



Universidade de Brasília
Instituto de Letras
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

Pollianna de Fátima Santos Freire

**Afetos possíveis: a representação de diferentes tipos de arranjos
familiares na literatura brasileira contemporânea**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Virgínia Maria Vasconcelos Leal

Brasília

2020

Pollianna de Fátima Santos Freire

**Afetos possíveis: a representação de diferentes tipos de arranjos
familiares na literatura brasileira contemporânea**

Tese apresentada ao Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Doutora em Literatura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Virgínia Maria Vasconcelos Leal

Linha de Pesquisa: Representação na Literatura Brasileira Contemporânea

Brasília

2020

Pollianna de Fátima Santos Freire

**Afetos possíveis: a representação de diferentes tipos de arranjos familiares na
literatura brasileira contemporânea**

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a. Virgínia Maria Vasconcelos Leal (TEL/UnB)
(presidente)

Prof.^a Dr.^a. Edma Cristina Alencar de Góis (UNEB)
(membro)

Prof.^a Dr.^a. Susane Rodrigues de Oliveira (His/UnB)
(membro)

Prof.^a Dr.^a. Cíntia Carla Moreira Schwantes (TEL/UnB)
(membro)

Prof. Dr. Anderson Luís Nunes da Mata (TEL/UnB)
(suplente)

Brasília, 19 de março de 2020

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

FF774a Freire, Pollianna de Fátima Santos
Afetos possíveis: a representação de diferentes tipos de
arranjos familiares na literatura brasileira contemporânea /
Pollianna de Fátima Santos Freire; orientador Virginia Maria
Vasconcelos Leal. -- Brasília, 2020.
296 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Literatura) -
Universidade de Brasília, 2020.

1. Literatura brasileira contemporânea. 2. Feminismos. 3.
Representação. 4. Arranjos familiares. 5. Gênero.
I. Leal, Virginia Maria Vasconcelos, orient. II. Título.

Às amadas Adichie, minha gatinha que, em um gesto genuíno de amor e afeto, esteve ao meu lado quando da travessia dos meus desertos, e Amarelinha.

A todas as feministas que, apesar de, permaneceram, permanecem e permanecerão no *front.*

À Anna Isabel Freire e Fernanda Alencar
À Fernanda Fachina

AGRADECIMENTOS

À Virgínia Maria Vasconcelos Leal, pela amizade, confiança, paciência e orientação extremamente comprometida e generosa.

À Helena González Fernández, pela acolhida no ADHUC – Centro de Teoria, Gênero e Sexualidade, da Universidade de Barcelona, e pelas contribuições precisas a este trabalho.

À Regina Dalcastagnè, pela acolhida generosa e pelos ensinamentos que culminaram na definição do objeto de pesquisa desta tese.

À minha mãe, Flordenice, quem, com o seu feminismo empírico, me criou para o mundo e, intuitivamente, deu-me as primeiras lições feministas.

Ao meu pai Oscar (*in memoriam*), a quem também dedico este trabalho.

À minha irmã Anna Isabel, por ser indefinível com sua luz e seu amor incondicional.

Às minhas irmãs Marineuza e Marinice, que sempre incentivaram e acreditaram, sobretudo, em meu potencial como mulher e feminista.

Às minhas cunhadas e aos meus cunhados, pelo amor e respeito às minhas escolhas.

Às minhas sobrinhas e aos meus sobrinhos, especialmente Eduarda, Millena, Paulo Roberto e Rita de Cássia.

Às minhas sobrinhas-netas, Anna Giulia, Anna Laura e Manuela, para que compreendam logo cedo a importância emancipadora dos feminismos.

À minha tia Maria Dalva Freire, pelo incentivo para investir neste projeto.

À Elaine Freitas, minha mãe brasileira.

À Sumaia Galli, amiga-irmã brasileira.

À Fernanda Alencar, personificação de um afeto positivo genuíno, pela amizade e pelas trocas acadêmicas essenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

À Fernanda Fachina, que me amou, acompanhou, suportou e apoiou em um dos momentos mais delicados da escrita desta tese.

À Lorena Junqueira, feliz surpresa nessa caminhada tortuosa, a quem sou muito grata pela coragem e sabedoria.

À Família Alencar, pela acolhida em seu circuito de afeto positivo genuíno.

Às minhas amigas e aos meus amigos, às minhas colegas e aos meus colegas da UnB, especialmente Elisabete Barros, Aline Teixeira, Andressa Estrela, Calila das Mercês, Janara Soares, Rosângela Silva, Maria Aparecida Cruz, Maria Aline Andrade, José Humberto Torres, Paula Dutra, Roberto Medina e, especialmente, Rosa Alda.

Às minhas colegas e aos meus colegas da Universidade de Barcelona, especialmente

Catalina.

Às minhas amigas e aos meus amigos de Brasília, de Licínio de Almeida e do mundo, que, perto ou longe, se fizeram presentes em momentos críticos quando da escrita desta tese, especialmente, Angela Freitas, Anselmo Guimarães, Cristina Torres, Cristina Lara, Elisabeth Martins, Eniele Freitas, Fernando Menezes, Francisco Freire, George Marques, Gilseane Carvalho, Henrique Fernandes, Indira Prado, Leonardo Alencar, Luciana Coelho, Luciana Oliveira, Ludmila Machado, Manuella Leite, Marina Sousa, Patrícia Carvalho, Poliana Rabelo, Quelle Xavier, Rosângela Borges, Sarah Rabêlo e Tathyana França.

Às professoras e aos professores da Universidade do Estado da Bahia, Heurisgleides Souza Teixeira, Leandro Soares, Oton Magno, Renailda Cazumbá e Wilson Santos, pelo incentivo.

Às professoras e aos professores da Escola Municipal Pingo de Gente e do Colégio Estadual Duque de Caxias, especialmente à Ana Soares.

Às amigas Myllena Calasans e Nathália Monteiro, por terem estado abertas ao diálogo e sanado, pacientemente, as infindáveis dúvidas sobre o Direito de Família.

Às amigas e aos amigos professoras e professores da UnB, Alessandra Harden, Germana Pereira, Sabine Gorovitz, Glória Magalhães e João Vianney.

À professora e escritora Livia Natália, pela acolhida e pelo diálogo elucidador.

Às funcionárias e aos funcionários do Departamento de Teoria Literária e Literaturas.

Ao professor Anderson da Mata, por ter participado da qualificação deste trabalho e ter contribuído com a crítica precisa a este trabalho.

Às professoras Cíntia Schwantes e Lucía Tennina, pelos ensinamentos.

Aos governos de Luís Inácio Lula da Silva e de Dilma Roussef, pelo investimento na educação pública, gratuita e socialmente referenciada.

Ao Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea (GELBC – UnB/CNPq).

Ao ADHUC, por ajudar na intensificação dos sentidos de ser uma pesquisadora feminista.

Ao Projeto do Laboratório LATITUDE/UNB que, em parceria com o Ministério da Economia — anteriormente Ministério do Planejamento – TED 005/2016 DIPLA —, me concedeu uma bolsa de pesquisa entre setembro de 2017 e agosto de 2018.

À CAPES, pelo apoio financeiro para cursar o doutorado-sanduiche na Universidade de Barcelona entre outubro de 2018 e setembro de 2019.

À FUNAPE e ao projeto PROJECTUM, cuja bolsa de pesquisa foi fundamental para a dedicação à escrita desta tese nos últimos meses do curso de doutorado.

RESUMO

Neste estudo, investiga-se a representação de diferentes arranjos familiares, especificamente os formados por famílias matrifocais, anaparentais e homoafetivas, em narrativas da literatura brasileira contemporânea. Para tanto, reflete-se sobre a constituição do conceito de família, com ênfase na transformação das denominadas famílias patriarcais para as tradicionais famílias nucleares burguesas e, por fim, para os arranjos familiares do alternativo ao hegemônico. As obras consideradas nesta tese são: *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo; *Becos da Memória* (2006), de Conceição Evaristo; *Azul-corvo* (2010), de Adriana Lisboa; *Elvis & Madona – uma novela lilás* (2010), de Luis Biajoni; *Amora* (2015), de Natália Borges Polezzo; e *A vida invisível de Eurídice Gusmão* (2016), de Martha Batalha. Assim, analisam-se textos que trazem representações de famílias que reiterem ou questionem dispositivos político-discursivos conflitantes presentes no campo político, os quais também são compreendidos nesta tese, nos termos de Teresa de Lauretis (1994), como tecnologias de gênero, para discutir como diferentes tipos de arranjos familiares vêm sendo representados na literatura brasileira contemporânea e no campo literário brasileiro. Trabalha-se a partir da problematização de questões relacionadas à formação desses diferentes e complexos arranjos familiares em contraponto a diferentes dispositivos político-discursivos, a exemplo de iniciativas legislativas que representam uma tentativa, sobretudo no contexto familiar, de regulação do gênero e da sexualidade para (re)estabelecer padrões fundados na estrutura compreendida, nos termos de Judith Butler (2003), como a matriz de inteligibilidade de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Famílias. Literatura brasileira contemporânea. Dispositivos político-discursivos.

ABSTRACT

In this study, we investigate the representation of different family arrangements, focusing on the matrifocal, anaparental and homoaffective ones, in narratives of contemporary Brazilian literature. Therefore, we reflect on the constitution of the concept of family, with emphasis on the transformation of the so-called patriarchal families to the traditional bourgeois nuclear families and, finally, to the alternative family arrangements. The works considered in this thesis are: *Ponciá Vicêncio* (2003), by Conceição Evaristo; *Becos da Memória* (2006), by Conceição Evaristo; *Azul-corvo* (2010), by Adriana Lisboa; *Elvis & Madona - uma novela lilás* (2010), by Luis Biajoni; *Amora* (2015), by Natália Borges Polesso; and *A vida invisível de Eurídice Gusmão* (2016), by Martha Batalha. Thus, we analyze texts that bring representations of families that reiterate or question conflicting political-discursive devices present in the political field, which are also understood in this thesis, in terms of Teresa de Lauretis (1994), as gender technologies, in order to discuss how different types of family arrangements have been represented in contemporary Brazilian literature. We work from the problematization of issues related to the formation of these different and complex family arrangements in opposition to different political-discursive devices, such as legislative initiatives that represent an attempt, especially in the family context, to regulate gender and sexuality to (re)establish standards based on the structure understood, in the terms of Judith Butler (2003), as the matrix of gender intelligibility.

KEYWORDS: Families. Contemporary Brazilian literature. Political-discursive devices.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: FAMÍLIAS MATRIFOCAIS, FEMINISMOS ANCESTRAIS	20
1.1 Panorama: o Brasil e a família nuclear patriarcal	21
1.2 Perspectivas: a literatura e a(s) família(s)	42
1.3 Desterro: as memórias ancestrais e uma tradição literária	58
1.4 Banzo: as histórias das famílias	73
1.5 Matrifocalidade: os feminismos ancestrais	91
CAPÍTULO 2: FAMÍLIAS ANAPARENTAIS, MICROPOLÍTICAS DO AFETO	127
2.1 Panorama: o Brasil e a família nuclear burguesa	128
2.2 Perspectivas: a literatura de autoria feminina	157
2.3 Literatura: as escritoras e o campo literário brasileiro	168
2.4 Feminismos: as histórias das mulheres	177
2.5 Exílio: as histórias dos amigos	189
CAPÍTULO 3: FAMÍLIAS HOMOAFETIVAS, ARRANJOS DISSIDENTES	209
3.1 Panorama: o Brasil e os dispositivos político-discursivos	210
3.2 Perspectivas: a literatura e as outras artes	226
3.3 Literaturas: as breves considerações	240
3.4 Resistência: a subversão em múltiplas perspectivas	245
3.5 Famílias: os arranjos dissidentes	260
CONSIDERAÇÕES FINAIS	275
REFERÊNCIAS	282

INTRODUÇÃO

A literatura concebida como tecnologia de gênero, nos termos de Teresa de Lauretis (1994), entra, de modo significativo, no campo das lutas pelas representações. Com essa perspectiva é que, nesta tese, são explorados textos que trazem representações de famílias, com ênfase nos arranjos formados por famílias matrifocais, anaparentais e homoafetivas que reiterem ou questionem, em narrativas da literatura brasileira contemporânea, dispositivos político-discursivos conflitantes presentes no campo político brasileiro, os quais também são compreendidos como tecnologias de gênero. Esses tipos de dispositivos serão centrais para pensar novos tipos de configurações familiares, em contraponto à família nuclear, os quais têm se estruturado com base em opressões sistemáticas. Nesta tese, o conceito de dispositivo será compreendido a partir da definição de Michel Foucault, que, em seu texto *A microfísica do poder*, o concebe como:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1996, p. 244)

Um dos conceitos centrais para essa discussão é o de gênero como representação, constante do artigo “A tecnologia do gênero”, de Teresa de Lauretis, no qual a autora propõe ser o gênero concebido como uma representação articulada por meio de diversas “tecnologias”, tais como as famílias — a exemplo da família nuclear tradicional — as escolas, os meios de comunicação, a academia, os tribunais, os movimentos sociais — a exemplo dos feminismos¹ — e as práticas artísticas — a exemplo da literatura, das telenovelas e do cinema — e as discursivas — a exemplo de diferentes dispositivos políticos e jurídicos, como os discursos que começam a legislar em favor da igualdade e do reconhecimento de direitos — a exemplo da decisão do Supremo Tribunal Federal, que, em 2011, reconheceu como entidade familiar a união formada por pessoas do mesmo sexo, em contraponto ao discurso que funciona para sustentar o ideal de família e de

¹ Considerando-se a heterogeneidade do movimento e do esforço das feministas em criar um sujeito político coletivo — as mulheres —, as referências ao movimento feminista, importante movimento de luta pela ampliação dos direitos civis e políticos das mulheres, foram, em geral, grafadas no plural — os feminismos.

conjugalidade moderna instituído pela burguesia, a exemplo do Projeto de Lei n.º 6.583/2013, que dispõe sobre o Estatuto da Família.

Nesse contexto, Lauretis propõe que o gênero comece a ser pensado a partir de uma visão teórica foucaultiana, conforme a qual a sexualidade é uma “tecnologia sexual”, e sugere um novo conceito de gênero, pautado na perspectiva de Foucault, no sentido de que o gênero, como representação e autorrepresentação, seria, conforme previamente exposto acima, “produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana” (LAURETIS, 1994, p. 208). Portanto, objeto de estudo desta tese, a família nuclear é entendida como uma das “tecnologias de gênero”, nos termos da pesquisadora, que atua na manutenção de opressões sistemáticas e que, por conseguinte, serve como argumento para sustentação de determinadas ideologias que vêm se reverberando por meio do aparato político-legislativo resistente em reconhecer a legitimidade dos diferentes tipos de arranjos familiares existentes na sociedade brasileira; no Brasil, é nítido o esforço centenário para regular e proteger os direitos do modelo de família heterossexual, monogâmica e indissolúvel em detrimento da proteção dos direitos de todos os demais tipos de arranjos familiares que deveriam ser protegidos pelo Código Civil, conforme será amplamente discutido ao longo desta tese.

Sobre dispositivos político-discursivos, apresenta-se, nesta tese, um pequeno quadro geral dos dispositivos que regulam as relações de família desde o período colonial até o século XXI, com ênfase na perspectiva limitante dos discursos que legislaram sobre as questões de família e que, apesar das mudanças que se operaram ao longo dos séculos, continuam sendo foco de disputa em um campo político-discursivo cujas retóricas trabalham para deslegitimar quaisquer tentativas de criação de mecanismos que, sobretudo, visem à proteção dos arranjos familiares alternativos ao da família nuclear tradicional, sobretudo às famílias que contemplam sujeitos que compõem as identidades minoritárias, especialmente da comunidade LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais)². No campo político-discursivo brasileiro, o esforço dos operadores do direito para proteção de diferentes arranjos familiares tem esbarrado em determinados dispositivos defendidos por políticos, cuja bancada, na Câmara dos

² No Brasil, no sítio oficial da Organização das Nações Unidas, a sigla LGBTI é utilizada para fazer referência a lésbicas, gays, bissexuais, pessoas trans e intersexo. Por essa razão, optei pelo uso da referida sigla neste texto.

Deputados, é a cristã, ligada, majoritariamente, às igrejas evangélicas. As pequenas mudanças, quando acontecem, vêm acompanhadas de uma luta simbólica travada no campo político-discursivo brasileiro, a exemplo da existência do conflito, sobretudo, entre o Poder Judiciário e o Poder Legislativo e, mais recentemente, o Poder Executivo, com a criação do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em que se observa uma disputa entre os poderes para determinar o Direito.

Por fim, cabe ressaltar que um conceito relevante nesta tese é o de necropolítica, de Achille Mbembe, que perpassará a discussão dos três capítulos que compõem este trabalho. Em seu ensaio “Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte”, partindo da concepção de biopoder de Michel Foucault — a qual, conforme ele argumenta, não dá conta de explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte —, Mbembe levanta questionamentos como, por exemplo, em quais condições práticas é exercido o direito de matar, deixar viver ou expor à morte; quem é o sujeito dessa lei; o que a implementação desse direito fala sobre a pessoa condenada à morte e sobre a relação antagonica que coloca essa pessoa contra seu ou sua assassino/a; e, por fim, interpela essa noção de biopoder na medida em que questiona se ela é “suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2016, p. 124), já que a guerra, foco da sua discussão, é, ao mesmo tempo, um meio de alcançar a soberania e de exercer o direito de matar. Em seu texto, o autor compreende necropolítica como as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte e que reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Nesta tese, foram pensadas, a partir da problematização de diferentes dispositivos discursivos, possíveis instâncias de biopolítica, na perspectiva da argumentação de Mbembe, para cada panorama histórico, centrados na escravização, na família patriarcal e na perseguição à comunidade LGBTI, realizados nos capítulos que se seguem.

Em face do exposto, discuto, em síntese, a relação entre os dispositivos discursivos conflitantes — a exemplo da decisão do STF e do Estatuto da Família — e a constituição de um discurso literário relacionado à representação dos diferentes tipos de arranjos familiares no campo literário — que é entendido, aqui, a partir das concepções do sociólogo Pierre Bourdieu, que, em seu livro *As regras da arte* (1996), traz a concepção de campo literário como um espaço de relações entre os/as diversos/as agentes,

como autores/as, críticos/as e editores/as, que funcionam como mediadores/as entre os produtores/as, a obra e o público. Nesse contexto, considerando a perspectiva de que é por meio das mais diferentes formas de representação que a literatura brasileira contemporânea vem questionando noções conservadoras de sexo e/ou gênero que ainda sustentam as estruturas sociais, investigo narrativas que privilegiam a representação de diferentes tipos de arranjos afetivos-familiares, ou seja, aqueles que não estão contemplados na definição de entidade familiar do texto do Estatuto da Família³. As obras aqui consideradas são: *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo; *Becos da Memória* (2006), de Conceição Evaristo; *Azul-corvo* (2010), de Adriana Lisboa; *Elvis & Madona – uma novela lilás* (2010), de Luis Biajoni; *Amora* (2015), de Natália Borges Polesso; e *A vida invisível de Eurídice Gusmão* (2016), de Martha Batalha.

