

Outras histórias, mais antigas, que Maria Nova não viu acontecer, são narradas a ela pelos personagens mais velhos; algumas dessas histórias, nem mesmo eles viveram, mas souberam pelos pais ou tios. Através deste recurso, a autora enfatiza a importância da

transmissão oral da memória do seu povo através das histórias, como vimos, bastante utilizado na cultura africana. Um desses personagens é o tio Totó, que fora criança em período posterior à abolição, mas que viveu parte da juventude na zona rural, onde as formas de trabalho ainda se mantinham muito próximas daquelas que haviam sido assumidas pelos africanos escravizados.

Maria Nova fica atenta à fala do tio Totó, impressiona-se quando ele explica sobre uma tristeza sem fim, que ele chamava de banzo. Ele afirma sentir um cansaço que vai além do físico e enfatiza que este cansaço tem relação com o fato de ter passado a vida precisando sair de um canto para outro, vagando, como se não tivesse lugar, sempre em busca de uma vida minimamente digna. Dessa vez, portanto, a narrativa conduz o leitor a perceber uma grave consequência dessa “errância esquizofrênica” para a vida de um afrodescendente: “Tio Totó não se conformava com o acontecido. Deus do céu, seria aquilo vida? Por que a gente não podia nascer, crescer, multiplicar-se e morrer numa mesma terra? Se a gente sai por aí, por este mundo e não volta, o que vale o respeito, a fé, no que ficou para trás?” (EVARISTO, 2006, p. 23)

Aqui, vale mais uma vez lembrar as conclusões de Neusa Souza (1983) com relação ao sofrimento psicológico decorrente de tornar-se vítima do preconceito racial. Segundo Souza, ao ser criado numa sociedade multirracial, racista, de hegemonia branca, o negro enfrenta todo o tempo as condições de opressão que podem conduzi-lo a um ideal impossível e doloroso, rejeitando sua própria aparência e a suposta história de seus antepassados, enquanto tenta assimilar uma identidade que não é sua. Nesse caso, o negro vive uma busca pelo ideal impossível para si, que equivaleria a outra errância.

O que tio Totó chama de banzo tem sintomas parecidos com o que hoje a psicanálise chama de depressão. A melancolia excessiva, esse desânimo agudo que impossibilita ou dificulta qualquer ação, que se expressa pela falta de vontade de seguir vivendo, estava, no caso dos escravos e ex-escravos no passado ou afrodescendentes na contemporaneidade, relacionada a uma história de vida cheia de discriminação; conforme explicam vários teóricos, não se pode simplesmente associar, como antes se explicava, a um desejo de retorno dos escravos trazidos da África. Mais que isso, é um sentimento de inadequação, de não pertencimento, gerado no conflito escravocrata, que deixa marcas de rejeição em parte significativa da população brasileira. O deslocamento constante de que se queixa o personagem tio Totó, também já é uma realidade vivida por outros integrantes da comunidade, mesmo jovens, como Maria Nova; corresponde à constante inquietação diaspórica, a busca por um lugar de dignidade.

A forma como esses personagens relacionam-se com a cultura que os formou demonstra o quanto se sentem frustrados, embora não identifiquem exatamente o que os faz sentir assim. Como nos mostram as reflexões de Gislene Santos (2004), já apresentadas anteriormente, a cultura racista brasileira se mantém através de mecanismos subliminares, mas se concretiza desde as práticas cotidianas das pessoas até a forma excludente como se organizam as instituições; é uma cultura que alimenta a divisão por não promover a discussão da diferença.

As histórias narradas por tio Totó e Maria Velha trazem a memória da escravidão vivida pelos avós e pais deles e vão alimentando Maria Nova com uma consciência crítica que a ajuda a perceber as relações entre passado e presente. Maria Velha conta as histórias do avô, que chorava ao olhar para ela, ainda menina, por lembrar-se da filha que perdera na vida escrava, vendida pelo senhor. Com o tempo e os sofrimentos acumulados, o velho enlouqueceu e sumiu. As histórias narradas pelo tio Totó, personagem nascido quando já estava em vigor a Lei do Ventre Livre, representam para Maria Nova a oportunidade da reflexão sobre aquele período. Ele conta para Maria Nova histórias que viveu na fazenda onde seus pais foram escravos, numa semiescravidão com sua mulher e a filha. Quando ele resolve ir embora com a família, ambas morrem ao tentar atravessar um rio que estava cheio. Já na cidade, Totó casa-se outra vez. Sua segunda mulher, a negra Tuína, morre de parto, em casa, sem assistência adequada. Na história que Maria Nova ouve de Tio Totó, percebemos o agravamento dos problemas que cercam a maternidade, quando vivida no contexto escravagista, agravamento esse que perdura na falta de assistência à saúde das mulheres pobres em comunidades como a que descreve Maria Nova.

O sofrimento associado à experiência da maternidade, contrariamente à imagem idealizada na cultura patriarcal eurocêntrica, é o tema que cerca a história de Custódia. A personagem era casada com Tonho, que bebia muito nos finais de semana, tinham quatro filhos; ela estava grávida do quinto e moravam todos com a sogra, D. Santinha, que se dizia fervorosa cristã e pregava a Bíblia por toda a comunidade. A trágica ironia é que, aproveitando-se de um momento em que Tonho chega bêbado, D. Santinha chama Custódia para que ela ajude a carrega-lo para dentro e, quando entram, a sogra aproveita a confusão para derrubar Tonho e Custódia, esmurrar e chutar a barriga da nora, enquanto gritava como se fosse o filho o agressor. No dia seguinte, a criança nasce morta e Tonho bebe mais uma vez, pensando que a culpa fora dele:

Enterrou a criança no fundo do quintal. Lembrou, porém, que naquela área os tratores passariam assim que eles saíssem de lá. Desenterrou, embrulhou o defuntinho em jornais e saiu. Custódia viu tudo. Tonho roncava, de dentro dele saía

o hálito de cachaça. (...) Custódia não entendia porque Dona Santinha fizera aquilo. Toda a vez que Custódia ficava de barriga, a sogra tornava-se sua inimiga. (EVARISTO, 2006, p 80).

Vó Rita vê a tristeza e o abatimento de Custódia, percebe que ocorreu algo grave, mas nada pergunta, apenas lamenta. Novamente a narrativa salienta a violência contra mulheres acompanhada do silêncio omissivo da comunidade e do isolamento e resignação da vítima. No caso de Custódia, também nos chama a atenção a inversão da idealização tradicional da maternidade. Na maior parte das vezes, quando a arte e a ficção retratam a maternidade, a imagem que se destaca é sempre de serenidade, felicidade; quase nunca são mães envolvidas em situações dolorosas, incômodas, desconfortáveis. Para manter a mitificação da imagem materna, as mães são apresentadas de forma limitada, idealizada e parcial, sem que se trate da representação dos conflitos que podem acompanhar essa experiência da maternidade.

É preciso também destacar episódios trágicos que envolvem crianças e jovens pobres, em sua maioria, afrodescendentes; muitas delas tornando-se vítimas de abuso sexual, sendo esse perigo agravado pela falta de estrutura de apoio às famílias pobres com escolas, creches e políticas públicas de segurança e assistência social. Nesses contextos sociais, a experiência da maternidade torna-se extremamente difícil, já que as mães sentem-se frustradas por não conseguirem proteger, educar e cuidar de seus filhos em ambientes sociais desestruturados.

Neste romance, levada por circunstâncias cruéis, uma mãe inverte aquilo que devia ser seu papel primordial e, ao invés de proteger sua filha, entrega-a ao carrasco. É o que se passa na história de Tetê do Mané, que vende a filha para um pedófilo. A situação ocorre quando a mãe, desiludida com o marido alcóolatra e desempregado, desesperada com o outro filho doente, escolhe sacrificar a filha para tentar salvar o filho que ela julgava mais vulnerável. Ela tenta convencer a si própria de que, talvez, a filha tivesse um destino melhor ao sair dali.

Nesse episódio, o destino de mercadoria da menina, a violência de gênero vivida por tantas mulheres e jovens, mais uma vez, o silêncio da comunidade, configuram uma amarga lição da banalização da violência. Ao saber da história, Maria Nova passa a ter pesadelos com a amiga, que tinha a mesma idade que ela.

A mãe da menina sonha leite, pão, dinheiro. Sonha remédios para o filho doente, emprego para o marido bêbado. Sonha um futuro menos pobre para a menina. A mãe da menina sonha ter nenhuma necessidade. Sonha dinheiro, dinheiro, dinheiro. Outro dia, veio aqui um fornecedor da fábrica de cigarros suprir os botecos da

favela. O homem, diferente de nós, fala grosso com a mão no bolso. A mãe da menina fica a olhar a mão do homem. Os dois se olham. Ela sabe do vício do moço. O moço já sabe das necessidades dela. O moço é rápido, direto, franco e cruel. “Quanto você quer, mulher?” A mãe da menina não responde. O homem tira o pacote de notas. A mãe chama a menina. “Nazinha, acompanhe o moço!” O homem pega a menina pela mão e segue outros rumos. (EVARISTO, 2006, p. 23).

Na leitura do romance, fica claro que o exercício da maternidade pode ser acompanhada de sofrimento, dor e morte em flagrante contraste com a tradição patriarcal eurocêntrica, que costuma reforçar a sacralização da mãe, sempre envolta numa aura de felicidade, harmonia e plenitude. A idealização da imagem das mães passa também pela estratégia de dissociá-las completamente de sua condição física, não apenas por ocultar os sofrimentos comuns à experiência da maternidade, mas negando qualquer ligação com sua sexualidade da mulher ou mesmo qualquer referência aos aspectos físicos, inclusive o mais estritamente relacionado à maternidade: a amamentação. Cristina Stevens lembra-nos como, ao longo da história, textos e representações artísticas reforçaram essa imagem das mães desconectadas de seus corpos. Nesse processo, há um permanente reforço da imagem materna sacralizada. Stevens relata:

Em visita realizada na National Gallery em Londres, decidi contar alguns quadros daquela galeria; das 16 salas que continham pinturas do período medieval (1250/1500): dos 209 quadros que olhei, 64 retratavam a Virgem e o Menino Jesus, além de nove quadros retratando a apenas a imagem da Virgem, a ‘Notre Dame’, como ela foi nomeada a partir desta época; Nas cinco salas que continham 77 pinturas do século XVI, 34 representavam a mesma imagem, mas encontramos em uma delas o seio da Virgem à mostra (obra não concluída, de autoria de Michelangelo) e em uma outra, a amamentação do Menino Jesus. Como bem alerta Aminatta Forna em seu livro *Mãe de Todos os Mitos: Como a Sociedade Modela e reprime as Mães*, “o menino Jesus nunca foi pintado chorando e sua mãe nunca tem uma aparência irritada ou cansada nem está envolvida com os afazeres prosaicos da maternidade” (STEVENS, 2007, p. 87).

A desconstrução da ideia purificada, incorpórea, plena e feliz parece ser parte da discussão que as escritoras contemporâneas propõem, através de suas personagens mães. A imagem da mãe atribulada, cercada e pressionada por todos os desencantos e contingências duras da vida, está presente em muitas narrativas de escritoras, como em Evaristo. Quando essas personagens são mães escravas ou afrodescendentes, a representação é sempre bem diversa da tradicional, mitificada, mas extremamente verossímil dentro das situações históricas e sociais abordadas.

No caso da mãe no período escravocrata, a situação agrava-se muito, já que seus filhos eram chamados peças (mercadorias) dos proprietários e, frequentemente, as mães em

estado de lactação tornavam-se mais úteis quando afastadas de seus filhos, para que pudessem amamentar exclusivamente os filhos da Casa Grande. Em *Beloved* (1987) romance da escritora afro-americana Toni Morrison, a mãe escrava é tomada por tal desespero diante da crueldade dos donos, que tenta matar todos os filhos para livrá-los da vida escrava. Da sua tentativa, resulta a morte de uma das suas filhas. Em *Um Defeito de Cor*, a protagonista, enquanto escrava e mesmo depois de alforriada, sente-se ameaçada pelo perigo constante de ter seus filhos tirados de si, como veremos no capítulo seguinte desta tese.

Em Evaristo, tanto nos romances quanto nos contos, as mulheres afrodescendentes sofrem bem mais quando são mães, pois as dificuldades que envolvem a condição materna são agravadas pelas adversidades sociais e o preconceito que atinge a elas e seus filhos pelo fato de viverem numa sociedade racista. Lembremos aqui dos contos anteriormente comentados neste trabalho - “Ana Davenga” ou “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos” - ambos com enredos que envolvem as aflições de mulheres que vivenciam suas maternidades em ambientes violentos. A primeira, cuja protagonista morre quando vivencia sua primeira gestação e a segunda, que apresenta uma mãe aflita com dificuldades para manter em segurança as duas filhas pequenas e afastar os filhos adolescentes do envolvimento com o tráfico.

Entretanto, destaco também as presenças maternas que representam força e superação das dificuldades, como a representação de Vó Rita, a mãe da comunidade, que inspira Maria Nova a agir como uma espécie de porta-voz daquelas pessoas. Vó Rita configura um exemplo maior de participação e interação com a comunidade. Vó Rita é o que se pode chamar de uma mãe social, não nos moldes estabelecidos pela lei, já que no Brasil contemporâneo temos a figura profissional das mães sociais, cuja atuação, devidamente regulamentada pela legislação brasileira, se dá em abrigos, supervisionada por especialistas, como assistentes sociais que coordenam seus serviços. Vó Rita é uma mãe por decisão própria, que expande seus cuidados e exerce uma autoridade amorosa por toda a comunidade; aconselha, resolve conflitos, ajuda a cuidar dos enfermos, das crianças, dos idosos, tornando-se uma referência de valores e afeto. Além disso, é ela quem faz os partos das mulheres da favela e presta assistência aos enfermos, agindo onde a atuação do Estado deveria estar.

A personagem parece entrelaçar alguns aspectos do mito afro-brasileiro, ao assemelhar-se a Nanã Buruquê, a mãe velha, curadora de doenças, que tem como elemento a lama, material primitivo relacionado ao princípio da vida biológica e, ao mesmo tempo, relacionado à matéria viva em decomposição, ou seja, o princípio e o fim da vida. Ao mesmo tempo, Vó Rita representa uma figura comum na realidade brasileira das comunidades pobres

do país – as parteiras, mulheres conhecedoras de medicamentos naturais e procedimentos tradicionais utilizados em partos domésticos. São mulheres que transformam habilidades aprendidas na experiência em auxílio às mulheres pobres, suprimindo frequentemente a ausência de pré-natal ou outros atendimentos médicos especializados em regiões distantes de hospitais, postos de saúde, ou simplesmente pela precariedade que esses serviços apresentam, mesmo em centros urbanos.

No romance de Evaristo, a personagem Vó Rita recebia os filhos da comunidade quando nasciam; também era ela quem estava ao lado deles, quando morriam. É a figura maternal na forma de avó, mulher idosa que assiste nascimentos e mortes como eventos misteriosos e importantes que nos envolvem. Ela assemelha-se às mães ancestrais da cultura ioruba ou, Nanã, orixá que cuida também da lama dos mortos, cultuada como a mãe madura, que possui como elemento a lama, relacionado ao começo da vida biológica. Segundo Prandi (2001), “Naná é a guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra.” (p. 21). É ela quem guarda o princípio e o fim, por isso é tão respeitada. Podemos perceber, no romance, que a personagem Vó Rita, respeitada e obedecida por todos na comunidade, representa esse saber ancestral, essa autoridade da experiência, o cuidado e a orientação maternal personificados na mulher madura.

Vó Rita era a parteira da favela. Todos gostavam dela. Quantas vezes um fuzuê estava armado e, se ouviam a voz da vó Rita por perto, cada contendor tomava seu rumo. Não era preciso dizer nada. Era só ouvir a voz da vó Rita que o valentão ou valentona se desarmava todo (...) Sempre sabíamos quando Vó Rita estava chegando. Ela vinha cantarolando ou falando sozinha, às vezes, até sozinha sorria, gargalhava mesmo. E não era louca, Vó Rita era boa, muito boa mesmo. Hoje quando penso em Vó Rita é como se pensasse no mistério e na plenitude da vida.’ (EVARISTO, 2006, p.30).

Assim como Vó Rita, há outros personagens que dão a Maria Nova importantes lições de esperança, como Bondade e Negro Alírio. O primeiro, como seu nome indica, lhe ensina generosidade e o segundo, ação política, no sentido mais amplo e nobre, ou seja, envolvido em ideais e ações que buscavam a melhor qualidade de vida para todos. Enquanto são apresentados dramas diversos, eles socorrem, consolam, levam a ajuda material, mas também instruem, ensinam sobre os direitos que cada cidadão precisa reivindicar. Bondade é um homem misterioso, que chega e sai da favela sem que ninguém saiba nada sobre seu passado ou se mora em algum lugar particular. Negro Alírio vem do campo, da zona rural, onde conviveu com os desmandos de um coronel que invadia terras e submetia pequenos agricultores. Na cidade, Alírio torna-se ativista político. Sua relação com a comunidade é de organização e conscientização dos moradores. Alírio é também o primeiro homem por quem

Maria Nova expressa desejo, o que é interessante por expressar nesta nova Maria, a atração por aquele que lhe indica o caminho da luta, do esclarecimento como estratégia política no acesso a uma vida melhor para seu povo.

Ao final da narrativa, quando Maria Nova se despede da favela, percebe que estão sendo removidas as últimas famílias e resolve visitar Vó Rita para se despedir. Naquela noite, sonha com a idosa. No sonho, Vó Rita abre a blusa. Maria Nova vê o coração da anciã agigantando-se, dele nascendo homens de todas as cores; é um parto simbólico, feito pela mãe primordial da humanidade, onde o útero é o próprio coração. O conceito de maternidade que nos ocorre da descrição dessa visão emblemática, onde o útero é substituído pelo coração, é o da maternidade como uma escolha e não uma conexão simplesmente biológica com os filhos gerados no útero. Esta imagem também nos remete às reflexões feitas por Badinter, quando ela desenvolve a tese de que a ligação entre mãe e filho não poderia ser tomada como algo instintivo, ou seja, a relação entre a mulher e sua experiência maternal é muito mais complexa, relacionando-se com muitos fatores, não podendo ser reduzida apenas à questão biológica.

Também aqui queremos lembrar um conto de Evaristo, intitulado “Saura Amarantino”, pertencente ao livro *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011). O conto é narrado em primeira pessoa; a protagonista conta sua história para uma interlocutora que apenas a ouve, sem interferir. Ela fala sobre suas experiências maternais, mostrando como marcaram sua vida. E diz “Confesso. Dos três filhos que tive, duas meninas e um menino, meu coração abrigou somente dois. A menina mais velha e o menino. A filha caçula sobrou dentro de mim. Nunca consegui gostar dela. A aversão que eu sentia por essa menina, em medida igual, era o acolhimento que fui capaz de oferecer e ofereço aos outros” (p. 99). Através dessa personagem, que descreve como cada um dos filhos entrou em sua vida e como o que viveu com os pais deles afetou seus sentimentos relacionados à maternidade, Evaristo quebra um importante paradigma, questionando, como Badinter, a infalibilidade do amor materno. A personagem é uma mulher amorosa e responsável, não se enquadra no perfil doentio que costumam atribuir às mulheres que rejeitam seus filhos; ao contrário cria e cuida amorosamente dos outros dois, acolhe os netos que nascem depois, mas entrega para a família do pai, a menina que não conseguira amar. A protagonista deste conto, assim como Vó Rita, representa uma mulher que escolhe suas experiências maternais sem prender-se a modelos, valorizando suas escolhas.

Na simbologia criada no epílogo do romance, a autora faz da personagem a representação da mãe ancestral ioruba, Nanã. Como vimos antes, para a cultura ioruba e os

seguidores dessa tradição nas Américas, os orixás são os ancestrais da humanidade. É significativo o fato da autora eleger um orixá maternal e dela fazer nascer “homens de todas as cores”, o que pode representar o desejo de uma nova humanidade, irmanada, multirracial. É com a imagem dessa mãe que Evaristo fecha sua narrativa, é com ela Maria Nova inspira-se para, mais tarde, contar as histórias. É através das histórias, partilhadas por Maria Velha, Mãe Joana ou outras, através da assistência que se presta aos necessitados, sobretudo quando acompanha Vó Rita, que Maria Nova vai acumulando memórias, que deseja preservar nas quais se sobressai o papel ativo e indispensável das mulheres afro-brasileiras junto a suas comunidades.

Apesar de relatar tristes histórias de vida, o fechamento da narrativa traz uma mensagem de renovação e esperança. A menina consegue compreender, no exemplo da anciã, a lição de solidariedade e fé no futuro. Evaristo encerra sua narrativa com o encontro entre essas duas personagens de significado emblemático. A mulher mais velha representa a ancestralidade africana no papel tradicional das mulheres que aqui chegaram; é uma líder comunitária, religiosa, comportando-se como as mães ancestrais míticas da cultura africana.

A nova Maria representa a geração afrodescendente que começou a divulgar e valorizar o encontro com a história de sua ascendência, através da escrita. Ela representa um desejo presente em sua geração: (re)ver o passado e registrá-lo para que as gerações futuras possam formar-se com paradigmas positivos de si e de seus ancestrais. Esse encontro é também mais uma manifestação da sororidade, da união entre mulheres, reforçando o tema do rosário de mulheres na obra de Evaristo.

Neste romance, as mulheres se encadeiam como personagens de várias gerações que vão se relacionando, tanto no conhecimento que partilham, quanto no atendimento às necessidades de todos que dela precisam. Ainda na passagem final, como a plasticidade e o simbolismo que caracterizam o estilo da autora, se realizam na metáfora relativa ao sol, como se a claridade abrisse um novo tempo para todos, um tempo de maior lucidez sobre o que aconteceu com os negros, antes escravizados, hoje ainda sofrendo as consequências da injusta imposição da condição de escravos no passado. A luz do sol parece sugerir que se iluminem as consciências dos homens e das mulheres para que todos(as) possam buscar um tempo de maior justiça, de igualdade de direitos, corrigindo distorções que ainda fazem dos diferentes em forma, desiguais em cidadania.

Maria Nova estava com o coração cheio de esperanças, apesar de tudo. Apesar dos preconceitos dos quais eles eram vítimas e que eles, muitas vezes, infligiam a si próprios e aos outros, apesar do Mal de Hansen que existia no corpo da outra e que

mais existia no coração de muitos homens, havia o amor de Vó Rita, que era o maior amor e que era para todos. Estava feliz. Havia vencido o medo, o asco que sentia da amiga de Vó Rita. Levantou-se, abraçou e beijou Vó Rita como se estivesse abraçando e beijando a amiga dela. A menina saiu. Cá fora era um tempo de quase meio-dia. O sol estava agarrado lá no alto do céu. (EVARISTO, 2006, p. 166).

4.4 Ponciá Vicêncio: tomar posse de si, o barro inicial da liberdade.

Ponciá Vicêncio é um romance cuja narrativa alterna *flashbacks* e momentos do presente da personagem. A narrativa começa com a protagonista já adulta, morando na cidade grande, mas lembrando a infância, revelando a história que percorreu até ali. Ao ver um arco-íris, ela começa a lembrar-se de um tempo feliz, quando, ainda menina, temia passar por baixo dele e mudar de sexo, conforme lenda popular. Nesse rápido episódio, o narrador afirma que “naquela época Ponciá Vicêncio gostava de ser menina. Gostava de ser ela própria.” (EVARISTO, 2003, p. 13), o que já nos cria a expectativa em compreender os motivos que, mais tarde, levariam a protagonista a deixar de gostar de sua condição de mulher.

Antes de mudar-se para a cidade, Ponciá, uma jovem mulher negra, vivia com a mãe, Maria Vicêncio, o pai e o irmão Luandi, na Vila Vicêncio, situada numa zona rural do Brasil. Nesta vila, vivia uma população de descendentes de escravos. O pai e o irmão de Ponciá trabalhavam na lavoura para a família Vicêncio, que era dona das terras onde todos moravam, além de serem os donos do sobrenome dos habitantes da vila, como a família. Esse é um detalhe importante, pois o fato de todos moradores portarem ainda o sobrenome do antigo senhor dos seus antepassados, conforme a tradição escravagista, os conecta com uma memória, ainda próxima, das experiências de abusos vividos durante a escravidão.

O nome equivale à marca feita a ferro que os escravagistas usavam para registrar a posse de seus escravos. No nome herdado, mesmo depois do período escravagista, os descendentes permanecem ligados, ainda que não mais como propriedade, mas eliminando a possibilidade de desligamento entre os descendentes das vítimas da escravidão e os algozes de sua família, mesmo no período posterior à escravidão. De certa forma, era como se ainda lhes fosse negada a condição de uma identidade própria. Além disso, morando nesta comunidade, as condições de trabalho muito se assemelhavam à condição anterior porque os trabalhadores permaneciam subjugados a um regime de servidão, sem direitos trabalhistas, presos a uma terra que não possuíam legalmente, sem possibilidade de ascensão social.

Outra vez, como em *Becos da Memória*, Evaristo usa a onisciência como estratégia narrativa. Essa escolha proporciona dinamismo, permitindo que acompanhem

vários personagens em acontecimentos e momentos diversos a um só tempo. A narradora³⁹ enfatiza a insatisfação da personagem com relação ao uso do nome Vicêncio. Desde menina, ela não gostava do nome que portava. Neste romance, como no poema “Meu Rosário”, quando a voz lírica afirma “eu falo de mim mesma outro nome”, a autora deixa claro que reconhece a importância simbólica que adquire o ato de nomear e busca, através da insatisfação da personagem, representar essa questão, pondo-a em discussão. Ponciá Vicêncio “não ouvia seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietí, nenhum nome lhe pertencia também, ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha então vontade de choros e risos.” (EVARISTO, 2003, p.19).

É significativo que os nomes que Ponciá escolhe como substitutos são nomes africanos; o nome que possui e que a incomoda, é um nome de origem europeia. Entretanto, conforme atesta a última frase da citação, a personagem não se identifica sequer com os nomes africanos que evoca; isto evidencia o conflito em que vive, sentindo-se sem raízes, situação provocada pela diáspora forçada que trouxe consequências danosas para todos que viveram esta dolorosa experiência.

A relação com o nome nos leva a uma necessária reflexão acerca do sentido do ato de nomear, sua relação com a construção do conceito de cada pessoa consigo nas culturas africanas. Como já mencionamos, o desrespeito ao nome escolhido na África, com a imposição dos nomes cristãos, foi uma das formas de violência praticada dentro do sistema escravagista. Esta prática, conforme atestamos na ênfase dada pelos escritores afro-brasileiros, é compreendida como algo que causou sérios prejuízos para a autoestima dos afrodescendentes, seu sentido de identidade e sua relação com o meio em que vivem e com o passado dos seus ancestrais.

Como vimos nos capítulos introdutórios, nas culturas africanas o nome que se escolhe tem frequentemente relação com as circunstâncias do nascimento, a posição que a criança ocupa na família (se é primogênito, se é gêmeo, se é o último de seu pai ou mãe ou outra circunstância particular). O nome também pode relacionar-se com um desejo ou uma previsão que se faz sobre o futuro daquele que chega. Outra situação que pode interferir na escolha do prenome é, quando acontece, no jogo de Ifá⁴⁰, a previsão de maus presságios, perigos à nova vida; quando isso acontece, deve se escolher um nome de proteção ou realizar rituais para pedir proteção contra perigos específicos antevistos. A diversidade dos nomes está

³⁹ Aqui, como no romance anterior, compreendo a onisciência oriunda de uma narradora mulher.

⁴⁰ Segundo Prandi(2001), Orumilá ou Ifá é o conhecedor dos destinos dos homens. Os babalaôs consultam-no através do jogo de búzios.

relacionada, nas diversas culturas africanas, à valorização da individualidade, enquanto o sobrenome está relacionado à origem, à região e nação.

No processo de escravização, foram várias as medidas tomadas pelos proprietários, com o objetivo de neutralizar dados sobre o passado de seus escravos, tais como nomes e nações de onde vinham. Essa é uma das questões sobre as quais os afro-brasileiros têm refletido, na busca por compreender melhor os processos de ocultamento da história dos africanos no Brasil, já que o nome está diretamente relacionado à identidade pessoal e à história coletiva de um povo. Em *Ponciá Vicêncio*, assim como em *Um Defeito de Cor*, as personagens protagonistas lidam com esse conflito, convidando o leitor à reflexão.

No período escravagista, muitas vezes, o batismo era realizado ainda nos navios ou nos galpões onde os negros ficavam presos até serem comercializados. Quando eles recebiam um nome (cristão⁴¹), os mercadores conseguiam vendê-lo com mais facilidade, pois os possíveis proprietários compreendiam que aquele africano não era um rebelde, que era submisso, além de identificá-lo mais facilmente. Essa nova denominação também contribuía para afastar o africano de sua memória, sua identidade anterior ao cativo; esperavam minimizar as marcas individuais, como se apagasse ou tentasse apagar aquele que existia antes de tornar-se uma “peça”.

Segundo nos relata o historiador João José Reis (1985), que descreveu detalhadamente a Revolta dos Malês, os presos durante e após a rebelião, ao serem interrogados, identificavam-se usando os nomes cristãos atribuídos a eles; tratavam a si e aos companheiros pelos nomes africanos, que faziam questão de juntar ao nome da sua nação africana. Esse dado, confirmado também por outras pesquisas, revela que africanos e muitos de seus descendentes, mesmo durante o período escravagista, permaneceram usando seus nomes africanos individuais e de origem. Acreditamos que isso ocorria por julgarem que era uma atitude importante para preservarem sua integridade moral, assim como pode indicar a esperança que tinham em reencontrar os familiares e entes queridos separados pelo regime escravocrata.

É significativo, portanto, que o romance de Evaristo comece informando a insatisfação que sentia a protagonista com o fato de que, na comunidade em que nasceu e vivia, embora todos fossem livres, moravam ainda na mesma propriedade em que seus antepassados foram escravos e ainda carregavam o sobrenome do antigo senhor. É um indício do que motivou a personagem a sair dali. Além de não gostar do sobrenome, a personagem

⁴¹ O concílio de Trento (1545-1563) proibiu o emprego de nomes não cristãos ou não religiosos no momento do batismo. Esta norma durou até 1840. (Revista Nossa História, 2003, p38)

também não gostava do seu primeiro nome, o que também revela reação contrária ao passado escravagista imposto de seu povo. O nome escolhido por Evaristo para sua protagonista neste romance, Ponciá, segundo sua origem grega *Pontius* significa o que vem do mar, assim como vieram seus antepassados para o Brasil, forçados e acorrentados. Neste caso, fica justificado o incômodo da personagem com relação ao seu nome; ela parece indicar a recusa à imposição não apenas do nome do senhor, mas à própria violência praticada pelos antepassados escravagistas do dono das terras contra seus antepassados.

Assim como Ponciá, os africanos escravizados, como vimos, recusavam o nome cristão escolhido. Persistir com o nome africano trazia para eles a sensação de conectar-se às suas culturas originais, suas lembranças familiares. Quando Ponciá tenta imaginar um nome africano para autonegar-se, ela está buscando uma memória ancestral que a salve do estigma do passado. Sobre os danos relativos a essa apropriação da identidade que o ato de nomear implica, Roland Walter faz uma reflexão importante:

Nomear de forma imprópria é um meio primário de gerar dissonância cognitiva. Definições externas impostas forçadamente sobre uma episteme cultural geram dissonância identitária. Desde o início de sua diáspora nas terras americanas, o africano/afrodescendente tinha e continua tendo que lidar com essas dissonâncias enquanto resultado de um conjunto de violências corporais, mentais e epistêmicas. O motivo de se voltar ao passado é que no negreiro, na plantação e em outros lugares do sistema escravocrata, se originou a produção de epistemologias que violentam os corpos, as mentes, as experiências e culturas africanas/afrodescendentes. Dessa forma, o resgate de eventos e pessoas do passado na literatura afrodescendente das Américas deve ser visto enquanto quilombismo cultural, que tenta estabelecer uma consonância cognitiva e identitária mediante a transformação da não-história esquizofrênica em memória coletiva sedimentada que explica as trilhas do passado que levam ao presente. (WALTER, 2011, p 160).

Em *Ponciá Vicêncio*, essa inquietação que se revela num primeiro momento através da insatisfação da personagem com o nome, vai se configurando através de uma busca por outros rumos, o que se manifesta de forma cada vez mais acentuada na protagonista. Desde criança, Ponciá revelara uma conexão com o passado de sua família, como se trouxesse já a necessidade de compreender sua história. Logo que começa a andar, ela imita o jeito do avô caminhar, colocando o braço para trás para parecer com ele, que perdera o seu, o que espanta a todos, pois ela era ainda um bebê quando ele morrera. Depois, quando já moça, ela faz um boneco de barro que se assemelha ao avô, inclusive com o braço cortado.

Ela parece ligada à história do avô, mesmo antes de conhecê-la. O avô de Ponciá, pai do seu pai, em um acesso de loucura diante do sofrimento de ter os filhos seguidamente vendidos pelo senhor, resolve matar sua esposa e matar-se. Embora tenha sido contido antes de concluir o plano com o suicídio, mata a esposa e corta o próprio braço; passada a crise,

nunca mais recupera o equilíbrio emocional. Ser herdeira do avô significa estar ligada ao sofrimento que ele expressa em sua história pessoal, significa não suportar a injustiça representada pela história escravagista, nem mesmo as consequências desta história na vida dos afrodescendentes.

A memória, a ligação com o passado com o objetivo de compreendê-lo, é sempre referência fundamental na construção do resgate da autoestima da população afrodescendente. Pesquisadores como Elisa Larkin Nascimento e Neuza Santos Souza, por exemplo, destacam que o não conhecimento de um passado de lutas e participação dos antepassados é um dos pilares da subjugação emocional que afastou por tanto tempo os afrodescendentes da luta por seus direitos. Portanto, para construir aquilo que Roland Walter chamou de “quilombismo cultural”, resgatando os episódios e personagens da história ancestral africana, é importante continuar esse trabalho que a escrita literária afro-brasileira tem realizado, contribuindo com imaginação e pesquisa para a formação de uma nova memória afrodescendente.

No romance, a busca de Ponciá acontece de várias formas: a tentativa de atribuir-se um nome, a confecção de bonecos que traz a imagem dos ancestrais, a imitação do andar do avô e também quando procura Nêgua Kainda. Esta personagem é uma referência da busca pela memória ancestral, representada aqui na dimensão religiosa. Nêgua Kainda é um suporte para toda a família de Ponciá, espécie de sacerdotisa e oráculo a quem todos os moradores recorrem. Essa mulher, que estabelece um elo entre mortos e vivos, desvenda sinais do sobrenatural e dos sonhos; lembra-nos da função das sacerdotisas nas culturas africanas e das mães de santo na cultura afro-brasileira. Nessa personagem temos, mais uma vez, na produção literária de Evaristo, a valorização das personagens femininas que representam a liderança das mulheres africanas e afrodescendentes.

Embora vivesse sem questionar diretamente sua condição, Ponciá pensava sempre em como seria viver longe dali, em terras que não fossem dos brancos e ex-senhores. Quando o pai morre, ficando apenas a mãe, Maria Vicência, e os filhos, a protagonista já era uma moça e, além de dividir o trabalho doméstico com a mãe, produzia, junto com ela, artesanato de barro para vender. Os bonecos e outros objetos feitos por Ponciá são elementos importantes na sua busca por compreender a si mesma, sua condição, sua história, pois no momento em que manipulava o barro e fazia sua arte parecia sentir-se livre. Ela aprende a arte de moldar barro com a mãe, mas enquanto essa usava a arte para fins utilitários, Ponciá passa a usar a modelagem para fins artísticos, começando um processo de busca, através da arte, de uma nova identidade. Um dos primeiros bonecos que molda é aquele semelhante ao avô,

revelando, mais uma vez, seu interesse na história do passado e sua relação com a personalidade dele.

A mãe fazia panelas, potes e bichinhos de barro. A menina buscava a argila nas margens do rio. Depois de seco, a mãe punha os trabalhos para assar no forno de barro também. Ponciá também sabia trabalhar muito bem o barro. Um dia ela fez um homem baixinho, curvado, magrinho e com o bracinho coto para trás. A mãe pegou o trabalho e teve vontade de espatifá-lo, mas se conteve, como também conteve o grito. (...) A mãe andava com o coração aflito e indagador. O que havia com aquela menina? Primeiro andou como o avô...agora havia feito aquele homenzinho de barro, tão igual ao velho. (EVARISTO, 2003, p.21).

É através da arte criativa com o barro que ela começa a identificar em si as marcas do passado de seu povo e sua relação com o avô. Não podemos deixar de mencionar o valor simbólico da manipulação do barro para formar figuras humanas, como a versão bíblica sobre a gênese da humanidade. Importante lembrar aqui a referência simbólica do barro na mitologia ioruba. Como mencionamos anteriormente é Nanã Buruquê, um dos mitos maternais dos iorubas, que tem como elemento o barro, acompanhando o começo e o fim da vida. Assim como fazia nascer homens de barro, Ponciá concebe o plano de fazer nascer uma outra vida para si e compreende que o primeiro passo seria partir daquelas terras onde ainda se vivia a memória da escravidão, na pobreza e estagnação de todos que ali permaneciam.

Ponciá resolve migrar para a cidade. Afastar-se daquela realidade que lembrava o passado escravagista e que não lhe oferecia novas perspectivas parece ser o motivo da viagem, embora a personagem só mencione as causas sem detalhes “estava cansada de tudo ali (...) de ir e vir às terras dos brancos e voltar de mãos vazias” (EVARISTO, 2003, p33). Esse trecho sugere que a personagem buscava algo, ainda que não tivesse consciência do que buscava; leva-nos a refletir sobre o que seria a busca por uma vida com novas perspectivas. Ponciá parecia buscar a compreensão da história dos seus antepassados, bem como de um lugar que fosse realmente seu.

Este movimento de deslocar-se geograficamente, reconectando-se a uma memória ancestral, mas mirando um futuro que a supere, nos faz compreender que há duas dimensões de deslocamento: o externo, a viagem geográfica, e o interno, a viagem interior da busca por si. Essas duas viagens integradas podem ser consideradas como um *leitmotiv* da literatura afrodescendente. Em *Ponciá Vicêncio*, como em outras narrativas, a busca, o resgate é representado pela viagem, pelo vai-e-vem dos personagens ao longo do enredo, a errância esquizofrênica.

A viagem de Ponciá, decidida sem nenhum planejamento, atende, sobretudo, a uma urgência interna. Ela segue no primeiro trem que chega à vila e chega a passar fome, pois levava apenas broa de fubá, um pouco de café ralo e um pedaço de rapadura. Ao chegar, encontra uma igreja e resolve ficar ali, próxima à porta, abordando as pessoas que entram e saem, pedindo um emprego. Consegue a atenção de uma mulher que lhe indica uma casa para trabalhar como doméstica e lá permanece morando e fazendo o serviço da casa. Ao longo de alguns anos, consegue juntar dinheiro para comprar um barraco. Pensa então em buscar a mãe e o irmão na vila.

Depois de algum tempo da partida de Ponciá, seu irmão Luandi também resolve ir para a cidade. Também ele, em busca de uma mudança na vida, embora sem consciência exata do que esperava encontrar, além do desejo de rever sua irmã. Luandi, como Ponciá e outros personagens afrodescendentes, parece atender à mesma errância, motivada pelo sofrimento advindo dos efeitos da história escravagista.

É significativo que Luandi perca o endereço da irmã durante a viagem, indicando ainda mais o desnorteamento que caracteriza os personagens nessa errância. Logo que chega à estação, o personagem fica fascinado ao encontrar um soldado negro, o Nestor. Depois desse encontro, Luandi parece vislumbrar uma chance de empoderar-se, tornar-se soldado. Luandi vislumbra uma possibilidade que nunca imaginara. Ele torna-se faxineiro da delegacia, esperançoso de que o delegado e Nestor o aceitem e o treinem para ser um soldado. Percebemos que Luandi buscava também vencer dentro de si a herança cruel da escravidão, encontrando um caminho, que lhe permitisse o resgate da autoestima e da superação do que, até ali, havia sido sua vida: o trabalho semiescravo em terras alheias e a submissão ao nome imposto.

Luandi continua iludido na esperança de ser tratado como um igual, já que o próprio delegado o adverte de que considerava que negros como Nestor eram uma exceção. Chama-nos a atenção a diferença entre as perspectivas que surgem no caminho dos dois irmãos; essa diferença sinaliza os destinos tradicionais distintos para homens e mulheres. Aqui surge também uma diferença que decorre das determinações de gênero. Para Ponciá, fica claro desde o primeiro momento que a oportunidade na cidade seria na forma de um emprego doméstico; para Luandi, é acenada a possibilidade do emprego de soldado. Para ela, o recolhimento ao espaço privado, o emprego desvalorizado e desprovido de poder; para ele, o espaço público, a aquisição de força, de poder, representado na farda do soldado. Aqui também observamos a ironia da autora, pois trata-se de um poder ilusório ou contraditório, já

que, caso se concretizasse o empoderamento de um homem pobre e negro, significaria apenas a permissão legal de usar a violência, quase sempre contra outros negros.

No entanto, o fascínio de Luandi justifica-se, porque encontrar um soldado negro era para ele uma perspectiva nunca sonhada: a de que um negro poderia ser obedecido. Na terra dos Vicências, os negros obedeciam aos donos das terras e a lei representava esses donos, sempre brancos. Quando Luandi observa o soldado, enxerga a possibilidade de que um negro pudesse ter também poder, respeito, força, inclusive diante de brancos. Embora tivesse sido abordado de maneira desconfiada pelo soldado que fazia a ronda na estação e encaminhado à delegacia, Luandi vê-se animado pela descoberta feita, anima-se ainda mais ao chegar na delegacia e perceber que Nestor mandava em outro soldado e este era branco.

Estava feliz. Acaba de fazer uma descoberta. A cidade era mesmo melhor do que na roça. Ali estava a prova. O soldado negro! Ah! que beleza! Na cidade, negro também mandava! (...) Nestor mandou que o soldado branco guardasse Luandi na cela. Só trancasse o preso, não fizesse nada (...) Luandi concluiu que o soldado negro era mesmo importante. Era ele quem mandava. (...) Luandi só queria ser soldado. Queria mandar. Prender. Bater. Queria ter a voz alta e forte como a dos brancos (EVARISTO, 2003, p. 70-71).

Luandi começa a trabalhar como faxineiro na delegacia e, com a ajuda do soldado Nestor, estuda para habilitar-se como soldado. O poder pretendido por Luandi seria a garantia de sua dignidade naquela terra estranha. Luandi sonha em conquistar cidadania, bom emprego, documentos, o respeito que a farda lhe daria, protegendo-o do preconceito. Com o passar do tempo, ele compreende que não era assim, ao ouvir o discurso do delegado repetir o estereótipo: (...) “e que Luandi não levasse a mal o que ele ia dizer, mas quase todo negro era vagabundo, baderneiro, ladrão e com propensão ao crime. Poucos, muito poucos, eram como o Soldado Nestor e ele.” (EVARISTO, 2003, p. 121)

Ao mesmo tempo, Ponciá conhece um homem com quem passa a viver, dividindo barraco e sonhos. A princípio, quer formar uma família, ter filhos, mas aos poucos, sua vida vai modificando-se para pior. O relacionamento dela com o homem deteriora-se, afastam-se um do outro, embora vivam juntos. Ele bebe muito, é introvertido e nunca conversam. Ponciá refugia-se em suas lembranças de infância; lembra-se sempre da mãe e de passagens de sua infância, mas quase não fala ou se move do lugar, numa apatia que lhe toma os dias. Ela aliena-se da realidade, passando quase todos os dias diante de uma janela, contemplando o vazio; perde o emprego e passa a ser agredida fisicamente pelo companheiro. Envolvida ainda

nesse sentimento de solidão, a personagem faz uma viagem de volta, busca a família, mas quando chega lá, sente-se perdida, encontra a casa vazia, sem o irmão, nem a mãe.

Muito significativo é o que acontece com Ponciá na sua experiência de ser mãe. Ela engravida sete vezes, mas perde todos os filhos, alguns em abortos espontâneos, outros que chegam ao fim da gravidez, mas nascem mortos. Isso pode revelar uma recusa em trazer ao mundo filhos para vê-los ter uma vida subserviente, sem perspectivas, é uma recusa inconsciente a deixar para eles a mesma herança do avô.

Ponciá parece perceber que, por mais que lutasse para se afastar das consequências da herança escravagista, permanecia sofrendo com as consequências dela, por isso não consegue realizar aquilo que pretendia, ao afastar-se da vila Vicêncio; continua vivendo de maneira incompleta, sem a dignidade que pretendia encontrar, limitada pelas poucas possibilidades de realização e sente-se perdida. Ponciá não consegue enxergar perspectivas de mudança, imagina que tal vida viesse a ser assim também no possível futuro dos filhos. A desilusão de Ponciá não está apenas relacionada ao seu romance frustrado; assemelha-se ao banzo que sentiam os africanos durante o período escravagista. Ela expressa a melancolia profunda dos que não acreditam ser possível reverter uma situação adversa, a depressão que paralisa e conduz ao isolamento social.

Vale lembrar que o nome da personagem nos conduz à compreensão dela como uma representação do coletivo: ela é a que veio pelo mar (como os africanos escravizados) e que aqui receberam o nome do dono (como os escravos e seus descendentes). A depressão de Ponciá, sua recusa em possuir descendência, representam um grito de dor, embora silencioso, que representa um sentimento existente na população afrodescendente.

Quando consideramos Ponciá como uma personagem que representa o coletivo, seu sofrimento, sua ligação simbólica com o avô ganham novo sentido. A tristeza de Ponciá, a de seu avô e de tantos representados no contexto da escravidão ou em situações sociais decorrentes dela, representam o que se chamou de banzo. Naquela época, quando se começou a teorizar sobre o alto índice de morte lenta, decorrente de recusa a alimentar-se, doenças ou mesmo suicídio de negros chegados da África às Américas, o termo significava uma explicação que tentava minimizar a responsabilidade dos envolvidos na empresa escravagista, associando as mortes a uma estranha melancolia, decorrente de saudade ou inadaptação ao novo meio. Dessa forma, responsabilizava-se a doença psíquica à própria índole do negro, como uma incapacidade natural de adaptação.

A psiquiatra Ana Maria Oda (2007), em artigo que trata das relações entre as patologias psíquicas e a escravidão, afirma que o chamado banzo e suas consequências precisam ainda ser estudados detalhadamente. Ela registra o trabalho de Luis Oliveira Mendes, apresentado em 1793 para a Academia de Ciências de Lisboa, no qual se faz, pela primeira vez, referência a uma tristeza intensa que provoca doenças e morte por suicídio; para ela, esta condição estava relacionada às condições de torturas físicas e psicológicas impostas aos escravos e até aos negros libertos na terra onde haviam sido escravizados.

De maneira similar a Oliveira Mendes, estes autores apontam a alta frequência de mortes voluntárias entre os cativos, seja na forma passiva de deixar-se morrer de tristeza, como no banzo, seja por meios ativos, como os suicídios por enforcamento, afogamento, uso de armas brancas etc. O desgosto pela vida e o desejo de morrer são atribuídos pelos narradores a reações nostálgicas decorrentes da perda da liberdade e dos vínculos com a terra e grupo social de origem, e ainda aos castigos excessivos impostos pelos senhores. (ODA, 2007, p. 347).

Oda afirma que apenas a partir de meados do século XVIII começa a tomar corpo o questionamento da legitimação natural da empresa escravagista. Antes disso, explica-nos Oda, a ciência e os demais discursos oficiais legitimavam a escravidão, silenciando diante do que realmente acontecia. Era aceito, por exemplo, o conceito de que índios e negros não eram humanos e que, portanto, não poderiam integrar a sociedade civilizada, com direitos civis reconhecidos. Para questionar tais ideias, os antiescravagistas precisaram desenvolver argumentos, demonstrando que a escravidão contrariava os princípios cristãos, que era contraproducente do ponto de vista econômico e que representava uma ameaça ao Estado. Nesse debate, era fundamental combater a ideia de que os negros ou índios não tivessem sentimentos, desconsiderando-se o sofrimento deles. É nesse contexto que surge o estudo de Oliveira Mendes, depois desenvolvido por outros autores.

O romance de Evaristo, ambientado na contemporaneidade, traz outra dimensão para tal questão (pois relaciona o sofrimento do avô de Ponciá, da época escravagista, ao seu sofrimento e do irmão) herdeira das consequências históricas do período escravagista brasileiro. Acompanhando os acontecimentos das vidas dos personagens de Evaristo, o leitor compreende que o sofrimento moral que vivem os personagens afrodescendentes estão relacionados, ainda que nas situações sociais que envolvem a contemporaneidade, uma continuidade daquele sofrimento anterior, correspondente ao período escravagista. Podemos dizer que esses personagens podem ter em Ponciá uma síntese.

Ponciá já vivia sua desilusão com relação às perspectivas que tivera quando chegou, Luandi demora mais para compreender os limites das oportunidades que possuía um

afrodescendente na sociedade. Luandi tem a real dimensão do seu destino de impotência diante da violência, quando perde sua noiva, assassinada. Quando Luandi alcança o posto de soldado, começa a relacionar-se com Bilisa, jovem prostituta por quem se apaixona. Propõe casamento, ignorando que Bilisa vivia outro tipo de escravidão, já que dividia o lucro da venda do seu corpo com a mulher que lhe alugava o quarto e com o cafetão Glimério. Apaixonada, acreditando que poderia libertar-se do jugo de Glimério, Bilisa resolve aceitar o pedido de Luandi, abandonando a prostituição, mas é assassinada pelo cafetão.

Mesmo levando vidas separadas, Ponciá e Luandi enfrentam a desilusão por terem acreditado que poderiam ter alguma chance naquela cidade onde sonharam distanciar-se da memória escravagista do lugar de onde vinham. Distantes um do outro, num isolamento psicológico provocado pela dor intensa que viviam, Ponciá e Luandi sofrem por desilusões que têm raízes semelhantes.

Enquanto eles vivem esse momento de recolhimento, Maria Vicêncio procurava os filhos na cidade grande. Ela permaneceu algum tempo na estação, acreditando que lá seria encontrada e, de fato, termina por aproximar-se do soldado Nestor, que a identifica e diz conhecer seu filho. Com a ajuda de Nestor, Maria Vicência reencontra o filho, consolando-o e dando um novo ânimo ao rapaz. Empreendem a busca a Ponciá e a encontram. Juntos outra vez, ouvem de Ponciá que ela gostaria de voltar para o rio, novamente manipular o barro e produzir seus bonecos. É importante compreender a simbologia envolvida no encerramento dessa narrativa. A maternidade é a força agregadora que resgata os dois filhos do sofrimento que viviam e os encaminha para um cenário onde se reconstrói a vida. É ela quem outra vez os conduz à lama, remete-nos ao começo da vida, à criação dos homens. É o recomeço depois de conviverem com as desilusões, o sofrimento e a morte.

Como no romance anterior, é a mãe, a mulher mais velha, a ancestral quem resgata os afrodescendentes da falta de perspectiva, trazendo de volta a vontade de viver. Assim como quando encerra *Becos da Memória*, com Maria Nova e Vó Rita, a autora não constrói um final feliz em *Ponciá Vicêncio*, mas deixa que seus personagens descubram a felicidade ao encontrarem solidariedade e amor como sentimentos necessários a uma mudança de paradigmas. Nos dois desfechos, é o encontro solidário entre aqueles que conhecem a injustiça que lhes permite a força para continuarem lutando contra ela. A simbologia do rio e do barro, elementos relacionados ao renascimento, reforçam o novo momento vivido por essa família que não voltará mais à antiga condição de alienação e idealizações ingênuas. O romance encerra-se com a alegria da família unida, irmão e mãe observando Ponciá fazendo

sua arte com barro, nas águas do rio. Vale a pena refletir sobre a descrição que, no penúltimo capítulo, define o olhar da mãe Maria Vicêncio para sua filha:

Maria Vicêncio, agora de olhos abertos, contemplava sua filha. A menina continuava bela; no rosto sofrente, feições de mulher. 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-espaço. 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 a substância, o húmus para o seu viver. (EVARISTO, 2003, p. 125).

Ponciá não recupera a sanidade perdida, o que pode significar que não se apagam os danos causados pelo sofrimento herdado da escravidão, mas há esperança no olhar dessa mãe, a compreensão do que esse momento significa e da possibilidade da superação daquele sofrimento. É fundamental perceber que é o olhar da mãe que encerra o romance, confirmando a valorização das personagens femininas e maternais. Nesse trecho, percebemos mais claramente que a personagem protagonista, conforme percebe a mãe, representa mais que um indivíduo, representa toda uma coletividade afrodescendente, revelando em sua experiência o estigma das marcas traumáticas em muitos relatos históricos. Por isso, não só a face do Vô Vicêncio, mas outras estão refletidas na moça, como se ela fosse uma figura metonímica, representante de um povo.

É possível perceber também que, embora Ponciá vivencie a negação de sua maternidade, sua relação com o elemento água é marcante. Podemos, portanto, relacionar os acontecimentos da vida desta personagem com as duas orixás maternais africanas ligadas à água. Mesmo em outras culturas, frequentemente a água é relacionada ao nascimento e à morte; é o meio por onde transitam aqueles que atravessam as fronteiras entre os planos sobrenatural e natural. No romance de Evaristo, a protagonista pode também ser relacionada às orixás maternais Oxum e Iemanjá, não sendo semelhante às mãe que elas representam, mas como filha que expressa em sua vida a influência dessas presenças maternais.

Na África, segundo Prandi (2001), o culto de Iemanjá está relacionado ao rio Niger; no Brasil, foi associado à soberania dos mares e oceanos, que na cultura africana eram regidos por Olocum, orixá que ficou esquecido entre nós. Uma questão que se pode levantar, ao observar essa modificação, essa ambivalência simbólica, pois embora existam vários orixás maternais entre nos cultos afro-brasileiros, justamente o mais popularmente associado à maternidade é Iemanjá, a mãe autoritária, a menos amorosa (segundo a pesquisa de Rita Segato, já citada) e a ela é atribuído o poder sobre os mares na transição para o Brasil. O mar

por onde vieram os escravos, portanto, espaço de sofrimento. A mãe orixá Iemanjá, aqui relacionada ao mar, passou a ser associada a uma imagem de mãe pouco afetuosa.

Já Oxum, relacionada às águas doces dos rios, é associada a uma maternidade acolhedora, ao renascimento, ao enriquecimento, à fartura. Considerando a ligação da maternidade com o elemento água, temos aí uma diferença simbólica importante. As águas dos rios estão relacionadas, mais diretamente, com ambientes que suprem as necessidades de comunidades pobres, proporcionando-lhes o sustento na vida simples; ou mesmo, relacionados às grandes cidades como as que abastecem reservatórios, portanto atendem às necessidades básicas; já as águas marítimas trazem uma amarga lembrança na história afrodescendente.