Em síntese, na tese, teço uma discussão sobre diferentes dispositivos político-discursivos, por meio de um diálogo entre literatura e sociedade, no intuito de compreender como os novos arranjos familiares aparecem representados na literatura brasileira contemporânea, para investigar se esses dispositivos, principalmente os que preconizam o ideal coletivo de família nuclear inspirada nos moldes burgueses — que, de acordo com Pedro Paulo de Oliveira em seu trabalho *A construção social da masculinidade*, é “cultivado de diversas formas em inúmeras narrativas, inclusive em pesquisas contemporâneas acerca do mundo social” (OLIVEIRA, 2004, p. 53) —, estão reverberando na literatura brasileira contemporânea e no campo literário brasileiro.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

Considerando-se que a família é uma das principais tecnologias de gênero, já que é em nome da proteção da chamada “família nuclear tradicional” que no Brasil os discursos transformam-se em projetos de lei, pretende-se traçar um panorama histórico da constituição do conceito de família, com ênfase na transformação das denominadas famílias patriarcais para as tradicionais famílias nucleares burguesas e, por fim, para os novos arranjos familiares, com o intuito de analisar as implicações políticos-discursivas relativas ao reconhecimento da legitimidade dos diferentes arranjos familiares, sobretudo

³ De acordo com o Art. 2.º, do texto do Estatuto da Família, “Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.”

aqueles formados a partir de conjugalidades não hegemônicas. Para tanto, no Capítulo 1, apresenta-se uma reflexão sobre a representação das famílias matrifocais, sobretudo aquelas constituídas e mantidas sozinhas por mulheres, nos romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006), da escritora Conceição Evaristo. Nessa perspectiva, embora não sejam elementos centrais do *corpus*, recorre-se, ainda, a outras escritoras negras e suas narrativas, como Carolina Maria de Jesus, para darem suporte às reflexões sobre as bases para a formação da família brasileira para, então, refletir sobre as fissuras do modelo de família burguês e do fortalecimento das estruturas familiares compostas e mantidas por mulheres no Brasil, sobretudo as mulheres negras — durante e após o período de escravização institucionalizado —, ou seja, composições familiares matrifocais, cujas bases se assentam no que aqui se denomina feminismos ancestrais. Ademais, nesse primeiro capítulo, discorre-se sobre a relação entre memória, feminismos ancestrais e o surgimento de uma tradição literária de autoria feminina afro-brasileira denominada, conforme argumento na tese, poéticas do desterro. Nessa perspectiva, Carolina Maria de Jesus representa, no século XX, uma tradição literária inaugurada no século XIX, com Maria Firmina dos Reis, e que vem se consolidando no século XXI com escritoras como Conceição Evaristo, que, assim como suas antecessoras, são expoentes de uma tradição literária cuja principal característica são as memórias e os feminismos ancestrais.

Nesse sentido, cabe ressaltar que um dos conceitos centrais deste primeiro capítulo é o de lugar de fala — fundamental para a discussão das poéticas do desterro. Ao pensar esse conceito, parte-se das ideias contidas no livro *Lugar de Fala*, de Djamila Ribeiro, no qual a filósofa e escritora explica que a compreensão do que é lugar de fala deve partir do entendimento de o porquê as mulheres negras insistem em pensar a categoria mulher negra. Ao recorrer à pesquisadora Grada Kilomba, ela esclarece, após uma breve análise sobre “outro” com base em reflexões de Simone de Beauvoir, que a mulher negra não é só o outro, mas o outro do outro, já que sofre, além da opressão pelo gênero, a opressão pela raça, ou seja, a mulher negra seria uma antítese de branquitude e de masculinidade. Ribeiro menciona o modo como as reivindicações feministas foram feitas ao longo dos séculos e, ao que sua argumentação sugere, isso se relaciona a um tipo de feminismo ancestral, dado que as mulheres negras intelectuais/escritoras estão desafiando esse modo de pensar a categoria mulher e os próprios feminismos, tanto em textos teóricos quanto em suas narrativas, para se afirmar e ser respeitadas como sujeito

político do movimento feminista.

Ao explicar propriamente sobre lugar de fala, Djamila Ribeiro (2019, p. 55-57) parte do sentido dessa expressão na Comunicação⁴ para, então, a partir de um diálogo com teóricas como Linda Alcoff, Gayatri Spivak, Grada Kilomba, Patricia Hill Collins — mais precisamente a partir dessas duas últimas teóricas —, explicar que, para além desse conceito da comunicação, não se deve perder de vista que a origem do referido termo é imprecisa, embora ela acredite que esse termo tenha surgido a partir da tradição de discussão sobre *feminist standpoint*, diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial: “as reflexões e trabalhos gerados nessas perspectivas [...] foram sendo moldados no seio dos movimentos sociais [...] como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva. Porém, é extremamente possível pensá-lo a partir de certas referências que vem questionando quem pode falar” (RIBEIRO, 2019, p. 57).

Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse determinados espaços. É aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist stand-point*: não poder acessar certos espaços acarreta a não existência de produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; [...] impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até em relação a quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo. (RIBEIRO, 2019, p. 63-64)

Djamila Ribeiro comenta ainda as críticas ao trabalho de Patricia Hill Collins e explica que é um erro reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências, já que opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos

⁴ A teórica apresenta um conceito de lugar de fala presente no artigo “Lugares de fala: um conceito para abordar o segmento popular da grande imprensa”, de Márcia Franz Amaral, no qual o referido conceito é concebido, conforme resume Ribeiro, como um instrumento teórico-metodológico que possibilita “analisar que o lugar de fala da imprensa popular seria diferente do lugar de fala do que eles chamam de jornais de referência e, nesse artigo específico, mostra que esse lugar da imprensa popular vai além do sensacionalismo. Para a autora é necessário compreender as posições sociais e os capitais simbólicos de modo distinto”. (RIBEIRO, p. 56, 2019)

tenham direito à fala, ou seja, a pesquisadora explica que o ponto de vista feminista ou lugar de fala não deve ser reduzido às experiências individuais, já que, antes, é necessário refletir sobre *locus* social que os indivíduos ocupam no que Patricia Hill Collins chama de “matriz de dominação”: “[...] ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva” (RIBEIRO, 2019, p. 69). Assim, sobre a importância da teoria feminista, a escritora, a partir das considerações da pesquisadora Luiza Barrios, explica que o debate é sobre a posição ocupada por cada grupo e o quanto as diferenças se entrecruzam e geram formas diferentes de “experenciar opressões”, de modo que não deve haver hierarquia de opressões, já que dimensões como raça, classe, gênero e sexualidade não podem ser pensadas de forma separadas. Em síntese, sobre lugar de fala, Ribeiro argumenta que, nós, pessoas brancas, sempre autorizados a falar, devemos começar a escutar. Com base nas ideias de Kilomba sobre a máscara da escravizada Anastácia, ela esclarece que as pessoas historicamente autorizadas a falar têm dificuldades de ouvir devido ao incômodo que as vozes silenciadas trazem, que ameaçam a zona de conforto, já que “o não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados” (RIBEIRO, 2019, p. 78).

Já no Capítulo 2, o foco será o arranjo familiar denominado anaparental, ou seja, o tipo de arranjo familiar em que ninguém ocupa a posição de ascendente, sendo, assim, constituído somente pelos filhos, sem a presença dos pais, ou de pessoas não ligadas por laços de parentesco, independentemente de sexo, com o sentimento e o propósito de conviverem em família, prestando, entre si, assistência material e emocional. Para tanto, são analisados os arranjos familiares alternativos que se formam nos romances *Azul-corvo*, de Adriana Lisboa, publicado em 2010, e *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, de Martha Batalha, publicado em 2016. Assim, nesse capítulo, a ideia é realizar uma abordagem histórica da família nuclear burguesa e dos dispositivos jurídicos que regulou a família, sobretudo a conjugal, fundamentada especialmente em estudos realizados no Brasil. A problematização dessas questões suscita, nesse momento em que o retrocesso avança sobre nós, uma reflexão preliminar, que será desenvolvida no capítulo III, sobre a importância da literatura e sua contribuição para a luta por representação de diferentes tipos de arranjos familiares no Brasil, onde parte dos discursos políticos, que se

reverberam por meio de projetos de leis para a legitimação de um único modelo de família, limita o espaço e ameaça a garantia e o respeito à dignidade humana.

Por fim, no Capítulo 3, cujo foco são as conjugalidades não hegemônicas, realiza-se um paralelo entre o conceito de família e de casamento tradicionais e os novos modelos de arranjos familiares, partindo-se da perspectiva de Anthony Giddens (1993), que argumenta existir atualmente uma tendência de se falar mais em relacionamentos que em casamento em si, ou seja, “o casamento — para muitos, mas de forma alguma para todos os grupos na população — tem-se voltado cada vez mais para a forma de um relacionamento puro.” (GIDDENS, 1993, p. 69). Para tanto, a partir da análise do romance *Elvis & Madona – Uma Novela Lilás*, de Luiz Biajoni, publicado em 2010, e do livro de contos *Amora*, de Natália Borges Polessio, publicado em 2015, são analisadas as novas conjugalidades e o aparato jurídico que vem, sobretudo a partir do século XX, lutando pela sua legitimação em contraponto a dispositivos político-discursivos que representam uma tentativa, sobretudo no contexto familiar, de regulação do gênero e da sexualidade para (re)estabelecer padrões fundados na estrutura compreendida, nos termos de Judith Butler (2003), como a matriz de inteligibilidade de gênero.

As perguntas que balizaram esta tese foram “se/como determinados dispositivos discursivos conflitantes estão representados?” e, ainda, “se/como estão influenciando a representação das famílias?”, com ênfase nas conjugalidades não hegemônicas, na literatura brasileira contemporânea. A minha hipótese é a de que a literatura brasileira contemporânea constitui-se, nesse processo de representação, sobretudo das conjugalidades não hegemônicas, em um espaço de tensão, uma espécie de entrelugar, que problematiza questões relativas à ideologia dominante. De um lado, há os dispositivos discursivos institucionalizados; do outro, a autonomia que os sujeitos têm de escolher suas relações e negociar seus papéis de gênero dentro dessas relações; e, em um entrelugar, conforme explana Antoine Compagnon, em sua obra *O demônio da teoria*, está a literatura, essa interlocutora privilegiada responsável pela tensão que movimenta esses campos de lutas simbólicas, pois, como afirma Compagnon (1999, p. 126), “o fato de a literatura falar da literatura não impede que ela fale também do mundo”, o que significa que a literatura é essa interface que possibilita a criação de mundos possíveis apesar das limitações dos discursos dominantes.

CAPÍTULO 1: FAMÍLIAS MATRIFOCAIS, FEMINISMOS ANCESTRAIS

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
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
A minha voz ainda
ecoou versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

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.

Vozes-Mulheres, de Conceição Evaristo

Famílias matrifocais, feminismos ancestrais

Ao reconhecer as limitações decorrentes dos meus privilégios sociais relacionados ao fato de eu ser uma mulher branca⁵ e compreendendo esta tese como um espaço de reflexão e diálogo, que está sendo construído a partir de um exercício de leitura/escuta, é que escolhi, para analisar neste capítulo, dois romances de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006), ponto de partida para refletir em que medida as mulheres assumiam o controle nas relações familiares durante o desenvolvimento e o estabelecimento da família nuclear burguesa em detrimento das denominadas famílias nucleares patriarcais, conforme entendimento de Gilberto Freyre. Nesse contexto, discutirei inicialmente sobre 1) o processo, no Brasil, de transformação das denominadas famílias patriarcais e o estabelecimento da família nuclear burguesa em uma perspectiva sociológica; 2) a reverberação dessas mudanças nas narrativas da literatura brasileira a partir do século XIX na perspectiva da crítica literária canônica e da crítica literária feminista; 3) a relevância da literatura de autoria feminina negra, sobretudo no que diz respeito aos questionamentos e às novas perspectivas sobre o problema da representação dos seus corpos e das suas vivências nas narrativas canônicas; 4) a hipótese do surgimento de uma tradição literária edificada com base em um processo de escritura que é forjado a partir de experiências que trazem elementos como desterro e escravização e que, por fim, deságuam em uma escrevivência subvencionada por memórias ancestrais, entendidas como uma das estratégias às políticas do necropoder, nos termos de Achille Mbembe; 5) e, por último, a discussão, a partir da análise dos referidos romances de Conceição Evaristo, sobre as fissuras dos modelos nucleares patriarcal/burguês de famílias e do fortalecimento das estruturas familiares compostas e mantidas por mulheres, ou seja, composições familiares matrifocais cujas bases se assentam no que denomino de feminismos ancestrais.

1.1 Panorama: o Brasil e a família nuclear patriarcal

⁵ Antes de ingressar na pós-graduação na UnB, devido a limitações de perspectiva social, a categoria raça, diferentemente de categorias como classe e gênero, não era uma questão para mim. Atualmente, no processo de conscientização sobre os múltiplos mecanismos de opressão e violência a que são submetidos cotidianamente as pessoas pertencentes à raça negra no Brasil, deixo claro que reconheço os meus privilégios sociais decorrentes do fato de eu ser uma mulher branca.

Para traçar um panorama sobre o Brasil e a família patriarcal, recorrerei, neste capítulo, inicialmente a pesquisadores canônicos do pensamento social brasileiro — a exemplo de Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda — e a pesquisadoras contra-canônicas — a exemplo de Eni de Mesquita Samara, Maria Ângela D’Incao, Cláudia Maia, Ana Cláudia Pacheco — que contestam, em suas mais diversas áreas de pesquisa, as versões da história e da sociabilidade brasileira contadas pelos homens e que, por muito tempo, foram consideradas as únicas versões oficiais. Portanto, ao recorrer a autores como os mencionados, a ideia não é reforçar os seus argumentos, mas denotar, a partir de reflexões, sobretudo orientadas pela crítica feminista, o quanto esses textos sociológicos canônicos produzem, reproduzem e reforçam estereótipos acerca de vários aspectos da vida social brasileira, sobretudo no que diz respeito às relações de família e às mulheres. A ideia, nesta tese, é denotar que esses cânones do pensamento social brasileiro vêm sendo questionados e explicitar a própria construção desses discursos dominantes como dispositivos das tecnologias de gênero.

Esclarecido esse posicionamento, inicio minha discussão por *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, em que Gilberto Freyre discorre sobre aspectos das mudanças na cultura do Brasil que ocorreram imediatamente após a colonização. Ao frisar as diferenças culturais entre os três povos que se chocam na nova parte do continente americano a ser colonizada, ele tenta traçar um panorama de como se deu esse encontro do ponto de vista sociológico, tendo como eixo central da sua explicação o elemento “família patriarcal”. Nessa perspectiva, Freyre discorre sobre como se organizaram as famílias no Brasil — em um contexto em que, para o reino, era necessário se apossar e povoar urgentemente o novo território —, a partir da confluência de três culturas antagônicas: a europeia, do português colonizador; a latino-americana, do índio colonizado; e a africana, do negro escravizado. De acordo com esse pesquisador, foi em 1532, no século XVI, que a sociedade brasileira começou a se organizar civil e economicamente com domínio quase exclusivo da família rural ou semirural. Nesse momento, explica Gilberto Freyre (2003, p. 65), foi a agricultura que deu as bases para a solidificação dessa sociedade juntamente com outros elementos como a estabilidade patriarcal da família, o trabalho contínuo fruto da escravização, as uniões entre portugueses e índias, de modo que se formou “na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio — e mais tarde de negro — na composição” (FREYRE, 2003, p. 65).

O autor argumenta que, nesse projeto de colonização, o elemento que mais contribuiu para a formação do Brasil foi a questão da miscigenação, já que engravidar as índias, mais importante do que a capacidade de se movimentar pelo território, foi o recurso utilizado para compensar a deficiência de portugueses em um país de proporções continentais que necessitava ser povoado. Um grande problema desse texto é que, em sua argumentação, Gilberto Freyre — e conforme veremos mais adiante, também Caio Prado Júnior — insiste na ideia de que eram as próprias índias que iam se oferecer aos portugueses sem mencionar, uma única vez, as violências sexuais praticadas pelos colonizadores contra elas. Na sua argumentação, Freyre afirma que a união com as mulheres nativas favoreceu o colonizador, já que, ao fazerem filhos, eles povoavam o território com mestiços, cuja natureza, na perspectiva dos estudos da época, seria mais adaptável ao clima tropical. Já Caio Prado Júnior, em *Formação do Brasil contemporâneo*, ao abordar a questão da mestiçagem, acrescenta que a falta de mulheres brancas sempre foi um problema para as colonizações europeias ultramarinas e que, diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos da América, para onde foram levadas mulheres europeias que viviam na Inglaterra em condições sociais precárias — como as meninas órfãs, as moças que não tinham dotes, as mulheres que eram prostitutas ou criminosas —, no Brasil os colonos não tinham a sua disposição mulheres brancas, o que, para Prado, facilitou o intercuro sexual⁶ com outras raças. Ele explica que os colonos e os estrangeiros que vinham para o Brasil, em geral, deixavam, quando tinham, mulheres, filhas e filhos no reino e que, muitas vezes, permaneciam no novo mundo sem que nunca voltassem para buscá-los. Sobre a mestiçagem, esse sociólogo argumenta que foi devido à excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças que “[...] o número relativamente pequeno de colonos brancos [...] pode absorver as massas consideráveis de negros e índios que para eles afluíram ou nela já se encontravam; pode impor seus padrões e culturas à colônia, que mais tarde [...] conservará os caracteres essenciais da sua civilização” (PRADO, p. 1961, p. 102). Ainda no que se refere a essas uniões, Freyre explica que, devido ao fato de os indígenas serem polígamos e os portugueses terem também herdado essa tendência dos mouros, a formação social do Brasil colônia parte, inicialmente, do sistema poligâmico, já que eram muitas nativas para poucos europeus.

⁶ Ele usa cruzamento, mas optei por mudar porque, para mim, o verbo “cruzar” remete a uma animalização dessas mulheres que estavam, quase em sua totalidade, vulneráveis e indefesas às lascívias desses colonos.

Ao refletir sobre essas questões, Caio Prado Júnior, conforme explicarei mais adiante, defende que a formação social do Brasil partiu de uma base não familiar.

Quanto à monogamia, nunca foi geral nas áreas de cultura americana invadidas pelos portugueses, a poligamia tendo existido e existindo ainda entre tribos que se conservam intactas da influência moral europeia. E “não só os chefes, como todos os fortes — os que podem manter família grande — casam-se com muitas mulheres.” [...] Era ponto, naturalmente, esse de variar marido de mulher e mulher de marido, com o qual não podia transigir, nem transigia no Brasil, a moral católica: isto é, a dura, ortodoxa, representada pelos padres da Companhia. Destes o esforço no sentido de fazer praticar na colônia estrita monogamia teve que ser tremendo. E não só entre os índios batizados como entre os colonos portugueses, a quem os próprios clérigos, em conflito com os jesuítas, facilitavam a livre união “com as negras”. Já afeiçoados à poligamia pelo contato com os mouros, os portugueses encontraram na moral sexual dos ameríndios o campo fácil onde expandir-se aquela sua tendência, de moçárabes (nos últimos dois séculos um tanto recalcada e agora de repente solta), para viverem com muitas mulheres. (FREYRE, 2003, p. 167-168)

Embora considere a mulher indígena base física da família brasileira e um valioso elemento de cultura material, já que suas habilidades artísticas, manuais, medicinais, de higiene pessoal foram transmitidas ao colonizador e apropriadas por eles, Freyre, em quase todas as suas referências a elas, trata de colocá-las em um lugar de devassidão moral fundamentado em uma visão estritamente sexista. Nesse contexto, o processo a que ele se refere, que incluiu múltiplas violências de gênero silenciadas nos textos, influenciou a organização social brasileira, cujas bases se assentaram, conforme argumenta Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, nos interesses de um projeto político, já que, segundo este sociólogo, “Longe de condenar os casamentos mistos de indígenas com brancos, o governo português tratou, em mais de uma ocasião, de estimulá-los” (1995, p. 56). Nesse sentido, como projeto político, essas uniões entre gentios e portugueses, sobretudo entre os séculos XVI e XVII, foram, nas situações em que era possível, sacramentadas pelos jesuítas e convertidas em casamento cristão, já que a Igreja trabalhava para implantar na colônia as regras e os valores do matrimônio na perspectiva cristã e, por conseguinte, monogâmica. Assim, também no que se refere exclusivamente aos indígenas, estes, conforme impunham os jesuítas, também passaram a ser obrigados a se adequarem à moral cristã e começaram a ser casados entre si, como um recurso adotado por esses padres para acabar com o sistema de poligamia, o que gerou problemas como a assimilação de novos valores, a exemplo da obrigação, que nascia com esses casamentos, de sustentar sozinho suas famílias, mesmo que suas bases culturais não

contemplassem essa espécie de privatização da família e, por isso, depois de casados essas famílias formadas por indígenas passassem a viver em absoluta condição de miséria. De acordo com Freyre, ao impor uma nova moral de família, o sistema jesuítico de catequese corroborou para que desaparecessem os nativos brasileiros: “o sistema escravocrata por um lado, e o missionário por outro, continuariam a sua obra de devastação da raça nativa, embora mais lenta e menos cruel do que na América espanhola ou na inglesa” (FREYRE, 2003, p. 227). Este argumento é inútil, pois o cerne da questão é que, independentemente do colonizador, imperou o cruel processo de imposição de uma cultura e de sua moral e a consequente dizimação de tribos indígenas. Segundo esse autor, no Brasil, houve um bem-sucedido “ajustamento de tradições e de tendências raro entre povos formados nas mesmas circunstâncias imperialistas de colonização moderna dos trópicos.” (FREYRE, 2003, p. 231)

Nesse sentido, Caio Prado Júnior (1961, p. 85) explica que os índios serviram à colonização lusitana que o aproveitou, além de meio para o tráfico mercantil de produtos nativos, como um importante elemento da colonização: primeiro porque, no caso dos colonos, os indígenas eram concebidos como possível mão de obra; segundo, porque, para a metrópole, eles eram um meio para povoar a grande área que o colonizador tinha de ocupar. Sobre o fato de a metrópole enxergar a colônia somente como meio para a obtenção de lucros, Prado explica que a ideia de que o indígena também devia ser integrado na sociedade como colono acabou resultando em mais exploração e escravização indígena, o que gerou conflitos de interesses entre colonos portugueses e jesuítas. Surge, nesse contexto, a legislação pombalina que, segundo ele, objetivava preparar o índio para a vida civilizada. Prado (1961, p.88) acrescenta que uma das intenções da legislação era favorecer a multiplicação dos casamentos mistos, ou seja, “a solução pelo cruzamento das raças, que aliás presidiu sempre, mesmo sem o auxílio de disposições legais, a todo e grande complexo problema da interassimilação das três etnias que concorreram para a formação do Brasil” (PRADO, 1961, p.88).

Portanto, o povo nativo foi muito útil ao propósito do colonizador que necessitava povoar e se estabelecer socialmente na nova terra para, então, edificar uma colônia estável agrícola no Brasil, cuja mão de obra chegaria, mais tarde, aos lotes, em navios com escravizados traficados da África. Se, antes, as índias eram usadas como reprodutoras, aos poucos, elas vão sendo trocadas pelas mulatas, fruto híbrido de colonizador e colonizado, e das mulheres negras, as quais se tornam o objeto sexual dos novos donos

da terra, os senhores de engenho, que, para serem suas senhoras, escolhem, no entanto, as mulheres brancas. Gilberto Freyre recorre, em seu texto, a um dito popular sexista⁷ para sintetizar essa ideia: “Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: ‘Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar’; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata” (FREYRE, 2003, p. 73). Ainda nos termos de Freyre, surgem, então, nessa colônia estável, as fazendas com suas casas-grandes — e sua extensão, as senzalas — que se tornaram fortalezas patriarcais completamente autônomas, já que contemplava em si e em seus arredores, o sistema de produção, que era monocultura latifundiária; o sistema de trabalho, que era a escravização; o sistema religioso, que era representado pela religião católica; o sistema de família e, por conseguinte, sexual e de reprodução, que era o patriarcalismo polígamo (exclusivo dos homens); e, por fim, o sistema político, que era, em essência, fundado na soberania, a qual, por sua vez, era exercida pelos senhores por meio do poder e da capacidade autoatribuída de ditar quem, sob o seu domínio, poderia viver e quem deveria morrer, considerando as reflexões de Achille Mbembe em seu ensaio “Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte”.

Assim, neste contexto de abordagem do imperialismo colonial e suas múltiplas violências em grande parte silenciadas nesses trabalhos sociológicos, um conceito relevante para pensar as relações entre colonizadores e colonizados e que fundamentará parte da discussão que perpassará todo este capítulo é o de necropolítica e/ou a política do necropoder. No texto em questão, Mbembe, para fundamentar sua discussão, inicialmente, parte da ideia de que o ápice da soberania, conforme sinalizado no parágrafo anterior, reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, decisões que são entendidas como os seus atributos fundamentais. Portanto, exercer a soberania é controlar a mortalidade e conceber a vida como a implantação e a manifestação de poder, isto é, na lógica da política do necropoder, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é.” (MBEMBE, 2016, p. 135)

Nesse contexto, considerando-se que, para Mbembe (2016, p. 130-131), qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa abordar a escravização — entendida como uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica —, a

⁷ A hiperssexualização dessas mulheres e a objetificação dos seus corpos também será matéria de discussão ao longo deste capítulo.

fazenda, ou a casa-grande — que, segundo Freyre, foi, com seus senhores de engenho soberanos, o *locus* onde se organizou todo o sistema econômico, político e social brasileiro, essencialmente patriarcal, desde a primeira metade do século XVI —, será compreendida neste trabalho, ainda com base nas perspectivas do necropoder, como o espaço em que as relações entre vida e morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso se fundem. Sobre essa questão, Mbembe (2016, p. 130-131) argumenta que a estrutura do sistema de colonização e seus mecanismos devam ser pensados como um tipo de estado de exceção, na medida em que, no contexto da colonização, a existência do escravizado seria a figura de uma sombra personificada⁸, isto é, um ser cuja vida é concebida como uma “coisa” possuída por outra pessoa: “uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador” (MBEMBE, 2016, p. 132). Assim, o fato de a sua condição de escravizado resultar, conforme explica o pesquisador, em um conjunto de perdas, que são a perda de um lar, do direito sobre o seu próprio corpo e de *status* político, esse conjunto de perdas, assentado na dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social, o que ele chama de “expulsão da humanidade de modo geral”, se organiza como uma estrutura político jurídica que é a fazenda, isto é, esse espaço que abriga a casa-grande, a senzala e seu soberano, o senhor branco, e onde se institucionaliza e são legitimadas violências sistemáticas, uma vez que, como coisa possuída, pertencente a um soberano com poder de vida e de morte, os escravizados que habitavam as fazendas eram completamente despossuídos de si mesmos e, portanto, transformados em seres colonizados, sem quaisquer *status* político.

Essas primeiras considerações sobre necropolítica e necropoder são relevantes porque é impossível abordar o período colonial brasileiro sem lembrar que, de acordo com o referido ensaio, as colônias — nesse caso específico, a brasileira — foram governadas na ilegalidade absoluta, já que, para o conquistador, no que se refere a pessoas indígenas e negras, “[...] ‘vida selvagem’ é apenas outra forma de ‘vida animal’, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão” (MBEMBE, 2016, p. 133), de modo que, conforme diálogo estabelecido no texto entre

⁸ “Dado que a vida do escravo é como uma “coisa” possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada” (MBEMBE, 2016, p. 132).

este autor e Hanna Arendt, massacrá-los estava longe de significar, para os europeus, um ato criminoso. O autor explica que a primeira síntese entre massacre e democracia se deu no mundo colonial, já que, para Arendt, o mundo colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido e, tempos depois, o que se observou, na Segunda Guerra Mundial, foi somente a extensão, para a Europa, da violência que, outrora, havia sido reservada às populações colonizadas: “no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2016, p. 132). Nesse sentido, a política do terror, que foi instituída e referendada com base na ideia de um direito soberano do senhor de matar, explorar, violentar, escravizar, não esbarrou em quaisquer regras nessas colônias, sobretudo na que fundou o Brasil, um dos últimos países a abolir a escravização. Por isso, embora a proposta desta primeira discussão seja fazer uma revisão sociológica das primeiras organizações familiares no país, esse adendo sobre necropolítica se faz necessário porque, no percorrido histórico destes três autores, múltiplas violências físicas e simbólicas, que se deram nas fazendas e nos seus clãs/famílias patriarcais e que serão trabalhadas nos romances que compõem o *corpus* deste capítulo, estão, em muitas passagens desses textos sociológicos, silenciadas ou justificadas. Definido o que, nesta tese, será compreendido como a fazenda/casa-grande, volto ao panorama histórico, conforme delineado por Freyre (2003, p. 34), o qual afirma que a formação patriarcal do Brasil pode ser explicada, entre outros aspectos, pela organização da família, que, nos seus termos, foi a unidade colonizadora do país.

O sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil, representado pela casa-grande, foi um sistema de plástica contemporização entre as duas tendências. Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas europeias (já modificadas pela experiência asiática e africana do colonizador) ao meio tropical, representou uma contemporização com as novas condições de vida e de ambiente. A casa-grande de engenho que o colonizador começou, ainda no século XVI, a levantar no Brasil grossas paredes de taipa ou de pedra e cal, coberta de palha ou de telhava, alpendre na frente e dos lados, telhados caídos em um máximo de proteção contra o sol forte e as chuvas tropicais — não foi nenhuma reprodução das casas portuguesas, mas uma expressão nova, correspondendo ao nosso ambiente físico e a uma fase surpreendente, inesperada, do imperialismo português: sua atividade agrária e sedentária nos trópicos; seu patriarcalismo rural e escravocrata. (FREYRE, 2003, p. 35)

Para esse autor, a casa-grande, como mencionado anteriormente, funcionou como “fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa-casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos” (FREYRE, 2003, p. 36). Por quase dois séculos, o senhor de engenho, patriarca e senhor absoluto da casa-grande e tudo o que ela agregava foi quem dominou a colônia, nos termos de Freyre, praticamente sozinho. Nas casas-grandes, cujo poder absoluto centrava-se na mão do pai-marido-senhor, a família patriarcal começa então a ser transformada na célula *mater* da sociedade que está se edificando no Brasil: “A família [...] é desde o século XVI o grande fator colonizador no Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política [...]” (FREYRE, 2003, p. 81). Nesse aspecto, Buarque (1995, p. 80) corrobora as ideias de Freyre e, em seu trabalho, também se refere às casas-grandes, os engenhos situados nos domínios rurais, como essas fortalezas autônomas onde imperava o poder patriarcal, exercido pelo senhor do engenho. Nesse seu trabalho, no qual também tenta traçar um panorama da nossa organização social nos primeiros séculos de colonização, ratifica que o pátrio poder era, de fato, ilimitado, já que qualquer transgressão cometida por quaisquer membros do grupo familiar era julgada dentro do próprio seio familiar: o patriarca, que figurava como juiz, era quem condenava aqueles que transgrediam as regras da moral que deveria imperar na sua casa. Caio Prado Júnior (1961, p. 141), sobre a organização da vida rural, também coaduna com essas ideias ao afirmar que o engenho era um verdadeiro mundo em miniatura onde se concentrava e se resumia a vida de uma parcela da humanidade. Os três pesquisadores concordam que toda a estrutura da nossa sociedade colonial teve suas bases rurais e que o grande centro de poder dessa estrutura eram as casas-grandes, dominadas, por sua vez, pelo patriarcalismo colonial ou, nos termos de Prado, pelo “clã patriarcal”, concebido por este último como

[...] unidade em que se agrupa a população de boa parte do país, e que, na base do grande domínio rural, reúne o conjunto de indivíduos que participam das atividades deles ou se lhe agregam; desde o proprietário que do alto domina e dirige soberanamente esta pequena parcela da humanidade, até o último escravo e agregado que entra para sua clientela. Unidade econômica, social, administrativa, e até de certa forma religiosa. (PRADO, 1961, p. 285)

Segundo Caio Prado Júnior, o que favoreceu a organização desse clã patriarcal no Brasil foi o regime econômico — agrário —, que absorveu a maior parcela da população e das riquezas coloniais: “Em torno daqueles que a possuem e senhoreiam, o proprietário

e sua família, vem agrupar-se a população” (PRADO, 1961, p. 285). Esse sistema econômico estava, de um lado, formado pelos escravizados e, por outro, pelos agregados, ou seja, pelas pessoas que se viam impelidas a se integrarem nesse sistema dominado pelo homem de poder, autoridade e prestígio, que era o senhor rural, o dono da propriedade. Assim como Freyre e Buarque, Prado explica que a própria igreja era uma esfera importante desse clã e que estava integrada nessa organização. Por isso, em seu trabalho, salienta que, na vida colonial, vários atos só se praticavam por intermédio da igreja, como o batismo, para constatar o nascimento, e o casamento, que somente deveria ser reconhecido socialmente quando realizado perante a sociedade clerical. Ademais, ele explica que o poder eclesiástico tinha jurisdição privativa em várias questões relacionadas com o casamento, como divórcio, ou “o repúdio”, a separação de corpos e a anulação. Caio Prado Júnior (1961, p. 328) explica também que a igreja interferia, sobretudo, na vida doméstica dos casais de elite, para zelar pela boa conduta, pela moral, pelos bons costumes, chamando-lhes à atenção sobre quaisquer aspectos da vida privada, como a forma como educavam seus filhos. “A igreja forma assim uma esfera de grande importância da administração pública. Emparelha-se à administração civil, e é mesmo muito difícil, senão impossível, distinguir na prática uma da outra [...] Daí os atritos, que são frequentes, entre autoridades civis e eclesiásticas” (PRADO, 1961, p. 329)

Assim, a grande propriedade rural, “De simples unidade produtiva, torna-se desde logo a célula orgânica da sociedade colonial” (PRADO, 1961, p. 286) para, em seguida, transformar-se no “berço do nosso ‘clã’, da grande família patriarcal brasileira” (PRADO, 1961, p. 286). A partir desse ponto, ele explica as relações internas desse domínio e ratifica a ideia de que o senhor deixa de ser apenas o proprietário, bem como os escravizados e, até mesmo, os agregados não serão considerados apenas mão de obra, já que, apesar dos feitores e dos açoites, as relações que se estabelecem é um tipo de relação de proteção do “mais forte” em relação a um “mais fraco”. Por fim, arremata afirmando que “constitui-se assim no grande domínio um conjunto de relações diferentes da de simples propriedade escravagista e exploração econômica” (PRADO, 1961, p. 287) e se tornam relações mais amenas: “[...] se de um lado essas novas relações abrandam e atenuam o poder absoluto e o rigor da autoridade do proprietário, doutro elas a reforçam, porque a tornam mais consentidas e aceita por todos” (PRADO, 1961, p. 287).

No que se refere a essa proteção entre senhores e escravizados, recorro, mais uma vez, às relações que Mbembe (2016, p. 133) estabelece em determinado ponto do seu

texto entre a colônia e a política do terror. Partindo da reflexão de dois princípios-chave que, na sua concepção, fundaram a ordem europeia — que são o direito à guerra e a territorialização do Estado soberano com a definição de suas fronteiras em uma nova ordem global, sendo, no caso deste último, a delimitação dos espaços que constituíam a Europa e dos demais territórios que estavam à disposição para a apropriação colonial —, ele argumenta que, sobretudo no que se refere à territorialização, é preciso considerar que a colônia foi eficaz, para o colonizador europeu, como uma importante instância instauradora de terror. Por isso, conforme defende o autor, qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno necessita passar pelo imperialismo colonial e, conseqüentemente, pela escravização, já que, nas colônias, onde o fundamento da violência e da soberania centra-se no controle sobre a vida e a morte, imperou o terror da verdade, baseada na ideia de que uma raça soberana, superior, deveria dominar a raça selvagem, inferior.

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e objeto. (MBEMBE, 2016, p. 135)

Por isso, quanto a essas relações de proteção perpassadas pelos açoites, é necessário considerar que, também no Brasil, esse terror da verdade serviu aos propósitos do branco europeu que, nos termos do próprio Prado, veio para cá realizar um negócio e que, para garantir o sucesso dessa sua empresa, reservou à colônia a função de meramente produtora, impondo às pessoas indígenas e negras traficadas a obrigatoriedade de fornecer-lhe mão de obra; fez vigorar o mais longo processo de escravização da América Latina, o que possibilitou a permanência das relações de trabalho escravo, mesmo após a abolição; legitimou os abusos sexuais contra mulheres indígenas e negras que foram reduzidas a corpos-objetos a serviço de demandas de produção e reprodução da metrópole; destituiu os escravizados de quaisquer *status* político, utilizando,

sobremaneira, a política da raça, ainda nos termos de Mbembe, para justificar a política da morte, que está na contramão de uma política amistosa, que, com relação a indígenas e população negra, vem sendo aprimorada e transformada, ao longo dos séculos, em uma política de Estado brasileira. Nesse sentido, entendo, na perspectiva de Mbembe, que, antes de qualquer proteção, a força que controlava a vida dos colonizados e a relação que imperou entre as pessoas negras e seus senhores, sobretudo no que se refere as pessoas negras das senzalas, foi a do necropoder. Observar essas relações na perspectiva do necropoder possibilita enxergar que “é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (MBEMBE, 2016, p. 125) e que, ao invés de “considerar a razão verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte” (MBEMBE, 2016, p. 125), as quais foram geridas no Brasil colonial com fundamento na política do terror.

As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. [...] Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (MBEMBE, 2016, p. 133)

Nesse sentido, no que se refere às estruturas sociais e de famílias na colônia, Caio Prado Júnior (1961, p. 345) argumenta, em síntese, que a vida colonial se organizou em torno da economia, que seria o trabalho, a produção; e dos instintos sexuais, que seria, conforme depreende-se do seu texto, a relação heteronormativa, ou seja, atração pelo sexo oposto, as relações de família. Sobre os impulsos sexuais dos indivíduos, ou os costumes do Brasil colônia, ele retoma a forma como os primeiros colonos chegaram ao Brasil, na sua grande maioria, sem família, e afirma que, devido ao fato de eles terem se acostumado com o modo, nos seus termos, como as mulheres da raça dominada se entregavam, a sociedade brasileira começa por uma base não familiar que é agravada pela escravização: “A formação brasileira, ao contrário do que se afirma correntemente, não se processou, salvo no caso limitado, e como veremos deficiente, das classes superiores da “casa-grande”, num ambiente de família” (PRADO, 1961, p. 350). Ele chama atenção para o fato de esse modelo de família patriarcal não abranger a grande massa da população: “nem como o colono recém-chegado, nem com o escravo, escusado acrescentá-lo; talvez menos ainda essa parte da população livre, econômica e socialmente

instável [...] e à qual falta base sólida em que assentar a constituição de família.” (PRADO, 1961, p. 350)

No entanto, ainda que a sociedade brasileira tenha se edificado, conforme ele argumenta, em uma base não familiar e o cerne do patriarcalismo colonial tenha sido a promiscuidade dos senhores das casas-grandes, Freyre, por exemplo, ressalta que os casamentos entre nobres era um dos eventos mais importantes da vida patriarcal. Sobre os casamentos, ele menciona que as escolhas dos cônjuges eram orientadas por critérios como eugenia e classe social, sobretudo no Brasil do primeiro século de colonização, e que resultou em muitos casamentos entre parentes consanguíneos (tios e sobrinhas; primos e primas), cujo propósito era aumentar as terras e a riqueza das famílias, o que, mais tarde, se descobriu que era uma tática ineficaz. No que se refere à parte da população que não estava compreendida na casa-grande e espalhada pelo imenso território brasileiro, Prado informa que, embora coubesse à Igreja, como parte da administração, o papel de realizar casamentos, sobretudo nos primeiros anos de colonização, os padres não davam conta de sacramentar todas as uniões e as pessoas constituíam suas famílias sem o sacramento; ademais, era muito forte também o preconceito racial e social, já que muitos senhores se apaixonavam, mas não tinham coragem de casar com mulheres que não pertencessem a sua mesma classe social. Com relação às mulheres, sobretudo às negras, os casamentos dos senhores nobres não impediam, nos termos de Freyre, que eles mantivessem seus amores furtivos e suas concubinas, na maior parte dos casos, suas escravizadas, o que ratifica a ideia apresentada anteriormente de que a formação social do Brasil colônia se estruturou a partir do sistema poligâmico. Os concubinatos, muito comuns, possibilitavam, facilitados pelas leis portuguesas e brasileiras, o perfilhamento dos filhos ilegítimos. Esse cenário se desenhou mesmo com a presença da igreja na vida das casas-grandes coloniais, época em que o senso comum aceitava a igreja e os seus ministros como autoridade na sociedade colonial.