Édouard Glissant, no seu romance *O Quarto século* (1998), cria a imagem do mar como “útero e túmulo dos escravizados”, ou seja, o lugar onde nascia a vida escrava para aqueles indivíduos e ali morria tudo o que se relacionava a uma vida anterior. Seu nome, sua família, sua cultura, todo seu passado devia morrer, conforme pretendiam os escravagistas; nascia ali uma vida de sujeição.

Conforme mencionamos, Ponciá é a “que vem do mar”. Nesta água-útero teria se iniciado o sofrimento dos antepassados daqueles que Ponciá representa. No final do romance, a personagem retorna ao rio, o lugar das águas de onde tiraria a matéria prima de sua arte, sua lama primordial. A sugestão que podemos perceber nesta associação é que, através das doces águas de Oxum, essa personagem – e todo o povo que ela representa - encontra sua matéria, recompõe seu ser, sua alegria, sua capacidade criativa através da redenção da arte e da representação de novas vidas, expressa nos bonecos que cria. No fechamento da narrativa, portanto, o elo entre as duas representações maternas da mitologia africana se encontram em Ponciá. Ela é múltipla, conforme compreende sua mãe com serenidade e confiança.

Retomemos agora uma questão importante com relação à composição da personagem Ponciá e sua ligação simbólica com a história afrodescendente. Nesta personagem temos evidências de uma tradição de personagens presentes na ficção afrodescendente com alguma frequência. São personagens que expressam a marca do enlouquecimento ou alienação como resultado de intenso sofrimento. Enfatizando essa relação, a narrativa reitera em vários momentos a ligação entre a protagonista e o avô. Como vimos, nos dois romances de Evaristo, contextualizados na contemporaneidade, a marca do enlouquecimento conecta personagens e situações com a memória da escravidão. A recorrência dos surtos de loucura e decisões familiares trágicas na composição de enredos dão conta da importância desse tema.

No conto intitulado *Virgínius*, de Machado de Assis, o narrador fica conhecendo Julião, um homem simples, pai amoroso de uma bela filha chamada Elisa, ambos escravos de um fazendeiro chamado Pio, considerado generoso com seus escravos. Antes de conhecer Julião, o personagem narrador fica sabendo que Julião fora condenado por ter, num surto de loucura, matado sua filha para evitar que ela fosse vítima da violência sexista e escravagista. O filho do fazendeiro, voltando depois de muitos anos, interessa-se pela moça e a assedia, deixando claro suas intenções. Ao encontrar, um dia, o rapaz prestes a atacar sua filha, Julião tenta resgata-la, mas é segurado pelos capangas. Percebendo-se impotente, Julião pede que Elisa se aproxime, pergunta a ela se preferia a morte à desonra, ela confirma e Julião a mata com um punhal.

Ao trabalhar situações de violência e tragédias familiares durante o período escravocrata, algumas vezes, os autores se inspiram em acontecimentos históricos para criar seus personagens. É o que faz Toni Morrison, no romance *Beloved* (1887). A protagonista Sethe, grávida de oito meses, foge da fazenda “Doce Lar” onde era escrava, depois de ser torturada e abusada sexualmente, apesar de grávida. Antes de fugir, desesperada por perceber os planos do novo administrador da fazenda para seus filhos, envia-os numa carroça com outros fugitivos para que sejam entregues à sua sogra, Baby Suggs, que vivia numa cidade onde os negros eram livres. Depois de enviar os filhos, Sethe planeja e executa sua fuga, arriscando-se numa viagem que parecia impossível no seu estado. Apesar de muitas dificuldades, consegue chegar à casa da sogra.

Depois de dois meses, Sethe vê chegarem seu proprietário e a polícia. Ela então recolhe as crianças, entra no galpão onde se guardavam ferramentas e tenta matar os quatro filhos para depois se matar. O plano não se conclui totalmente, pois os dois filhos maiores, ao perceberem o intento da mãe, fingem-se mortos e a bebê mais nova é salva por um amigo da família, que consegue segurá-la depois que Sethe a atira contra a parede. Sethe, porém, consegue degolar a filha pequena, que tinha quase um ano de idade e vai presa.

Nesse romance, a dor psíquica decorrente da escravidão resulta em diferentes comportamentos patológicos. Além do surto de desespero que provoca o ataque de Sethe, Halle, seu marido, enlouquece depois que presencia, escondido no galpão, o abuso sexual que a esposa sofre. Os dois meninos, filhos do casal, depois do surto em que a mãe mata a irmãzinha e tenta assassiná-los, fogem traumatizados, com medo da mãe; a sogra deita-se numa cama e não mais levanta até a morte.

Também destaca-se nesta obra a descrição do parto de Sethe durante sua fuga. É um momento de dor e sofrimento, a personagem encontra-se machucada, dentro de uma

canoa, tentando atravessar o rio que a levaria até a outra cidade. Assim como o infanticídio descrito no texto, também a imagem da maternidade em um contexto agudo de sofrimento afasta-se radicalmente da imagem idealizada na cultura eurocêntrica. Aqui, portanto, como em Evaristo, a transgressão do mito materno de Maria, motivado pelo peso da realidade e da dor escrava ou afrodescendente. A loucura, a alienação ou as feridas psíquicas que aparecem nas narrativas são recursos desesperados de dor, desesperança, relacionados ao contexto afrodescendente e à maternidade dentro deste contexto. Essas personagens expõem camadas subjetivas das sociedades de herança escravagista que, fora da arte criativa, dificilmente seriam discutidas.

Podemos então relacionar as duas narrativas mencionadas ao romance *Ponciá Vicêncio*. A ação de Sethe, assim como a decisão de Julião, nos faz pensar nos seguidos abortos sofridos por Ponciá, ainda que não constituam decisão consciente. A narrativa de Evaristo deixa claro que a desilusão e a dor levam a personagem a mergulhar num estado de depressão permanente que, por sua vez, contribui para a perda dos filhos, o alheamento de si mesmo e da vida em sua volta.

No caso de Julião, a comunidade da cidade, inclusive o pai do agressor da filha, perdoam o ato; ele é apresentado ao narrador como um pai extremado que por isso cometeu o ato desesperado, o legítimo guardião da honra filial. Entretanto, Sethe é condenada não só pela lei, mas por toda a comunidade - inclusive negros e ex-escravos - que apenas conseguem enxergar nela um monstro, não uma mãe desesperada por libertar os filhos de uma vida escrava, através da morte, único poder que lhe restava. Mais uma vez, percebe-se papéis de gênero diferenciados, o que reflete o pensamento geral da sociedade, mesmo considerando que os textos pertencem a épocas diversas.

Ponciá, apesar de também movida pela ausência de uma perspectiva positiva de futuro para os filhos, não toma a decisão trágica de forma consciente, mas entrega-se a um tipo de morte, ao desânimo paralisante, sem forças para reagir. Os sentimentos de Ponciá com relação a esta situação ficam claros no trecho abaixo:

Quando os filhos de Ponciá Vicêncio, sete, nasceram e morreram, nas primeiras perdas ela sofreu muito. Depois, com o correr do tempo, a cada gravidez, a cada parto, ela chegava mesmo a desejar que a criança não sobrevivesse. Valeria a pena por um filho no mundo? (...) A cana, o café, toda a lavoura, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. (...) Um barraco no morro. Um ir e vir para a casa das patroas. Umas sobras, uns trapos para compensar um salário que não bastava. Um homem sisudo, cansado, mais do que ela talvez, e desesperançado de outra forma de vida. Foi bom os filhos terem morrido (EVARISTO, 2003, p 82).

As ações de Sethe e Ponciá lembram Medéia, já que as personagens que escolhem a morte para seus filhos. É fundamental, porém, destacar a diferença da motivação. No caso da tragédia grega, a personagem sacrifica seu amor de mãe e a vida de seus filhos, movida por uma vingança contra o homem que amava profundamente e que a abandonara; no caso das personagens que comentamos, não há nenhum homem entre elas e seus filhos. O que há é um futuro de sofrimento que vislumbram para eles; a realidade, no caso de Sethe, é a de uma sociedade escravagista onde eles seriam objetos expostos a humilhação e sofrimento e, no caso de Ponciá, uma sociedade ainda marcada pela segregação de classe, marcadamente racista, como resultado daquela realidade histórica também vivida no Brasil.

Ponciá é uma personagem movida inicialmente pela busca de si e de sua história. Ela desejava saber das narrativas familiares, mesmo as de dor, contanto que lhe revelassem quem era e permitissem novas perspectivas, por isso não gostava do sobrenome que os acompanhava. Essa atitude associa Ponciá a um grupo de personagens, notadamente femininos e não submissos, que percorrem a obra de Evaristo. Esses personagens enfrentam com coragem um destino que lhes é imposto, pois não aceitam a subjugação, o preconceito e a injustiça. É significativo que esta personagem de Evaristo seja uma artesã, ou seja, alguém que expressa seu mundo interior naquilo que cria. Embora não tenha filhos, na arte em que se expressa, cria pessoas de barro; das suas mãos nascem personagens inspirados na história dos seus antepassados. Aqui, a autora faz-nos lembrar do importante ensaio poético e autobiográfico da escritora afro-americana Alice Walker, intitulado “In Search of Our Mother’s Gardens”.

No seu ensaio, Walker nos conduz a pensar sobre as mulheres negras norte-americanas desde o período das primeiras décadas do século XX, tomando como referência o que afirmou sobre elas a poetisa Jean Toomen, ao dizer que aquelas mulheres tinham uma espiritualidade intensa, profunda, mas que não tinham consciência da riqueza que possuíam; essas mulheres permaneciam toda a vida sendo desvalorizadas, sem permitirem para si mesmas sequer a esperança.

Para Walker, essas mulheres não deveriam ser consideradas santas, mas artistas, criadoras; nisto estava o segredo da sua profunda espiritualidade, da integridade da sua alma, apesar da violência que sempre afligia suas vidas. Walker se pergunta como a criatividade da mulher negra conseguiu sobreviver de forma tão intensa, já que seu cotidiano era marcado ações consideradas insignificantes como cozinhar, parir e cuidar de crianças, lavar e manter a casa, numa época em que ler e escrever ainda era inacessível para negros, sobretudo para as mulheres que não tinham liberdade para nenhum diletantismo artístico. A saída para algumas

foi cantar, e ela cita as famosas cantoras de Jazz, como Billie Holiday e Nina Simone, por exemplo. Poderemos pensar também nas inúmeras anônimas que tornaram famosas as missas frequentadas por negros e os corais no sul dos Estados Unidos.

A parte que mais nos interessa no ensaio de Walker refere-se ao momento em que ela lembra de sua mãe, de quem ela tenta compreender de forma mais ampla como as mulheres negras conseguiram manter sua criatividade, quando por tanto tempo lhes foi negado até mesmo o acesso à leitura, muito menos à arte. Como puderam expressar e manter sua potencialidade artística, sufocadas pelas pressões domésticas, limitadas pelas leis e preconceitos racistas, sobrecarregadas e muito mais distantes que as mulheres brancas do espaço próprio de que falara Virgínia Woolf⁴² nos seus ensaios? Como essas mulheres conseguiram manter a sensibilidade, o entusiasmo, a resistência a ponto de inspirar filhos em seus potenciais criativos?

Walker consegue pensar numa resposta, quando se lembra dos trabalhos domésticos rotineiros de sua mãe. Ela afirma que a resposta não pode ser encontrada em nenhuma idealização teórica, mas sim no cotidiano anônimo dessas mulheres. O segredo, para Walker, está no amor com que essas mulheres viviam algumas atividades de mães e donas de casa. No caso de sua mãe, era o amor com que cuidava do seu jardim. A simples rotina de plantar era cheia de mágica, criatividade; nesta atividade, diz Walker, ela colocava seu espírito: “Eu notava que somente quando minha mãe estava trabalhando com suas flores é que ela era radiante, quase ao ponto de se tornar invisível – exceto como criadora. Ela se envolvia no trabalho também com sua alma. Por ordem no universo numa imagem da sua concepção pessoal da Beleza” (2002).

Ela *finaliza* seu texto dizendo que, por trás de muitos homens e mulheres negros e negras que conseguiram produzir arte, seja na música, nas letras ou qualquer outra, deve haver a assinatura de uma mãe, artista anônima, na forma de um jardim ou de qualquer outro modo de criar. A ideia desenvolvida por Walker neste ensaio é perfeita para analisarmos a obra de Evaristo. Pensamos imediatamente no texto em que a autora, tentando explicar a gênese da sua obra, conta como a mãe, lavadeira de roupas, desenhava o sol no chão para que ele surgisse no céu. Evaristo também sempre se refere à sua mãe como fonte inspiradora, pela ternura com que brincava com as filhas, as histórias que contava, sem perder-se nas

⁴² Em vários ensaios a escritora britânica Virgínia Woolf trata de como são desiguais as condições para desenvolvimento da vida intelectual entre homens e mulheres. Entre esses ensaios, destacam-se “Profissão para Mulheres”, “Mulheres romancistas” e “Um Teto todo seu”, no qual a escritora defende a necessidade de as mulheres possuírem um espaço próprio e uma renda sua para desenvolverem suas aptidões intelectuais.

amarguras da vida dura que enfrentava, que poderiam ter derrotado seu espírito e, conseqüentemente influenciado negativamente sua família.

Evaristo, como Walker, transfere essas emoções para sua obra, quando escolhe figuras maternas para representar a inspiração e a força das personagens Maria Nova e Ponciá. De certa forma, essas personagens são inspiradas pela atividade maternal e laboriosa de Vó Rita, Maria Velha, Mãe Joana, Nenga Kainda, Maria Vicêncio e adquirem com essas matriarcas o exemplo que transformam em arte Maria Nova e Ponciá. Seguindo a imagem criada por Walker, seguem uma corrente que começou antes, numa cabana africana, num jardim rural, num barraco, corrente que segue como o “ecoar de vozes” ou “dedilhar de contas” de Evaristo, mantendo a esperança da mudança dos conceitos negativos que se construiu no imaginário dos afrodescendentes sobre si mesmos.

Não é demais lembrar que as personagens Maria Nova e Ponciá reúnem e registram a memória de sua comunidade, representando-a através da arte. Elas também são representantes de uma geração que, tendo acesso ao letramento, usam desse conhecimento e do talento artístico para a releitura e valorização de sua história, apesar de pertencerem a comunidades compostas principalmente por analfabetos. De certa forma, elas representam a primeira geração que, como os artistas filhos daquelas mulheres das quais nos falava Walker, começaram a traduzir em formas mais perenes, como textos e esculturas, a criatividade que, na geração de suas mães, permaneceu desapercibida, invisível, voltada para a vida doméstica. Elas utilizam o conhecimento que têm para melhor compreender a situação de opressão coletiva e registrar a memória dessa experiência dolorosa através da arte. A arte como denúncia, catarse, registro. A arte que contém proposta de reconfiguração de paradigmas valorativos, como observa Souza:

Quando um grupo precisa constituir seu discurso identitário, recorre à memória histórica para fixar elementos que, no passado, constituíram a vida grupal e foram utilizados para caracterizá-lo; erigirá uma imagem que possibilite ao grupo reconhecer para si e para os outros suas diferenças étnicas, culturais, históricas, úteis e imprescindíveis para a construção do discurso identitário. (...) O afro-brasileiro, portanto, seleciona e reelabora os dados culturais de que necessita para construir um desenho identitário positivo para si e para seu grupo; tentará, por conseguinte, desvelar o apagamento e o desprestígio constituídos pela ocidentalidade (2005, p. 61, 62).

Dessa forma, Souza reforça a importância dessa literatura, como a de Evaristo nos dois romances analisados, interessada em denunciar a continuidade de um processo de injustiça. Percebemos que essa literatura pode reivindicar novas identidades. Fundamental é perceber a forma escolhida para elaborar imagens, personagens, enredos. Por toda a obra de

Evaristo, percebemos a força maternal que impulsiona essa criatividade, bem como essa busca por justiça. Essa inspiração, transmitida em seus textos, leva seus leitores, como os leitores de Walker, a pensar também nas trajetórias de outras mulheres negras que, como elas, mantiveram-se integras, ainda que apenas nos seus jardins anônimos, enquanto criavam filhos, cantavam em missas, lavavam roupas, subiam morros, dançavam em terreiros, mexiam panelas. Essa escritora percebe o fio de Ariadne que liga essas mulheres tão diferentes e busca símbolos maternos para descrevê-las nos seus enredos e poemas. É este o sentido do seu rosário de mulheres.

5. A MATERNIDADE NA OBRA *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES: A LONGA CARTA DE UMA MÃE

Ouve-se 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 (do poema “Mahin amanhã”, de Mirian Alves, publicado no *Cadernos Negros*, vol. 9).

5.1 A trajetória de Ana Maria Gonçalves

Ana Maria Gonçalves nasceu na cidade de Ibiá, Minas Gerais, em 1970; formando-se em publicidade, trabalhou nessa área por treze anos, enquanto morava em São Paulo. Tornou-se empresária e, segundo seu depoimento⁴³, em 2001 começa a envolver-se mais atentamente com as listas de discussões da internet, em busca de inovações para a gestão de seus negócios. Insatisfeita com o meio, termina por lançar um *blog* onde começa a publicar textos literários. Neste *blog*, publica parte de seu primeiro romance *Ao lado e à margem do que sentes por mim* (2002), que depois publica em edição independente e vende quase toda a edição de 1000 exemplares pela internet, sem divulgação em outro meio.

Numa viagem à Bahia em 2001, lendo um livro de Jorge Amado intitulado *Bahia de Todos os Santos*, a autora tomou conhecimento o que fora a Revolta dos Malês. Como o levante acontecera em Salvador, Gonçalves resolve aproveitar o fato de estar na capital baiana para pesquisar mais sobre o acontecimento. No livro, Amado explica que aqueles escravos muçulmanos que lideraram o levante eram cultos, liam em mais de uma língua, sendo usados por comerciantes portugueses, ingleses, espanhóis, franceses que se instalavam na cidade para o trabalhar com a contabilidade dos seus negócios. Além disso, serviam de professores para os filhos dos escravagistas. É nessa ocasião que Ana Maria Gonçalves se sente estimulada a escrever um romance que tivesse como personagens escravos que viveram nesse ambiente e que participaram do Levante Malê.

Esse impulso transforma-se numa grande pesquisa quando Gonçalves percebe que havia muita coisa escrita sobre o episódio, mas que todo este material estava restrito à

⁴³ Blog “100 meias confissões de aninha” (<http://anamariagoncalves.blogspot.com.br/>) consultado dia 15/06/2013.

pequena circulação, quase exclusivamente entre especialistas, sobretudo na Bahia. Quando avança na pesquisa, encontra referências a Luiza Mahin, mulher que teria se destacado como uma das líderes do movimento e a considera como personagem central para a narrativa que escreveria. Talvez buscando uma abordagem original para seu romance, a autora aluga casa na ilha de Itaparica e é lá onde termina de escrever sua primeira obra, publicada pelo selo Borboletas, em Salvador. Depois disso, e da venda desta edição, volta a São Paulo, vende o que possuía lá, muda-se para a Bahia em março de 2002. A escritora mora por cerca de sete meses na ilha, enquanto escreve e pesquisa para *Um defeito de cor*, publicado em 2006. O livro conquistou o importante Prêmio Casa de Las Américas de 2007, como melhor romance de literatura brasileira. Ana Maria Gonçalves vem participando de inúmeros eventos literários no Brasil e no exterior. Atualmente, reside em New Orleans, no estado americano da Louisiana.

5.2 A carta de uma mãe, a jornada de Kehinde

A obra *Um defeito de cor* mistura elementos de diversos gêneros: assemelha-se a um diário que refaz longa trajetória de vida; é também longa narrativa epistolar, cheia de pequenos detalhes de uma vida repleta de aventuras; é texto épico na configuração da saga de uma heroína, cujo aspecto biográfico beira à lenda; é um romance histórico que percorre a vida sociocultural brasileira no século XIX, os detalhes cotidianos da vida escrava, bem como acompanha a transformação de algumas cidades da África no período histórico equivalente às últimas décadas do mesmo século, quando muitos africanos que moraram no Brasil retornaram para lá.

A voz narrativa é da africana Kehinde, que chega como escrava ao Brasil por volta de 1817, aos sete anos de idade, compra sua alforria aos dezoito anos, retorna para África trinta anos depois, e encontra-se outra vez de volta ao Brasil, prestes a desembarcar, quando encerra a narrativa. Embora não precise o ano do retorno, fica claro que a personagem já tinha mais de setenta anos de idade. A personagem central vive circunstâncias bem verossímeis no enredo, coerente com o que nos informam as pesquisas históricas contemporâneas sobre o cotidiano dos escravos.

Na infância, Kehinde era escrava de companhia da filha do Sr. José Carlos, que a comprara assim que ela chegara e aprendeu com Fatumbi, escravo muçulmano, a fazer contas, ler, escrever. Quando torna-se adulta, usa esses conhecimentos para negociar seus quitutes, o que era comum entre escravos urbanos de Salvador. A cidade era cheia de negociantes

estrangeiros e necessitava de todo tipo de serviços que os africanos supriam, o que, por sua vez, dava-lhes oportunidade de circular pelas ruas e aprender novos ofícios, além de partilhar notícias uns com os outros.

A personagem aprende rapidamente a usar todas as oportunidades que lhe surgem. Quando, por exemplo, a sinhá Ana Felipa a aluga para uma família inglesa, a protagonista aprende a falar inglês, além de fazer receitas inglesas, como os *cookies*, que depois vende como negra de tabuleiro. Enquanto circula pelas ruas da cidade como negra de ganho, conhece africanos livres e outros na mesma condição dela, aprende como funcionam as cooperativas de escravos, consegue comprar sua liberdade.

Através de sua personagem e das informações que fornece sobre o panorama histórico da época, a autora estimula os leitores a imaginar detalhes que foram praticamente esquecidos pela história. Também é raro, na literatura brasileira, narrar, através da perspectiva de uma escrava, as tensões etno-raciais entre africanos, crioulos⁴⁴, mulatos, brasileiros brancos, portugueses e outros estrangeiros em um país que passava por grandes transformações políticas e socioeconômicas.

Ao criar Kehinde, Gonçalves apropria-se de uma personagem histórica que possui status de lenda: Luiza Mahin, africana da Costa da Mina, de quem se tem muito pouca informação biográfica, mas cujos registros a identificam como pertencente à nação nagô-jeje. Mahin chegou ainda menina em Salvador e, além de conseguir sua liberdade, participou como uma das líderes da Revolta dos Malês e da Sabinada, ambas rebeliões ocorridas na Bahia. Registra-se também que, depois da sua participação na Sabinada, teria fugido da Bahia, mas não há concordância quanto ao paradeiro seguinte, dividindo-se as opiniões dos historiadores entre aqueles que acreditam na hipótese de que ela teria ido para o Rio de Janeiro, voltado para África ou mesmo morrido durante o conflito.

O movimento negro brasileiro, sobretudo sua vertente feminista, tem exaltado Mahin como uma referência na luta contra a escravidão, assim com seu filho, Luiz Gama. O poema citado na epígrafe deste capítulo, de Mirian Alves, a apresenta como aquela que anuncia o levante Malê. Ela é citada como a mãe do abolicionismo e do ativismo feminista negro no Brasil, por isso seu nome é dado a vários grupos de estudo que se dedicam a pesquisas que envolvem questões de gênero e raça. Em 2011 foi criado, pela prefeitura de São Paulo, um prêmio intitulado Luiza Mahin, destinado a mulheres que realizem ações inclusivas e contra a discriminação racial.

⁴⁴ No século XIX, os negros nascidos no Brasil eram chamados crioulos, distinguindo-se dos africanos, chamados de pretos.

A primeira menção a Luíza Mahin foi feita na carta autobiográfica de Luiz Gama, datada de 1880. Em 1933, Pedro Calmon publicou o romance histórico *Malês a insurreição das Senzalas*. Nesse romance o narrador apresenta Luíza Mahin como uma das líderes da Revolta dos Malês, condição pela qual ela passou a ser reconhecida. (os registros históricos contam que ela teria desaparecido depois da sua participação no Levante Malê). Alguns historiadores afirmam que ela teria também participado da Sabinada, dois anos depois do levante Malê.

O filho Luiz Gama foi poeta, abolicionista e considerado um dos ícones da luta contra a escravidão no século XIX. Gama refere-se a ela e a um irmão em uma carta e num poema, que aqui transcrevo. Ele traz a imagem de uma mãe carinhosa, lutadora, de quem sente saudades:

Minha Mãe

Era mui bela e formosa,
Era a mais linda pretinha,
Da adusta Líbia rainha,
E no Brasil pobre escrava!
Oh, que saudades que eu tenho
Dos seus mimosos carinhos,
Quando c'os tenros filhinhos
Ela sorrindo brincava.

Éramos dois – seus cuidados,
Sonhos de sua alma bela;
Ela a palmeira singela,
Na fulva areia nascida.
Nos roliços braços de ébano.
De amor o fruto apertava,
E à nossa boca juntava
Um beijo seu, que era vida,

Quando o prazer entreabria
Seus lábios de roxo lírio,
Ela fingia o martírio
Nas trevas da solidão.
Os alvos dentes nevados.
Da liberdade eram mito,
No rosto a dor do aflito,
Negra a cor da escravidão.

Os olhos negros, altivos,
Dois astros eram reluzentes;
Eram estrelas cadentes
Por corpo humano, sustidas.
Foram espelhos brilhantes,
Da nossa vida primeira,
Foram a luz derradeira
Das nossas crenças perdidas.

(Publicado no livro *Primeiras Trovas Burlescas*, de Luís Gama, em 1861)

Destaca-se no poema a imagem de uma mãe carinhosa, mas que expressa personalidade forte, não submissa, o que podemos deduzir quando o poeta refere-se a ela como “rainha” e também quando enfatiza a altivez do olhar dessa mulher de cuja memória nasce o poema. O poeta fala de suas impressões; expressa guardar da mãe, ao mesmo tempo, a lembrança da lição de luta, esperança, que ele continuou acalentando mesmo na vida escrava. Através do poema, compreende-se que tanto para ele, como para o irmão, a mãe representou uma inspiração. No poema de Gama, temos o filho que expressa sua lembrança da mãe; no romance de Ana Maria Gonçalves, temos a personagem Kehinde, representando a mãe de Gama e contando sua própria história para o filho. Já neste aspecto podemos observar o caráter inovador desta narrativa. Em uma história que envolva mães e filhos, o mais tradicional é que os filhos falem sobre suas mães, raramente temos uma narrativa em que a narradora é uma mãe apresentando a sua versão sobre fatos que envolvem sua vida com seus filhos. Claro, a longa narrativa feita pela personagem central envolve muito mais que sua vida com seus filhos, mas esse é a motivação que estrutura a obra.

No romance, a protagonista/ narradora Kehinde detalha como pode ter sido a vida de uma escrava, descrevendo o que vive desde sua captura, a perda da família, os horrores da viagem no navio negreiro até o duro e cruel aprendizado no Brasil do que era crescer sendo escrava. Depois de adulta e mãe de dois filhos, é o desaparecimento do seu segundo filho que motiva seu longo relato; não é apenas jornada em busca do filho, mas de toda a sua vida, configurando a narrativa. A ideia de reunir toda a memória do que viveu para deixar ao filho é a razão que a leva a reconstruir o que provavelmente foi a experiência de muitos africanos que viveram nas principais cidades brasileiras do século XIX. Esse povo está representado nas agonias e vitórias de Kehinde. Por outro lado, ao escrever uma narrativa na qual uma mãe busca deixar registro de sua vida para o filho, Gonçalves constrói uma protagonista de caráter peculiar, uma mulher que, apesar da experiência da escravidão, coloca-se como centro da história, insiste em narrar a si mesma, não permitindo que ninguém conte a história que é dela.

Nascido livre, Luís Gama foi vendido como escravo por seu próprio pai, cujo nome a história ignora, sabe-se apenas que era um fidalgo português falido por dívidas de jogo. O menino foi vendido aos dez anos de idade. Feito escravo, foi levado para o Rio de Janeiro, depois para São Paulo, quando, fazendo amizade com estudantes de direito de uma pensão do seu suposto senhor, alfabetiza-se aos dezessete anos. Interessa-se pelos livros de direito que circulavam pelos cômodos da casa e livra-se do cativo em circunstâncias que não são esclarecidas, se por fuga ou compra de alforria. Certo é que, depois de sair da pensão,

entrou para o serviço militar, frequentou as aulas do curso de Direito, exerceu vários empregos ligados à imprensa, escreveu para jornais e defendeu, como rábula⁴⁵, muitos escravos e ex-escravos em questões contra seus senhores.

Luiz Gama possui uma produção literária que, apesar de pequena e pouco conhecida, representa uma voz única na produção romântica brasileira. Na opinião do pesquisador e fundador da Associação Brasileira da Indiana University (BAIU) Heitor Martins, o escritor merece o reconhecimento de sua obra tanto do ponto de vista literário, quanto histórico. Martins afirma que Gama quase sempre é apresentado como uma figura fantasmagórica no cenário da luta abolicionista e da produção literária romântica. Para Martins, a nota inovadora da contribuição de Gama se dá quando, em pleno ultrarromantismo literário, o autor evita tratar de questões particulares ou pessoais, para concentrar-se numa crítica mais geral, tratando de tipos sociais e situações; como nos diz Martins, “a maior parte de sua obra prefere bater-se contra vícios e defeitos e não contra indivíduos” (1996, p.90). Gama publica o livro *Trovas Burlescas de Getulino* em 1859, a partir do qual ganha popularidade como poeta; entretanto, mesmo estando entre os raros escritores que trataram abertamente da questão da escravidão e que trouxeram personagens negros para o cenário literário, é quase que totalmente esquecido pela historiografia literária brasileira, sendo apenas timidamente citado por Silvio Romero em sua *História da Literatura Brasileira* (1888). É importante também lembrar que Gama foi fundamental para a divulgação e organização do movimento republicano no Brasil:

Além de fundador do Centro Abolicionista de São Paulo, Luís Gama foi dos primeiros republicanos brasileiros. Em 1869, com anterioridade ao famoso Manifesto Republicano de 1870, já defendia "o Brasil americano e as terras do Cruzeiro sem rei e sem escravos" numa clara percepção de que o império era o sustentáculo institucional da escravatura. Quando o Partido Republicano se recusa a manifestar-se em favor da abolição completa, imediata e incondicional dos escravos em 1873, Luís Gama desliga-se dele (MARTINS, 1996, p. 92).

Ao recriar as histórias de Luís Gama e sua mãe, Ana Maria Gonçalves estabelece uma interpretação criativa dos acontecimentos históricos, quando considera importante o farto material que a história oficial ignora ou registra timidamente. Além disso, ao acrescentar ao material histórico pesquisado, sua interpretação através do tratamento ficcional, preenche as lacunas deixadas pelos dados oficiais com possibilidades que nos trazem uma visão mais completa. Nessa construção, Gonçalves usa a literatura como um recurso de construção do que a historiadora Tânia Swain chamou de “história do possível”. Como afirma a historiadora,

⁴⁵ Eram homens que, sem possuir formação acadêmica em Direito, obtinham a autorização para o exercício da profissão, em primeira instância.

há sempre uma escolha ideológica quando se decide sobre o que deve ser registrado e enfatizado pela narrativa histórica oficial. Muito do que não se discute nessa narrativa pode estar disponível em outras fontes, nem sempre consideradas pelos historiadores tradicionais; dessa forma “aquilo que é relevante para a análise histórica fica oculto nas dobras das narrativas.” (SWAIN, 2004, p. 13)

No romance, Ana Maria Gonçalves traz a imagem do menino que representa Luiz Gama apenas até a fase em que ele é roubado de sua mãe, mas sua ausência é uma presença constante na história; essa separação é a razão mesma do longo relato da vida da personagem, que escreve para o filho perdido. Depois que retorna à África, enquanto aguarda notícias daqueles que encarregara de investigar o paradeiro do filho no Brasil, segue escrevendo a narrativa de quase mil páginas. Nesta longa carta, o objetivo da protagonista, já idosa e temendo não viver o suficiente para encontrar o filho, é deixar para ele um pouco de si, sua história, tudo o que ela imagina que ele desconheça.

O registro que a personagem faz cumpre dois objetivos importantes: ser a voz narrativa e não a voz narrada, ou seja, ser sujeito da sua história e descrever a história dessa época sob a perspectiva de alguém que viveu esse período como vítima da empresa escravagista, uma escrava, e não como um membro da sociedade ocidental branca que a criou. Essa perspectiva, rara na literatura, conta uma história que ficou desconhecida por muitos leitores brasileiros, tanto os afrodescendentes como Gama, quanto os que não o são. Dessa forma, podemos afirmar que o interlocutor de Kehinde, seu filho, representa também os leitores contemporâneos deste romance. Ao criar esta estratégia como motivo de sua narrativa, a autora, ao mesmo tempo em que atende, com imaginação baseada em cuidadosa pesquisa, nossa curiosidade a respeito de como viveram os africanos e seus descendentes no século XIX no Brasil, constrói um romance de cunho épico cuja personagem possui, pela força e personalidade que apresenta, qualidade para figurar entre os protagonistas emblemáticos da literatura brasileira.

Do ponto de vista da narradora, sua longa carta é também um pedido de desculpas por não ter conseguido impedir que o filho fosse escravizado. A protagonista estava afastada do filho na época, por ter priorizado sua iniciação religiosa junto ao culto africano aos voduns, tradição religiosa de culto aos ancestrais, da qual sua avó fora sacerdotisa. Kehinde afasta-se do filho para cumprir os rituais de iniciação, deixando-o aos cuidados de amigos e do pai. Por isso, há também um sentimento de culpa na narrativa.

A partir do momento em que narra o nascimento de Luiz, que é seu segundo filho, a narradora passa a se dirigir diretamente para esse interlocutor, o filho perdido, colocando-o

como destinatário da história que narra. Esse recurso traz a vantagem de despertar no leitor uma nova expectativa do que se desenhava até então, já que o início da narrativa parece nos encaminhar apenas para a leitura de um romance histórico. Essa expectativa que passamos a compartilhar de que a narradora possa encontrar seu filho perdido é uma inteligente estratégia do jogo narrativo criado por Gonçalves, que ajuda a fazer com que nós, leitores, a sigamos atentos pela jornada de sua longa vida, enquanto vamos nos inteirando da saga dos africanos e afrodescendentes que viveram naquele período entre o Brasil e a África.

Quando escreve sua história para o filho, ela já está longe dele há muitos anos e não sabe detalhes sobre o que ele sofreu, se permanece ainda escravo, o que guardou na memória sobre os anos em que conviveram, se adotou outro nome ou se continuou usando o que seus pais deram a ele. Talvez por isso, evita se dirigir a ele por qualquer nome, mas faz questão de lhe lembrar sua identidade, tanto o nome africano, com o qual o batizou nos rituais do candomblé - Omotunde Adeleke Danbiran, que significa “o menino voltou mais poderoso que os inimigos” - como o cristão, com o qual o pai o batizou: Luiz. Quase sempre, a narradora o trata simplesmente por “você” ou “meu filho” e segue contando sua história.

Logo depois de narrar seu nascimento, quando passa a dirigir-se diretamente a ele, a personagem conta a cerimônia de escolha do nome do seu filho e das coisas que o Baba Ogunfidity⁴⁶ diz sobre o destino do menino ao consultar o Ifá. Neste capítulo, ele prevê que Omotunde seria admirado, respeitado pelo que faria por seus irmãos. Ao final do capítulo, Kehinde mais uma vez coloca sua angústia diante da perspectiva do encontro “Por mais que o destino tenha sido bom comigo, me dando mais filhos que sempre me orgulharam, eu nunca te esqueci. Estou carregando todas as cartas trocadas para que você saiba tudo que fiz para te encontrar, meu pequeno Omotunde” (GONÇALVES, 2006, p 406). Esta passagem é muito comovente, pois revela que a maternidade de africanas e afrodescendentes durante o período escravagista podia configurar-se como experiência cruel, pois as mulheres conviviam com o constante perigo de perder seus filhos, ainda que nascessem livres e, quando acontecia que lhes fossem tirados, lidavam com a angústia de saber que eles estavam crescendo maltratados, sozinhos, sem que pudessem socorrê-los, pois que eram totalmente impotentes diante da empresa escravagista. Para a narradora, que fora arrancada de sua família na infância, a certeza do sofrimento do filho era uma causa constante de sofrimento.

Kehinde relata para o filho sua vida desde os sete anos, quando ela ainda morava em Savalu, Daomé, África. Tudo começa quando ela presencia o estrupo da mãe, a morte dela

⁴⁶ Baba significa pai, nesse caso, é o babalorixá ou “pai de santo”, aquele que realiza os rituais de batismo no candomblé e que faz o jogo do Ifá para prever a sorte do que nasceu.

e do irmão. Esta tragédia faz com que se mude junto com a avó e a irmã gêmea, Taiwo, para Uidá, cidade para onde retornará depois de adulta.

Desde o início do romance, como por todo o desenvolvimento da narrativa, percebemos como a autora mescla elementos intimistas, tratando de acontecimentos da vida particular dos personagens, com elementos de alcance mais amplo relativos ao quadro histórico e político do período, dando-nos uma dimensão maior do estava por trás das tragédias pessoais e familiares de africanos e brasileiros no envolvidos nos conflitos do contexto escravagista. Assim é que, ao descrever a morte da mãe de Kehinde, a autora contextualiza a tragédia que inicia a narrativa de Kehinde dentro dos conflitos sangrentos de disputa de poder no período do governo de Adodozan (1797-1818): “...porque agora preciso falar de um tempo que começou quando a perseguição do rei monstro Adodozan obrigou a minha avó a sair de Abomé e se mudar para Savalu.” (GONÇALVES, 2006, p. 20).

A história e a tradição oral o apresentam como um déspota sanguinário que incentivou o tráfico de escravos, enviando como escravos para a América e Europa adversários políticos e aqueles que professavam alguma fé que julgasse ameaçadora. Portanto, como já havíamos destacado, a história de Kehinde transcende o individual para representar muitas outras histórias que podem ter ocorrido nesse recorte histórico trabalhado pela escritora.

Importante também destacar a importância da genealogia feminina nesta narrativa. A força com que a personagem protagonista enfrenta todos os problemas em sua vida está relacionada às mulheres de sua família. A avó é uma sacerdotisa reverenciada por muitas outras pessoas que Kehinde conhece depois da sua morte. Ao reunir as duas netas e partir depois do ataque que resulta na tragédia familiar, essa avó ensina à menina, com seu exemplo, que é preciso buscar forças e prosseguir, mesmo em situações extremas. Também a mãe, embora tenha morrido logo no início do romance, é presença importante na memória da protagonista, sempre lembrada como uma mulher forte, independente, alegre, que vive com seus filhos e a mãe, sem marido. Lembramos aqui a característica matrilinear das famílias africanas e a sua reiteração nas narrativas da literatura afro-brasileira. É com essa mãe que começa, na família, a tradição dos *ibejis*, que são filhos gêmeos, importantes na cultura ioruba. Na memória da narradora, a mãe é uma lição de alegria, força, sorte e beleza relacionadas à maternidade.

“*Ibejis* dão boa sorte e riqueza para as famílias, e era por isso que ela podia ganhar dinheiro no mercado de Savalu. Ela dançava e as pessoas colocavam *cauris*⁴⁷ em sua testa e, quando eu e Taiwo éramos pequenas, colavam ainda mais, pois minha mãe dançava com nós duas amarradas ao corpo. Usava panos lindos para amarrar Taiwo e eu, junto a ela, uma na frente e a outra atrás (...) Naquele dia, ela tinha voltado do mercado e lavado as pinturas com que enfeitava o corpo. Ela tinha peitos pequenos, dentes brancos e a pele escura brilhava ainda mais por causa do *ori*⁴⁸. A minha mãe cuidava de seus cabelos e dos meus cabelos e da Taiwo como cuidava dos dela, dividindo em rolinhos e enfeitando com fitas coloridas. Eu nunca tinha visto a minha mãe tão bonita.” (GONÇALVES, 2006. p.21/ 22).

Segundo a tradição ioruba, gêmeos são sinal de benção para a mãe e para a comunidade, por isso, onde eles nascem ou chegam, as mães e os próprios gêmeos são presenteados, festejados. Na narrativa, esse é um aspecto importante, pois Kehinde é gêmea, portanto esse fato ajuda a agravar seu sentimento de abandono quando, na travessia, dentro do navio negreiro, vê sua irmã morrer e acredita que parte de sua alma se foi.

A representação dos *ibejis* volta a surgir, quando, já madura, Kehinde retorna à África e tem seus últimos filhos, um casal de gêmeos, o que, mais uma vez tem significado simbólico, pois acontece quando a personagem sentia-se sem energia, desiludida com o desaparecimento do filho. É como se, ao voltar à África como quem busca o colo da mãe, fosse abençoada pelas deusas maternais africanas, como se buscasse reencontrar a alegria de ter uma família depois de muito sofrimento. No momento que Kehinde descobre-se grávida dos *ibejis* depois de retornar à África, fica dividida emocionalmente, chega a pensar em interromper a gravidez porque estava apenas começando um relacionamento novo e precisava instalar-se e organizar sua nova vida numa terra que quase desconhecia, mas a esperança que a gravidez lhe traz de futuro familiar lhe anima diante da solidão que sentia por ter perdido os filhos:

As regras estavam um pouco atrasadas o que também podia ser por conta da fraqueza, mas a Iya Kumani afirmou com tanta certeza que não pude duvidar. Não sei dizer como me senti, principalmente porque a rezadeira disse que eu era abençoada porque seriam *ibejis*. Eu queria ter ficado alegre, muito alegre, mas de imediato as preocupações me tiraram esse direito. Seria mais fácil não ter aquelas crianças e recomeçar a vida sozinha, mas hoje agradeço não ter tomado nenhuma decisão da qual me arrependeria. Uma das coisas que me ajudaram a tomar a decisão foi seu sumiço, foi eu estar sozinha depois de ter dado a vida a dois filhos, foi o medo de morrer sozinha. Eu já não era tão nova, tinha trinta e sete anos, e talvez não surgisse outra oportunidade (GONÇALVES, 2006, p.749).

A gravidez, portanto, traz de volta à Kehinde o desejo e a esperança de lutar por ter outra vez uma família e, coincidindo com a ideia de que os *ibejis* trariam sorte e fortuna a

⁴⁷ Tipo de concha usado como dinheiro.

⁴⁸ Espécie de manteiga vegetal usada para hidratar a pele.

quem os acolhesse, é nesta fase de sua vida que irá enriquecer, pois todos os empreendimentos que realiza na África, seja o comércio, associando-se ao novo companheiro ou a construção de casas, trazem grandes lucros para ela. Para a tradição ioruba, Kehinde reúne duas ligações religiosas que trazem fortuna: é filha de Oxum e, a partir de seu retorno à África, mãe de *ibejis*. Para melhor entender a importância da ligação entre os gêmeos e a boa sorte, é preciso conhecer a lenda que os explica. Prandi (2001) os apresenta como aqueles que venceram a morte - entidade chamada *Icu* - que, para castigar os homens, num determinado momento da história, decretou que ninguém mais nasceria. Os gêmeos lendários possuíam tambores mágicos e enganam *Icu*, fazendo-a dançar sem parar ao som de sua música, até que ela desista do intento. Portanto, é simbólico que Kehinde, uma *ibeji*, tenha vencido a morte da irmã, sobrevivendo à travessia e à escravidão e que, quando sentiu-se cansada de viver, tendo perdido o segundo filho e toda a esperança, novamente seja envolvida pela energia dos *ibejis*, encontrando a motivação para seguir lutando.

É a partir desta última gravidez que a personagem anima-se e resolve viver mais, vendo os filhos crescerem, acompanhando o nascimento dos netos e até tomando outros como filhos. É como se fosse a energia maternal que a movesse. Por isso, depois que nascem os filhos, adota Geninha, filha de um casal que conhece na viagem e, quando madura, adota também um filho do marido que lhe chega à porta. Kehinde exerce várias formas de maternidade, ela é a mãe biológica, a mãe afetiva de filhos não biológicos, a mulher que lidera uma comunidade, como as mães ancestrais ou sacerdotisas iorubas e, por fim, ao final da narrativa, assemelha-se a avó, a mãe velha, a matriarca, como Nana Buruquê, que orienta a todos e a quem todos respeitam, diferente da tradição ocidental que desvaloriza e isola os idosos. Para melhor compreender essa relação com a ancestralidade, é preciso examinar mais atentamente a relação de Kehinde com a avó.

Retornemos um pouco ao momento em que, ainda menina, no navio, despede-se da avó para melhor avaliarmos a influência dessa mãe idosa na vida de Kehinde. Quando acontecem as mortes da irmã e da avó no navio, a frase que define o sentimento de abandono da protagonista é marcante, pois constrói uma imagem de forte desolação “Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era a de ser um navio perdido no mar, e não estar dentro de um” (GONÇALVES, 2006, p 61). Aqui lembramos a imagem, já mencionada, do mar como um útero que gera escravizados, pois durante a travessia é que os que foram presos iam tomando perfeita noção da gravidade de sua nova condição, iam nascendo como escravos. Em Kehinde, esta noção se concretiza através da sensação de absoluta solidão, depois da morte de todos os familiares. Talvez por isso, seja tão

importante para ela manter o vínculo com a cultura africana e cumprir o que a avó pediu antes de morrer.

Quando adulta, Kehinde nunca perde uma oportunidade de reconectar-se com a África através de rituais sagrados e, como já mencionamos anteriormente, foi para fazer tais rituais que Kehinde passou meses afastada do filho, período no qual ele é roubado e vendido como escravo. O pedido da avó para que ela não esquecesse quem era e mantivesse o vínculo com os rituais africanos acontece num momento crucial para a formação da personagem. É preciso observar a importância desse momento como fonte da determinação e força que levam a personagem a nunca desistir de si mesma. Essa obstinação, fundamental para manter com ela as tradições africanas, o que motiva muitas das suas decisões. Vejamos o momento da despedida entre a avó e a protagonista:

Algumas horas depois de terem levado Taiwo, a minha avó disse que se sentia fraca e cansada, que pedia a força e a coragem dos seus voduns, pois tinham abandonado a terra deles, e eles não tinham como segui-la. Durante dois dias ela me falou sobre os voduns, a importância de cultivar e respeitar os antepassados. Mas disse que eles, se não tivessem quem os convidasse e colocasse casa para eles, não iriam até o estrangeiro. Então, mesmo que não fosse através dos voduns, ela disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nanã, de Xangô, dos ibejis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência aos mais velhos, dos cultos e dos agradecimentos. A minha avó morreu pouco tempo depois de terminar o que podia ser dito, virando comida de peixe junto com a Taiwo (GONÇALVES, 2006, p. 61).

Sua ligação com a ancestralidade africana, sobretudo feminina, a mantém sempre atenta aos vínculos com sua identidade. No enredo-carta que escreve ao filho, segue contando tudo que lhe aconteceu depois da travessia no negreiro. No Brasil, antes de desembarcar, fica sabendo que as mulheres deveriam esperar o padre que viria batiza-las para que não desembarcassem sem um nome cristão, mas Kehinde pula na água, nada e se junta aos que já haviam sido batizados, obedecendo ao que lhe ensinou sua avó para que não se afastasse das raízes africanas. “Mesmo quando adotei o nome de Luisa por ser conveniente, era como Kehinde que me apresentava ao sagrado e ao secreto” (GONÇALVES, 2006, p 73). Esse detalhe da vida da personagem, a recusa ao batismo cristão, é coincidente com a personagem histórica, pois, segundo Heitor Martins (1996), está mencionado na carta de Luiz Gama quando fala de sua mãe.

É significativo que é sempre a experiência da maternidade que resgata a personagem das grandes tristezas. Depois que chega ao Brasil, é comprada pelo escravagista José Carlos, o mesmo que estupra a personagem quando ela tem aproximadamente quatorze anos. A violência é ainda mais terrível porque ele a obriga a presenciar o estupro e

castramento de Lourenço, o noivo da menina. Kehinde passa por um período de prostração, deprimida e, nesta situação, descobre-se grávida do violador. Aos poucos, com a ajuda de Esméria, a cozinheira que a tratava como filha, resolve reagir e criar o filho. Aqui, como muitas vezes no enredo do romance, a solidariedade entre mulheres, que o discurso feminista chama sororidade, é fundamental para o desenvolvimento das ações da personagem.

O fato da personagem ser tornada escrava quando ainda menina e órfã intensifica a necessidade de proteção que leva várias escravas e ex-escravas adultas acercarem-se dela, tentando protegê-la. Essa situação é uma estratégia no enredo, através da qual a escritora enfatiza a importância da ligação entre as mulheres nas culturas africanas e nas comunidades afrodescendentes da diáspora. Entre as mulheres que ajudam a protagonista durante sua infância, destaca-se Esméria, que a acolheu assim que chegou, tentando protegê-la da ira da sinhá, assim como procura deixá-la afastada do sinhô. Kehinde fica atenta ao que pode aprender com cada uma das mulheres que lhe cruzam o caminho com alguma orientação. Essas mulheres surgem no plano material e sagrado, pois além das africanas e brasileiras com quem a personagem convive, as orixás maternais também são uma presença constante em sua vida.

Outro personagem fundamental que surge ainda nos seus primeiros anos de vida no Brasil é Fatumbi, o escravo muçulmano que dava aulas de matemática e leitura à sinhazinha, com quem Kehinde aprende a ler e fazer contas. Esse personagem tem representação simbólica duplamente importante. Seu nome – Fatumbi – é o nome que Pierre Verger⁴⁹ adotou depois de sua viagem à África e sua iniciação no candomblé. Ao escolher esse nome para um personagem que é muçulmano e um dos líderes da Revolta dos Malês, a autora homenageia não apenas o pesquisador francês, mas provoca no leitor uma analogia entre o importante pesquisador e a ação dos escravos muçulmanos, enfatizando a cultura refinada que caracterizava esses escravos e quanto isso influenciou na liderança política que exerciam entre os africanos e afrodescendentes da época.

Diferente da imagem de pessoas passivas e ignorantes, na maioria das vezes registrada pela história tradicional que foi consolidada no imaginário pela sociedade

⁴⁹ Pierre Edouard Léopold Verger (1902-1996), que passou a se chamar Pierre Fatumbi Edouard Léopold Verger foi um fotógrafo, etnólogo e antropólogo francês que viveu grande parte da sua vida na cidade de Salvador-Ba. Ele realizou um trabalho fotográfico, baseado no cotidiano e nas culturas populares dos cinco continentes. Além disto, produziu uma obra escrita de referência sobre as culturas afro-baiana e diaspóricas, voltando seu olhar de pesquisador para os aspectos religiosos do candomblé. Fatumbi significa “renascido pelo Ifá”

eurocêntrica, os escravos que a narrativa de Gonçalves constrói, têm uma imagem bem diferente. No romance, os africanos e crioulos são combativos, solidários, inteligentes e, algumas vezes, bem mais cultos que seus senhores. Esta condição, junto com o fato de que esta população era subestimada pelos escravagistas, traz algumas vantagens nas estratégias de combate que eles começavam a planejar em segredo. Na trama, depois da violência sofrida por Kehinde e Lourenço, os escravos de casa conspiram pela morte do senhor. Enquanto cuidava de Kehinde na sua convalescença, Esméria narra detalhes sobre a morte do sr. Luis Carlos, deixando insinuado um envenenamento que lhe causou uma morte sofrida e demorada, pelo apodrecimento dos órgãos sexuais.

A morte do proprietário de Kehinde muda os rumos da história dos escravos com quem a protagonista crescera, pois Ana Felipa, viúva do escravagista, resolve vender a fazenda onde viviam, junto com a maior parte dos escravos, mudando-se para um solar em Salvador. Essa é outra travessia pelo mar que a personagem fará, dando início a novas perspectivas na vida dela. Durante a travessia, nasce o filho de Kehinde e logo depois, vivendo na nova cidade, ela conhece a vida de africanos e crioulos de Salvador, circulando pelas ruas nas quais aprende a militância abolicionista.

Na tradição literária, a viagem frequentemente significa também um ritual de passagem, a transformação, o amadurecimento, a preparação para as mudanças que virão na vida de um personagem, o que é coerente com o que acontece na narrativa de Gonçalves. Neste romance, entretanto, percebemos que, além disso, outro elemento se faz importante. No caso desta viagem, o fato de ter sido pelo mar também é simbólico. Ela tornou-se sozinha e escrava na primeira travessia marítima; na segunda travessia, Kehinde torna-se mãe e, na capital baiana, começa a fase de maior autonomia que a levará a conquistar a liberdade, ou seja, a primeira travessia a conduziu a colocou em uma situação extremamente negativa, como se tivesse sido a morte de toda a felicidade que conhecera até então; a segunda travessia, no entanto, possibilitou seu renascimento, criando condições para que ela se transformasse em uma nova pessoa, capaz de amar seu filho e lutar por si, por ele e pelos que considerava irmãos.

Nada mais significativo do que representar a transformação que haverá na vida personagem a partir desse momento, através de um parto; a autora escolhe, além de trabalhar com a transição simbólica que a travessia pode indicar, termina-la com o nascimento do filho. Além desse sentido simbólico, a descrição do parto em si é uma marca inovadora na ficção brasileira. O parto é uma experiência complexa do ponto de vista psicológico e físico, que mereceria ser mais explorada também na ficção; no entanto, escritores e até escritoras não

costumam enfatizar nas suas obras. Trabalhar ficcionalmente com os desconfortos e possíveis transtornos no momento do parto tem sido evitado pela maioria dos escritores e escritoras. Quando ocorrem, as descrições dos partos são oportunidades de refletir sobre os diferentes sentimentos e sensações que podem envolver a experiência. Além das questões físicas imediatas relativas ao momento, as mulheres podem vivenciar dúvidas, alegrias, medos que se relacionam não apenas ao parto em si, mas ao futuro exercício da maternidade em suas vidas, que naquele momento lhes parece mais evidente.

Na literatura afrodescendente, embora saibamos que ainda representada de forma incipiente, podemos perceber uma abordagem da experiência da maternidade, inclusive do momento do parto, bem diferenciada daquela que a tradição eurocêntrica costumava apresentar. Nos textos ficcionais das escritoras afrodescendentes, o tema da maternidade tem sido tratado de forma mais evidente e variada, apresentando, inclusive, aspectos mais realistas da condição de dar à luz uma criança; as descrições destacam, além da fisicalidade e dores deste momento, o sofrimento subjetivo que envolve as dúvidas de uma mãe que preocupa-se como destino de seu filho. Tratemos de dois desses registros: a personagem Sethe em *Beloved* tem sua filha quando começava a travessia de barco em meio à sua fuga do cativeiro e Kehinde é surpreendida pelas dores do parto em plena viagem marítima entre a ilha de Itaparica e Salvador. Ambas as personagens estão tomadas pelo medo do que viria, temem por sua segurança e dos seus filhos, vivenciam o parto em condições de total desconforto físico, sem nenhum aparato ou ajuda de alguém experiente que as console ou oriente. É nessas condições tão desfavoráveis que misturam suas águas com as águas do rio e do mar, respectivamente, controladas pelas orixás maternas, Oxum e Iemanjá. Nos dois casos, as autoras descrevem detalhes psicológicos e físicos da experiência.