Em uma outra perspectiva, contraponto totalmente o cânone sociológico, Mary Del Priore, em seu artigo “Brasil colonial: um caso de famílias no feminino plural”, informa que o perfil do cenário familiar dessa época, sobretudo nas capitais do sudeste da colônia, era, diferentemente do que se desenha na obra de Freyre e Buarque, nuclear, e que, entre suas principais características, se notava “muitos maridos ausentes, companheiros ambulantes, mulheres chefiando seus lares e crianças circulando entre casas e sendo criadas por comadres, vizinhas e familiares” (PRIORE, 1994, p.71). Assim,

escapando ao controle da Igreja que, segundo afirma todos os pesquisadores cujas ideias foram discutidas neste capítulo, não desistia de implantar na colônia as regras do matrimônio, Priore afirma que “grande parte das mulheres pobres e empobrecidas vivia ao sabor de corriqueiras uniões consensuais” (PRIORE, 1994, p.71) e que “tais associações pareciam contrapor-se às insípidas uniões de elite, em grande parte contraídas no interesse de manter patrimônios, reforçar esferas de influência ou pela necessidade de garantir as filhas a proteção que pais desvalidos não podiam assegurar” (PRIORE, 1994, p.71). No que se refere ao concubinato, por exemplo, ela informa, com base na análise de documentos da época, que eram a realidade da maior parte das famílias e que a própria igreja fazia vistas grossas para essas relações, já que, na sua perspectiva, mais cedo ou mais tarde esses casais formalizariam a união em matrimônio.

Voltando a Freyre e aos casamentos da elite, ele explica que, no caso das mulheres nobres, as uniões sacramentadas se realizavam muito cedo, a partir dos doze anos, já que as meninas que chegavam aos vinte sem se casar já eram consideradas solteironas. Dessas uniões nasciam os filhos legítimos e, principalmente nesse momento, as mulheres escravizadas, que já eram requisitadas para a casa-grande para cozinhar, limpar, também passavam a desempenhar o papel de ama, a quem caberia amamentar, cuidar e educar as crianças brancas.

A casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos — amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parentes pobres nas famílias europeias. À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Crias. Malungos. Moleques de estimação. Alguns saíam de carro com os senhores, acompanhando-os aos passeios como se fossem filhos. (FREYRE, 2003, p. 435)

Freyre, na passagem acima, informa que as crianças negras também eram requisitadas para acompanhar os pequenos senhores e senhoras da casa-grande. Nesse aspecto esse autor, tanto quanto Buarque e Prado, insiste em reafirmar essa ideia de que muitos escravizados e muitas escravizadas eram tratados quase como membros das famílias das casas-grandes, costume facilitado por uma espécie de “liberal patriarcalismo”: “O intercuro sexual de brancos [...] com escravas negras e mulatas foi formidável. Resultou daí grossa multidão de filhos ilegítimos — mulatinhos criados muitas vezes com a prole legítima, dentro do liberal patriarcalismo das casas-grandes [...]” (FREYRE, 2003, p. 531). No que se refere a essa relação entre a casa-grande e seus

filhos ilegítimos, Mary Del Priore, no artigo mencionado, ajuda a esclarecer como se davam, em geral, as relações entre mães e filhos ilegítimos. Sobre a maternidade, a pesquisadora informa, com base em documentos do período colonial, como testamentos e pedidos de divórcio, que, de fato, filhos legítimos e ilegítimos viviam sob o mesmo teto e, muitas vezes, eram acolhidos por essas mulheres, o que denota que a supervalorização da ideia de manutenção dos laços entre mães e filhos surge bem mais tarde, conforme explica Pedro Paulo de Oliveira⁹, com os ideais que, no século XIX, vão ancorar o modelo burguês de família.

Mulheres acabavam responsabilizando-se pelos filhos de seus maridos ou amantes atestando que a maternidade tinha, então, uma função mais psicoafetiva do que biológica. A convivência de filhos legítimos e ilegítimos sob um mesmo teto e sob a guarda de mulheres que eram simultaneamente mães e madrastas revela que existia uma variação nos graus de licitude entre a população colonial. (PRIORE, 1994, p. 72)

Para além da questão da tendência de assimilação, por parte da casa-grande, dos filhos ilegítimos dos homens, no caso Buarque e Prado, e principalmente no caso de Freyre, é sustentada a tese de que o patriarcalismo amparou os escravizados, alimentou-os “com certa largueza”, socorreu-lhes na velhice e na doença, proporcionou aos seus filhos oportunidades de acesso social. Nesse aspecto, Caio Prado Júnior, ao abordar a questão com essa mesma ideia de relação de que, apesar dos açoites, havia proteção e cuidado por parte dos senhores em relação aos escravizados, ele se ocupa em esclarecer os limites dessa ideia de “grande e uma família patriarcal” ao trazer para a discussão o fato de que, nesse momento do apogeu das casas-grandes, existia o que ele chama de “clã patriarcal” e, em um outro segmento, uma outra estrutura, que seria a “família nuclear patriarcal”, esta última não sendo a regra para todo o corpo social, mas, conforme argumenta Mary del Priore, um privilégio das elites. Caio Prado Júnior explica que, nesse momento, mesmo com relação à casa-grande, pode-se conjecturar que o próprio conceito de família se desdobrava. Assim, teríamos o “clã patriarcal” que seria diferente de uma espécie de “família nuclear patriarcal”.

Para compreender o que seria esse “clã patriarcal”, podemos recorrer a Buarque (1995, p. 81), que explica que o conceito de família, seguindo as normas clássicas do

⁹ Consideração presente no trabalho *A construção social da masculinidade*, mencionado na introdução da tese e cuja discussão, inclusive com trechos presentes aqui, constam também da minha dissertação de mestrado.

direito romano-canônico, era tomado em um sentido bem próximo do de sua origem latina, a qual família, derivada de *famulus*, estava estritamente vinculada à ideia de escravização e que, em si, incluía não só os parentes, como os filhos, que, conforme explica Buarque, eram apenas a porção livre desse vasto corpo completamente subordinado ao patriarca, os *liberi*, mas todo mundo que estava nesse círculo familiar e sob o poder do patriarca, como os escravizados e os agregados. Então, nesse contexto, os sentidos de família que foram estabelecidos a partir do século XVII, período em que, de acordo com Pedro Paulo de Oliveira (2004, p. 50), “começa a tomar forma o modelo de família ocidental” não abarca todos os sentidos de família da vida colonial. A própria família patriarcal é concebida, por um lado, como aquela que se estrutura, nas capitâneas do norte da colônia, ao redor do grande proprietário que, nos termos de Prado (1961, p. 287), está no centro da vida social da colônia e vira um aristocrata porque reúne todos os elementos para tanto, como riqueza, poder e autoridade (por exemplo, ele diz que a colônia acompanhou o direito romano, para quem o escravizado é uma coisa e o dono dispõe da maneira que quiser), ou seja, mais próxima dos sentidos da sua origem latina; e, por outro, como uma tradição¹⁰ e uma abrangência mais limitada ao núcleo duro da família do senhor-pai-marido, a quem, com sua autoridade absoluta de chefe, o chefe da família patriarcal, cabe dirigir e assegurar alianças por meio dos casamentos. À parte disso, observava-se, também entre os séculos XVII e XVIII, conforme mencionado anteriormente, uma tendência para a existência de um outro perfil de família nuclear sobretudo nas capitais do Sudeste.

Quanto à casa-grande, se é certo que o seu núcleo é a família, ou antes, a família do senhor, e só ele (da pequena, da minúscula minoria, portanto, e isto se esquece frequentemente); e se, neste sentido, é um ambiente familiar que cerca o filho rico da sociedade colonial, exceção, no conjunto, quase única; há que abrir larga margem para restrições se pelo conceito de família não entendemos apenas uma estrutura exterior, mas todo aquele complexo de normas, de “atmosfera mesmo”, que concede à família, na sociedade da nossa civilização, o grande papel formador dos indivíduos e do seu caráter. Neste sentido, a casa-grande ficou muito aquém de sua missão. (PRADO, 1961, p. 351)

Interessante destacar essa colocação porque aqui nos deparamos com contrapontos, ofuscado na argumentação de Freyre, que sinalizam para o reconhecimento, nesse contexto, de outros tipos de arranjos familiares na vida da colônia. Embora

¹⁰ Conforme explicado acima, o casamento sacramentado pela igreja não era acessível a toda população.

tenhamos a impressão de que as narrativas histórica, sociológica e literária tendam a idealizar uma sociedade na qual a pretensão era legitimar a família patriarcal do casamento sacramentados pelas leis da Igreja, e posteriormente do aparato jurídico, e da tradição¹¹ — compreendida “no sentido completo do termo, isto é, transmissão de algo entre os homens [...] conjunto de elementos transmitidos, formando padrões que se impõem ao pensamento ou ao comportamento, e aos quais somos obrigados a nos referir, para aceitar ou rejeitar” (CANDIDO, 2000, p. 24), essas observações são importantes porque, conforme argumenta Prado e Priore, essas famílias patriarcais, no modelo da casa-grande, correspondiam, como já sinalizado antes, somente a uma pequena parcela da população. Por isso, Prado já argumenta que o sistema da família patriarcal que se organiza na casa-grande não serve para dar conta de uma complexa organização social tampouco para abarcar o conceito de família, compreendida, na sua perspectiva, como um modelo de família mais próximo do ocidental, isto é, um núcleo no qual se organizam as bases para que seus membros recebam e vivam de acordo com preceitos morais determinados. Segundo ele, “a promiscuidade com os escravos [...] a facilidade a que proporciona as relações sexuais irregulares e desbragadas, a indisciplina [...] tudo isso faz da casa-grande, antes uma escola de vício e desregramento, apanhando a criança desde o berço, que de formação moral” (Prado, 1961, p.351). Prado, em síntese, defende que a família deveria ser reguladora da moral, mas, segundo seu argumento, no caso da família da casa-grande, esta estava muito mais carregada de vícios do que de virtudes, de modo que, na vida colonial, o papel da família ficou reduzido.

Por fim, para sintetizar essa discussão sobre família(s) e vida colonial, Eni de Mesquita Samara, em seu artigo “O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade)”, cujo objetivo centra-se em realizar uma análise comparativa da família brasileira do período colonial até o início do século XXI, praticamente resume todos esses argumentos ao buscar traçar um panorama da família que extrapola aquele que ficou edificado no imaginário social, sobretudo a partir da publicação da obra de Gilberto Freyre, e discutida nos parágrafos anteriores. Na sua argumentação, ela traz, por um lado, um contraponto ao trabalho de Freyre e, por outro, coaduna, em alguns pontos, com Prado e, sobretudo, com Priore, ao explicar que muitas pesquisas têm demonstrado que “as

¹¹ O vocábulo tradição, sempre que aparecer neste capítulo, seja em relação à literatura ou em relação a modelos de família, será compreendida conforme essa acepção de Antonio Candido, constante do volume *Formação da Literatura Brasileira*, que será abordado a seguir.

famílias extensas do tipo patriarcal não foram as predominantes, sendo mais comuns aquelas com estruturas mais simples e menor número de integrantes” (SAMARA, 2002, p. 28). Nesse ponto, ela adverte que a descrição de Freyre “foi impropriamente utilizada e deve ser reelaborada nos estudos de família, a partir de critérios que levem em conta temporalidade, etnias, grupos sociais, contextos econômicos regionais, razão de sexo e movimento da população” (SAMARA, 2002, p. 28). Assim, para traçar um panorama, segundo ela, do que realmente ocorreu na sociedade brasileira, no que se refere ao processo de formação de famílias, desenvolvimento econômico e crescimento populacional, a pesquisadora se debruça sobre recenseamentos da população, manuscritos e impressos que foram produzidos nos últimos 150 anos.

Samara volta-se para o século XVIII e, com relação aos censos demográficos, parte do “Primeiro Censo Geral do Brasil, realizado durante o Império em 1872, até a última contagem estatística¹² tomada no ano de 1996” (SAMARA, 2002, p. 29) e, ao constatar que houve uma tendência no aumento da população feminina em relação ao número total de habitantes, afirma que essa variável, associada ao aumento da expectativa de vida das mulheres e o acesso ao mercado de trabalho, refletiu, ao longo dos séculos, nos casamentos e, por conseguinte, na organização das famílias. Eni de Mesquita Samara sugere que as mudanças econômicas influenciam também nos padrões de família, de modo que, no Brasil, as famílias podem ser analisadas, conforme discutido anteriormente, em contextos distintos: as primeiras configurações de família no Brasil é, em geral, caracterizada e associada aos engenhos no Nordeste dos séculos XVI e XVII, como pode se depreender também da obra de Freyre e Buarque; o segundo momento refere-se à descoberta das minas de ouro, ou seja, a mineração no século XVIII, bem explorada na obra de Prado; depois, temos um padrão de família que é a que se apresenta com o apogeu do café no século XIX, discutida por Priore; e, por último, estudos de áreas diversas, sobretudo por parte de pesquisadoras atentas às questões de gênero, como as de Samara, abordam as famílias, no plural, dos séculos XX e XXI. As considerações desta pesquisadora ajudam a compreender a discussão sobre a formação da “família patriarcal” tecida anteriormente, conforme será resumido a seguir.

¹² O último censo, nesse caso, se refere ao período de publicação do artigo. Embora haja novos dados sobre a população na atualidade, não há problema em utilizar as informações deste artigo porque o que me interessa nessa discussão são as informações sobre a vida colonial, ou seja, a análise que ela faz dos dados de 1872.

Com relação aos séculos XVI e XVII, a argumentação de Samara (2002) coincide com a dos três pesquisadores supracitados. Assim, como, nessa época, a economia da colônia estava assentada nas plantações de cana-de-açúcar localizadas no Nordeste, nos engenhos rurais, as famílias de elite habitavam as casas-grandes que, por sua vez, abarcava em seu domínio rural escravizados e agregados, o que contempla o que Caio Prado Júnior chama de “clã patriarcal”. Quanto ao conceito de “família patriarcal”, em seu sentido mais restrito, este refere-se essencialmente aos casos das uniões sacramentadas pela Igreja, ou as uniões legítimas que gerariam herdeiros legítimos e, nesse modelo de família, “o papel dos sexos estava bem definido, por costumes e tradições apoiados nas leis. O poder de decisão formal pertencia ao marido, como protetor e provedor da mulher e dos filhos, cabendo à esposa o governo da casa e a assistência moral à família” (SAMARA, 2002, p. 32). Nesse contexto, “o pátrio poder era, portanto, a pedra angular da família e emanava do matrimônio” (SAMARA, 2002, p. 33) e, “apesar das variações nos modelos familiares, o modelo dominante era o de famílias extensas baseadas nas relações patriarcais” (SAMARA, 2002, p. 33).

Sobre o século XVIII, Samara (2002), assim como Prado (1961), informa que a descoberta das minas de ouro atrai o interesse da metrópole e, a partir de então, o eixo econômico que se centrava unicamente no Nordeste volta-se para o interior do país, para o sul. Nesse contexto, em que a vida urbana se torna mais intensa e o controle social por parte dos poderes constituídos fica mais difícil, eram grandes os números de celibatários e havia muitos concubinatos, conforme já abordado por Priore. Nesse período da história do Brasil, ela sinaliza que as mulheres “exerciam atividades econômicas fora do âmbito doméstico e as solteiras com prole natural chefiavam famílias” (SAMARA, 2002, p. 33). Assim, fica mais uma vez evidente que o modelo de família patriarcal estava, em geral, restrito à elite agrária que imperou sobretudo nos séculos XVI e XVII. Embora esses arranjos alternativos, como os formados por mulheres chefes de famílias, não apareçam em narrativas como as da maior parte dos pesquisadores que recorri anteriormente, as pesquisas com foco nas relações de gênero nos dão uma perspectiva mais ampla das relações familiares dos primeiros séculos de colonização.

No século XVIII, a situação era semelhante em áreas mais pobres do Sul, que gravitavam em torno das Minas como a Capitania de São Paulo, com núcleos urbanos em crescimento e uma vida rural mais modesta que a do Nordeste. Nos engenhos de cana paulista, as escravarias eram menores. Assim, na falta do braço escravo, lavradores empobrecidos trabalhavam a terra com suas famílias e aceitavam membros subsidiários para ajudar na faina diária. No meio urbano,

pequenos negócios e uma gama variada de serviços ligados ao abastecimento ofereciam oportunidades para a população desvinculada do setor exportador. Isso favoreceu a atuação das mulheres trabalhadoras que estavam presentes por toda a parte e ocupavam os espaços que eram deixados pela migração masculina e a falta de escravos. Tudo isso, sem dúvida, vai alterar o quadro da organização familiar e das relações de gênero. [...] Assim, especialmente no meio urbano, os papéis informais, embora não oficialmente reconhecidos e pouco valorizados, integravam a vida cotidiana, servindo também para desmistificar, no sistema patriarcal brasileiro, o papel reservado aos sexos e à rígida divisão de tarefas e incumbências. (SAMARA, 2002, p. 33-34)

O século XVIII encerra o passado colonial e o século XIX, na perspectiva de Caio Prado Júnior (1961, p. 5), marca, por sua vez, uma etapa decisiva na evolução do Brasil, já que, a partir desse momento, será possível observar mudanças em todos os terrenos, como o social, político e econômico, ou seja, uma fase nova da história do país. Além da mudança da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, outros eventos políticos, econômicos e sociais, como a Independência em 1822, em que se acabava com o colonialismo formal, a abolição da escravatura em 1888, a proclamação da República em 1889 e, por fim, a entrada de imigrantes no país vão marcar este século e alterar padrões sociais, sobretudo no que se refere à família: “sem dúvida, todas essas mudanças vão incidir diretamente na família brasileira que vai aos poucos se distanciando do modelo descrito por Freyre (1987) para as áreas de lavoura canavieira do Nordeste nos primeiros tempos da colonização” (SAMARA, 2002, p. 39). As mudanças provocadas pela alteração do eixo econômico para a cafeicultura reverberaram, segundo Samara, nas relações de família, já que, especialmente no Sul do país, assinala-se Rio de Janeiro e São Paulo, a partir do início do século XIX, é possível observar um sistema patriarcal modificado.