No romance de Toni Morrison, o parto acontece quando Sethe, com a ajuda de uma moça que conhece durante a fuga (Amy) rouba um barco para atravessar o rio e ir até a cidade onde morava a sogra. Ao acomodar-se no barco, o parto começa. A descrição é repleta de detalhes fisiológicos e enfatiza todo o sofrimento da personagem:

Assim que chegou ao rio, sua bolsa de água vazou para se juntar a ele. O rompimento, seguido por um redundante anúncio de trabalho de parto, arqueou-lhe as costas. (...) Ofegante, debaixo de quatro estrelas de verão, jogou as pernas por cima das laterais, porque vinha saindo a cabeça, Amy informou como se ela não soubesse – como se o rasgar fosse a quebra de troncos de nogueira na braçadeira, ou o recorte de um raio num céu de couro. Empacou. De cara para cima e afogada em sangue da mãe, Amy parou para implorar a Jesus e começou a xingar o pai dele. “Empurre”, gritou Amy. “Puxe”, Sethe sussurrou. (MORRISON, 2011, p. 127,128).

Também no romance de Gonçalves, a personagem vive um momento difícil na sua vida, já que, sendo ainda uma menina e tendo sido violentada pelo pai da criança, sofria a dúvida com relação ao futuro seu e do filho, ambos agora escravos da mulher que era viúva de seu agressor. Gonçalves enfatiza mais os sentimentos da personagem que os detalhes fisiológicos do parto, mas constrói um quadro detalhado do lugar onde aconteceu e dos elementos simbólicos que a rodeavam. É significativo que o parto aconteça em contato com as águas de Iemanjá, uma das referências maternas na vida de Kehinde. No momento do parto, o sentimento que toma conta da personagem é o medo, medo de morrer e medo do que aconteceria se seu filho ficasse sozinho, medo do parto em si. Ela arrepende-se de ter desejado a morte do filho e começa a rezar:

No meio da travessia juntei as águas das minhas entranhas às águas de Iemanjá (...) enquanto eu fazia força e tentava dizer os *orikis*⁵⁰: nos quais pedia a Nanã, a mãe de tudo que existe, que me desse um filho sem defeitos, com saúde, que fosse inteligente e nascesse com a estrela do bom destino, que ela o tomasse nos braços e o guiasse em segurança para fora de mim” (GONÇALVES, 2006, p. 186/189).

O parto, que começa com esse rompimento da bolsa durante a travessia, se conclui já no porto, quando forram o chão com um pano da costa, à beira d'água, perto de uma negra de tabuleiro que vendia bolinhos. Ela pede para ser cercada pelas estátuas de seus orixás, incluindo Oxum, a outra referência maternal no panteão africano, a quem recorre mais uma vez, mantendo sua conexão com a rede de mulheres, não apenas as que lhe assistem o parto e as divindades maternas, a quem se dirige através dos *orikis*. Assim nasce seu filho, cercado por símbolos da cultura africana: as estátuas dos orixás, a água do mar, numa referência a Iemanjá, o “pano da costa”, que era o tecido com que as primeiras negras de tabuleiro usavam e ao lado de uma negra de tabuleiro. De certa forma, todos esses elementos representam a jornada de Kehinde entre a África e o Brasil, representam sua fé, suas viagens pelo mar e o trabalho que lhe renderia a liberdade.

Ela chama o filho de Banjokô - que significa ‘sente-se e fique comigo’- porque acreditava que ele era um *abiku*⁵¹, como foram sua mãe e irmão. A sinhá Ana Felipa, que não tinha filhos e apega-se ao menino, o chama de José. Para afastá-la do filho, Ana Felipa aluga

⁵⁰ orikis são versos que devem ser entoados para dizer da origem, força, poder e características de um orixá, enquanto se faz um pedido.

⁵¹ Segundo a cultura ioruba, os abikus ou seja, ‘criança nascida para morrer’ são espíritos infantis que pertencem a um grupo de amigos e estão sempre tentando voltar para o orum (céu) para brincar com os outros, por isso, combinam uma estratégia para escapar ainda na infância e voltar. Quando morrem na infância, os outros aparecem logo para brincar e dançar antes de levá-lo. Acreditam que, fazendo os rituais certos e escolhendo o nome apropriado, conseguem impedir a morte precoce e o abiku então esquece o acordo.

Kehinde a uma família de ingleses. Depois do contrato com os ingleses, Ana Felipa faz de Kehinde uma negra de ganho.

Ao criar no enredo uma situação na qual a personagem transforma-se numa negra de ganho, Gonçalves estabelece mais uma referência com a personagem histórica Luiza Mahin, que de fato trabalhou como negra de tabuleiro; a autora está reconstituindo uma situação que acontecia com frequência com escravos urbanos neste período: para seus senhores, as negras de tabuleiro representavam um ganho a mais, sem precisarem desfazer-se de escravos caros. Em alguns casos, era uma forma de afastar para as ruas os escravos que julgavam pudessem influenciar outros numa possível subversão. O contrato entre Ana Felipa e Kehinde também corresponde a um padrão da época; a escrava teria que pagar à senhora branca uma parte do que ganhasse, arcando com todas as despesas necessárias para fazer no negócio e as despesas necessárias à sua própria manutenção, já que não teria mais onde dormir ou comer. Por sua vez, os escravos de ganho passavam a ter acesso livre às ruas, o que podia significar a chave para sua emancipação. Ao tornar-se uma negra de tabuleiro e, com a ajuda de Adeola, a protagonista instala-se e começa a vender *cookies*. Entretanto, mais que isso, entretanto, Kehinde começa a vislumbrar as possibilidades de mudar sua vida e de seus amigos.

Assim começa nova fase na vida de Kehinde e, a partir dela, o romance vai detalhando as atividades diversas, as movimentações de africanos e crioulos em busca da liberdade na Salvador do século XIX. Podemos observar aqui outra diferença fundamental entre a vida de mulheres afrodescendentes e outras mulheres neste período da história do Brasil. Apesar dos terríveis sofrimentos decorrentes da condição escrava e até mesmo da violência sofrida por mulheres afrodescendentes livres, como já tratamos, essas mulheres, quando na condição de negras de ganho, transitavam pelos espaços públicos, participavam das conversas de rua, tinham conhecimento e relativa participação nos eventos políticos. Enquanto isso, as senhoras, mulheres e moças que ficavam quase totalmente limitadas ao mundo doméstico, sendo-lhes permitido apenas o acesso a espaços restritos sob permanente controle patriarcal, como a igreja.

Kehinde passa a conhecer outros grupos de escravos e brancos antiescravagistas, como o padre Heinz, que escondia negros fugidos e cedia sua cozinha às negras de tabuleiro, como ela; também reencontra amigos, como Fatumbi, o amigo muçulmano que lhe havia ensinado a ler. Fatumbi tem outro papel importante na vida da personagem, pois vai aproximá-la dos líderes da Revolta dos Malês. Circulando pelas ruas, Kehinde toma

conhecimento das cooperativas de escravos⁵². Mais uma vez, a autora introduz informações históricas importantes sobre a vida dos escravos e suas estratégias de luta contra a escravidão.

A personagem começa a ganhar mais confiança ao perceber que havia, entre escravos e libertos africanos, uma movimentação constante na luta pela libertação de todos e que os escravos de ganho como ela, por terem livre movimentação pelas ruas, eram fundamentais a esse movimento. Ela começa, portanto, a amadurecer a dimensão política do seu desenvolvimento pessoal, estabelecendo uma ligação entre sua luta por liberdade, que incluía a de seu filho e dos amigos próximos, e a luta de todos os escravos. Ela prospera com a venda dos *cookies* e expande os negócios com a ajuda dos amigos Tico e Hilário começam a comercializar pelo interior do recôncavo; lembramos aqui que a região do recôncavo baiano, onde ficavam os engenhos de cana de açúcar, foi a região onde mais ocorreram levantes contra a escravidão.

A sinhá Ana Felipa anuncia mudança para o Rio de Janeiro, e decide vender os escravos, mas coloca o preço da liberdade da personagem e seu filho muito acima do mercado. Mesmo descobrindo ouro dentro da estátua de Oxum, Kehinde não consegue reunir o suficiente. Juntamente com outros escravos da casa, ela executa um plano em que, através de chantagem, a sinhá é pressionada a vender pelo preço que podiam pagar. Outra vez, como na morte do senhor Luís Carlos, percebemos que os senhores subestimavam a inteligência e capacidade dos escravos.

Livre, Kehinde que passa a viver com o português Alberto, com quem começara um relacionamento. Esméria segue com ela, vão morar em um sítio afastado do centro, fabricando e vendendo pães, *cookies* e refeições. Além da casa onde moram, há outra construção, que alugam para muçulmanos indicados por Fatumbi. Os muçulmanos que alugam o imóvel são os líderes da Revolta dos Malês. Esta é a situação no enredo que permite que Kehinde participe dos detalhes da trama. A justificativa da aproximação entre Kehinde e o grupo muçulmano é importante, pois numa situação tradicional, seguindo os costumes da cultura muçulmana, as mulheres não teriam acesso aos círculos de decisão e na organização das ações externas ao lar. No entanto, apesar da amizade antiga com Fatumbi, Kehinde não era muçulmana, mas todos estavam igualados pela escravidão que os oprimia. O historiador João José Reis (1986) afirma que, no Brasil, a organização desta rebelião, embora tenha tido a liderança muçulmana, teve a colaboração de africanos dos dois sexos, de religiões e nações diversas, igualados pela condição escrava e origem africana. O fato de Kehinde ser uma

⁵² Associações cooperativas de escravos que existiram por todo o período escravagista no Brasil e que consistiam em uma espécie de poupança coletiva para resgatar escravos, organizada pelos próprios interessados, parentes e amigos. Através delas, muitos conseguiram comprar alforrias.

africana ligada à religião dos orixás, na verdade, permitia mais facilmente que eles se relacionassem com ela, apesar de ser mulher. Além disso, por não ser mulher muçulmana, ou seja, não precisavam seguir os mesmos princípios de hierarquia de gênero do islamismo, podendo conviver com ela de forma mais tradicional.

Enquanto moram nesta casa, Kehinde engravida do seu segundo filho, os negócios prosperam e Alberto decide comprar um sobrado no centro da cidade. Quando ela, Esméria e Alberto vão visitar o sobrado que ele havia comprado, Kehinde é surpreendida pelas dores do parto e nasce o filho, aquele para quem se destinará a narrativa. A descrição desse segundo parto é completamente diferente. Como o sobrado ainda estava sujo e vazio, Esméria sai para tentar conseguir água quente e panos limpos na vizinhança e, em seguida, o português sai assustado em busca de uma aparadeira, mas mesmo sozinha, a protagonista sente-se tranquila:

Assim que fiquei sozinha, com mais liberdade para abrir as pernas e aliviar a pressão, senti a cabecinha querendo sair. Fiz um pouco de força e a carne perto da racha começou a rasgar sem dor alguma. Eu me sentia leve, tranquila, como se tivesse fumado liamba, mas era mais forte que isso. Era como se uma pessoa estivesse cantando uma música muito bonita ao mesmo tempo que me embalava, fazendo com que eu ficasse com sono, o mesmo efeito causado pelo cheiro de minha mãe ou minha avó. Comecei a sorrir. Estava quase tendo meu filho naquele quarto estranho, sozinha, quando Esméria voltou com os panos pendurados no ombro e um tacho de água quente (GONÇALVES, 2006, p. 398).

Novamente as condições materiais desse parto não são ideais, mesmo considerando que a personagem havia saído da condição de escrava e ascendia socialmente. Ela mais uma vez é surpreendida pela urgência de um parto em local insalubre, sem nenhum recurso, nem assistência de uma parteira experiente. Aqui, Kehinde sofre os apuros normais de um parto da época, pois mesmo as mulheres brancas e de melhores recursos podiam sofrer mais durante o parto pela imprevisibilidade do momento em que ocorreria e pela limitação dos recursos disponíveis para amenizar o sofrimento físico.

Entretanto, quando comparamos com a descrição do primeiro parto de Kehinde, temos uma grande diferença no estado emocional da parturiente. A primeira gestação envolvia o estupro, a memória recente de toda a violência sofrida por ela, pelo namorado e a certeza de que o filho nasceria escravo. Tudo gerava medo e desespero. Nesta nova experiência, temos outra mãe, uma mãe envolvida com o pai do seu filho, cheia de planos, confiante em um futuro livre e próspero para seu filho, conectada de maneira tranquila com suas crenças, sentindo-se amparada pela fé nos seus ancestrais, podendo fazer do momento do parto, um ritual de fé no futuro. Destaque-se a referência sensorial à lembrança da mãe e da avó. Novamente, como destacamos nas descrições de parto anteriores, aqui temos um trecho que

evoca os sentidos físicos, dessa vez não para remeter ao sofrimento, mas para estabelecer o conforto físico e emocional da personagem diante da impressão de amparo que a memória da mãe e da avó traz.

Depois do parto, Kehinde tem, por algum tempo, uma vida sem grandes sobressaltos, podendo vivenciar plenamente a vida com os filhos no sítio em que moravam, enquanto tocava os negócios e acompanhava os planos para a rebelião muçulmana. Entretanto, outra vez a vida dela mudaria muito. Alberto começa a se relacionar com uma brasileira branca para escapar da perseguição feita por brasileiros aos portugueses e casa-se com ela. O novo casal passa a morar no sobrado, Kehinde separa-se de Alberto e passa a administrar com os amigos Fatumbi e Esméria sua casa, a padaria e o imóvel que alugava aos muçulmanos. Embora a esposa de Alberto tome posse do sobrado, é interessante observar que essa personagem, exemplificando a vida restrita que tinha a mulher branca na sociedade do século XIX, pois sua renda era herdada do pai ou do marido e seu espaço era apenas o doméstico.

Banjokô, o primeiro filho de Kehinde, morre num acidente com facas que encontra nos pertences dos muçulmanos. A protagonista prostra-se outra vez, mas reage pensando no outro filho e naqueles que precisavam de sua ajuda. Ela passa a se envolver mais e mais nas reuniões de organização da revolta, como também no processo de resgate de escravos e compra de alforrias, através da amiga crioula Adeola e do padre Heinz. Neste ponto do desenvolvimento do enredo, percebemos que a protagonista encontra-se totalmente convicta da necessidade de contribuir com a libertação da totalidade dos escravos; lembremos que tanto a personagem, quanto seu filho eram oficialmente livres, portanto, só sua convicção justificaria que ela se envolvesse, arriscando a liberdade e segurança sua e do filho.

Ela participa da Revolta dos Malês, que é derrotada pelas forças policiais, mas consegue fugir do massacre e esconder-se. Ajudaram na sua fuga e de outros, alguns dos líderes que estariam envolvidos com a Sabinada.⁵³ Kehinde foge da perseguição policial posterior aos levantes e resolve esconder-se na ilha de Itaparica. Na ilha, Kehinde sonha com sua avó, de quem recebe a incumbência de levar um objeto ao Maranhão e entregá-lo a Agontimé⁵⁴. Com a Agontimé, faz sua iniciação na religião dos voduns, permanecendo cerca de dois anos entre o Maranhão e a cidade de Cachoeira. Nesta época, recebe a notícia do

⁵³ revolta de 1837 que institui por pouco tempo a ‘república baianense’ e que embora fosse liderada por uma elite mestiça, prometia também a libertação de todos os escravos.

⁵⁴ Foi rainha de Daomé até a morte do marido em 1797, quando o enteado Adondonzan assume. Pesquisas realizadas por Pierre Verger sugerem que Nã Agontimé teria sido enviada como escrava a São Luís do Maranhão, onde foi renomeada como Maria Jesuína, e seria a fundadora da célebre Casa das Minas, onde se faz o culto aos ancestrais (voduns)

desaparecimento do filho. Fundamental observar que a personagem prioriza a sua iniciação no culto de sua avó à possibilidade de retornar à sua antiga rotina, junto a seu filho e a Esméria. Esta opção significa que, para Kehinde, era vital o reencontro com sua origem, a religião com sua ancestralidade da qual fora tragicamente afastada.

Ao receber a notícia do desaparecimento do filho, começa outra fase na vida da personagem, com a peregrinação de Kehinde em busca do filho. Ela viaja por meses, seguindo as pistas que consegue. Volta a Salvador, depois segue para São Paulo, Rio de Janeiro, outra vez São Paulo até chegar à pensão onde seu filho provavelmente vivera; toma conhecimento de que ele fora vendido como escravo, mas ele já havia escapado. Mais uma vez, a viagem, o deslocamento que conduz Kehinde, simboliza a transformação da vida da personagem. Desiludida, decide contratar com o advogado José Manoel pessoas que continuariam a busca, resolve deixar o Brasil.

Kehinde embarca para a África, entristecida com a busca frustrada pelo filho. Conhece John, um africano naturalizado inglês que fazia negócios de compra e venda entre África e Inglaterra. Na viagem, envolve-se com ele, engravida, casa-se com John, nascem seus filhos, gêmeos como ela. Torna-se uma rica construtora de casas, seus filhos vão estudar na Europa. Ela é respeitada nas cidades onde passa, torna-se um dos expoentes entre os retornados, chamados de brasileiros pelos africanos que não saíram de lá.

Ao final da narrativa, decide fazer o que provavelmente seria sua última viagem, ao encontrar duas cartas endereçadas a ela, ainda lacradas, que ficaram por anos perdidas e que traziam notícias do filho perdido. Nesta ocasião, Kehinde já tem mais de oitenta anos, está doente e cega, mesmo assim, toma um navio de volta ao Brasil, na esperança de encontrar o filho. A carta/romance parece ser um longo e detalhado pedido de desculpas “porque é assim que vejo tudo isso, como um grande mea-culpa” (GONÇALVES, 2006, p 945).

Esse sentimento de culpa que perpassa toda a narrativa é fruto de um aspecto transcultural que envolve o discurso em torno da maternidade. De maneira geral, as mães são pressionadas a colocarem as necessidades e até mesmo o desejo dos filhos como prioridade, em detrimento das suas próprias necessidades. Kehinde priorizou seu compromisso com sua ancestralidade, sua relação com sua cultura, suas necessidades pessoais subjetivas em lugar de uma atenção exclusiva ao filho e por isso sentiu-se culpada, sobretudo a partir do momento em que descobriu que ele se tornara escravo.

Enquanto fazia sua iniciação, ela imaginava que depois viveria em paz junto com Esméria e o filho e fazia planos de levá-los para viver no recôncavo baiano, mas foi vítima de um perigo que envolvia todos os africanos e afrodescendentes naquela época: tornar-se

escravo, ainda que nascido livre. Neste detalhe também o romance traz uma situação que ocorreu não apenas com Luiz Gama, inspiração histórica do personagem filho de Kehinde, mas era comum no Brasil escravagista, conforme relatam várias pesquisas históricas.

O romance de Ana Maria Gonçalves é um valioso estudo sobre o Brasil do século XIX, seu conteúdo revela farto material historiográfico, como se pode atestar não apenas na leitura, mas na própria enumeração das referências bibliográficas que ela registra em seu romance. A estratégia de misturar elementos fictícios e factuais segue a tradição do romance histórico tradicional. Entretanto, esse romance é uma contribuição ainda maior quando observamos seus aspectos inovadores.

O primeiro deles é o de dar ênfase à história dos escravizados como tema; é preocupante e surpreendente pensarmos que, num país onde temos uma parcela tão significativa de afrodescendentes, os romances históricos tenham negligenciado por tanto tempo os temas relativos à escravidão. O segundo aspecto digno de destaque é o de tomar uma mulher negra, ex-escrava, como protagonista para narrar suas experiências com a maternidade, com a luta política pela abolição e sua relação com sua ancestralidade. Escolher a carta da mãe para o filho ausente como estratégia do jogo narrativo permitiu que a autora pudesse discorrer sobre temas e acontecimentos do Brasil escravagista, usando sua personagem para argumentar com ponto de vista peculiar, o de quem foi vítima da escravidão de várias formas.

Logo na introdução do romance, fica clara a liberdade de não limitar-se aos fatos documentados pela história, e sim ampliar o leque de possibilidades vislumbradas pela pesquisa. A autora usa o artifício de ter encontrado antigos manuscritos perdidos, à maneira de muitas narrativas do século XIX, usando então o argumento de ter apenas editado o que uma antiga testemunha da história viveu e registrou. É uma estratégia do romance histórico tradicional, que quer provocar efeito de maior veracidade ao seu conteúdo.

Depois desse artifício, a autora segue compondo enredo ágil, unindo de forma orgânica os vários momentos da vida da personagem protagonista aos episódios históricos pesquisados sobre os quais quer comentar. Destaque-se também como enriquecedoras as referências intertextuais, homenageando personagens históricos e literários, tais como o personagem Amleto de *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro (1984), ou ainda o encontro de Kehinde com o então jovem escritor Joaquim Manuel de Macedo, quando ele era estudante de medicina. No romance de Gonçalves, Macedo conversa com ela sobre a protagonista do romance que ele escrevia na época, *A Moreninha*, aceitando a sugestão de Kehinde sobre o melhor nome para ela, Carolina.

Interessa-nos, sobretudo, o destaque dado pela autora à liderança feminina constituindo as famílias afrodescendentes matrilineares, bem como à representação da maternidade nesta obra, através da personagem Kehinde e das outras personagens femininas em torno dela. As personagens femininas criadas por Gonçalves nesta obra são grande contribuição para a literatura afro-brasileira no enriquecimento do painel de personagens da literatura contemporânea, pois representam boa diversidade das mulheres africanas e afrodescendentes que viveram no Brasil do século XIX. A contribuição dessas personagens é fundamental para a transformação da imagem da mulher afrodescendente na história do Brasil, que, como vimos, sofreu as distorções decorrentes do preconceito acumulado na história. A ficção de matéria histórica pode, como faz essa obra, trazer a discussão do ficou omissa, problematizando a verdade histórica. Estudiosos contemporâneos alertam para a importância da subjetividade na composição do discurso histórico. Sobre a importância do imaginário, explica a historiadora feminista Tânia Swain:

De fato, o imaginário trabalha um horizonte psíquico habitado por representações e imagens canalizadoras de afetos, desejos, emoções, esperanças, emulações; o próprio tecido social é urdido pelo imaginário — suas cores, matizes, desenhos reproduzem a trama do fio que os engendrou. O imaginário seria condição de possibilidade da realidade instituída, solo sobre o qual se instaura e instrumento de sua transformação (SWAIN, 2004).

Relacionando esta reflexão com a produção literária, trazemos a contribuição da pesquisadora Regina Dalcastagnè (2011), para quem, através da construção de personagens literários com perspectivas variadas, podemos enriquecer os modelos disponíveis, tornando a literatura mais representativa da nossa sociedade. Sobretudo, como conclui Dalcastagnè, é preciso criar modelos que combatam os estereótipos que reproduzem preconceitos nas personagens da nossa literatura, como acontece aos personagens negros mais frequentemente.

A personagem Kehinde ajuda a criar essa nova perspectiva. Ela não é apenas uma escrava que sobrevive e prospera, não é apenas uma mãe que busca o filho perdido, não é apenas uma mulher que não desiste de lutar contra as injustiças da vida escrava; ela reúne todas essas faces. A complexidade e energia dessa personagem representa muitas mulheres africanas ou afrodescendentes que viveram no Brasil do século XIX com suas inúmeras, complexas características, que a história não registra e a literatura tradicional não explora.

Independente dos elementos históricos escolhidos pela autora para representar Luiza Mahin, heroína emblemática da luta contra a escravidão, a personagem que Gonçalves cria representa muitas outras personagens anônimas que hoje emergem das pesquisas históricas mais recentes. Mulheres como a africana Rita Cabinda, apresentada pela

historiadora Juliana Farias (2004), que, tendo sobrevivido grávida da viagem no tumbreiro⁵⁵, depois de alguns anos no Brasil, conseguiu, como negra de ganho, arrematar cartas de liberdade para si e seu filho e que morreu como uma rica proprietária no interior do Rio de Janeiro.

A historiadora Sheila Faria (2006) é autora do artigo “Francisca Maria Teresa e as sinhas pretas no Brasil”, no qual nos apresenta algumas histórias semelhantes, entre elas a de Ana Teixeira Guimarães, preta forra que pagou por sua liberdade com recursos de “sua própria indústria e trabalho”, como declara em seu testamento, de 1798, na cidade mineira Mariana. Outra história surpreendente é a de Liberata, apresentada entre outras personagens pela pesquisa da historiadora Keila Grinberg (1994), que nos fala de escravos que, como Liberata, conseguiram sua liberdade via judicial, contratando advogados e aproveitando-se de contradições que havia nas leis que regiam as relações escravagistas. Kehinde é uma ficção feita de tantas outras mulheres reais e suas histórias anônimas que começam a vir à tona em pesquisas recentes.

Pensando nessas histórias e na história de Kehinde, ocorre-nos o que a pesquisadora Eurídice Figueredo (2010) traz como contribuição para a compreensão dessa personagem. Figueredo associa a atitude de resistência e perseverança presente na protagonista ao conceito de resiliência, tal como o trata a psicanalista Pauline Boss (2006). O sentido original de resiliência vem da Física, significando a capacidade de um corpo recompor-se, pela energia armazenada, depois de um choque. A psicanálise ressignificou o termo para aludir à resistência emocional que diferentes pessoas têm diante de um mesmo trauma. Segundo Boss, resiliência é a capacidade de um indivíduo de não apenas manter-se saudável física, psíquica e emocionalmente em situações muito adversas, mas até ser capaz de progredir, apesar dessas condições. Sobre a atitude de resiliência que aponta na personagem, Figueredo observa:

A protagonista de *Um defeito de cor* resiste a todos os obstáculos e a todo sofrimento, sempre com uma posição de combate e desejo de superação. A resiliência de Kehinde é possível graças a alguns fatores. Em primeiro lugar, é bom lembrar que fora uma criança feliz, orgulhosa da beleza de sua mãe, ou seja, durante os primeiros anos de sua vida – que segundo Freud têm influência decisiva em toda nossa vida – ela foi muito amada e desenvolveu uma autoimagem positiva. Em segundo lugar, outras mulheres a amaram, colocando-se como mães substitutas. (...) Em se tratando de escravidão no Brasil, pode-se considerar que a resiliência se oporia ao banzo, doença mental que acometia os africanos, levando-os muitas vezes ao suicídio (2010, p. 176).

⁵⁵ Navio negreiro

Apenas para ilustrar a afirmação de Figueredo sobre a personagem, lembremos de um episódio importante na autoavaliação que faz de sua própria imagem. Antes de chegar à fazenda na ilha de Itaparica ainda criança, nunca havia visto um espelho; sob a influência da fala da sinhá, de quem sempre ouvia que todos os pretos eram feios, quando vê sua imagem no espelho pela primeira vez, passa alguns dias se achando feia. No entanto, acompanhando as cenas que demonstravam o desequilíbrio da sinhá, cercada pelos amigos escravos que gostavam dela, passa a concentrar-se no pensamento da sua própria comunidade e na memória do que diziam a mãe e a avó sobre ela. Recupera a autoestima e, a partir de então passa a olhar-se no espelho com outra atitude, lembrando-se da mãe, achando-se bonita, parecida com ela, compreendendo-se pertencente a um padrão de beleza diferente da sinhazinha: “olhando no espelho, eu me achei linda, a menina mais linda do mundo e prometi que um dia seria forra e teria, além das roupas iguais às das pretas do mercado, muitas outras iguais às da sinhazinha.” (GONÇALVES, 2006, p. 87).

A recuperação dessa autoestima, abalada sob a pressão da depreciação e da violência, pode ser creditada à sua primeira infância, na África, quando a mãe e a avó a ensinaram a gostar de si. Podemos, portanto, chamar de resiliente a atitude de Kehinde, quando escolhe continuar lutando, buscando e expressando uma imagem positiva de si e de sua cultura. Para manter-se forte e preservar a dignidade, Kehinde, como muitos escravos e mesmo negros libertos dentro do regime escravocrata, precisou usar estratégias sutis para continuar praticando atividades que os conectava ao sentido de identidade, ou seja, o que os permitia sentirem-se como parte de um todo e orgulharem-se da origem que tinham. No entanto, esse sentido, assim como a imagem que tinham de si, era todo o tempo aviltado.

Manter o sentido de unidade da comunidade negra era fundamental neste processo. Para isso, é necessário lembrar o quanto foi importante para os negros africanos e brasileiros, no período escravocrata, a possibilidade de estar nas ruas, trabalhando no comércio ou nos serviços vários que eles precisaram assumir. Kehinde passa a sentir-se mais forte e melhor conectada a esse grupo quando passa a frequentar as ruas e integrar uma espécie de rede de indisciplina, dentro da qual agem. Nessa rede, eles trocavam informações sobre a polícia, o conhecimento das leis, os recursos possíveis contra os proprietários, as fugas, as rebeliões nas diversas partes do país e era um acordo tácito entre eles que deveriam parecer ignorantes de tudo, como os escravagistas imaginavam que eles fossem. Tais estratégias nos fazem pensar na filosofia de algumas das artes marciais, quando, ainda que seja fisicamente mais fraco e menor, o lutador pode usar a força e o peso do adversário contra ele mesmo. Há, no uso de tais estratégias, sempre muita inteligência e determinação em

escapar de uma situação opressora. Kehinde usa dessas estratégias em muitas ocasiões. No contexto escravagista, a manutenção do vínculo com a cultura africana era fundamental à saúde mental e emocional dos africanos, pois através dela, não apenas se mantinha a resistência à alienação, à depressão, como também se mantinham e alargavam os laços entre os escravizados.

No romance, temos como uma das estratégias de resistência dos escravos a manutenção de suas práticas religiosas. Não apenas o culto aos orixás, como Kehinde mantinha, mas de outras religiões africanas, como o islamismo, no qual estão inseridos vários personagens que participam da Revolta dos Malês, e o culto dos voduns.

Muitas das práticas religiosas eram segregadas. As orações coletivas e o estudo do Alcorão, a posse de estátuas e colares relativos ao candomblé, os rituais dos voduns, por exemplo, eram práticas secretas, fosse porque os senhores escravocratas temiam ações coletivas decorrentes dessas reuniões, fosse porque associavam poderes mágicos às práticas religiosas. O espaço da religião parece mesmo ter funcionado não apenas como um espaço de culto ao sagrado, mas também como um espaço de resistência, de memória da liberdade perdida. Era onde os africanos e descendentes podiam se sentir um pouco livres, tecer planos e sonhos de futuro, falar suas línguas nativas, estar, enfim, no espaço onde eram sujeitos.

No romance, a narradora nos fala de várias de pequenas ações de resistência, através da prática religiosa, mesmo fora das rebeliões das quais participa; na religião dos orixás mantinham símbolos escondidos, realizavam rituais em lugares distantes ou disfarçados em festas; na religião muçulmana, quando se encontravam nas folgas em salas onde moravam negros livres para estudar o Alcorão, dizer orações e até alfabetizar em língua árabe novos adeptos.

A construção desse comportamento na personagem, que permanece sempre atenta, relacionando-se com aqueles que lhe fornecem meios de melhorar e criando oportunidades de não se alienar, evidencia uma caracterização de personagens africanos ou afrodescendentes, coerente com a proposta que chamamos de literatura afro-brasileira. Essa nova perspectiva contribui para afastar a imagem anterior do negro construída pelo imaginário escravocrata. Essa nova imagem não é estranha à experiência africana, apenas ficou desmerecida na produção ficcional que abordava personagens negros. A personagem Kehinde não é uma mártir idealizada e ingênua, como encarnou a Isaura, de Bernardo Guimarães. Ela vacila, sente raiva, quer vingar-se, mente, esquece, mas é ética, honesta, forte, determinada e apaixonadamente humana, ou seja, tem a força necessária para se configurar como uma personagem que inspire outras.

Aponto aqui dois elementos configuradores da personalidade e trajetória de Kehinde que podem ser relacionados à resiliência, mas que podem explicar, também por outros caminhos teóricos, a força, superação e capacidade de adaptar-se dessa personagem. São eles a consciência ambivalente e o desejo maternal. O primeiro desses elementos é aquilo nos remete ao conceito que Gloria Anzaldúa (2005) chamou de “consciência mestiça”, partindo das ideias do filósofo mexicano José Vasconcelos. Anzaldúa trata da vontade revolucionária que precisamos fundar em nós para que essa consciência mestiça se afirme, eliminando as fronteiras, a partir do reconhecimento delas dentro de nós. Ela não está tratando de questões biológicas ou culturais, mas de todas as situações “de fronteira”, ou seja, das diferenças e limites entre o que sou e o que outro é. Anzaldúa nos fala da necessidade de reconhecer essas diferenças sem qualifica-las num padrão redutor ou superestimado, tarefa que pode também ser abarcada pela arte:

A nova mestiza enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambigüidades. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa. (2005)

Essa consciência ambivalente que envolve a convivência integradora das diferenças é necessária na formação da consciência afrodescendente. No romance, a autora, muito habilmente, vai colocando no caminho de Kehinde, personagens de origens bem diversas, que trazem um pouco dessa consciência como parte de suas personalidades, independente da formação que tiveram. Através dos encontros e amizades que vai tendo com personagens que pertenciam a grupos sociais que frequentemente hostilizavam os africanos, como a sinhazinha Maria Clara, sua amiga, apesar de filha do seu primeiro algoz; o padre Heinz, um estrangeiro e representante da igreja que oprimia sua religião; Fatumbi, o muçulmano que simpatiza com a menina africana que cultuava orixás. Dessa forma, Kehinde vai desenvolvendo uma consciência que extrapola o preconceito que poderia ter contra esses grupos e aprende a observar quem são as pessoas, independente de suas cores de pele, religiões ou origem. Assim, mesmo em situação de vulnerabilidade devido a sua condição escrava, aprende a confiar nas pessoas que se aproximam dela sem o traço do preconceito e a conviver com as diferenças, respeitando-as.

Kehinde amadurece essa compreensão ao longo da vida. No trânsito das relações que vai estabelecendo, dos ambientes em que é obrigada a viver, aprende a conviver com diversas culturas, novos comportamentos, e sempre vai procurando aprender o sentido de cada

um, desenvolvendo assim uma consciência ambivalente. É assim que aprende, por exemplo, como são as relações entre homens e mulheres na cultura muçulmana ou a diferença entre como os escravos de diversas origens se relacionavam, ou ainda, como eles se relacionavam com cada um dos tipos estrangeiros no Brasil; esse conhecimento torna-se útil para que ela sobreviva, estabeleça novos relacionamentos, bem como selecione ao redor de si aqueles com quem pode interagir de forma cooperativa, tentando todo o tempo manter-se íntegra e adaptar-se, sem sucumbir, isto a ajuda a prosperar em todos os sentidos.

Já idosa, na África, ela tem uma visão religiosa que condiz com essa consciência ambivalente e compreende que a tentativa de conceituar uma cultura ou uma visão religiosa como superior a outra é só uma questão de poder e política. Ela convive harmonicamente com rituais de diversas religiões, as africanas, a cristã, que aprendeu a respeitar enquanto vivia no Brasil e a muçulmana, que alguns de seus amigos praticavam. Numa passagem em que um padre queixa-se dos católicos africanos que, na cidade de Uidá, praticavam também rituais de outras religiões, ela expõe sua opinião, contrariando o padre:

Ele não gostou nada do meu comentário sugerindo que todas as religiões eram irmãs ou pelo menos primas e disse que talvez sim, bem no início, quando ainda não se conhecia o verdadeiro Deus, mas que na nossa época já estava mais do que certo que a Igreja Católica era a única comandada por Deus. (...) Mais tarde em minha casa fiquei pensando se ele não era mesmo escolhido por Deus, mas depois pensei que não, que ele era apenas mais preparado do que eu para discutir assuntos religiosos. A Agontiné, a Nega Florinda, o Fatumbi, o mala Ababukar, o padre Heinz, a Mãezinha, o Ogumfitimi, todos tinham um jeito especial de falar sobre sua fé, mesmo sendo tão distintas. Deus escutava todas elas, desde que fosse do fundo do coração e em nome do bem (GONÇALVES, 2006, p. 839).

Adquirir a consciência ambivalente é aceitar o jogo de “viver na fronteira”, adotando elementos do outro para si, mas mantendo a conexão com a alma de origem, que não pode morrer; através da convivência com o diferente, com o outro, aprende a aceitar-se na sua diferença e aceitar o outro, também na sua diversidade, sem subjugar-se ou desejar submeter o outro. A pesquisadora Florentina Souza nos fala sobre os trânsitos da diáspora afirma que “os povos forçados à dispersão constroem, em geral, uma identidade fundamentada na certeza da utilidade e da necessidade de negociar certos aspectos da cultura de origem como mecanismo para garantir sobrevivência” (2005, p.161). Souza trata da maneira como essas negociações se processam entre a ruptura/diferença e continuidade/similaridade, numa negociação em que há vetores nas duas direções; assim:

Impossibilitado de viver sua cultura e tradição em outro país, o povo em diáspora incorpora elementos da cultura hospedeira, faz adaptações nas suas práticas e

costumes. Valendo-se da possibilidade de atualização, as concessões são efetivadas e a cultura e tradição revitalizadas e preservadas (2005, p. 161).

Parece ser esta a realidade da cultura afrodescendente no Brasil. Essa consciência de uma cultura híbrida começou a ser percebida por africanos que, como Kehinde, cresceram no Brasil, embora tenham nascido e passado algum tempo em terras africanas. Eles viveram entre culturas diferentes e entre elas formaram suas personalidades e memórias. A maior parte deles, mesmo depois de livres, perseguia o desejo do retorno à África como forma de tentar apagar as tristes memórias do sofrimento, mas a maioria termina por compreender que tudo o que aprenderam e viveram na diáspora, torna-se parte definitiva de quem passaram a ser. Com Kehinde também é assim. Embora permaneça fiel às recomendações da avó para que não abandone suas raízes, aproxima-se afetivamente dos costumes brasileiros. Ela torna-se brasileira na maneira de vestir-se, comer, festejar e até adota alguns costumes cristãos, como batizar filhos e netos também na igreja; continua praticando também rituais do candomblé e comemorar o Natal, sem porém abandonar rituais e tradições da cultura ioruba. Na personagem de Ana Maria Gonçalves se configuram as forças de continuidade e ruptura relacionadas às culturas que se cruzam na diáspora e, portanto, se é o uso de todas as ferramentas aprendidas no cativeiro que a permitem enriquecer, é também a sua conexão com a origem, que a faz decidir o que fazer a cada dificuldade que a vida lhe apresenta.

Podemos também observar que Kehinde é construída sob uma perspectiva feminista por parte da autora, porque a personagem não se deixa dominar por homens, depois de liberta e, mesmo quando apaixonada, não abandona seus objetivos ou abre mão da independência financeira, por exemplo. Consideramos importante o fato da autora ter escolhido para sua personagem uma família formada por mãe e avó, mulheres fortes e independentes, sem nenhum homem que lhes questionasse as decisões. Esta característica é também importante na forma como vivencia suas experiências maternas. Em cada uma das vezes em que engravida, Kehinde tem um relacionamento bem diverso com cada um dos pais dos seus filhos: com o primeiro vivencia a violência de um estupro, com o segundo um relacionamento amoroso e com o terceiro um casamento e uma parceria de negócios; no entanto, em todos os casos, tem os filhos como prioridade sobre os pais deles; sua família se constitui sobretudo dos filhos e amigos mais próximos, sobretudo as mulheres.

A personalidade de Kehinde se define pela liderança política, pelo interesse comunitário que a move e pela vocação maternal, talvez por isso por toda a narrativa, é reiterada sua reverência a Oxum, orixá que rege a maternidade e a riqueza. Essas são as duas forças que direcionam a vida da personagem. A maternidade mantém o sentido de família que

tinha com sua mãe, avó e irmãos; sua luta para conquistar a liberdade e vencer na vida se dá pela compreensão que ela tem de ser este o único caminho para ser respeitada e conquistar respeito para os seus. A crença no seu pertencimento a essa tradição, a certeza de que Oxum regia seus caminhos, lhe dá coragem para não desistir diante de nenhuma dificuldade.

É através dos filhos de Kehinde que estão representadas as diferentes fases de sua vida, momentos que a formaram e fortaleceram, ensinando-a a tornar-se a mulher que superou a condição escrava, colaborou na libertação de muitos, fez sua busca pessoal de realização pela conexão com a origem, tornou-se mais consciente de si. O primeiro filho a impulsionou a enfrentar a sinhá que o queria roubar, e, enfrentando-a, aprendeu a ganhar dinheiro para libertar-se e a seu filho; o segundo filho deu a ela a felicidade de uma maternidade desejada, embora tão rapidamente roubada, inspirando-a a lutar mais aguerridamente pela liberdade de todos; os últimos a impulsionam a contribuir pela transformação da África, tentando melhorar a qualidade de vida dos que moravam nas cidades em que viveu.

Mais tarde, cria uma firma de construção de casas no modelo brasileiro ao perceber que os Agudás⁵⁶ haviam se tornado uma classe próspera e adota o estilo de vida brasileira; torna-se uma empresária bem sucedida, separando seus negócios dos que o marido geria. Kehinde busca sempre envolver seus filhos nascidos na África na empreitada de melhorar as condições de vida nas cidades africanas e, de fato, sua filha cria uma escola onde busca uma educação que respeite africanos de todas as origens.

A maternidade reforça em Kehinde o sentido de luta para continuar sendo quem é, como uma força que a orienta e inspira. O choque de perder o filho parece conectá-la a uma perda anterior, colocando como alguém que busca, no exercício de uma ética que podemos também relacionar à ação maternal, uma ética do cuidado, restaurar não apenas para si, mas para muitos, o que foi perdido.

O filósofo Leonardo Boff (2000) chamou de ética do cuidado um comportamento que podemos relacionar com a personagem Kehinde. Para Boff, as pessoas teriam basicamente duas formas de se relacionar em sociedade: um modo de interagir que prioriza o trabalho, a produção, a intervenção, e que implica no domínio sobre coisas e pessoas ou um modo de interagir que prioriza a “com-vivência”, buscando associar as necessidades

⁵⁶ Agudás: foram assim chamados os ex-escravos (africanos e afro-brasileiros) retornados à Benin, África, que se estabeleceram na antiga costa dos escravos, indo da cidade de Lagos(Nigéria) até a Asta(Gana), entre os séculos XVIII e XIX. Segundo Guran (2000, p 15) a palavra vem da corruptela de ‘ajuda’, nome português para ‘Uidá’, nome conhecido pelo forte português de São João Batista da Ajuda, construído no século XVII. Segundo Guran, seus descendentes, hoje ainda conhecidos como ‘brasileiros’ ou ‘agudás’ têm sobrenomes como Souza, Santos, Almeida. Eles comemoram a festa do Senhor do Bonfim, fazem desfiles de carnaval e reúnem-se para comer feijoada.

individuais com uma comunhão com o outro e com a natureza. Para Boff, quando buscamos esse modo de ser como referência, procuramos nos concentrar nos exemplos de pessoas que irradiem o cuidado de maneira acentuada e, muitas vezes, encontramos esse referencial em mães e avós que conhecemos ou tivemos. “É através das mães que cada um aprende a ser mãe de si mesmo, na medida em que aprende a aceitar-se perdoar-se, a perdoar as suas fraquezas e do outro” (2000, p. 167)

Essa ética do cuidado também caracteriza a forma como Kehinde pensa nas pessoas ao seu redor e toma decisões, sobretudo as que envolvem o bem coletivo. Seus orixás de devoção são orixás maternais, sua forma de agir com as pessoas ou com as comunidades às quais se integra é sempre pelo cuidado, alimentando-os, protegendo-os, salvando-os. É como se a personagem buscasse continuamente o vínculo com os outros a partir do que lhe foi tirado inicialmente: a mãe, a avó, a ancestralidade que representava o cuidado e o carinho que recebera na infância. Kehinde parece estar sempre tentando recompor o sentido da família perdida e, ao tentar fazê-lo, estabelece vínculos solidários com outros.

O sentido que se dá à maternidade na cultura ioruba, misturando princípios tradicionais de proteção à vida com liderança familiar está essencialmente relacionado ao que Boff define na ética do cuidado, que também o filósofo associa ao exercício da maternidade. No enredo, Kehinde vai desenvolvendo esse comportamento à medida em que amadurece, ela vai reunindo em torno de si pessoas de quem cuida, numa espécie de substituição da família inicial, perdida. Quando segue para a África, tendo mais uma vez perdido a família que formou, composta do filho que morreu, do outro filho, roubado e de Esméria que fora sua mãe substituta e também morrera, novamente Kehinde começa a reunir em torno de si outras pessoas, que formam uma nova família. Sua solidariedade com outros, inclusive estranhos, faz com que a ética do cuidado a caracterize. Ela aprendeu este comportamento nos anos de convivência com a mãe e a avó, mas certamente o apurou através de outros encontros com mulheres solidárias mulheres que encontrou, ou seja, na sororidade.

5.3 Maternidades solidárias – o rosário de mulheres na vida de Kehinde

Coerente com a pesquisa para a criação do seu romance, Gonçalves constrói a família representada na narrativa, tanto a família africana de Kehinde, como a que forma posteriormente, como famílias matrifocais, quando as mães são o elemento estável, em torno

de quem a família gravita. No capítulo em que tratamos da maternidade africana e afrodescendente, vimos que é essa a tradição ioruba. Também observamos nas pesquisas citadas anteriormente que as mulheres afrodescendentes, tanto no contexto escravocrata, quanto no período posterior a ele, continuaram formando famílias que guardam semelhanças com essa tradição. Com relação à guarda e cuidados de seus filhos, formavam uma rede de mulheres, parentes ou não, que funcionavam como mães substitutas quando as mães biológicas precisavam ausentar-se temporariamente. As famílias de santo, no candomblé, são também famílias substitutas que, por diversos motivos, operam também na assistência afetiva e material aos seus membros.

A pesquisadora Teresinha Bernardo demonstra a relação íntima entre as famílias de santo e famílias de sangue na história da formação da sociedade brasileira. Segundo Bernardo, além de funcionarem como creches improvisadas, os terreiros também acolhiam mulheres que sofriam violência de gênero ou discriminação racial, funcionando como uma rede de apoio, principalmente feminina, como uma família matrifocal. “A interpenetração entre os dois tipos de famílias é tal que, para quem está de fora, torna-se difícil saber se o tio, a tia, o primo é de santo ou consanguíneo (...) As obrigações, a assistência material e espiritual em situações de crise e no cotidiano envolvem todos os filhos, filhas de santo e suas respectivas famílias consanguíneas” (2003, p 121).

Outra pesquisa que precisa aqui ser lembrada para que melhor situemos as personagens de que trataremos é a de Suely Costa (2002). A pesquisa trata de como se deu a transição do Brasil para um país moderno, criando setores produtivos cada vez mais voltados para a indústria, mas mantendo uma rede de proteção primária⁵⁷ como existia antes da industrialização. Essa rede era (e ainda é) formada por trabalhadoras domésticas, que muitas vezes tinham seus direitos trabalhistas desrespeitados, funcionando num regime de semi escravidão (sem controle das horas trabalhadas) sem remuneração adequada ou qualquer espécie de seguro ou assistência de saúde, muitas vezes, morando no mesmo lugar onde trabalhavam. Esse sistema permaneceu operando como um resquício do período escravista que continuava explorando a mão de obra, informal ou não, principalmente de mulheres afrodescendentes. Por sua vez, essas mesmas mulheres que assumiam os serviços mencionados também utilizavam uma rede de outras mulheres solidárias como substitutas que auxiliavam nos cuidados de suas casas e filhos. Esse arranjo permitiu que se prolongasse a

⁵⁷ Que são os serviços de cuidados com crianças, idosos, doentes ou mesmo os serviços domésticos gerais.

negligência com relação ao fornecimento de creches ou escolas de tempo integral para as mães trabalhadoras.

Essa análise do processo continuado de desvalorização da mão de obra das funções tradicionalmente assumidas pelas mulheres afrodescendentes é importante, porque esse comportamento tem sua origem na mentalidade escravocrata que o romance contextualiza de forma crítica. Esse tema continua muito pertinente na observação do Brasil contemporâneo, pois as mulheres negras continuam precisando articular-se em redes de apoio criadas entre elas, para desenvolverem suas vidas profissionais. Entretanto, como pudemos verificar pelos resultados da pesquisa publicada no livro *Mulheres Negras na Primeira Pessoa*, essas mulheres articulam-se no sentido de conseguir que suas filhas escapem do subemprego, pois conseguem melhor escolaridade para suas filhas/ filhos, o que permite nova posição social, é o empoderamento da nova geração.

A vida de Kehinde é cercada de uma rede de proteção das mulheres que encontra, funcionando em diversos momentos de sua trajetória como mães substitutas, formando o que anteriormente conceituamos como “rosário de mulheres”, ao analisarmos a obra de Conceição Evaristo. Na narrativa de Kehinde, isso é muito significativo, tanto no plano material, quanto no plano espiritual ou simbólico. A personagem está sempre rodeada por mulheres de vocação maternal, assim como frequentemente pede e recebe ajuda das mães míticas. Nanã Buruquê, a quem reverencia através da avó, Iemanjá, a mãe que é simbolizada pelas águas do mar, onde a personagem vivencia o seu primeiro parto, assim como viajando sobre essas águas concebe seus últimos filhos; e Oxum, a mãe amorosa, com quem se parece e a quem está ligada como por filiação, pois é devota a ela.

A autora, portanto, parece cercar a personagem de cuidados maternos e , através desses cuidados construir sua personalidade. Essa é uma semelhança entre a personagem Kehinde e as protagonistas que vimos em Conceição Evaristo. São personagens que se formam sob os cuidados e influência de outras mulheres, frequentemente sem a presença masculina. Isso faz com que os enredos apresentem, em muitos momentos, ações de sororidade. Vejamos o papel de cada uma das contas-mãe no rosário que compõe o enredo de Kehinde.

A avó e Nanã Buruquê

A associação entre a avó de Kehinde e o orixá Nanã Buruquê pode ser melhor compreendida se conhecermos a lenda que a define na cultura ioruba. Ela está relacionada ao

princípio do mundo, está entre os primeiros orixás, criadores do mundo. Segundo uma das versões da lenda, Oxalá estava procurando um material para compor os seres humanos, pede ajuda a Nanã, senhora do barro e da lama. Ela aceita, mas como condição pede que quando fosse encerrado o tempo de cada homem na terra, deveriam voltar para seu domínio, através da lama, seu elemento também. Nanã lhe fornece o barro com o qual ele molda os primeiros homens e mulheres, que ganham vida com o sopro de Olorum (deus supremo). Por isso, esse orixá está relacionado com as mulheres mais velhas das comunidades, as matriarcas.

No romance, a avó de Kehinde caracteriza-se por reunir todos os traços que reforçam a valorização das mulheres maduras na cultura ioruba, ela é também uma sacerdotisa do culto das mães ancestrais e do culto dos voduns ou culto aos ancestrais. Por isso, a autora a coloca como aquela que é responsável pela manutenção da ligação entre a protagonista e sua origem, assim como são outras mulheres ligadas a ela que Kehinde inicia-se no culto aos ancestrais.

Ao transferir para Kehinde, através de seu exemplo, a força de superação, a sabedoria e os conhecimentos específicos da cultura religiosa, a avó representa a própria liderança marcante das mulheres na cultura familiar e religiosa ioruba, o que é significativo na formação da personagem protagonista, pois é o desenvolvimento dessa mesma liderança em si que permite sua sobrevivência e lhe concede ferramentas para lutar.

Esméria – a mãe substituta

Esméria é outra personagem com quem Kehinde aprende a ética do cuidado. Quando a menina chega à fazenda do Sr José Carlos, é ela quem a recebe à porta da cozinha com bolo e leite, acolhe a menina, alimenta, banha, acalma diante do medo que sentia, dando as primeiras instruções sobre como deveria se comportar para que não fosse punida. O mais importante é dimensionar o que significou para uma menina órfã, encontrar cuidados maternos como os de Esméria. Por isso, na vida adulta, quando consegue a alforria, Kehinde permanece morando com ela e considerando seus conselhos como os de uma mãe.

Entre as mulheres às quais a personagem protagonista se liga durante sua jornada, Esméria funciona como uma guia e protetora, não apenas tentando evitar sofrimentos decorrentes da condição escrava quando ainda o são, mas também ajudando Kehinde a tomar decisões em situações de conflito, nos relacionamentos com homens ou cuidando dos filhos dela quando por qualquer motivo ela não podia. No capítulo intitulado “Órfã”, no qual

Kehinde recebe a notícia da morte de Esméria, enquanto ainda estava em Cachoeira na sua iniciação dos voduns., temos expressos os sentimentos da protagonista do que significara aquela amiga para ela:

A pior sensação era de não ter dito o quanto gostava dela, quanto ela tinha sido importante para mim, como mãe, avó e grande amiga. A Esméria representava tudo isso para mim, tudo que eu havia perdido antes de chegar ao Brasil. Eu tinha viva na memória a imagem dela sentada ao meu lado, enquanto eu comia na porta da cozinha, olhando para mim como se dissesse que, a partir daquele momento eu estaria sob a responsabilidade dela, que ela tudo faria para que eu sofresse o mínimo possível (GONÇALVES, 2006, p. 624).

A Negra Florinda – a memória das fábulas, a mãe África

Desde o primeiro momento em que a negra Florinda aparece na fazenda onde Kehinde vivia, a menina a identifica como alguém que a ajudaria a manter sua conexão com a memória das lendas e cultos sagrados da África. Era uma africana velha, forra há bastante tempo, que visitava as fazendas onde era bem vinda pelas sinhás e pelos escravos para contar histórias, lendas, fábulas. Essa personagem representa a forma como, através das lendas transmitidas pela oralidade, muitos elementos das culturas africanas permaneceram na diáspora. A africana idosa passava horas contando histórias da África, mas quando as sinhás estavam presentes, mudava o desfecho ou algum elemento da história, substituindo os seres das histórias africanas originais por elementos cristãos. É assim, por exemplo, quando narra a fábula sobre como o casco da tartaruga quebra-se em pedaços quando ela cai do céu; Florinda modifica parte da história quando narra na presença de sinhá Ana Felipa; a lagartixa, que na versão africana seria uma feiticeira da floresta que teria colado os pedaços da tartaruga, é substituída, por Nossa Senhora, que opera o milagre.