É o caso da cidade de São Paulo no ano de 1836, onde predominavam as famílias nucleares, 523 (35,4%), e o número médio de habitantes por domicílio era entre 1 e 4 elementos em sua maioria, excetuando-se as famílias “aumentadas” com muitos escravos e maior quantidade de componentes. Isso significa que eram mais comuns as famílias com estruturas mais simples e poucos integrantes. Compondo um quadro geral da família paulista, constatamos que as “extensas” ou do tipo “patriarcal” eram apenas uma das formas de organização familiar e não chegavam a representar 26% dos domicílios. Nos demais, ou seja, em 74% das casas, predominavam outras formas de composição, o que

significa que as famílias “extensas” eram representativas apenas em um segmento da população.¹³ (SAMARA, 2002, p. 41)

Começa a se fortalecer então, no século XIX, junto com o Brasil contemporâneo, nos termos de Prado, o ideal de família nuclear burguesa que passa a partir desse momento a ser disseminado na sociedade por meio de dispositivos diversos. A ascensão da classe burguesa, sobretudo no século XIX, delinea, então, novas configurações sociais, concebidas como um projeto político que, em tese, deve abarcar toda a população e que afeta vários segmentos da sociedade: o pai passa a ser legitimado como único provedor da família; a mulher burguesa e o seu papel de mãe e esposa devotada são supervalorizados; a sexualidade, cada vez mais, se restringe somente ao casamento socialmente legitimado. Nesse momento, o centro econômico do país deixa de se concentrar nas capitâneas do Norte, e conforme explicado anteriormente, se transfere para o sul, especificamente Rio de Janeiro e São Paulo. Com essa brusca mudança econômica de um país rural e semirural para um país urbano, outras transformações significativas se darão nas novas configurações do espaço público — mudanças na organização das cidades — e, principalmente, do espaço privado — nova configuração das casas.

Assim, no século XIX, a ascensão da burguesia, que inclui as relações configuradas por esse novo ideal de família, segundo o qual o amor, a sexualidade e a maternidade só deveriam acontecer dentro do casamento, buscou reorganizar as relações familiares e domésticas, com base em dispositivos jurídicos e discursivos que reforçavam a supremacia da figura paterna no seio familiar, bem como trabalhavam para estabelecer novos modelos de comportamento feminino concebidos para fortalecer o mais novo ideal de modelo de família. Se, até então, a licitude das relações matrimoniais e de família constituíam um privilégio das elites, a partir desse momento começa-se uma mobilização e esforço coletivo reforçados, no início do século XX, sobretudo por dispositivos jurídicos, para disseminação desse ideal de família a toda a sociedade. A família nuclear patriarcal, restrita a uma pequena parcela da população e herança da vida colonial, deveria ceder lugar à família nuclear burguesa, cujos valores e costumes, em tese, deveriam, a

¹³ Essas considerações foram tecidas com base na análise comparativa do primeiro censo realizado no ano de 1872 e o de 1996. Samara (2002, p. 40-41) explica, no artigo, que “As últimas estatísticas do IBGE (1997) mostram que hoje, no Brasil, predominam as famílias nucleares (75,93%, em 1991), com poucos integrantes, especialmente nas áreas urbanas. Esse quadro, no entanto, não apresenta grandes diferenças com os dados disponíveis sobre a família brasileira no passado. As comparações só são possíveis para algumas áreas específicas em alguns anos, onde existem estatísticas com base nos recenseamentos manuscritos e por isso referem-se a localidades específicas”, como é o caso de São Paulo.

partir de então, ser assimilados por toda a população.

1.2 Perspectivas: a literatura e a(s) família(s)

Antonio Candido, em seus dois volumes de *Formação da Literatura Brasileira*¹⁴, traça um panorama das principais influências, autores e obras que marcaram as primeiras manifestações literárias no Brasil, desde o Barroco e o Arcadismo até o pré-romantismo para, por fim, abordar a consolidação da literatura brasileira a partir do Romantismo. Com relação ao primeiro volume, destaquei três considerações feitas por Candido — que não necessariamente foram dispostas na mesma ordem que aparecem no texto —, para nortear as discussões que serão desenvolvidas em parte desta tese: a primeira, é que o autor elege para se reportar à literatura brasileira o século XVIII, mais precisamente o ano de 1750. A segunda, é que, logo no início do texto, ele faz uma referência à tradição, definindo-a como a transmissão de algo entre “os homens” que formam padrões que se impõem ao comportamento ou ao pensamento e aos quais devemos nos referir para aceitar ou rejeitar. Assim, no contexto da sua argumentação, a formação da continuidade literária depende de uma espécie de pacto simbólico sem o qual a literatura não se consolida e, nesse ponto da tradição, entram os valores que são perpetuados nessa tradição literária para que as obras sejam representativas de um sistema, e não simplesmente manifestações literárias. A terceira, por sua vez, diz respeito à assertiva a seguir: para o autor, no que se refere à história literária, convém sempre “indagar qual o tipo, ou tipos ideias de homem invocado, explícita ou implicitamente, nas obras dos escritores porque ele nos dá quase sempre a chave para compreender a literatura ao momento ideológico e histórico” (CANDIDO, 2000, p. 56) — esta última, conforme argumentarei a seguir, será desenvolvida, ao longo deste capítulo, para pensar o tipo ou os tipos de família invocados, explícita ou implicitamente, nas obras de alguns escritores e algumas escritoras brasileiros.

¹⁴No primeiro volume, *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*, Antonio Candido apresenta sua tese sobre sistema literário e faz uma minuciosa análise dos textos produzidos no país desde o século XVII. O autor, ao estabelecer diferenciações sobre manifestações literária e literatura, concebe a literatura brasileira como um “sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes de uma fase” (CANDIDO, 2000, p. 23), os quais, são, para ele, a tríade obra, autor e público.

Nesse sentido, essas três passagens destacadas serão relevantes porque, no que diz respeito à primeira, para Candido, a formação da literatura brasileira como sistema, entre os séculos 1750 e 1880, se dá, em correlação íntima com a elaboração de uma consciência nacional, contemplando quatro grandes temas, sendo um deles “a incorporação aos padrões europeus” (CANDIDO, 2000, p. 66-67), os quais, como nação colonizada, tentamos, em certa medida, assimilar tanto no nível estético quanto no nível social. A literatura se consolida como sistema no Brasil entre os séculos XVIII e XIX, isto é, nos mesmos períodos em que começa a surgir e, posteriormente, a se consolidar uma nova classe social para conformar as novas necessidades das famílias de elite: a classe burguesa. Portanto, adotar como marco temporal os séculos XVIII e XIX possibilitará tanto discutir, como iniciado anteriormente, os valores e as influências da classe emergente no contexto da sociedade brasileira quanto refletir sobre o modo como essa mesma classe social aparece representada na literatura nacional. A segunda, porque a questão da tradição, conforme a aceção do autor, será pensada nesta tese como um conceito que extrapola o âmbito literário e pode muito bem abranger o social, a exemplo do padrão de família ocidental. Na esteira da concepção do crítico, é possível pensar que as representações de modelos de família na literatura também dependem de uma espécie de pacto simbólico social sem o qual determinados modelos, assim como a literatura, não se edificariam no imaginário social, já que a ideia de um modelo de família ideal, como a família nuclear, é resultado de uma série de dispositivos jurídicos e discursivos que trabalham para que haja a assimilação e compreensão de determinado modelo de família como legítimo pelo corpo social. Por fim, quanto à terceira, ainda nessa perspectiva da tradição, considero importante entender e discutir valores que vêm ancorando a representação dos modelos de família que tem figurado na nossa literatura ao longo dos séculos.

No contexto dessas proposições, diante da impossibilidade responder, em uma tese, a indagação dos tipos de famílias invocados nos romances brasileiros, a minha intenção é de apenas traçar, com base em uma ligação entre esses três pontos e a partir de estudos de pesquisadoras e pesquisadores sobre a literatura brasileira, um breve panorama do contexto histórico e de romances, de autoria masculina e feminina, publicados ao longo do tempo, para tentar identificar, ao menos, como as famílias são invocadas nessas narrativas e se há uma coerência nos modos de representação de família nas obras. Assim, com relação ao século XIX, trabalhado neste primeiro capítulo, parto do marco temporal

de Candido e discuto algumas obras de autoras/es canônicas/os e contra-canônicas/os, para discutir os modos de representação de família na literatura do período. No que se refere ao século XX, trabalho, no segundo capítulo, centralizando escritoras da literatura de autoria feminina tanto canônicas quanto as não canônicas bem como por aquelas que estão sendo centralizadas no campo literário brasileiro. Por fim, no século XXI, cujo foco são as conjugalidades não hegemônicas, comento sobre a impossibilidade de trabalhar somente com a representação desse tipo de conjugalidade, com base em dados da pesquisa coordenada por Regina Dalcastagnè, “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 2005-2014” — na qual, a partir da análise de 258 romances publicados pelas editoras centrais à época, foram identificados 59 romances nos quais apareciam personagens homossexuais —, e discuto a representação, na literatura, de arranjos familiares que subvertem, nos termos de Judith Butler, na estrutura compreendida como a matriz de inteligibilidade de gênero. Para esta filósofa, “as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (BUTLER, 2003, p. 37) e, nessa perspectiva, as nossas práticas são reguladas por um sistema que instituiu a necessidade de haver coerência entre sexo, gênero e prática/desejo sexual, obrigatoriamente heterossexuais. Portanto, quando subvertemos a referida lógica e vivenciamos a sexualidade fora do sistema de heterossexualidade compulsória, rompemos com essa matriz de inteligibilidade de gênero.

No que diz respeito ao século XIX, é importante ressaltar que, com referência às relações entre tradição e modelos de famílias, que o próprio ideal de família burguesa europeu é, conforme salientado anteriormente, uma criação com pouco tempo de existência histórica. De acordo com Pedro Paulo de Oliveira (2004), apenas no século XVII começa a se formar o modelo de família ocidental em detrimento do modelo de família medieval. A formação e o fortalecimento do Estado moderno permitiram que, gradativamente, o sentimento da linhagem medieval fosse substituído pelo ideal burguês de família, que, por sua vez, estava sendo estabelecido em ideais culturalmente elaborados, que enfatizavam a diferenciação entre os sexos, a supervalorização dos laços entre mães e filhos e a ideia do pai como único provedor da família. Nesse contexto de surgimento do modelo de família burguesa, embora não se aplicassem a todos os segmentos sociais, “o novo ideal de família se impôs e operou mudanças significativas nos modos de sociabilidade medievais. Sexo, amor e família iriam agora andar juntos e

com isso ganharia destaque e supremacia na sociedade moderna o papel do patriarca” (OLIVEIRA, 2004, p. 51). No que se refere ao campo literário, incorporando as novas mudanças e indo ao encontro dos emergentes valores burgueses, entra em cena a literatura brasileira canônica, e também a não canônica, produzida no período. Por isso, com relação à terceira consideração, embora Antonio Candido tenha determinado o século XVIII para se referir à literatura brasileira como sistema, não mencionarei a produção literária anterior ao século XIX, já que me interessa, nesta discussão, realizar um breve panorama dos principais romances, de autoria masculina e feminina, publicados especialmente no século XIX no Brasil, para refletir, como mencionado anteriormente, sobre os modos de representação de família nessas primeiras obras, a partir da observação dos núcleos familiares das personagens principais.

Candido, ao traçar a historiografia literária, aponta *O filho do pescador*, de 1843, escrita por Teixeira e Sousa, e *A moreninha*, de 1844, escrita por Joaquim Manoel de Macedo, como as primeiras publicações cujas características marcariam o início das narrativas em prosa do Romantismo brasileiro. Como é impossível abarcar toda a produção literária neste trabalho, fui selecionando, no caso das obras de autoria masculina, àquelas que estão mais centralizadas no campo literário, como é o caso do romance *A moreninha*. Essa primeira narrativa de Macedo é ambientada em um período em que, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda, se observava no Brasil um esforço desproporcional que as pessoas faziam para se adaptar a um modelo de burguesia urbana em uma sociedade na qual continuava predominado os valores do velho sistema senhorial. Como, de acordo com Buarque (1995, p. 73), “toda a estrutura da nossa sociedade colonial teve suas bases fora dos meios urbanos”, ainda no período da publicação desse romance a cidade figurava como apêndice do campo, o que perdurou até a abolição em 1888 que, para este sociólogo, foi o acontecimento que marcou a divisão entre duas épocas. Portanto, podemos presumir que as representações de família nesse romance, cujas personagens principais pertencem à elite agrária, estejam muito próximas do modelo de família que imperou no Brasil colônia, que era o clã e/ou a família patriarcal. Nesse sentido, volto a Gilberto Freyre (2003) que, em seu trabalho, informa ao leitor de que aqueles que se interessarem pela vida íntima e da moral sexual no Brasil dos tempos de escravização poderá recorrer à literatura como uma importante fonte de informação.

Machado de Assis em *Helena, Memórias póstumas de Brás Cubas, Iaiá Garcia, Dom Casmurro* e em outros de seus romances e dos seus livros de contos, principalmente em *Casa Velha*, publicado recentemente com introdução escrita pela Sra. Lúcia Miguel Pereira; Joaquim Manuel de

Macedo n'*As vítimas algozes, A moreninha, O moço louro, As mulheres de mantilha*, romances cheios de sinhazinhas, de iaiás, de mucamas; José de Alencar em *Mãe, Lucíola, Senhora, Demônio familiar, Tronco do ipê, Sonhos de ouro, Pata da gazela*; Francisco Pinheiro Guimarães na *História de uma moça rica e Punição*, Manuel Antônio de Almeida nas *Memórias de um sargento de milícias*; Raul Pompéia n'*O ateneu*; Júlio Ribeiro n'*A carne*; Franklin Távora, Agrário de Meneses, Martins Pena, Américo Werneck, França Júnior são romancistas, folhetinistas ou escritores de teatro que fixaram com maior ou menor realismo aspectos característicos da vida doméstica e sexual do brasileiro; das relações entre senhores e escravos; do trabalho nos engenhos; das festas e procissões. (FREYRE, 2003, p. 49-50)

Nesse sentido, em *A moreninha*, uma prosa caracteristicamente romântica, o valor que dá a tônica da narrativa são as aventuras e desventuras de dois jovens durante o percurso de descoberta do amor verdadeiro, nos moldes do ideal romântico. O amor de Augusto e Carolina, idealizado ainda na tenra infância, será o tema central dessa narrativa que se desenvolve em uma Rio de Janeiro que está começando a absorver os modos de sociabilidade burguesa, sobretudo no que se refere aos valores de família preconizados para caracterizar a nova classe emergente. Esse momento vem acompanhado na mudança de novos valores que deverão se inculcados no imaginário social: a definição de novos papéis femininos e masculinos, o cultivo da domesticidade, da privacidade doméstica e da ideia de livre escolha no casamento por amor que, conforme já salientado, eram os principais elementos que norteavam o novo ideal de família burguesa.

Dos valores preconizados no texto, destaca-se a idealização das relações amorosas e das perspectivas de casamento, regulados, por sua vez, pelos critérios que, conforme argumenta Cláudia Maia, em o seu livro *A invenção da solteirona*, deveriam orientar a escolha dos futuros maridos e das futuras esposas, como a idade, a eugenia e a posição social dos pretendentes, ou seja, a escolha deveria ser realizada conforme critérios previamente definidos. Nesse sentido, sobre as famílias dos nubentes, depreende-se apenas que ambas são abastadas, dadas as descrições dos ambientes, dos modos e dos costumes das personagens, e que não residem na Corte. Da parte de Carolina, temos uma matriarca, a avó D. Ana, que, na ilha, responde pelo futuro da neta; da parte de Augusto, um patriarca, que, transitando entre a fazenda e a Corte, deposita todas as suas esperanças no filho. A narrativa finda com os principais representantes das duas famílias dando as bênçãos para o casamento do casal apaixonado. Esse romance será o primeiro de um período cujas narrativas se ocuparão, principalmente, de disseminar a ideia e o desejo de casar como uma vocação inata de todos, especialmente das mulheres.

Interessante que é possível notar, ainda que sutilmente, a reverberação, nessa obra, das ideias da primeira onda do feminismo sobre determinados valores e costumes. Conforme já salientado por pesquisadoras da crítica literária feminista, como Norma Telles, há a referência, em um dos capítulos desse romance, à escritora inglesa Mary Wollstonecraft, que, em 1792, escreveu “As reivindicações do direito da mulher”, um dos grandes clássicos da literatura feminista. Na passagem em que é feita a menção à escritora, Leopoldo confessa a Augusto seu interesse por Carolina e a inclinação da personagem a questões como a defesa dos direitos das mulheres.

Então, como a achas agora?... disse Leopoldo, apontando para a irmã de Filipe.

[...]

Tu ainda não lhe disseste nada?

- Cousas vãs... e palavras da tarifa.

[...]

- Pois é opinião geral que ela te prefere a todos nós.

- Tanto melhor para mim.

- E pior para ela, mas... adeus! o meu lindo par se levanta do banco de relva em que descansava; vou tomar-lhe o braço; tenho-me singularmente divertido: a bela senhora é filósofa!... faz ideia! Já leu Mary de Wollstonecraft e, como esta defende os direitos das mulheres, agastou-se comigo, porque lhe pedi uma comenda para quando fosse Ministra de Estado, e a patente de cirurgião do exército, no caso de chegar a ser general; mas, enfim, fez as pazes, pois lhe prometi que, apenas me formasse, trabalharia para encartar-me na Assembléa Provincial e lá, em lugar das maçadas de pontes, estradas e canais, promoveria a discussão de uma mensagem ao governo-geral, em prol dos tais direitos das mulheres [...] (MACEDO, 1972, p. 60)

De acordo com Lúcia Zolin (2009b, p. 221), em seu artigo “Crítica Feminista”, embora o feminismo como movimento organizado só tenha entrado no cenário das políticas públicas nos Estados Unidos e na Inglaterra na segunda metade do século XIX, antes desse período as mulheres já haviam começado a questionar a posição de inferioridade a que eram destinadas na sociedade. Além de Mary Wollstonecraft, destacaram-se ainda na Europa, nomes como o de Mary Astell, que, em 1730, escreveu o documento “Algumas reflexões sobre o casamento”; e Marie Olympe Gouges, que, em 1791, apresentou à Assembleia Nacional francesa um texto intitulado “Declaração dos direitos da mulher e da cidadã”. Essas escritoras que, inicialmente, escreveram motivadas pelas manifestações voltadas para estender o direito de voto às mulheres, ficou conhecido como “primeira onda” do feminismo. Também se destacaram escritoras como a inglesa Amandine Aurore Lucile Dupin, autora, entre outros textos, de *Valentine*, de 1831, que utilizava o pseudônimo George Sand, e Mary Ann Evans, que, entre outros escritos,

publicou *The mill on the floss*, em 1860, e de *Middlemarch*, em 1871 e 1872, utilizando o pseudônimo de George Eliot. No Brasil, entre os nomes de mulheres que se destacaram nesse período incluem-se Nísia Floresta Brasileira Augusta, que traduziu livremente a obra de Mary Wollstonecraft e, em 1832, publicou a sua versão com o título “Direitos das mulheres e injustiça dos homens”, e Ana Eurídice Eufrosina de Barandas, que, em 1836, escreveu *Ramalhetes ou flores escolhidas no jardim da imaginação*, obra que apresenta ideias muito próximas daquelas defendidas por Nísia Floresta.