Este é um exemplo das estratégias inteligentes utilizadas pela população escrava para manter os elementos da sua cultura através de gerações, não só com os negros, mas com os brancos, inclusive, influenciando também aqueles que se formavam na cultura letrada e eurocêntrica. Na vida de Kehinde, essa personagem é fundamental, pois, sendo forra e tendo conhecido a avó da menina, é ela quem reconduz Kehinde à continuidade de sua fé nos orixás, cumprindo os rituais. Ela providencia tudo o que a protagonista necessita para manter-se ligada a religião africana, como a estátua de Xangô, com o que a menina inicia seu altar de orixás. Quando Kehinde torna-se uma moça, Florinda a leva numa primeira visita a Salvador para ouvir uma palestra da Agontimé, a ex-rainha do Daomé, que mais adiante fundaria uma

casa de culto aos voduns no Maranhão, para onde Kehinde iria. Sobretudo, Florinda demonstra para a protagonista como manter seus rituais sem correr riscos:

A Negra Florinda foi embora prometendo me ajudar, primeiro com o pingente de Taiwo, depois com a estátua dos ibejis, as maiores urgências. As outras coisas viriam depois, cada uma a seu tempo, como tinha que ser naquela terra onde fingíamos cultuar os deuses dos brancos (GONÇALVES, 2006, p. 84).

Adeola – a amiga, uma mulher de tabuleiro

Além de contar um pouco da história das mulheres afrodescendentes no Brasil do século XIX, essa personagem também conduz Kehinde em aprendizagens fundamentais na sua trajetória. Apresentada à protagonista pela Negra Florinda, Adeola é uma crioula⁵⁸, livre desde a infância, que trabalhava como mulher de tabuleiro em Salvador. Através de Adeola, Kehinde conhece o padre abolicionista Heinz, que emprestava sua cozinha para que várias negras de ganho preparassem suas comidas para vender. Adeola é a representação de como, na diáspora, aconteceu a continuidade do que foram na África as mulheres de mercado, que, conforme nos demonstrou a pesquisa de Teresinha Bernardo (2003), funcionaram como importantes lideranças no comércio e religiões africanas. No Brasil, como demonstram várias pesquisas, tiveram papel fundamental na articulação de fugas de escravos e organização de rebeliões antiescravagistas.

Essas mulheres possuíam uma mobilidade rara entre negros na sociedade escravagista porque tinham acesso às casas, à rua e aos que transitavam pelos dois tipos de espaço, ou seja, estabeleciam o trânsito entre o privado e o público. Além do trabalho com no comércio, muitas vezes também exerciam atividades como líderes espirituais e familiares, já que frequentemente eram também mães de santo ou iniciadas no candomblé. As mulheres de tabuleiro transitavam entre terreiros de candomblé, comércio de rua, igrejas, espaços domésticos, informando-se de todos os acontecimentos, ajudando ações de socorro aos que sofriam abusos, trocando recados nos planos de fuga. Eram elas, portanto, as que estavam mais aptas a atuar também como uma rede solidária junto às vítimas mais vulneráveis do sistema escravagista: as crianças escravas.

No romance, Adeola faz tudo isso e, ao mesmo tempo, ensina a Kehinde como comercializar e lidar com as autoridades locais. Com Adeola, Kehinde começa a ajudar na escola para crianças, filhas de escravos ou ex-escravos, envolve-se no cuidado de escravos

⁵⁸ Como eram chamadas as negras nascidas no Brasil filhas de africanos.

feridos em fuga, e torna-se também uma mulher de tabuleiro. É importante observar que, embora Adeola não tenha filhos biológicos, ela assume o papel de mãe para vários órfãos de escravos. Ela, portanto, também exemplifica a mãe afetiva, figura importante na história e mitologia afrodescendente.

Claudina – a companheira de quarto e mãe substituta do filho perdido

Claudina é filha de Oxum, o que é significativo, pois, considerando a análise feita por Segato (2005) sobre esse orixá, como a representação da mãe afetiva, é justamente esse o papel que Claudina cumpre junto ao filho perdido de Kehinde. Ela realiza com Omotunde/Luiz o papel de mãe substituta, é ela quem cuida do menino quando a mãe viaja por meses para fazer sua iniciação religiosa. A morte de Claudina oportuniza que o pai do menino o roube sem que os outros presentes percebam.

Além de ser a mãe substituta de Luiz, Claudina cumpre também outra representação importante no enredo: ela é a primeira negra livre jovem com quem Kehinde convive. Elas se conhecem quando Kehinde, expulsa do solar da sinhá, busca um lugar para dormir. Kehinde passa a dividir um quarto alugado com Claudina num sobrado alugado pelos muçulmanos que sublocavam quartos a negros livres ou escravos de ganho. Dessa forma, a autora nos apresenta como funcionavam os “cantos”, como eram chamados os alojamentos onde dormiam os escravos de ganho ou negros livres na Salvador daquele tempo; eram partes de sobrados ou sobrados inteiros alugados por eles. Também nesses cantos aconteciam cultos, festas, além de reuniões onde se planejavam levantes.

Com Claudina, Kehinde aprende a alegria de passear pelas ruas, fica sabendo como funcionavam as cooperativas de negros, ouve sobre as festas ou batuques, como eram chamados os sambas onde os pretos se divertiam. É dela que ouve conselhos sobre o perigo de namorar com brancos, sobretudo portugueses ou outros estrangeiros, que às vezes queriam usá-las para ajuda-los a conhecer a cidade, instalar-se, dormir com elas, desprezando-as diante dos outros. Essa crítica feita por Claudina é importante, embora no caso de Kehinde, a questão não se aplique, já que a personagem é senhora de suas escolhas e não se submete como objeto a homem nenhum; entretanto Claudina, registra uma situação que era percebida por muitas outras afrodescendentes que viviam nessa época no Brasil.

Oxum – a mãe da riqueza

No panteão dos orixás africanos, como já comentamos, Oxum rege a fertilidade feminina e é também a mãe da riqueza ou a mulher mais rica de todos os tempos. A cor dourada, associada a ela, é um indício da sua relação com o ouro. Oxum é conhecida por defender seus filhos com ferocidade, mas não usa lanças ou outras armas para defendê-los, e sim o poder dos argumentos ou da sedução. Numa das versões que explicam sua personalidade, há o relato de que Oxum era uma mulher que trabalhava muito e que se sentia injustiçada, pois não conseguia obter o que desejava. Ao consultar o *Ifá*, fica sabendo que deveria ir até a casa de Oxalá, o rei, levar uma oferenda e lhe falar de suas necessidades, mas ao chegar lá, não permitem que ela entre e deposite a oferenda. Oxum fica muito ofendida e começa a maldizer o rei, acusando-o de muitas injustiças e expondo-lhe todos os defeitos. Ao redor do palácio, as pessoas começam a apoiar os protestos de Oxum e a falar sobre os defeitos do rei. Exasperado, Oxalá chama seus conselheiros, os quais aconselham que ele desse presentes muito caros para que ela se calasse. Ele manda presentes, mas ela não cessa de falar, gritando cada vez mais os defeitos e injustiças do rei. Ele continua a mandar presentes, mas a mulher continua a amaldiçoá-lo. Então, cansado e temeroso, o rei manda buscar Oxum e a presenteia com todo o ouro do mundo. Por isso, segundo essa lenda, os filhos de Oxum são laboriosos, trabalham sem cansaço e sabem fazer fortunas, características que Gonçalves soube destacar bem na sua protagonista.

No romance, vários personagens, ligados aos cultos africanos, relacionam Oxum e Kehinde, ela possui as características das filhas de Oxum: os homens logo se interessam por Kehinde, ela é fértil, laboriosa, faz bem todos os ofícios que aprende e consegue prosperar em todos os negócios que empreende. Considerando as características do orixá e a ligação da personagem com ela, é significativa a passagem em que, quando Kehinde está desesperada para conseguir dinheiro suficiente e um plano que permitisse não apenas a compra da sua alforria, mas também do seu filho, reza diante da estátua de Oxum, derruba-a e descobre o ouro contido na estátua; ao mesmo tempo, concebe o plano possibilita a compra. Outra característica a liga a Oxum: nas narrativas míticas iorubas, os *ibejis* são filhos de Oxum e Xangô. Kehinde, filha de Oxum, é uma *ibeji* e, mais tarde, torna-se mãe de *ibejis*.

A sinhá Ana Felipa – madrasta

A sinhá Ana Felipa não faz parte da rede solidária feminina que abraça Kehinde; ao contrário, ela representa o estereótipo do que significa a madrasta para a enteada, destilando perversidade por toda a infância de Kehinde, não só contra a protagonista, mas também contra a filha de seu marido. No entanto, já que tratamos aqui das representações da maternidade que se expressam no enredo, não podemos deixar de tratar da sua atitude relativa à maternidade frustrada, vista a partir da perspectiva de Kehinde.

Desde que tinha perdido o filho, a sinhá Ana Felipa nunca mais fora a mesma, nem tirou o luto, mesmo depois do nojo recomendado. Ela passava os dias andando pela casa com um rosário na mão, brigando e castigando por nada, fazendo com que interrompêssemos o trabalho para rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria. Se algum de nós errasse, ela aplicava um corretivo com um pedaço de tábua que passou a carregar sempre no bolso, cinco pancadas em cada mão. (GONÇALVES, 2006, p. 105).

Aqui, temos a evidência do sofrimento de uma mulher que, mesmo fazendo parte da elite e tendo se casado com um homem rico e poderoso, o que costumava ser a maior expectativa das moças de seu meio social, permanece sentindo-se incompleta por não ter cumprindo aquilo que a cultura impõe que seja seu papel: a maternidade. A personagem sequer consegue, por exemplo, envolver-se emocionalmente com a enteada, o que poderia dar vazão ao desejo de ser mãe, permanece sentindo-se frustrada mesmo depois da morte do marido, o que poderia significar a libertação da pressão social de tornar-se mãe. Devido a esse sentimento de incompletude, ela apega-se ao filho que Kehinde tivera como resultado do estupro sofrido e tenta fazer dele um filho substituto.

Ana Felipa também representa a situação de mulheres que, submetidas ao jugo de homens com quem não eram felizes e que as traíam também com as escravas de quem abusavam, descontavam toda a raiva acumulada contra seus maridos, torturando e até matando escravas. São conhecidos os relatos dos horrores domésticos praticados por sinhás contra escravas quando tomavam conhecimento de contato sexual entre os maridos delas e as escravas; infelizmente, como as pesquisas demonstram, a situação relativa à violência era ainda mais grave quando as sinhás tinham um temperamento ciumento e a escrava era bonita. Além de sofrerem constantes violências sexuais por parte dos senhores, feitores e outros empregados, essas jovens sofriam toda a consequência do despeito das sinhás em seus casamentos infelizes e sem filhos.

No romance, a sinhá Ana Felipa arranca os olhos da escrava Veridiana, quando esta engravida do sinhô e serve-os misturados à géleia numa refeição. Anos depois, Kehinde fica sabendo que, vingando-se das maldades da sinhá, os escravos da casa punham ervas na comida da sinhá para que ela sempre abortasse os filhos, o que a mantinha permanentemente frustrada. A relação entre Kehinde e a sinhá é inusitada, porque embora fosse comum que mulheres adotassem filhos bastardos de seus maridos, isso não acontecia, quando esses filhos vinham de escravas. No caso dos filhos entre escravas e senhores, o mais comum era que se tornassem escravos de companhia dos filhos da casa grande ou empregados de confiança de seus pais. No caso de Ana Felipa, pela frustração de não ter conseguido ser mãe e na ausência do marido, aproxima-se do filho que ele deixara.

5.4 Kehinde – a mãe ausente, a filha em busca do colo perdido

Embora a ficção não tenha compromisso de fidelidade com a história real, ao trabalhar com matéria histórica de forma, bastante inovadora, a autora cria uma obra que desperta reflexão crítica sobre a época e o tema no qual se baseia. Nesse caso em particular, a história da vida de africanos e afrodescendentes que transitaram entre o Brasil e a África ao longo do século XIX, narrada por uma personagem que sofreu a violência escravagista de vários tipos, essa reflexão se volta, sobretudo, para as questões que marcaram a vida de Kehinde, como se, através dela, do seu drama particular, pudéssemos dimensionar melhor o sofrimento coletivo.

O desejo que temos de preenchimento da lacuna que o conhecimento histórico não registrou, seja pela escassez de documentos relativos à vida dos escravos e afrodescendentes durante a após o período escravagista, seja pelo desinteresse dos historiadores de viés eurocêntrico em tratar desse tema é, ao menos em parte, atendido por imagens criadas pelo romance, que por sua vez, desperta novas questões.

Entre essas questões, está uma pergunta que deve ocorrer a quem quer que leia o romance e que envolve a atitude da protagonista com relação a seu filho e a si própria como filha. Que razões levaram Kehinde, uma órfã que foi raptada de sua família, deixar por tanto tempo (mais de um ano) seu filho em outras mãos. E é bom destacarmos que, ao longo do enredo, podemos perceber, várias vezes, que a autora reforça a imagem da mãe dedicada e feliz na sua maternidade, quando aparece no poema “Mãe”, de Luiz Gama. É, portanto, fundamental para compreender o mais profundamente a personagem, refletir sobre os motivos

que levaram Kehinde a deixar o filho exposto ao perigo de um pai branco que, no contexto escravagista, tinha autoridade sobre qualquer um dos amigos nos quais ela confiava. Considero essa é uma questão importante no enredo porque compreendo que ela relaciona-se com as consequências da violência diaspórica que a personagem sofreu, a um sentimento de inquietação que é constante na personagem e que pode ser compreendido como decorrente da violência que viveu.

Embora Kehinde não tenha sofrido o chamado banzo sofreu as consequências emocionais da diáspora e escravidão. Quando anteriormente tratamos do romance *Becos da Memória*, usamos o conceito de errância esquizofrênica para explicar a insatisfação, inquietação que acompanha os personagens afrodescendentes e os faz se deslocarem constantemente. Essa em busca relaciona-se com a procura pela referência de pertencimento, perdida na violência do tráfico e morte da família e também com o sentimento de perda irreparável que gerava sensação de tristeza e vazio da qual a personagem foge todo o tempo.

É comum entre exilados o desejo do retorno, assim como o medo de fazê-lo. O que se deseja não é apenas rever a terra ou os que lá ficaram; o que se deseja é recuperar o que se perdeu, idealizando a memória das experiências e emoções vividas. Quase sempre, quando acontece o retorno, há uma desilusão com relação ao que sonhava porque, claro, não há mais o momento feliz vivido no passado longínquo, nem os lugares ou as pessoas se preservaram como se guardava na lembrança. No caso da diáspora africana, o processo violento com que se deu o exílio fez com que o retorno à África fosse o Éden perseguido por muitos africanos. Esse sentimento, no período escravocrata, era comum, inclusive em escravos que tinham nascido no Brasil, mas tinham família africana. Em Kehinde, por conta das circunstâncias do que lhe acontecera, embora houvesse o sentimento de não pertencimento enquanto crescia no Brasil, não era o desejo de retorno à África que a movia, como podemos verificar nesta passagem:

O Lourenço era crioulo, mas sabia a história da sua família em África (...) Ao contrário do Lourenço, que sempre falava em ir para a África, mesmo sem nunca ter estado lá, eu não sabia se queria voltar. Ele tinha certeza de que haveria alguém esperando a sua volta, o que não era meu caso. A não ser meu pai, Oluwafemi, que eu nem cheguei a conhecer, eu não tinha mais ninguém em África (GONÇALVES, 2006, p.159).

Mesmo muitos anos mais tarde, quando faz a viagem de volta à África, seu sentimento era de cansaço e desilusão; não esperava ser feliz, como acaba por ser, ela cumpria mais uma vez a travessia movida pela inquietação que não cessava. Embora não consiga

compreender porque, Kehinde percebe que precisa estar em movimento e busca sinais nos sonhos com seus mortos ou nos símbolos de sua cultura para encaminhar-se, saber onde ir:

Quase todos os dias eu ia até o cais e ficava sentada em alguma amurada olhando o mar, o movimento dos barcos, das pessoas que chegavam, esperando ver você entre elas. (...) No dia seguinte, fui até o cais e pedi para falar com o capitão do Sunset, dizendo que gostaria de voltar à África e poderia pagar a passagem. (...) Não era só a viagem, mas eu tinha gostado do Sunset e sabia que era nele que eu tinha que partir, embarcando na noite quente de mil oitocentos e quarenta e sete. Foi um pássaro muito parecido como o que apareceu para a Agontimé, e só hoje atino com isso, que acompanhou a partida do Sunset, fazendo com que eu tivesse ainda mais certeza de que deveria partir, mesmo sem saber direito qual o motivo (GONÇALVES, 2006, p. 728, 729).

Ao construir a história de Kehinde com esse permanente deslocar-se num roteiro errante, Gonçalves aborda outros efeitos desse mal estar do qual nos fala Roland Walter (2011) ao tratar do entre-lugar afrodescendente, pois através da oscilação entre a inquietação e sentimento de vazio que a personagem expressa, compreendemos a profundidade desse mal estar. Kehinde, quando não está envolvida em muito trabalho e luta, está deslocando-se de um ponto a outro e, durante os percursos de viagem, vive sempre momentos de muita tristeza e saudades dos seus mortos, lembrando momentos felizes ou a dor das suas mortes e, de forma simbolicamente significativa, o mar é o ambiente em que esses momentos acontecem, como na passagem seguinte:

Havia um silêncio muito grande dentro de mim e ao meu redor, onde nem os passarinhos cantavam, nem o vento piava, nem as ondas batiam. Nada, nada, nada. (...)Eu fiquei olhando o nada, com vontade também de fazer nada. Sentada na areia, fiquei olhando o mar e chorando todas aquelas mortes que pareciam estar dentro de mim, ocupando tanto espaço que não me deixavam sentir mais nada. Os olhos ardiam com as lágrimas salgadas, como se fossem mar também, e senti uma solidão do tamanho dele, do tamanho da viagem da África ao Brasil, do tamanho do sorriso de minha mãe quando estava dançando, do tamanho da força com que Taiwo segurava minha mão enquanto observávamos o riozinho de sangue do Kokumo (GONÇALVES, 2007, p. 101).

O mar é o elemento que guarda a memória da ruptura na vida da personagem, foi onde ficaram sepultados seus últimos familiares mortos, foi o caminho por onde sua vida se transformou, foi onde se tornou mãe pela primeira vez, assim como representou depois a esperança de reencontrar seu filho perdido. Um dos momentos mais significativos e dolorosos da narrativa de Kehinde é a descrição da viagem no tumbeiro, mais ainda a partir do momento em que ela perde Taiwo e a avó, em meio a uma viagem forçada rumo ao desconhecido. É nesse momento que se instala o vazio que a personagem nunca preencherá, é nessa viagem que inicia a sua eterna peregrinação, não em busca do filho que ainda não existia, mas em

busca do que jamais poderia recuperar. O mar e a memória estão, para Kehinde e para a história afrodescendente, conectados pela tristeza e pela esperança. Essa tristeza e essa esperança, juntas em Kehinde, impulsionam sua errância e a conectam com as duas pontas de sua família perdida, a mãe, a avó, a irmã e o irmão de um lado e o filho do outro, através da viagem de busca que não cessa, seja para afastá-la da dor da perda, seja para conectá-la com alguma esperança.

Quero mudar de fase, mudar de lugar, como se isso representasse um novo começo, em que as esperanças se renovam. Sempre fui assim, e talvez você já tenha percebido mesmo antes desse comentário, mas poder começar de novo, em outro lugar, com outras pessoas, com novos planos, é algo que não recuso nunca. (GONÇALVES, 2006, p. 718).

Na literatura, são muitas as viagens que representam a inquietação da busca de si ou de um conforto interior que se perdeu. Clarice Lispector trata disso desde seu primeiro romance *Perto do coração selvagem* (1995), através da protagonista Joana, menina órfã que cresce em lares familiares sem sentir-se amada; Marilene Felinto também põe sua personagem Rísia em viagem de amargura e rebeldia em busca de um sentido no romance *As Mulheres de Tejuocopapo* (1983), apenas para citar dois exemplos da literatura contemporânea de autoria feminina. No caso da literatura afro-brasileira, essa busca está relacionada principalmente ao sofrimento da diáspora. No caso de Kehinde, a busca que nunca cessa é agravada pelo motivo do filho perdido.

A vida da personagem é um constante recomeçar, não apenas através das viagens, há uma permanente inquietação em vários setores da sua vida, aprende e realiza várias profissões, com a da venda de quitutes, de panos e artigos africanos, junta-se a amigos na fabricação de charutos, viaja com um carregamento de fumo para comercializar, cria uma empresa de fabricação de casas na África. Afetivamente também, ela não chega a envolver-se profundamente nem por muito tempo com nenhum dos homens com quem vive algum romance. Gosta deles, deita-se, tem filhos com alguns, mas nenhum apego a impede de deixá-los e seguir em frente, mudar de rumo em busca de um recomeço. Nem mesmo o amor que sente pelos filhos a prende a um lugar ou a uma situação, ela está sempre mudando, de interesse, de ofício, de morada. É com a busca da própria identidade, ou com a superação do que foi perdido que se compromete, como se não pudesse evitar mudar para buscar algo adiante.

A protagonista tenta incessantemente construir lembranças que substituam as trágicas memórias, o que jamais consegue. Elas, junto com a presença dos seus mortos, estão sempre presentes. Também esse aspecto é importante para que compreendamos o quanto era

urgente que ela fizesse sua iniciação no culto dos voduns, ou seja, que tentasse apascentar seus mortos, sobretudo a avó e a irmã, mortas durante a travessia e que estavam sempre presentes nos seus sonhos e pensamentos. Era como se Kehinde não conseguisse concentrar-se em construir um futuro enquanto não resolvesse suas emoções ainda presas ao passado trágico, a perda irreparável, e sua inquietação parece uma contínua tentativa de resolver. Kehinde então dedica-se ao único aspecto da sua vida em que conservara viva a memória da família perdida: sua relação com a religião, o que a religava com aquela África onde fora feliz. Só na sua relação com a religião continua encontrando com a avó, a mãe e Taiwo. Eles aparecem em sonhos, visões ocasionais, mas são sempre uma manifestação da sua fé, da sua relação com o sagrado, por isso ela não pode afastar-se dos rituais, o que talvez justifique o longo período em que se afastou do filho. Na ilha, pouco antes de resolver seguir viagem em busca da Casa das Minas, onde faria sua iniciação no culto dos voduns, apesar de estar há meses longe do filho e de Esméria, ela conclui:

Fui para a praia e me sentei à sombra de um coqueiro, de onde olhava a cidade e me perguntava o que teria sido a minha vida se eu e Taiwo não tivéssemos ido à praia de Uidá naquele dia da chegada do branco que se interessou por nós como presente. As lembranças daquele dia me pareciam recentes do que outras posteriores. (...) Isso me fez perceber que estava me afastando dos meus, da minha mãe, do Kokumo, da minha avó e de Taiwo, com quem cheguei a dividir a minha alma. (...) também há muito tempo eu não homenageava os meus mortos, e talvez por isso eles não estejam conseguindo chegar até mim (GONÇALVES, 2006, p 587).

Dividida entre o que possui e o que perdeu, dividida entre o sofrimento e a superação, buscando talvez a cura para aquela dor que não conseguia abrandar, Kehinde parece uma filha em busca do colo da mãe África, nessa peregrinação, transforma-se em uma mãe que busca do perdão do filho perdido; é mesmo um circuito esquizofrênico, um círculo que não se fecha porque enquanto viaja em busca da iniciação religiosa que talvez lhe trouxesse a paz com os mortos e o passado, perde o filho, perde um futuro possível junto ao filho e começa nova jornada sem ter concluído a outra.

Sua relação com a maternidade, seja com os filhos, seja com aqueles a quem se dedica como mãe, é também uma tentativa de suprir a falta que essa família perdida, mas não esqueçamos que Kehinde perde os dois primeiros filhos; o primeiro para a morte e o segundo no rapto, fica, portanto, marcada na trajetória dessa personagem, a constante perda e a constante busca. O final do livro nos remete, não para um final feliz, que seria o encontro da protagonista com o filho; ao contrário, a narrativa se encerra com uma busca que não termina, com uma filha que não preenche seu vazio, com uma mãe que não encontra o perdão. A busca

de Kehinde não se encerra porque ela simboliza o que não se pode recuperar, o que foi tirado tão violenta e profundamente, como toda a vida que se roubou daquele povo que ela simboliza, não apenas o passado desse povo, mas um futuro que se tornou outro, diferente do que se quis, marcado pela violência diaspórica. Talvez por isso, como uma filha em busca de consolo, ela encerra a narrativa na esperança da benção e do perdão: “É talvez, num último gesto de misericórdia, qualquer um desses deuses dos homens me permita subir ao convés para respirar o ar do Brasil e te abençoar uma última vez.” (GONÇALVES, 2006, p. 947)

6. CONCLUSÃO

Apesar de considerarmos que o conceito para a produção literária denominada afro-brasileira, literatura negra, ou afrodescendente esteja em construção, como afirma o prof. Eduardo Assis Duarte, é já indiscutível a contribuição desta produção para a nossa cultura contemporânea. No entanto, esses textos permanecem desconhecidos da maior parte dos leitores habituais da literatura brasileira. Da mesma forma, a produção literária escrita por mulheres segue publicada de forma reduzida, como pudemos atestar pelos resultados da pesquisa da profa Dascalgastanè. Essa produção é lida timidamente pelo grande público, apesar de já possuir várias gerações de escritoras de reconhecido talento e uma pesquisa consistente que já se mantém por mais de vinte e cinco anos. Em comum aos dois tipos de produções literárias mencionadas temos a ruptura com os padrões eurocêntricos e patriarcais; Na interseção entre os dois tipos de literatura, temos a ficção escrita por mulheres afro-brasileiras, duplamente segregada, embora possua obras e autoras consagradas pela crítica e leitores de outros países, como as que analisamos neste trabalho.

Para analisar essas produções sem desmerecer-lhes o alcance simbólico ou político, consideramos as perspectivas contemporâneas de gênero e raça, observando o que dizem as pesquisas de diversas áreas do conhecimento acadêmico a respeito de como se formaram as relações sociais em sociedades multirraciais, multiculturais, racistas e sexistas, sobretudo o que dizem os nossos especialistas.

O estudo da maternidade nos mostrou que este é um tema estrategicamente favorável para tratar de questões de gênero e de raça, pois nos permitiram verificar questões importantes que afetam e interessam às mulheres na formação das suas identidades, no planejamento de suas vidas, no cotidiano dos seus relacionamentos. Além disso, pudemos verificar que o tema está presente na ficção e poesia das autoras afrodescendentes, negando a lógica patriarcal de dominação que buscou construir uma imagem dessas mulheres sempre distante da figura materna, como produtos úteis à fantasia sexual masculina. As novas representações, trazidas mais e mais pelas escritoras, vão construindo outros sentidos, distantes dos antigos estereótipos, a partir de perspectivas que partem da experiência de mulheres que tem buscado desde as primeiras ações feministas, apropriarem-se daquilo que se diz sobre elas mesmas.

No caso específico das mulheres afrodescendentes, esse tema possibilitou um exercício de reconstrução de uma linhagem ancestral de origem africana e feminina, de liderança política e religiosa, graças a uma tradição africana que aqui se consolidou, embora também atingida pelo preconceito. Também neste caso, vimos que escritoras ancoram-se em pesquisas para construir personagens e abordagens inovadoras, verossímeis, que quebram paradigmas anteriores, sobretudo os patriarcais e eurocêtricos. A variedade e complexidade de modelos maternos que surgem nas páginas publicadas por essas escritoras comprovam o quanto a tradição literária anterior havia deixado de lado essa rica e diversa experiência que vem a ser a maternidade como representação de mulheres.

Ao observar as personagens mães nas obras literárias das escritoras afro-brasileiras selecionadas neste trabalho, fomos levadas a investigar e refletir acerca da história das mulheres afrodescendentes desde o período escravocrata até os dias de hoje, sua participação nos diversos momentos de transformação da sociedade brasileira, sua contribuição para a libertação dos então escravos, sua trajetória como mulher e mãe na sociedade que se seguiu. É significativa a diferença entre o que diz a história de cunho eurocêntrico, que ainda é a mais adotada nos livros didáticos e o que nos trazem as pesquisas históricas mais recentes e de abordagem investigativa sob a ótica afrodescendente a respeito da imagem dessas mulheres, sobretudo sobre a participação delas nas lutas contra a escravidão e na dedicação na preservação da dignidade e história dos afrodescendentes. A imagem que emerge dessas pesquisas mais recentes é bastante semelhante às personagens que encontramos nas ficções aqui estudadas.

Decorrentes dessas distorções, os desdobramentos das questões relativas ao lugar da mulher afro-brasileira na formação da mentalidade brasileira possuem diversas consequências. Uma dessas consequências é a representação da mulher afrodescendente nas páginas da nossa literatura canônica. Mais de um importante pesquisador já verificou a ausência da maternidade na maior parte dessas personagens, atendendo ao estereótipo de “mulher degustável”, em permanente disposição erótica, ideal muito valorizado pela construção patriarcal.

Diferente do que foi apresentado na produção literária tradicional, as mulheres africanas que chegaram ao Brasil e suas primeiras descendentes foram mães e, muitas vezes somaram a essa experiência a função da maternidade transferida, funcionando como amas de leite e posteriormente amas secas de boa parte dos filhos brancos dessa sociedade. Além disso, essas mulheres, durante e após o período escravagista, formaram sociedades religiosas, nas quais a figura central é chamada de mãe, em que mantiveram vivas as tradições africanas

de liderança e acolhimento à mulheres em situação de vulnerabilidade; foram também as afrodescendentes que, como negras de tabuleiro, contribuíram para a disseminação dos planos de levantes contra a escravidão, portanto contribuíram para a transformação positiva da sociedade brasileira.

Sobre a atuação das mulheres afrodescendentes na contemporaneidade, verificamos que a conquista de espaço de voz que essas mulheres têm conseguido é fruto também da luta de mães para incluírem seus filhos e filhas no processo educacional superior, cultivando neles a autoestima, a instrumentalização do conhecimento, junto com o respeito às suas origens étnicas, apesar de todas as dificuldades relativas ao preconceito e às consequências históricas do período escravagista. É o que nos diz a pesquisa organizada por Jurema Werneck, Nilza Iraci e Simone Cruz, feita de depoimentos colhidos de mulheres de diversas gerações por todas as regiões brasileiras, aqui brevemente apresentadas.

Além dos habituais combates às diversas formas de violência de gênero, urgência incontestável que ocupa a todas nós, partícipes dos feminismos contemporâneos, o feminismo que trata das questões raciais tem um árduo caminho pela frente: o de restaurar a verdade sobre o papel das mulheres afrodescendentes na nossa história e, ao mesmo tempo, combater distorções sexistas relacionadas às afrodescendentes de maneira tão naturalizada que foram capazes de transformar a descrição da miscigenação racial branca/negra em categoria profissional, primeiro com a formação das “mulatas tipo exportação”, depois com a atualização dessa proposta no concurso que elege a “mulata globeleza” como um símbolo do carnaval brasileiro atrelado a uma emissora de televisão que veícula, neste período, a imagem de uma moça negra nua que samba com o corpo pintado. Nos dois casos percebe-se a objetificação sexual dessas mulheres.

A luta contra a ideologia patriarcal, que naturalizou tais distorções, passa também pela transformação das ideias, do imaginário, dos modelos que se construiu para estigmatizar mulheres afrodescendentes. Reconstruir a imagem distorcida sobre as afrodescendentes depende de esforços de várias áreas, mas em todas elas é fundamental considerar a lição de Stuart Hall, entre outros, sobre o lugar de fala, conforme vimos.

A literatura, através da ficção, tem lugar privilegiado como recurso através do qual podem ser criadas outras imagens de maior dignidade e justiça histórica, relacionadas às mulheres afrodescendentes de ontem e hoje. As narrativas escritas por mulheres afro-brasileiras podem e têm contribuído para isso. Nessas narrativas, as escritoras contrapõem à imagem limitada e distorcida sobre elas, que ainda existem no imaginário nacional, outras, sejam elas semelhantes às que desfilaram pelas páginas da nova pesquisa histórica com foco

afrodescendente, sejam outras conservadas pela transmissão oral, emergentes dos mitos africanos ou mesmo, oriundos da memória familiar que vivenciaram.

No caso dos romances das duas escritoras que analisamos, as personagens protagonistas relacionam-se de forma profunda e simbólica com a experiência da maternidade, como mães, como filhas; também são afetadas pela forma como outras mulheres exercem suas maternidades em torno delas. De diversas maneiras, os enredos são construídos e transformados pelas experiências maternas narradas. Também destaca-se nessas narrativas, a exposição dos modos específicos como foram executadas as violências de gênero contra as afrodescendentes, seja no contexto do período escravagista, seja no contexto social posterior, no enfrentamento das consequências históricas da escravidão.

Nos romances de Evaristo, por exemplo, temos em Ponciá Vicêncio uma síntese da mulher afrodescendente contemporânea que reúne os traumas decorrentes de toda uma história de agressões. Esses traumas afetaram não apenas seus antepassados, mas também atingiram a personagem como resultado emocional da dor de ser continuamente desrespeitada. A perda da lucidez, a violência física permanente são temas que também referem-se simultaneamente às questões traumáticas contemporâneas relacionadas aos preconceitos de raça e gênero.

Ponciá também é uma mulher que não consegue ou já não deseja realizar sua maternidade, vendo morrer um a um os filhos que gera, o que pode ser lido como mais uma afirmação da sua desesperança. Ao fazer com que a personagem seja resgatada pela força amorosa de sua mãe, que também a encaminha para reencontrar-se não apenas com a serenidade, através da criação artística, mas a reaproxima de seus ancestrais, Evaristo reforça a ideia das lideranças maternas que vimos caracteriza a cultura africana.

No romance *Becos da Memória*, Evaristo problematiza uma situação bem repetida nos noticiários contemporâneos: a expulsão de moradores pobres de áreas urbanas que vão se valorizando; nestas comunidades, como todos sabemos, a maior parte da população é afrodescendente. Evaristo constrói uma estratégia narrativa que funciona como um caleidoscópio, onde as pequenas narrativas vão se alternando através de vários narradores e destaca histórias que envolvem muitas mulheres enfrentando as dificuldades diversas no exercício de suas maternidades.

A autora toma como fio condutor das várias narrativas que compõem o olhar de uma jovem, que não por acaso chama-se Maria Nova. O nome, que evoca em nós imediata lembrança da Maria cristã, é acrescido do adjetivo – nova - e, de fato, percebemos ao longo da narrativa que a concepção que acontece com essa Maria é a concepção de uma consciência em

torno do coletivo, passado e presente, do povo do qual faz parte. Através das histórias que ouve, vê, testemunha e vive, Maria vai concebendo uma forma de contribuir para a transformação do que percebe como injusto relacionado à comunidade afrodescendente. O parto de Maria Nova não é feito de carne, mas de palavras.

A ficção historiográfica construída por Gonçalves representa um marco na produção de romances históricos da literatura brasileira; é a primeira narrativa que percorre todo o século XIX brasileiro sob a ótica de uma mulher, além de escrava; além de escrava, personagem histórica que contribui para um evento significativo na luta contra a escravidão. Mais do que perseguir miudezas historiográficas da mulher que foi a inspiração de sua personagem, a africana Luiza Mahin, Gonçalves criou Kehinde, uma protagonista narradora que vivencia na pele cada tipo de violência operado pelo sistema escravagista contra uma mulher. Kehinde é uma criança que perde toda a família, é uma jovem violada pelo escravagista, é uma mulher de quem roubam o filho; é alguém a quem só resta buscar a si mesma para se reconstruir, e é o que ela faz.

A carta de Kehinde a seu filho é como uma carta a todos os filhos afrodescendentes feridos e roubados em seus direitos, explicando-lhes a própria história, mas é também um pedido de desculpas de uma mãe que perdeu-se do filho. Nesse sentido, é como um pedido de desculpas que todos poderíamos assinar, que toda a nação brasileira deveria assinar. O mais importante, porém, é a revisão que faz da história dos episódios que envolvem a ação dos africanos e afrodescendentes na luta contra a opressão racial. Essa revisão é uma carta para o futuro, uma sinalização de que, através da reescrita desta história, possamos ao menos diminuir as distorções e enganos que a cultura eurocêntrica construiu e assim, contribuir para a modificação dos paradigmas estabelecidos.

As personagens de Evaristo e Gonçalves estão bastante envolvidas com suas maternidades, de filhos ou de objetos de arte, abraçando as comunidades em que estão inseridas de maneira maternal, combativa, apaixonada. Maria Nova tenta imaginar um novo futuro para seu povo e concebe a história que irá contar; Ponciá é movida pelo desejo de mudança, que arrasta os seus no mesmo movimento, retirando-os do lugar-memória da escravidão, além de criar na arte a conexão perdida da identidade de seu povo; Kehinde é a própria guerreira no embate contra toda submissão, incansável, na luta por seus filhos, mas sobretudo pelo futuro de seu povo, luta essa que passa também por sua própria reconstrução. Oxum, o símbolo da mãe africana que dota seus filhos de riqueza e poder é a presença mítica mais constante, ela rege a vida de Kehinde e está presente na vida de Ponciá; além dela, a

imagem de Nanã Buruquê também é uma constante, reforçando a importância das mulheres maduras como líderes nas sociedades africanas e na transposição dessas culturas para o Brasil.

A ancestralidade representada por mulheres é uma marca importante nos três romances: Ponciá, Maria Nova e Kehinde são revigoradas emocionalmente por suas ancestrais. Pensando nisso, quero mencionar um importante símbolo africano: o ideograma Sankofa. Esse ideograma faz parte de um conjunto de imagens, cada uma correspondente a um conceito, representado por provérbios ou narrativas que compõe um sistema filosófico dos povos Akan, da África Ocidental. No caso de Sankofa, a imagem é a de um pássaro que vira a cabeça para trás e o sentido é “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás” (NASCIMENTO, 2008, p. 38). A literatura afro-brasileira propõe realizar aquilo que o ideograma Sankofa define: voltar às raízes, rever o passado para restaurar o que ficou omitido ou distorcido na história. Nessa ação, enfatiza-se a importância da ancestralidade, das mães ancestrais, presentes nos mitos africanos, assim como das primeiras africanas que chegaram ao Brasil, fundadoras das tradições afro-brasileiras e responsáveis pela resistência aguerrida dos seus descendentes.

Em todas essas histórias e outras que foram lembradas ao longo da nossa pesquisa, ecoa persistente a ideia poeticamente resumida por Alice Walker (1974) de que as mulheres negras resistiram ao sofrimento e ao enlouquecimento graças a sua constante ligação com a arte, com a criatividade ensinada ancestralmente por mães e mães em gerações desde a África até a diáspora, ideia essa que também está presente nos versos analisados de Evaristo, na construção do seu “rosário de contas negras” ou no eco das “vozes mulheres”. É a ancestralidade materna quem rege, manifesta-se e inspira as narrativas aqui analisadas, contrapondo radicalmente a fraqueza com que eram apresentadas as mães na literatura tradicional de autoria masculina de inspiração eurocêntrica.

Cada nova leitura desse universo criado pela literatura afro-brasileira de autoria feminina, contribuirá para o enriquecimento da nossa representação cultural, possibilitando que novas imagens de mulheres, também de mães, se somem ao imaginário literário da humanidade que formamos, corrigindo um pouco a ausência ou distorções gestadas no longo período de silêncio em que as vozes das mulheres ainda não lhe pertenciam. Esta é a contribuição que esta tese pretende dar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Nara. Do Vazio e do Silêncio. Apresentação. In: MUZART, Zahidé Lupinacci (org.). **Escritoras Brasileiras do século XIX**. Vol. 1, 2ªed. Florianópolis: Mulheres, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000. p. 13-16.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: UNB, 1997.

ASSIS, Machado de. Pai contra mãe. In **Relíquias da Casa Velha**. Obra Completa, volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

_____. Virginius. In **Outros Contos**. Obra Completa, volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

ANZALDÚA, Glória. La consciência de la mestiza. In **Revista Estudos Feministas**, vol 13, n3, set/dez. p02- 12. Florianópolis, 2005.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista Estudos Feministas**, vol. 3, 2º semestre, p. 458-463, Florianópolis, 1995.

BEAVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo. Fatos e Mitos**. Vol. 1, Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo/Rio de Janeiro: EDUC/PALLAS, 2003.

BERND, Zilá. **Negritude e Literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar**. Petrópolis: Ed. Vozes, 6ª ed, 2000.

BOSI, Alfredo. **Machado de Assis. O Enigma do Olhar**. São Paulo: Ed. Ática, 1997

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, vol. 11, Trad. Pedro Maia Soares. p. 11-42. 1998.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, vol. 8, n.2, 2000.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1992.

CÂNDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira**. Vol. 1, 7ª ed. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1975.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. Coleção Consciência em Debate. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli e CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org) **Guerreiras da Natureza**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

CASTEL, Robert. A Proteção Próxima. In: **As Metamorfoses da Questão Social**. Trad. Iraci D. Peleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 41-93.

COLASANTI, Marina. Por que nos perguntam se existimos? In: **Fragatas para Terras Distantes**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CORREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu 6/7**: Raça e Gênero. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero da UNICAMP, 1996.

_____. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. In: DOSSIÊ: Feminismo em questão: questões do feminismo. **Cad. Pagu**, n.16, Campinas: 2001, Doi: 10.1590/S0104-83332001000100002. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br>> Acesso em: 14 Jan. 2012.

COSTA, Cláudia de Lima. O Tráfico do Feminismo. **Cadernos Pagu** Vol. 11, p. 127-140, 1998.

_____. O Sujeito no Feminismo. **Cadernos Pagu**, Vol. 19, p. 59-90, 1992.

COSTA, Suelly Gomes. Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva. **Revista de Estudos Feministas**, Vol. 2, p. 301-323, 2002.

CUNHA, Cecília Maria. **Além do amor e das flores: primeiras escritoras cearenses**. Fortaleza: Edições LEO, 2008.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 26, Brasília, Jul-Dez 2005. Disponível em <<http://www.gelbc.com.br/inicio.html>> Acessado em: 20 Mar. 2011.

_____. Quando o preconceito se faz silêncio: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Revista Gragoatá**, Niterói, n. 24, p. 203-219, 2008.

DEIAB, R. Memória Afetiva da Escravidão. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Set. 2007. Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/a-memoria-afetiva-da-escravidao>> Acessado em: 02 de Ago. 2012.

DIOP, Cheikh Anta. **The African origin of civilization: myth or reality**. Westport: Lawrence Hill, 1974.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e Literatura no Brasil. **Revista de Estudos Avançados – USP**. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 49, 2003. p. 151-172.

_____. **Nísia Floresta: vida e obra**. Natal: Editora da UFRN, 1995.

_____. Homenagem às escritoras afro-brasileiras. In: STEVENS, Cristina (org.). **Palavra e Poder: representações literárias**. (caderno de resumos do IV Seminário Mulher e Literatura 2011). Brasília: UNB, 2011.

DUARTE, Eduardo de Assis. Machado de Assis afrodescendente. Rio de Janeiro: Pallas/Crisálida, 2007.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. **Terra roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários**, Vol. 17-A, Dez, 2009.

_____. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31. Brasília, p. 11-23, Jan-Jun 2008.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

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

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

_____. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). **Representações Performáticas Brasileiras: tóricas, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

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

_____. Ana Davenga. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros: os melhores contos**. São Paulo: Quilombhoje/Ministério da Cultura, 1998.

_____. Olhos D'água. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.) **Cadernos Negros; contos afro-brasileiros**, Vol. 28, São Paulo: Quilombhoje, 2005.

_____. Ayoluwa, a Alegria do nosso povo. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.) **Cadernos Negros; contos afro-brasileiros**, Vol. 28. São Paulo: Quilombhoje, 2005.

EVARISTO, Conceição. Zaita Esqueceu os brinquedos. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.) **Cadernos Negros**, Vol. 30, São Paulo: Quilombhoje, 2007.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Sheila de Castro. 'Francisca Maria Teresa e as sinhás pretas no Brasil'. In VANINFAS, Ronaldo (org) **Retratos do Império, trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVII a XIX**. Rio de Janeiro: ed UFF, 2006

FARIAS, Juliana Barreto. **Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Alameda, 2008.

FIGUEREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 48ª ed. São Paulo: Global, 2006.

FONSECA, M.V. **A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil**. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972.

FORNA, Amina. **Mães de todos os mitos: como a sociedade modela e reprime as mães**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

FRANÇA, A.S. **Uma educação imperfeita para uma liberdade imperfeita: escravidão e educação no Espírito Santo (1869-1889)** – Universidade Federal do Espírito Santo (Dissertação de Mestrado), 2006.

GAMBA, Susana Beatriz. "Sororidad" In **Diccionario de estudos de género y feminismos**. Buenos Aires: 2009. Traduzido por Maiara Moreira de Rios, disponível em <http://feminismosororidade.wordpress.com>. Acesso feito em 17/01/2014.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação**. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol14, Jan-Abr, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Tradução de Patrícia Farias. São Paulo: ed 34,2012.

GLISSANT, Edouard. **O Quarto Século**. Rio de Janeiro: ed Guanabara, 1998.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. Carta aberta a Ziraldo. Disponível em: <www.idelberavelar.com/archives/2011/02/carta_aberta_ao_ziraldo_por_ana_maria_goncalves.php>, Acesso em: 04 Dez. 2011.

_____. Entrevista concedida ao Programa Tirando de Letra. **UNB-TV** Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=83jzMUfd_G8> Acesso em: 25 Ago 2011.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel, T. (org.). **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 87-106.

GONZALEZ, Nancie. Toward a definition of matrifocality. In: WHITEN Jr. and SZWED, J., eds. **Afro-American Anthropology**. And Free Press and Collier Macmillan: New York London, 1970.

GREER, Germaine. **A Mulher Inteira**. Trad. Alda Porto. São Paulo: Record, 2001.

GRIMBERG, Keila. Liberata. **A Lei da ambiguidade e as ações de liberdade da corte do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GUIMARÃES, Bernardo. **A escrava Isaura**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

GUIMARÃES, Geni. **Leite do Peito** (contos). 3ª edição. Belo Horizonte: Mazza, 2001.

GURAN, Milton. **Os Agudás, os brasileiros do Benin**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HERSKOWITS, Melville J. **The Mith of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1968.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**. IFCS/UFRJ & PPCCIS/UERJ. Rio de Janeiro, v. 3 n.2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, Bell. **Feminist Theory**: from margin to Center. Combridge: South End Press, 2000.

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na Construção da Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Pallas/Educ, 2001.

LAJOLO, Marisa e ZILBERMAN, Regina. **A Formação da Leitura no Brasil**. São Paulo: Ática, 1999.

LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos. **As Escritoras Contemporâneas e o Campo Literário**: uma questão de gênero. 2008. (Tese de doutoramento) UNB, Brasília.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de Santo dos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2003.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do Coração Selvagem**. 14ª ed. São Paulo: Rocco, 1995.

LOBO, Luiza. A Literatura de autoria feminina na América Latina. Disponível em: <<http://members.tripod.com/~lfilipe/LLobo.html>> Acessado em: 01 Jun. 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

LUZ, Madel Therezinha. O Lar e a Maternidade: instituições políticas, In: LUZ, Madel Therezinha (org.). **O Lugar da Mulher**. Rio de Janeiro: GRAAL, 1982.

MARTINS, Heitor. **Luiz Gama e a consciência negra na literatura brasileira**. In Revista Afro-Ásia – CEAO/UFBA, n 17, p 87-99. Salvador: Edufba, 1996.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. Coleção Debates. Trad. Rosa Krausz. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MESQUITA, Adriana de Andrade. Proteção Social na alta vulnerabilidade: caso das famílias monoparentais femininas em análise. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, São Carlos. **Anais Eletrônicos do Fazendo Gênero 9**. Ago. 2010 Disponível em: <www.fazendogenero.ufsc.br/site/anaisfg9> Acesso em: 25 Ago. 2012.

MEYER, Dagmar Esterman. A Politização Contemporânea da Maternidade. In: **Revista do Núcleo Transdisciplinar de Gênero**. NUTEG, 2º semestre, 2005.

MOTT, Maria Lucia de Barros. **Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão**. São Paulo: Contexto, 1988.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O martelo das feiticeiras**. 13ª ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

_____. **A Mulher no terceiro Milênio**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

MUZART, Zahidé Lupinacci. Feminismo e literatura ou quando a mulher começou a falar. In: MOREIRA, Maria Eunice (org.). **História da Literatura, teorias, temas e autores**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2003. p. 267-78.

_____. Pedantes e *bas-bleus*: a história de uma pesquisa. In: MUZART, Zahidé Lupinacci (org.). **Escritoras Brasileiras do século XIX**. Vol. 1, 2ª ed. Florianópolis: Mulheres, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000. p 17-29.

_____. (sem título - orelha) In: REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula** (edição comemorativa de 150 anos da publicação). Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2009.

NIGRI, André. **Monteiro Lobato e o Racismo**. In: BRAVO, n. 165, ano 13. São Paulo: Ed. Abril, Maio 2011, p. 24-33.

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

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grande Mães, Reais Senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org) **Guerreiras da Natureza**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. 5ª ed. Trad. Fernando Pedrosa. São Paulo: Cultrix, 2006.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Trad. Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

ODA, Ana Maria.G.R. **O banzo e outros males: o phatos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes** In Revista de Psicopatologia Fundamental. Vol 10, junho 2007. p 346-361

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Gênero, Raça e Solidão entre mulheres negras em Salvador. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 8. 2008. Florianópolis. **Anais do Fazendo Gênero 8**.

PINTO, Celi Regina Jardim. **Uma História do Feminismo no Brasil**. Coleção História do Povo Brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 14ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRIORE, Mary Del. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2008.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a história do levante dos malês. São Paulo: Brasiliense, 1986

REIS, João José e AZEVEDO, Ecielene (org). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Edição comemorativa dos 150 anos da 1ª edição. Florianópolis: Mulheres, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. **Guarde Segredo**. In: Quilombohoje (org). **Cadernos Negros**: os melhores contos. São Paulo: Quilombohoje/Ministério da Cultura, 1998.

_____. **Encruzilhada**. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros**, Vol. 28, São Paulo: Quilombohoje, 2005.

RICH, Adrienne. **Of Woman Born**: motherhood as experience and institution. New York: W. W. Norton & Company, 1995.

RUBIN, Gayle. **The Traffic in Women**: notes on the Political Economy of sex. In: REITER, Rayna A. **Toward and Antropology of Women**. New York, Monthly Review Press, 1975.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Mulher negra, homem branco**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo Negro Diaspórico. **Revista Gênero**, Vol. 8, n.1, p. 11-26, 2º semestre, 2007.

SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro. In: STEVENS, Cristina (org.) **Maternidade e Feminismo**: diálogos interdisciplinares. Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2007.

_____. **Santos e Daimones**. 2ª ed. Brasília: Ed. UNB, 2005.

SCHMIDT, Rita Therezinha. A Crítica Feminista na mira da Crítica. **Ilha do Desterro**. Florianópolis, n. 42, p-103-125, Jan./Jun. 2002.

SCHMIDT, Simone Pereira. Longa vida ao trabalho contra a morte e o esquecimento. In: MUZART, Zahidé Lupinacci (org.) **Escritoras Brasileiras do Século XIX**. Florianópolis: Mulheres, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009. Vol. 3, p 13-17.

SCHMIDT, Simone P. e ROSSI, Vania M. Caminhos de um (des) encontro: gênero e raça em revistas acadêmicas feministas brasileiras. In: STEVENS, Cristina (org.). **Mulher e Literatura – 25 anos – Raízes e Rumos**. Florianópolis: Mulheres, 2010.

SCHUMAHER, Schuma e BRAZIL, Érico Vital (org.) **Dicionário Mulheres do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000

SILVA, A.M.P. **Aprender com perfeição : uma escola para meninos pretos e pardos na corte brasileira**. Brasília: editora Plano, 2000.

SILVA, Marlise Vinagre. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa ioruba no Brasil. **Revista de Psicologia da UNESP**. vol 9, 2010, p. 128-137.

SOBRAL, Cristiane. Cauterização. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros**: contos afro-brasileiros, Vol. 32, São Paulo: Quilombhoje, 2009.

_____. Pixaim. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros**: contos afro-brasileiros, Vol. 24, São Paulo: Quilombhoje, 2001.

_____. Cristiane. Bife com Batatas Fritas. In: RIBEIRO, Esmeralda e BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros**, Vol. 30, São Paulo: Quilombhoje, 2007.

SOUZA, Silva Florentina da. **Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SHOWALTER, Elaine. **A Literature of Their Own**. In: EAGLETON, M. *Feminist literary theory: a reader*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1986.

STAIGER, Emil. *Conceitos Fundamentais da Póética*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

STEVENS, Cristina. Publicar é um ato político: a inserção da área Mulher e Literatura na produção teórico-crítica em estudos feministas e de gênero no Brasil. In: STEVENS, Cristina (org.). **Mulher e Literatura: 25 anos Raízes e Rumos**. Santa Catarina: Mulheres, 2010, p. 209-235.

_____. Maternidade e Feminismo: diálogos na literatura contemporânea. In: STEVENS, Cristina. **Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares**. Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2007.

SWAIN, Tania. Meu corpo é um útero? In: STEVENS, Cristina (org.). **Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares**. Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2007.

_____. **O que a história não diz, nunca existiu? As amazonas brasileiras**. Caminhos da História (UNIMONTES), v. 9, 2004.

VIANA, Elisabeth do Espírito Santo. Lélia Gonzalez e outras mulheres: pensamento feminista negro. In: **Revista da ABPN**, Vol. 1, n 1, Mar./Jun. 2010, p. 52-63.

VIEIRA, Lia. Rosa da Farinha. In: **Cadernos Negros**. Vol. 22, São Paulo: Edição dos Autores. Quilombhoje. 1999.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Maternidade Negada. In: PRIORE, Mary Del. **História das Mulheres no Brasil** (org.). São Paulo: Contexto, 2011.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In: MOURA, C. E. M. (org.). **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos Orixás**. 5ª ed. Salvador: Currupio, 1997.

WALTER, Roland. Tecendo Identidade, tecendo cultura: os fios da memória na literatura afrodescendente das Américas. In MENDES, Algemira e FERREIRA, Elio (org). **Literatura Afrodescendente: memória e construção de identidades**. São Paulo: .Quilombhoje, 2011

WALKER, Alice. **In Search of Our Mothers' Gardens: The Creativity of Black Women in the South (1974)** pesquisado no site <http://www.msmagazine.com/spring2002/walker.asp> em 14 de dezembro de 2013.

WERNECK, Jurema e IRACI, Nilza (orgs). **Mulheres Negras na Primeira Pessoa**. Porto Alegre: Redes Editoras – AMNB, 2012

WOOLF, Virgínia. **Um Teto todo seu**. 1ª ed. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.