Voltando aos romances, a historiografia literária canônica aponta que, na esteira do romance *A moreninha* veio *Memórias de um Sargento de Milícias* (1853), de Manuel Antônio de Almeida, que, diferentemente do seu antecessor, rompe com a lógica romântica na medida em que o personagem principal, Leonardo, está mais próximo de um anti-herói do que de um herói romântico, assim como sua família pobre, que não coaduna com os valores, sobretudo os morais, preconizados pelo ideal de família burguesa, como o da mulher e o seu papel de esposa e mãe devotada e casta ou, ainda, a vivência da sexualidade restrita ao casamento socialmente legitimado. No caso de Leonardo, nenhum desses ideais se aplicou ao seu núcleo familiar: sua mãe, por exemplo, não se preocupou em seguir a máxima que preconizava a interdependência entre sexualidade e casamento — a qual estava sendo cada vez mais reforçada pelos discursos religioso e jurídico, já que para os ideais de moralidade burgueses “o sexo é o coração do casamento e o casamento a base fundamental da família” (OLIVEIRA, 2004, p. 52) —, já que, além de não serem formalmente casados, quando o garoto tinha sete anos, ela não hesitou em abandonar o companheiro e filho para fugir do país com um dos seus amantes. Nessa narrativa, um possível modelo de família burguesa perde espaço para representação de arranjos familiares múltiplos. Ao longo da narrativa, Leonardo integra diferentes tipos de arranjos familiares: primeiro, ele vive, com os pais que apenas foram morar juntos após a gravidez, até os sete anos (família nuclear constituída ilicitamente por meio do concunbinato); depois da separação dos pais, da fuga da mãe e de ser enjeitado pelo pai, ele passa a viver como filho adotivo do padrinho barbeiro (família socioafetiva¹⁵); após a morte do barbeiro, muda-se para a casa do pai, onde este habita com Chiquinha,

15 No texto “Filiação socioafetiva”, constante do sítio do Ministério Público do Paraná, família socioafetiva diz respeito ao “[...] reconhecimento jurídico da maternidade e/ou paternidade com base no afeto, sem que haja vínculo de sangue entre as pessoas, ou seja, quando um homem e/ou uma mulher cria um filho como seu, mesmo não sendo o pai ou mãe biológica da criança ou adolescente.”

com quem ele “vivia em santa e honesta paz” e de cuja relação havia nascido uma filha, e com a sogra dona Maria (família extensa¹⁶); após algum tempo, desentende-se com Chiquinha e muda-se para a casa da nova namorada, cujo núcleo familiar, em que não há menção a maridos, é chefiado pela mãe da garota, uma mulher que tem mais duas filhas, e por uma tia, que tem três filhos (família monoparental/família matrifocal¹⁷); e, no final da narrativa, o ciclo se fecha com o casamento de Leonardo e Luizinha, união que, dada as condições sociais das personagens que terminam a narrativas ricas, sinaliza que, talvez, esta última família se conformará, ao menos no ideal, de acordo com o modelo de família nuclear burguesa.

Entre os autores canônicos, um outro escritor de grande destaque do período foi José de Alencar. De seus vinte e um romances publicados, para Candido, merecem releitura, em uma primeira linha, *Lucíola* (1862), *Iracema* (1865) e *Senhora* (1875), e, em uma segunda linha, *O guarani* (1857). Devido à vastidão da obra do escritor, optei por comentar, em uma ordem cronológica e focando no núcleo familiar das personagens principais, primeiramente este último, cuja trama central desenvolve-se em torno da relação de Peri, um índio brasileiro, e a filha de um fidalgo português, a jovem Cecília; e, em um segundo momento, *Senhora*, já que este, ao lado de *A pata da gazela*, de 1870, e *Sonhos d'ouro*, de 1872, são, para Candido, “romances da burguesia carioca” (b, 201).

Ambientado no início do século XVII, em *O guarani* está centralizado um modelo de família cujos valores estão muito próximos daquele que Caio Prado Júnior chama de “clã patriarcal”: o pai D. Antônio de Mariz, que é o patriarca, habita, junto com a família, sua casa-grande com estrutura de fortaleza, a qual, assim como descreveu Gilberto Freyre, e conforme detalha Alencar, era cheia de salas, quartos, despensa, capela, santos, cozinhas e índios a seu serviço; a mãe, Lauriana, que é uma mulher maternal, delicada e submissa ao marido, vive ocupada em defender os filhos e controlar os empregados. Ademais, cuida, conforme informou Mary Del Priore sobre essas relações, da filha ilegítima do marido; Diogo, herdeiro da fortuna e do nome do pai, é o filho que está condicionado a

¹⁶ No artigo “A configuração da família socioafetiva como família extensa em atendimento ao dispositivo do Estatuto da Criança e do Adolescente”, de Beni Lara de Moraes Cassettari (2019), consta que, conforme disposto na Lei n.º 12.010/2010, também conhecida como nova Lei de Adoção, que acresceu um parágrafo único ao art. 25 do Estatuto da Criança e do Adolescente, “Entende-se por família extensa ou ampliada aquela que se estende para além da unidade do casal, formada por parentes próximos com os quais a criança ou adolescente convive e mantém vínculos de afinidade e afetividade.”

¹⁷ Esses modelos de famílias e suas definições são apresentados ao longo do capítulo, já que a família matrifocal é objeto da discussão.

seguir a mesma trajetória do patriarca da família; Ceci é a personificação da donzela romântica, frágil e delicada que precisa da proteção de homens/heróis; Isabel, filha bastarda de D. Mariz, por um lado, representa, como filha ilegítima, o resultado dos “amores furtivos” dos senhores mencionados por Freyre em sua obra, e, por outro lado, pode ser compreendida como a materialização da violência do colonizador contra as colonizadas; por fim, complementa essa família, além dos empregados, o índio Peri, devoto de Cecília, a quem cabia, entre outras tarefas, “caçar, pescar, defender os senhores contra os selvagens inimigos e corsários estrangeiros, guiar os exploradores através do mato virgem” (FREYRE, 2003, p. 228); e o prometido de Ceci, Álvaro, que é um agregado e amigo fiel da família. Ainda que impulsionado por um acontecimento atípico, nesse romance, o nobre índio, devoto da sua senhora, salva a amada donzela. Cabe destacar que, em um outro extremo, embora o desfecho seja mítico, a narrativa sugere que o amor de uma mulher branca e nobre e um índio, personagens de classes sociais e de culturas completamente distintas, impera a despeito dos costumes sociais da época¹⁸.

Embora não esteja mencionada nos compêndios canônicos, inclusive o de Candido, também escreveram nesse período romancistas como, por exemplo, Maria Firmina dos Reis, que publicou, ao lado de outras três obras, *Ursula*, em 1859. No que se refere a esse romance, no prefácio de uma edição fac-similada de 1975, Horácio de Almeida, que descobriu o único exemplar existente, afirma que “Trata-se de romance escrito por mulher e passa por ser o primeiro no Brasil de autoria feminina” e, para Elódia Xavier, em seu artigo “Narrativa de autoria feminina na literatura brasileira: as marcas da trajetória”, apresenta um estilo “gótico-sentimental, perfeitamente enquadrado nos padrões românticos [...] a donzela frágil e desvalida é disputada pelo bom mocinho e pelo vilão da história. Contrariando os finais felizes, a narrativa termina com a morte da protagonista, vítima da sanha do cruel perseguidor” (Xavier, 1996, p. 88). Quanto às representações de família, nesse romance destaca-se a família de Luiza B., uma viúva

¹⁸ Um dos personagens da narrativa, o anti-herói Loredano que, embora deseje Cecília, sabe que a sua condição de colono, sem nobreza, impossibilitava a união pelas vias tradicionais, que incluía, por exemplo, as benção do pai da garota, conforme denota a seguinte passagem: “Em Loredano, o aventureiro de baixa extração, esse sentimento era um desejo ardente, uma sede de gozo, uma febre que lhe requeimava o sangue; o instinto brutal dessa natureza vigorosa era ainda aumentado pela impossibilidade moral que a sua condição criava, pela barreira que se elevava entre ele, pobre colono, e a filha de D. Antônio de Mariz, rico fidalgo de solar e brasão. Para destruir esta barreira e igualar as posições, seria necessário um acontecimento extraordinário, um fato que alterasse completamente as leis da sociedade naquele tempo mais rigorosas do que hoje; era preciso uma dessas situações em face das quais os indivíduos, qualquer que seja a sua hierarquia, nobres e párias, nivelam-se; e descem ou sobem à condição de homens” (Alencar, 1996, p. 46)

paralítica que vive em uma fazenda com sua única filha, Úrsula, a personagem principal, e os seus dois escravizados, Susana e Túlio, que, por sua vez, estabelecem, entre si, um vínculo afetivo-familiar: Túlio se reporta a Suzana usando o vocativo mãe; e o arranjo familiar do amado de Úrsula, que é o jovem Tancredo, também filho único de uma abastada família. O arranjo familiar dessa personagem é um arranjo matrifocal, já que temos uma mulher viúva que, para se casar com o homem que amava, desafia a família e, quando da morte do marido, se torna a senhora da casa e dos escravizados. Por fim, há o arranjo familiar de Tancredo, cuja configuração remete ao da família patriarcal de elite, já que várias passagens denotam como o patriarca da família exercia seu poder sobre a esposa, que o temia e “respeitava-lhe a vontade férrea” (REIS, 2018, p. 42), e como o filho havia sido educado para obedecer ao pátrio poder, já que a mãe sempre cuida de advertir que “Deus não protege quem se opõe a vontade paterna” (REIS, 2018, p. 42).

Já na segunda metade do século XIX, outros romances que se destacaram foram *Inocência*, de Visconde de Taunay, e *Ressurreição*, de Machado de Assis, ambos publicados em 1872, *Senhora*, de José de Alencar, e *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, os dois publicados em 1875. Com relação a *Senhora*, é interessante destacar que o principal núcleo familiar da narrativa é o de Aurélia Camargo, uma menina órfã que passou, ao lado da mãe e do irmão, uma vida de pobreza e privações. O pai Pedro, que havia se casado às escondidas com a mãe Emília, era um filho ilegítimo de um rico fazendeiro que somente reconheceu o casamento dos pais de Aurélia e, por conseguinte, a sua paternidade e a do irmão morto quando, anos após o falecimento do filho Pedro, descobriu em uma antiga mala que fora entregue em sua casa a certidão de casamento e de batismo dos filhos e o desejo, expresso em uma carta, de que sua família fosse amparada. Embora, como afirma Candido, o romance *Senhora* seja uma crônica dos salões da elite carioca de meados do século XIX e o amor romântico de Fernando e Aurélia prevaleça no fim da narrativa, o principal núcleo familiar deste romance é matrifocal, já que se desenvolve em torno da vida de uma jovem que, juntamente com o irmão, foi criada praticamente sozinha pela mãe. Ademais, outros aspectos da vida social do Rio de Janeiro do início do século XIX são evidenciados nesse romance, como o casamento arranjado, os costumes dos funcionários da administração pública, o comportamento da classe burguesa carioca em seus vícios e suas aparências.

Voltando à literatura de autoria feminina do século XIX, de acordo com o artigo “Arquivos de mulheres e mulheres anarquivadas: histórias de uma história mal contada”,

de Constância Lima Duarte, entre as romancistas desse século inclui-se a escritora Emília Freitas, que escreveu, além de poemas, os romances *Rainha do Ignoto* (1899) e *O Renegado* (s/d). Norma Telles, por sua vez, em seu artigo “Escritoras, escritas e escrituras” (2004), menciona Maria Benedicta Camara Bormam — que publicou *Aurélia*, de 1883; *Uma vítima*, *Três irmãs*, *Magdalena*, de 1884; *Lésbia*, de 1890; *Celeste*, de 1893; e *Angelina*, de 1894; e Júlia Lopes de Almeida — que escreveu vários livros de sucesso, entre eles, *Memórias de Marta*, seu primeiro livro publicado em 1889, cuja narrativa diz respeito às memórias da protagonista Marta, uma moça pobre que, após a morte do pai e a falência da família, vai viver juntamente com a mãe em um cortiço, e *Falência*, de 1915, considerado pela crítica que vem se consolidando sobre a autora como seu romance mais importante.

Em *Memórias de Marta*¹⁹, Júlia Lopes de Almeida levanta, em diversas passagens, questões que ainda não havia sido exploradas, de modo contundente, nas narrativas mencionadas anteriormente, como, por exemplo, as reflexões da personagem principal sobre as diferenças e as limitações impostas pela classe social: “Quando a minha mãe agradeceu a esmola, senti-me parar o coração... Porque não teria eu igual direito a possuir tudo, como a Lucinda, sem pedir ou aceitar esmolas?” (ALMEIDA, 1925, p. 21); as injustiças decorrentes do preconceito racial, como o que ela mesma sente quando narra, com culpa, o episódio em que a dedicada colega de classe Matilde, que era negra, é acusada injustamente de roubo e muda de comportamento, o que culmina em sua expulsão da escola; a relação entre o casamento e a violência de gênero, expressa em várias passagens, mas significativa naquela em que a ilhã, que era vizinha de ambas quando viviam no cortiço, conta sobre o destino das duas filhas — Carolina, que já é casada e, além de o marido explorar-lhe “o trabalho de uma maneira feroz” (ALMEIDA, 1925, p. 150), ainda “a moía de pancada” (ALMEIDA, 1925, p. 150) e Rita, a quem a ilhã sugere que o moço de quem ela está noiva terá conduta parecida com o marido de Carolina — e arremata a história com a seguinte sentença: “p’ra mim, filha casada é filha morta...” (ALMEIDA, 1925, p. 150); e, por fim, a consciência sobre a necessidade de

¹⁹ De acordo com Samanta Souza, em seu artigo “*Memórias de Marta*. Uma narrativa ficcional de Júlia Lopes de Almeida”, “Foram encontrados até hoje três edições desta obra que foi publicada pela primeira vez na seção Folhetim na extinta Tribuna Liberal do Rio de Janeiro entre 3 de dezembro de 1888 até 18 de janeiro de 1889, a segunda vez em 1899 em uma edição da Casa Durski de Sorocaba e a terceira publicada entre 1925 e 1932 pela Livraria Francesa e Estrangeira Truchy-Leroy – Paris” (SOUZA, 2011, p. 3). Nesta tese, uso a última versão mencionada.

independência financeira feminina, já que também, em mais de uma passagem, como a que a mestra, que louvava o esforço para a independência, estimula Marta a concluir os estudos para também tornar-se mestra, o que culmina na sua aprovação em um concurso para professora.

Quando voltei à sala, minha mãe, alvoroçada e risonha, chamou-me para o seu lado e disse que o solicitador Miranda lhe pedira a minha mão. [...] Acabou de sair d'aqui; não consentiu que eu te chamasse...
 - Não desejo casar-me...
 - Mas... balbuciou a minha mãe, empalidecendo.
 - Alcancei uma posição independente; não precisarei do apoio de ninguém. (ALMEIDA, 1925, p. 142)

No que se refere às representações de família, por se tratar de um livro de memórias, a narrativa em primeira pessoa se desenvolve em torno das recordações da protagonista sobre o esforço quase sobrehumano que a mãe faz, desde que o *status* da família nuclear de classe média passa a ser de uma família monoparental pobre, para sustentar a filha. A organização dessa estrutura familiar só se altera, no final da narrativa, quando Marta, embora esteja economicamente independente, sente-se desiludida com os empecilhos sociais que a impossibilita de escolher um marido com base nos ideais de amor romântico e, ainda que insatisfeita, sucumbe, para agradar à mãe, a um casamento arranjado. Por fim, embora esteja enquadrada, na terminologia de Showalter, como pertencente à “fase feminina” da literatura de autoria no Brasil, essa escritora aborda temas que marcarão a “fase feminista” da literatura, marcada pelo protesto e pela ruptura em relação aos valores dominantes, bem como questões relacionadas às demandas das primeiras ondas feministas: por um lado, representa as mulheres pobres que sempre estiveram no mercado de trabalho, como a mãe de Marta e a ilhã, e, por outro, o trabalho que, além da subsistência, dignifica a mulher, já que acena para a possibilidades de se ter/fazer escolhas na vida.

Ainda com relação à literatura de autoria feminina, destacam-se, como mencionado anteriormente, as obras publicadas por Maria Benedicta Camara Bormann. No exemplar de *Lésbia*, de 1890, que será discutido neste tópico e que foi reeditado pela Editora Mulheres, em 1998, consta que quanto aos romances *Aurélia*²⁰, de 1883; *Angelina*, de 1886; e *Estátua de Neve*, de 1890 se tem notícia da publicação, mas não

²⁰ No sítio de Norma Telles, consta um arquivo em pdf do romance *Aurélia*.

havia exemplares disponíveis. Com relação a essa autora, escolhi discutir neste tópico brevemente sobre a obra *Lésbia*, cujo único exemplar foi reeditado pela Editora Mulheres, embora esteja disponível na internet juntamente com versões de outros títulos da autora mencionados anteriormente. O romance em questão traz como protagonista Bela, uma escritora cuja voz narrativa nos informa, no prólogo, tratar-se de uma mulher de letras que comete suicídio. Arabela é filha única de uma família nuclear burguesa que havia sido criada com a melhor educação da época. Ao concluir os estudos, passa a frequentar os salões da Corte, onde conhece um homem mais velho e, a contragosto dos pais, resolve se casar. A narrativa inicia-se com a nubente desolada e confidenciando que apenas oito dias após o enlace havia descoberto que “pôs no ombro o pesado lenho do matrimônio” (BORMANN, 1998, p. 39-40). Cansada da vida limitada que leva ao lado desse marido que não hesita em minar sua energia e vitalidade, ela então se separa, com o apoio dos pais e, aos poucos, volta para a vida dos salões, onde, mais uma vez, se apaixona por outro homem inescrupuloso. Tomada pela decepção e pelo desespero, salva-se da depressão graças ao médico e amigo da família que, em uma das passagens do romance, ao observar a garota, tece uma crítica ao ideal de amor romântico quando lamenta que as mulheres se deixem abater e sofram tanto por homens que não as merecem. Impelida pelos conselhos do médico, Bela resolve sair da prostração e, depois de ler um livro na biblioteca dos pais, resolve escrever um romance, usando o pseudônimo *Lésbia*, inspirada nas próprias desventuras: *História de uma paixão*.

Lésbia, como mulher com audácia para escrever e publicar no século XIX, sofre todos os tipos de preconceitos inerentes à sociedade da época e que ainda são observados neste século com relação à maior parte da produção de autoria feminina. Relembrando um *Teto todo seu*, de Virginia Woolf, ela, diferentemente da maioria das mulheres, dispunha de dinheiro e de um palacete²¹, que comprara com o dinheiro que havia ganhado na loteria, para escrever, mas estava sempre às voltas com as limitações sociais impostas às mulheres daquele contexto. Nas suas reflexões, ela apresenta ideias muito avançadas para a mentalidade da época quando, por exemplo, assim como Woolf, que concebe a “pobreza material” como a grande limitação para a mulher produzir literatura, *Lésbia* considera que a “pobreza espiritual”, a falta de instrução é o grande impedimento para a emancipação das mulheres. A família, em si, não é um elemento central nesse romance,

²¹ Norma Telles escreveu um artigo intitulado “Um palacete todo seu” em que analisa, a partir do conceito de romance de formação, o referido livro de Bormann.

já que o foco são os desafios enfrentados por uma mulher, escritora, dona da própria vida que, ao tocar, em seus romances, em temas sensíveis à época, é alvo de toda sorte de críticas, sobretudo em relação a esse seu segundo romance, intitulado *Blandina*, no qual, de acordo com a voz da narrativa, “havia a história comovente de um filho natural, engenhosamente conservado junto à mãe, sem ter despertado a desconfiança pública” (BORMANN, 1998, p. 106). A escritora Lésbia, por ter abordado essa questão da maternidade-solo²², é veemente criticada pelas mulheres que a leem. Enfim, Lésbia torna-se uma escritora de sucesso, passa muitos anos na Europa e, ao retornar ao Brasil, com quarenta anos, apaixona-se por jovem bem mais novo. Para não dar vazão a esse sentimento, já que considerava que na sua idade só lhe era permitido oferecer ao jovem afeto materno, ela comete suicídio. Nesse romance, que aborda as dificuldades das mulheres para se emanciparem social, intelectual e afetivamente, as relações familiares não estruturam o romance, mas, com relação à Lésbia, ela nasce em uma família nuclear que, embora em certa medida apresente valores mais evoluídos para a época, não é suficiente para libertar a personagem dos sentidos de culpa e assujeitamento provocados por determinados valores sexistas. O desfecho da narrativa, marcado pelo suicídio de Lésbia, sugere que valores do ideal de família burguesa e seus princípios fundados na moral cristã limitam mulheres e condenam amores como aquele que a personagem principal havia sentido na maturidade.

Também publicado em 1890 e ambientado no Rio de Janeiro, temos a obra *O cortiço* de Aluísio Azevedo. A narrativa de Azevedo, assim como *Becos da memória*, de Conceição Evaristo, é também uma história sobre famílias que, nesse caso, habitando cortiços insalubres no século XIX, foram, provavelmente, empurradas para as favelas como as de Evaristo no século XX. No cortiço de São Romão, que no início da narrativa abrigava “noventa e cinco casinhas”, habitavam muitas famílias, com configurações diversas, como a família alternativa, formada pelo casal “amigado” João Romão e Bertoleza; ou a família nuclear, formada por pai, mãe e filho, como as de Jerônimo, Leocádia e a filha, e a de Alexandre, Augusta Carne Mole e os filhos; ou os diversos arranjos monoparentais, como aqueles formados por mulheres com diferentes estados civis, como a de Marciana e a filha Florinda, ou a de Leandra, mais conhecida como Machona, que não se sabe se era viúva ou desquitada, e que vivia com as filhas Nenen,

²² Termo que será explicado no final deste capítulo.

com quem dividia sua casa, e Ana das Dores, que era separada e vivia em uma casa à parte com seu filho Agostinho; ou, ainda, a família anaparental/homoafetiva que se conforma, posteriormente, entre Léonie e Pombinha. Na narrativa, se destaca ainda a família vizinha ao cortiço, que é a de Miranda, casado com Estela e pai de Zulmira, que mantém seu casamento de aparências, já que, embora ele e a esposa se odeiem, o comerciante depende do dinheiro da família de Estela para manter sua posição social.

Por fim, para fechar essa seleção de romances do século XIX, destaca-se a publicação, em 1895, de o *Bom-Crioulo*, escrito por Adolfo Caminha. Tanto em *O cortiço*, com as personagens Albino, Leónie e Pombinha, como em o *Bom-Crioulo*, com os personagens centrais Amaro e Aleixo, é abordado o tema da homossexualidade, sendo, neste último caso, possivelmente a primeira narrativa brasileira a abordar de modo aberto a relação afetiva-sexual entre dois homens e a conjugalidade não hegemônica. Nessa narrativa de Caminha, Amaro, um ex-escravizado que se torna marinheiro, se apaixona por Aleixo quando, após uma viagem ao Sul do país na qual o garoto passa a ser grumete da marinha, os dois começam a servir juntos no mesmo navio. Atraído pelo garoto branco e muito mais jovem, o bom-crioulo, durante os meses de viagem de volta ao Rio de Janeiro, seduz Aleixo e eles começam a se relacionar. No Rio, eles alugam, em uma pensão, um quarto, com uma cama de casal, para morarem quando estiverem aportados e, por mais de um ano, vivem entre o trabalho no navio e as horas de ócio e prazer no quarto da pensão. Essa narrativa, contextualizada durante o império, surpreendeu, quando da sua publicação, pela abordagem de temas sensíveis à época, como o relacionamento interracial e a homossexualidade masculina. No que se refere à representação de família, o modelo centralizado é a união homoafetiva que se estabelece, com todas as reservas e discrições exigidas pelo contexto, entre Amaro e Aleixo, em torno da qual se estrutura toda a narrativa: “Decorreu quase um ano sem que o fio tenaz dessa amizade misteriosa, cultivada no alto da Rua da Misericórdia, sofresse o mais leve abalo. Os dois marinheiros viviam um para o outro: completavam-se. — Vocês acabam tendo filhos, gracejava D. Carolina.” (CAMINHA, 1995, p. 31). Embora o final seja trágico — já que, depois que os dois começam a trabalhar em navios diferentes, Aleixo se envolve com Carolina, a dona da pensão, o que culmina em um crime passionais —, este é o primeiro romance da literatura brasileira sobre o amor e sua tentativa/esperança de vivência da conjugalidade na perspectiva de um homossexual.

Bom-Crioulo, desde a primeira noite dormida no sobradinho, começou a experimentar uma delícia muito íntima, assim como um recolhido

gozo espiritual — certo amor à vida obscura daquela casa onde ultimamente quase ninguém ia, e que era o seu querido valhacouto de marujo em folga, o doce remanso de sua alma voluptuosa. Não sonhava melhor vida, conchego mais ideal: o mundo para ele resumia-se agora naquilo: um quatinho pegado às telhas, o Aleixo e ... nada mais! Enquanto Deus lhe conservasse o juízo e a saúde, não desejava outra cousa. (CAMINHA, 1995, p. 27-28)

As narrativas escolhidas para serem comentadas neste tópico corroboram com as ideias discutidas no tópico anterior. No Brasil do século XVI ao século XIX, os arranjos familiares eram, diferentemente do que denotam as narrativas sociológicas canônicas, mais plurais do que hegemônicas. O clã patriarcal e seu modelo de família nuclear patriarcal serviu, essencialmente, à elite da sociedade colonial e não correspondia, em praticamente nenhum aspecto, aos modelos de famílias que se organizavam à margem desse sistema. A literatura, com base nos romances que discuti até aqui, traz essa diversidade que abarca tanto o modelo patriarcal, defendido como representante legítimo da época colonial quanto os modelos alternativos, como os concubinatos, as famílias monoparentais, as famílias matrifocais que coexistiram com o patriarcal e, no século XIX, continuaram coexistindo, já que, sobretudo na segunda metade deste século, além do modelo de família emergente, que é a família nuclear burguesa inspirada no modelo europeu, a literatura brasileira trouxe para esse campo simbólico de lutas políticas o primeiro esboço da família homoafetiva.

Assim, para finalizar esta breve discussão, esclareço que, até este ponto, o foco foi a representação, de modo geral, dos modelos de família no século XIX e que, nesse panorama, nenhuma dessas escritoras e nenhum desses escritores centralizou a família formada pelos escravizados ou seus descendentes. Nesse sentido, entendendo que, no que se refere às representações de família, tanto na sociologia quanto na literatura, até aqui, predominou o olhar dos filhos das casas-grandes, que centralizou a perspectiva do senhor do engenho, o dominador, trago para a discussão, em oposição a esse olhar, as narrativas produzidas por mulheres negras que são netas das senzalas, as descendentes do povo que foi dominado. Ao partir para a análise do *corpus* — os romances de Conceição Evaristo —, pretendo trazer para essa discussão as impressões e as relações familiares dos escravizados, para termos outras perspectivas dessas relações de família nesses primeiros séculos de Brasil. Nesse sentido, para fundamentar a discussão sobre a relevância da literatura de autoria feminina negra, sobretudo no que diz respeito aos questionamentos e às novas perspectivas sobre o problema da representação dos seus corpos e das suas

vivências nas narrativas canônicas e, ainda, para defender a hipótese do surgimento de uma tradição literária que condessa elementos comuns, como desterro e escravização, recorrerei, dada a sua relevância, a textos de Carolina Maria de Jesus, embora ela não integre oficialmente o *corpus* deste trabalho.

1.3 Desterro: as memórias ancestrais e uma tradição literária

No *Diário de Bitita*, publicado pela primeira vez no Brasil em 1986, a escritora Carolina Maria de Jesus narra, principalmente, as suas histórias e as histórias de sua família, uma gente miserável que vive submersa em um mundo de pobreza e discriminação. Os capítulos, cuja tessitura é delineada pelas reflexões da inquieta menina Bitita, são marcados por uma contundente denúncia social das precárias condições de vida de sujeitos pobres e negros no pós-escravização, logo no início do século XX. Já no romance *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo, também escrito na década de 1980, mas publicado somente na primeira década dos anos 2000, o enredo, de acordo com entrevistas concedidas pela própria escritora, também é delineado com base nas suas próprias vivências e nas de sua família quando todos moravam na favela Pindura Saia, localizada no bairro Cruzeiro, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Ao longo da narrativa, são abordadas as significativas transformações, relacionadas sobretudo à política de desfavelamento empreendidas pelo governo de Belo Horizonte, pelas quais o local passou entre as décadas 60 e 70 do século XX. São dois romances memorialistas²³, cujo pano de fundo é o desterro, a primeira grande violência simbólica do processo de escravização. Com um lugar de fala bem definido, tanto Carolina Maria de Jesus quanto Conceição Evaristo transformam, nas duas narrativas, experiências em escrevivências, termo cunhado por Evaristo e que, para ela, se refere a uma escrita marcada tanto pela experiência individual quanto a partir de uma memória coletiva. Nesse sentido, são as memórias as principais engrenagens que movimentam — com a sensibilidade de quem

²³ Como a ideia é argumentar sobre a tradição literária compreendida, aqui, como poéticas do desterro e pensada como uma tradição impulsionada por Carolina Maria de Jesus, neste ponto escolhi iniciar a discussão ilustrando com um romance de Jesus — embora não integre oficialmente o *corpus* —, colocando-o ao lado do romance *Becos da memória*, de Evaristo, que, assim como *Diário de Bitita*, é um romance que, mesmo que não seja caracterizado pela crítica como autoficção, é baseado em experiências vividas pela própria Evaristo, conforme explico ao longo do texto.

carrega, consciente ou inconscientemente, o banzo decorrente do processo de diáspora²⁴ africana e das suas consequências — as narrativas que compõem uma singular poética do desterro.

Eduardo Assis Duarte, em “O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo”, afirma, entre outras palavras, que a narrativa evaristiana está filiada a uma tendência de escrita afrodescendente, visível em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, que mistura “história não oficial, memória individual e coletiva com invenção literária” (DUARTE, 2006, s/p). Para o pesquisador, “a vertente inaugurada por Maria Firmina dos Reis, contemplando o resgate de uma memória coletiva apagada pelo discurso colonial, terá sequência, em seus diversos matizes, na prosa afro-brasileira” (DUARTE, 2006, s/p), passando por escritoras/es como Cruz e Souza, Lima Barreto, Ruth Guimarães, Carolina Maria de Jesus e, mais recentemente, Oswald de Camargo, Geni Guimarães e Conceição Evaristo, por exemplo. Nessa perspectiva, as poéticas do desterro são compreendidas aqui como um conjunto de narrativas especificamente de autoria feminina negra, com características comuns, que integram uma tradição literária que, na esteira das colocações de Duarte, se inicia com Maria Firmina dos Reis no século XIX, é impulsionada por Carolina Maria de Jesus no século XX e vem se consolidando no século XXI com a produção literária de escritoras negras contemporâneas, a exemplo de Conceição Evaristo, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Ana Maria Gonçalves, Cristiane Sobral, Aline França, Cidinha da Silva e Jovina de Souza.

Nesse sentido, a denominação²⁵ para essa estética muito própria da literatura produzida por mulheres negras foi pensada porque desterro é definido como o lugar para onde vai a desterrada que, por sua vez, é aquele que vive longe da pátria. Logo, são

²⁴ No trabalho de Eduardo Oliveira (2012, p. 29), diáspora é definida como “signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação.”

²⁵ Esclareço que, consciente de trabalhos que contemplam as obras dessas escritoras cujos títulos remetem aos sentidos dos vocábulos “poéticas” e “diáspora”, penso, nesta tese, em uma tradição literária que, diferentemente das aventadas e teorizadas “poéticas da diáspora” e “da poética dos resíduos”, pela forma como a memória é acionada, pelo espaço que ocupa e pelo modo como são engendradas, é composta por narrativas cujos elementos são característicos das poéticas do desterro, este último compreendido a partir do sentido absoluto do termo “como um lugar para onde vai o desterrado”. Não está relacionado ao sentido absoluto de diáspora porque os sentidos dos textos não são pensados como a “dispersão de um povo ou de uma comunidade ou de alguns dos seus elementos”, mas, essencialmente, como um lugar simbólico, como a ressignificação, por meio da palavra, das memórias de resistência e de dor do desterrado. Não tem a ver com o processo de separação de um povo ou da sua caminhada, mas dos mecanismos literais e simbólicos que eles desenvolvem para sobreviver longe da sua terra e perpetuar suas memórias ancestrais.

narrativas de mulheres negras que, descendentes de um passado de dor marcado pela diáspora dos povos africanos pela América, recorrem às suas memórias ancestrais para resistir e ressignificar, como sujeitos que permanecem, ainda que simbolicamente, desterrados, as violências decorrentes da expatriação e as suas consequências, como o problema da representação dos seus corpos e das suas vivências nas narrativas do colonizador. Essas escritoras registram e ressignificam memórias doloridas — direta e indiretamente as obras têm como pano de fundo as memórias de um Brasil pós-escravização marcado pela desigualdade social e pelo preconceito — e transformam a literatura em um espaço de luta e resistência. Sobre a importância da memória na produção literária de autoria negra, ou seja, dessas memórias que viabilizam essa poética do desterro, compreendida como uma literatura que não só resgata uma memória histórica de dor, mas a memória da resistência, Conceição Evaristo afirma que:

Mesmo quando a gente conta a dor, não contamos só como lamentação. É mais ou menos por esses termos: passamos por tudo isso, mas estamos aqui. E isso, só nós somos capazes de afirmar porque, para os outros, pouco importa estarmos aqui ou não. Eu acho que o texto memorialístico pode trazer um passado de dor, mas traz também uma situação de resiliência: sobrevivemos, inclusive para contar essa memória. [...] Sonegaram a nossa história, sabemos muito pouco da trajetória dos africanos no Brasil. Sabemos muito pouco dessa trajetória de protagonismo. [...] E por isso também a academia tem dificuldade de lidar com nossos textos de memória: assim como nega nosso passado de protagonismo, nega nosso direito à memória. Acho que a literatura é um espaço em que a gente pode reivindicar ou afirmar nosso direito à memória. (EVARISTO, 2017, s/p)

Por isso, considerando as dimensões políticas do texto literário tanto de Carolina Maria de Jesus quanto de Conceição Evaristo, essas obras mencionadas, ao lado de outras obras de autoria negra feminina, são pensadas com a perspectiva de que, sob a égide de feminismos ancestrais²⁶, agregam elementos dessa poética muito particular que se constrói a partir do momento em que, nos termos de Conceição Evaristo, sobretudo as escritoras negras se assenhoram da pena autoral e escrevem suas próprias histórias e, com uma estética muito própria, tornam-se expoentes legítimas do que é concebido, na esteira de Duarte, como uma tradição literária, iniciada no século XIX, mas que vem se consolidando sobretudo por meio das escritoras de autoria negra deste século. A minha hipótese é de que, inaugurada com Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus impulsiona, com sua escrita, um tipo de narrativa que vai dar a tônica das produções

²⁶ Esta ideia será desenvolvida no último tópico deste capítulo.

literárias de autoria feminina negra ao longo dos anos, como Conceição Evaristo, que, por meio de mecanismos diversos, vêm se consolidando no campo literário brasileiro.

Essas escritoras negras têm em comum com sua antecessora um estilo de escrita intimamente relacionado às memórias ancestrais, assentado, por sua vez, em um movimento de dupla resistência: o primeiro, da memória como espaço de resgate da dor de um passado de escravização que merece ser lembrado para subsidiar a luta contra interdições resultantes de sua principal consequência, o racismo; o segundo, da memória ancestral como mecanismo de resistência e subsídio para representação justa das vivências, das tradições e da existência de um povo que, ainda no século XXI, é interdito e invisibilizado em espaços simbólicos significativos, como o campo literário. Nesse sentido, observa-se que há uma tendência ao resgate de uma memória ancestral na produção literária de autoria feminina negra, ou seja, das memórias que viabilizam poéticas do desterro, uma tradição literária inaugurada por Maria Firmina dos Reis, mas que só ganha visibilidade e substância a partir do surgimento da escritora Carolina Maria de Jesus. Ancestralidade é entendida nesta tese, a partir das considerações de Eduardo Oliveira em seu texto “Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira”, como algo que transcende um conceito ou uma categoria de pensamento, já que é, na perspectiva desse pesquisador, uma forma cultural africana recriada no Brasil, ou, como apresenta em seu texto “Epistemologia da Ancestralidade”, principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Para Oliveira, a ancestralidade é um território onde ocorrem diferentes tipos de trocas de experiências, por exemplo, sígnicas, materiais, linguísticas, as quais são fundamentadas na ética e, por sua dimensão ética, é, em si, uma categoria de inclusão. Esta última, definida como um espaço difuso onde se aloja a diversidade, está, nos termos de Oliveira, ancorada, por exemplo, na “[...]experiência negroafricana em solo brasileiro, que mantém e atualiza sua forma cultural seja na capoeira angola, no Candomblé tradicional, na economia solidária das favelas”. (OLIVEIRA, 2012, p. 40)

Aqui, a Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos. Para além do conceito da ancestralidade, ela tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a

experiência africana em solo brasileiro. Assim, ela é uma categoria de relação, “pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato” [...] (OLIVEIRA, 2012, p. 39-40)

Para Oliveira (2012, p. 44-45), o fundamento ontológico de uma epistemologia²⁷ antirracista, que tem na ancestralidade africana sua forma cultural privilegiada, é a ideia de que o “Outro é o Mundo”, de modo que, segundo ele, na África inventada no Brasil, os escravizados e seus descendentes só sobreviveram porque, nessa perspectiva de que o outro é o mundo, “não se deixaram converter em indivíduos, e mantiveram-se comunidades” (OLIVEIRA, 2012, p. 44). Por isso, para esse pesquisador, como “fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem”, como “experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência” e, assim, busca ir “de uma epistemologia marcadamente antirracista para uma ontologia da diversidade. De uma forma cultural abrangente para um regime de signos específico. De uma semiótica abrangente para uma forma cultural de organizar experiências singulares” (OLIVEIRA, 2012, p. 40). Nesse sentido, em *Diário de Bitita e Becos da Memória*, ao recorrer às lembranças dos negros e das negras que amargaram as consequências de um doloroso processo de escravização, Carolina Maria de Jesus, ao evocar a figura do avô ex-escravizado, e Conceição Evaristo, ao dialogar com os tios Totó e Maria-Velha, transformam as memórias dos ancestrais perpetuadas pela tradição oral em matéria para alimentar suas narrativas: a primeira, ambientada nas primeiras décadas do processo de (des)escravização, faz uma apologia à liberdade, ainda que fraturada pela herança colonialista. A segunda, temporalmente um pouco mais afastada dos anos de escravização, traz personagens exímias contadoras de histórias, cujas lembranças são marcadas por violências oriundas do processo de

²⁷ Em seu texto “Epistemologia da Ancestralidade”, Eduardo Oliveira explica que não compreende “*epistème* como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega”, nem concebe “epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento (uma Teoria do Conhecimento)” e que não o interessa “a briga entre a tradição britânica e francesa em torno do termo”, já que, para ele, epistemologia é concebida “como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover” (OLIVEIRA, s/d, p. 1). Para ele, há uma episteme de acordo com cada cultura, já que cada uma produz seu sistema de signos, os quais podem ser mais ou menos desterritorializados a depender do contexto em que surgiram e se multiplicaram: “A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos. [...] Eu diria que a ética é a condição para a epistemologia e que a epistemologia é o veículo mais refinado por onde flui a ética”. (OLIVEIRA, s/d, p. 1-2)

escravização, que deixam para a protagonista Maria-Nova heranças simbólicas, como o banzo que se perpetuava na menina por meio da palavra, já que a menina gostava de

[...] por o dedo na ferida, não na ferida alheia, mas naquela que ela traz no peito. Na ferida que ela herdou da Mãe Joana, de Maria-Velha, de Tio Totó, do Louco Luisão da Serra, da avó mansa, que tinha todo o lado direito do corpo esquecido, do bisavô que tinha visto os sinhões venderem Ayaba, a rainha. Maria-Nova, talvez, tivesse o banzo no peito. Saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que ela nunca vivera. Entretanto o que doía mesmo em Maria-Nova era ver que tudo se repetia, um pouco diferente, mas, no fundo, a miséria era a mesma. O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias, quase nunca eram os vencedores, e sim, quase sempre, os vencidos. A ferida dos do lado de cá sempre ardia, doía e sangrava muito. (EVARISTO, 2013, p. 90-91)

Na narrativa da primeira escritora, a menina Bitita, que era o apelido de Carolina Maria de Jesus na infância, figura como protagonista do romance cujo enredo é tecido pelos diferentes momentos vividos por ela tanto na pequena cidade do interior de Minas Gerais, Sacramento, quanto em outros lugares para os quais se mudara com mãe e, por fim, na grande cidade que era promessa de vida melhor, São Paulo. Assim, no final dos anos de 1910, conhecemos a história de uma menina negra, suas impressões de criança, jovem e mulher vítima de estigmas sociais e a realidade dos negros do pós-abolição no Brasil. Esse romance, escrito em um tom de reflexão crítica sobre quem vive às margens da sociedade e em constante desterro — Carolina e sua mãe migram por diferentes lugares em busca de melhores condições de vida —, denuncia diferentes tipos de violências praticadas especialmente contra Carolina/Bitita, criança/mulher que desafiou o *status quo* por ter nascido com o espírito curioso e inquieto e ter transformado a leitura em mecanismo de enfrentamento e resistência a uma vida de miséria. Já na narrativa da segunda escritora, Maria-Nova, menina sensível e curiosa, conta a história da favela onde habitou com sua família desde que nascera até a sua mudança no final da década de 1960. Essa história, a despeito das situações de miséria e violência que perpassa a vida de todos os seus habitantes, é marcada, sobretudo, por valores como amizade e solidariedade, personificados, por exemplo, em personagens como Vó Rita e Bondade.

Ancorada em lembranças de situações de opressão e violência as quais foram submetidos os escravizados e seus descendentes até o final do século XIX, a narrativa denota como esse passado afeta também a vida das gerações que deixaram as senzalas para ficar ocupar as favelas a partir do século XX. Entretanto, a chave de leitura da obra evaristiana é exatamente a grande inquietação da personagem-narradora em relação ao

constante desterro a que, principalmente, sua família e seu povo é submetido ainda no século XX, neste caso específico, o desterro impulsionado pela política de desfavelamento. Quais são as diferenças entre a senzala e a favela? Quais são os limites do desterro? Ele deixa de ser menos significativo quando a expropriação se dá na mesma terra? Essas questões são suscitadas na obra *Becos da Memória*, já que até as favelas — ou no caso desse romance, os conglomerados que, embora estejam localizados nas zonas centrais da cidade, são redutos de pobres —, para onde as negras e os negros foram empurrados após a abolição, deixam de ser reduto das minorias excluídas pela sociedade e esquecidas pelo poder público.

Então, a angústia acarretada pelo processo de desfavelamento deve-se a essa constante marcada por um não lugar que persegue os ancestrais de Maria-Nova e que, por conseguinte, despreza sentimentos daqueles que conseguiram transformar um espaço estigmatizado, fruto da crescente urbanização e da ausência de políticas públicas direcionadas, especialmente, aos escravizados após a abolição, em um espaço, nos termos da própria Evaristo, de geografia afetiva. No romance, a favela e seus becos é um espaço que, embora seja marcado pela pobreza, pela violência e pela fome, é ressignificado pelo olhar de uma adolescente que consegue compreender, em um contexto de desigualdade social, o valor das lutas de seus antepassados e de sentimentos como solidariedade e amizade. Por outro lado, ainda que a obra de Evaristo valorize os sentimentos nobres que habitavam os corações do povo da favela, ambas as obras são construídas com base em fatos das vivências de um povo cuja vida foi marcada pelo trabalho incessante e pela pobreza. Por isso, esses romances não escapam e não podem ser pensados, em essência, sem considerar sua forma densa, já que se transformam em mecanismos de denúncia contra as violências praticadas, especialmente, contra grupos minoritários.

Nesse sentido, embora não seja matéria utilizada pelas duas escritoras como força motriz dos seus textos, diferentes tipos de violências são uma constante nas vivências das personagens das duas obras. Cada uma a seu modo, representa, nas narrativas, o universo da pobreza e da discriminação com a perspicácia de quem conhece, sobretudo, o racismo como interdição, temática comum às narrativas que compõem as poéticas do desterro. Em *Becos da Memória*, Maria-Nova narra, com profunda sensibilidade, diversos episódios de violências físicas e simbólicas, que são decorrentes, sobretudo, da pobreza, praticadas e sofridas por moradores da favela. Por exemplo, alguns fragmentos se ocupam em descrever passagens que narram situações de violência como a praticada por um

homem que espanca sua mulher até a morte e, após o falecimento da esposa, começa a abusar da sua filha, a quem impede de ter qualquer tipo de contato com as pessoas, especialmente Maria Nova; ou a violenta morte de adultos bêbados cujas reflexões da narradora remetem às diversas vidas que são interrompidas pela miséria; ou, ainda, a violência praticada por mães que espancam filhos ante o desespero de não terem o que comer e, pior, mais cedo ou mais tarde, terem de deixar a favela; enfim, pela violência de crianças que, por falta de perspectiva de melhores condições de vida, agredem brutalmente seus próprios amigos, também crianças.

Todos estavam totalmente desestruturados. Havia briga por tudo e, por nada. As coisas mais corriqueiras serviam como ponto de discórdia. Era a galinha de um que espalhava o cisco do outro. Era a bola de uma criança que caía na área do barraco de alguém. Era uma dívida antiga, alguns trocados que nunca foram cobrados e que de repente, eram exigidos até com juros. E eram especialmente pedras nos telhados. E quem era? Não se sabia quem! A culpa caía no que fosse apanhado em atitude suspeita. [...] Para muitos, para todos, o inimigo era quem estivesse mais próximo. O ódio, a amargura, o desamparo que existia em todos, tinham como válvula de escape o próprio irmão. (EVARISTO, 2013, p. 211-212)

No que se refere a Carolina Maria de Jesus, ela também reflete, em várias passagens do seu texto, sobre as violências decorrentes do racismo, que vão do assédio dos homens brancos a meninas negras ao assassinato de homens negros pelo simples fato de serem negros, a que as minorias esquecidas no pós-abolição são submetidas constantemente na pequena Sacramento e nos outros lugares por onde passa. Em uma dessas passagens, por exemplo, ela conta que, por manter o hábito constante da leitura, torna-se vítima de intrigas que culminam na prisão dela e de sua mãe, local onde passam fome e são espancadas violentamente. Na pequena Sacramento e na grande Belo Horizonte do início e de meados do século XX, respectivamente, as pessoas que estão à margem da sociedade são, geralmente, grupos minoritários estereotipados pelo imaginário social, como, por exemplo, Bitita e sua família e os membros da família de Maria Nova. Nesse sentido, é notória a atenção que as narradoras dos dois romances volta às personagens pertencentes a sua própria raça e classe social, ou seja, pessoas negras que, assim como a mãe de Bitita, são traumatizadas com a sua condição social, já que são privadas de direitos básicos, discriminadas por grande parte da sociedade e constantemente vítimas de violências.

Um dia estava lendo, passaram uns rapazes, pararam e pediram para ver o meu dicionário, entreguei o livro para eles olharem. Olharam e disseram:

– Ah, é mesmo o livro de são Cipriano. Como é pesado. [...]
 Quando eles saíram, foram contar para o sargento [...] O sargento [...] deu ordem aos soldados para me prender. [...] Assustei-me quando vi os policiais. Eles pararam na minha frente e deram ordem de prisão. [...] Minha mãe interferiu, dizendo que eu não estava fazendo nada de errado.
 – Cale a boca! E você também está presa. [...]
 Ficamos presas dois dias sem comer. No terceiro dia, o sargento [...] foi interrogar-me: [...]
 – Você anda lendo o livro de são Cipriano. Pretende botar feitiço em quem? [...]
 – Eu não creio no feitiço, e não tenho o livro de são Cipriano. [...]
 Voltamos para a cela. O sargento mandou um soldado preto nos espancar. [...] Minha mãe queria proteger-me, colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas. O braço quebrou, ela desmaiou, eu fui ampará-la, o soldado continuou espancando-me. Cinco dias presas e sem comer. (JESUS, 1986, p. 178-180)

As duas narrativas, mas sobretudo a de Conceição Evaristo — cujo principal espaço possível para existência física é a favela e os seus becos, e o principal espaço de existência simbólica, não sem resistência, é a pobreza —, também podem ser pensadas a partir das ideias de necropolítica e de necropoder, devido ao fato de ambos serem compreendidos, segundo o ensaio já mencionado de Achille Mbembe, como conceitos que abarcam, em nosso mundo contemporâneo, tecnologias a serviço da morte que visam a destruição máxima de pessoas e, por conseguinte, a criação do que ele chama de “mundos de morte”; estes, em síntese, se caracterizam como formas novas e únicas da “existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2016, p. 146). A favela que Maria-Nova habitou, devido ao processo de desfavelamento, não chegou a se transformar na favela descrita, por exemplo, por Paulo Lins em seu romance *Cidade de Deus* (1997), no qual o escritor narra como se deu o crescimento da violência e o surgimento do tráfico no conjunto habitacional Cidade de Deus, localizado na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, até este se transformar, literalmente, em um espaço de guerra travada entre traficantes pela hegemonia do tráfico de drogas no lugar. No entanto, a narrativa de Evaristo, embora não represente a favela como a que figura na narrativa de Lins — a qual pode ser compreendida como um tipo de “ocupação colonial tardia” por apresentar, nos termos de Mbembe, as características principais em relação ao funcionamento da formação específica do terror, ou o necropoder —, pode ser pensada, ainda nos termos

do pesquisador como um tipo de “ocupação fragmentada”²⁸, já que, dadas às condições de desumanização que o descaso político-social impõe à maioria dos habitantes dessas periferias, essas pessoas também assumem, em circunstâncias como as descritas nas passagens das narrativas de Jesus e Evaristo sobre violências, o *status* de “mortos-vivos” porque habitam, nos termos de Mbembe, um espaço sitiado, no qual as execuções a céu aberto, literais, somam-se a mortes simbólicas, metafóricas.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, em seu texto, ao recorrer a esta ideia de estado de sítio, o autor está refletindo sobre a questão da Palestina, a qual, na sua argumentação, ilustra como a ocupação colonial contemporânea é resultado da concatenação de vários poderes, que são o disciplinar, o biopolítico e o necropolítico, uma combinação que, segundo ele, possibilita a implantação do “estado de sítio” que é, em si, “[...]uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano” (MBEMBE, 2016, p. 137-138). Entretanto, no que se refere ao Brasil, também é possível pensar que, em menor grau, tanto na favela de meados do século XX — representada por Conceição Evaristo, em *Becos da Memória*, e também por Carolina Maria de Jesus, em seu *Quarto de despejo* —, quanto, de modo contundente, na favela do final do século XX — representada, por exemplo, em *Cidade de Deus* de Paulo Lins — se dá no país essa ocupação colonial contemporânea que concatena esses três poderes, os quais, de acordo com o autor, possibilita ao poder colonial dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado e, por conseguinte, o “estado de sítio”. Então, entendido como instituição militar, esse estado a que estão submetido os habitantes da favela também legitima a prática de crimes que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo, já que toda a população desse espaço periférico é alvo do(s) soberano(s), o institucionalizado/legitimado — como a polícia militar — e o que se autoinstitucionaliza/autolegitima — como as milícias. Assim como nas cidades do Oriente Médio referidas no texto de Mbembe, nas favelas brasileiras, o cotidiano é militarizado e os comandantes, seja o da milícia seja o do exército, são livres para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar.

Cabe esclarecer que, neste texto, Mbembe, com base na premissa de que a política é uma forma de guerra, indaga em que lugar a vida, a morte e o corpo humano, em especial

²⁸ Para Mbembe, “ocupação fragmentada” assemelha-se “ao urbanismo estilhaçado que é característico da modernidade tardia (subúrbios, comunidades fechadas)” (MBEMBE, 2016, p. 137),

o ferido ou morto, estão inscritos na ordem de poder e, para tentar responder a essas questões, esclarece que partirá do conceito de biopoder e sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção. Ele aborda o conceito de estado de exceção e o fato de este vir sendo discutido, nos últimos anos, em relação ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio, compreendido “como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo” (MBEMBE, 2016, p. 124). Com base na articulação que a crítica tardo-moderna fez da ideia de política, comunidade e sujeito, ele informa que, embora essa leitura da política de soberania seja muito criticada, seu foco é pensar as formas de soberania cujo projeto central é a instrumentalização da existência humana e a destruição dos corpos/populações. Ele traz para a discussão a concepção de morte para pensadores como Hegel²⁹ e Georges Bataille³⁰ que, segundo ele, no caso deste último, também oferece compreensões sobre a morte e a ideia de soberania, política e sujeito, para, então, abordar a questão da soberania como o direito de matar. A partir desse ponto, ele relaciona a teoria de Foucault a dois conceitos que foram mencionados anteriormente, que já foram referidos anteriormente, que é o do estado de exceção e o estado de sítio, para interpelar qual é essa relação entre política e morte que só pode funcionar em um estado de emergência, já que, na perspectiva do biopoder, há a divisão das pessoas que devem viver e das que devem morrer, ou seja, uma espécie de controle que

pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo

²⁹ Mbembe explica que “Sob o paradigma hegeliano, a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito. De acordo com Hegel, nesses riscos o “animal” que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado. Em outras palavras, o ser humano verdadeiramente “torna-se um sujeito” – ou seja, separado do animal – na luta e trabalho pelos quais ele ou ela enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). É por meio desse confronto com a morte que ele ou ela é lançado(a) no movimento incessante da história. Tornar-se sujeito, portanto, supõe sustentar o trabalho da morte.” (MBEMBE, 2016, p. 125).

³⁰ Ainda de acordo com Mbembe, para Bataille, umas das configurações de soberania “é a recusa em aceitar os limites a que o medo da morte teria submetido o sujeito. O mundo da soberania, Bataille argumenta, ‘é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado. A morte está presente nele, sua presença define esse mundo de violência, mas, enquanto a morte está presente, está sempre lá apenas para ser negada, nunca para nada além disso. O soberano’, conclui, ‘é ele quem é, como se a morte não fosse... Não respeita os limites de identidade mais do que respeita os da morte, ou, ainda, esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites’. Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, entre outras (por exemplo, sexualidade, sujeira, excrementos), a soberania exige que ‘a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define’. E, ao contrário da subordinação, sempre enraizada na alegada necessidade de evitar a morte, a soberania definitivamente demanda o risco de morte. Ao tratar a soberania como a violação de proibições, Bataille reabre a questão dos limites da política. Política, nesse caso, não é o avanço de um movimento dialético da razão”. (MBEMBE, 2016, p. 127).

(aparentemente familiar) “racismo”. Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los. (MBEMBE, 2016, p. 128)

Ele continua explicando, nos termos de Hanna Arendt, que a política da raça está intrinsecamente relacionada com a política da morte e arremata, voltando a Foucault, que o racismo é a tecnologia cuja função “é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2016, p. 128), já que o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder estão na base de funcionamento de todos os Estados modernos, como o estado nazista, que pode ser utilizado como o exemplo de um Estado que exerceu seu direito de matar e que abriu os caminhos para a consolidação desse direito de matar, constituindo-se, ao mesmo tempo, como estado racista, estado assassino e estado suicida. No entanto, ele salienta que, diferentemente do que se toma como argumento sólido, a fusão de guerra e política que contempla o racismo, o homicídio e o suicídio não é exclusivo ao Estado nazista, já que, em uma perspectiva histórica, é possível observar que “as premissas materiais do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte — mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial” (MBEMBE, 2016, p. 129).

Nessa perspectiva, a fusão de guerra e política que contempla, sobretudo o racismo e o homicídio, me interessa porque, em relação às categorias classe e raça, essa teorização do referido autor pode ser exemplificada a partir de duas situações de assassinatos cometidas contra pessoas negras pertencentes e/ou oriundas de favelas brasileiras ocorridas no Brasil entre 2018 e 2019: a primeira, foram os assassinatos da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco, juntamente com a do seu motorista Anderson Gomes, que conduzia o veículo em que estavam ela e sua assessora em março de 2018; e o segundo, os assassinatos do músico Evaldo Santos Rosa, por militares que, em abril de 2019, dispararam, também no Rio de Janeiro, 83 tiros contra o veículo da vítima, e a do catador de materiais recicláveis Luciano Macedo, alvejado ao tentar prestar socorro à família de Evaldo que também estava no carro. Esses dois exemplos, cujos alvos letais foram majoritariamente pessoas negras oriundas de favelas cariocas, ilustram como

operam as guerras da época da globalização, as quais visam, de acordo com Mbembe (2016, p. 139), 1) “forçar o inimigo à submissão” — como ficou evidente no caso de Marielle Franco, uma mulher negra, LGBTI e defensora dos Direitos Humanos; 2) “independentemente de consequências imediatas” — como a ação militar que alvejou, “por engano”, uma família da classe trabalhadora na zona oeste do Rio de Janeiro; 3) “efeitos secundários” — como a morte, dias depois, do catador de recicláveis que também foi alvejado ao tentar prestar socorro às vítimas do músico; 4) e “‘danos colaterais’ das ações militares”, que, sobretudo neste último caso, se efetivou em relação às famílias das vítimas, que perderam seus maridos e suas esposas, sua mãe, seus pais e seus filhos.

As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potestado colonial e pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado o seu extremismo. Tecnologias de destruição tornaram-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte. Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo “massacre”. Por sua vez, a generalização da insegurança aprofundou a distinção social entre aqueles que têm armas e os que não têm (“lei de distribuição de armas”). Cada vez mais, a guerra não ocorre entre exércitos de dois Estados soberanos. Ela é travada por grupos armados que agem por trás da máscara do Estado contra os grupos armados que não têm Estado, mas que controlam territórios bastante distintos; ambos os lados têm como seus principais alvos as populações civis desarmadas ou organizadas como milícias. (MBEMBE, 2016, p. 141).

Nesse sentido, quanto às escritoras e suas narrativas, suas personagens, sobretudo Maria-Nova, mesmo vivendo neste promissor estado de sítio, habitando esses “mundos de morte” literais e simbólicos, não foram completamente interdidas pela pobreza e conseguiram ampliar suas perspectivas sociais que, em ambos os casos, foram alargadas pelas práticas artísticas acessadas, nos enredos, sobretudo, por meio da literatura. Bitita, por exemplo, mesmo vivenciando constantemente situações traumáticas de violência e preconceito, se torna resistente a qualquer possibilidade de seguir por outro caminho que não seja conciliar a sua leitura e escrita e o trabalho. No que se refere a Maria-Nova, a avidez pelo conhecimento que nasce do interesse pela narrativa oral, hábito principal dos seus antepassados, e que se concretiza a partir da consciência, nas aulas de história, sobre a desigualdade que afeta sua vida em decorrência de sua condição de descendente de escravizados, faz surgir na narradora o desejo de narrar as vivências do seu povo e,

inconscientemente, transformar seu privilégio de saber ler e escrever em potência política e ética que dá voz e direito de representação justa a seu próprio grupo social. Nesse contexto é que me interessa essas narrativas de autoria feminina negra, já que, também como elemento característico das poéticas do desterro, o caráter, por exemplo, dessas narradoras é formado pelas memórias das condições de vida dos ex-escravizados até meados do século XX. Nos dois romances, além de as protagonistas serem meninas ávidas pelo conhecimento, as personagens que figuram nas suas histórias têm muitas características comuns: mulheres, crianças, homens e jovens negros que pertencem a um universo marginalizado e, desde a infância, amargam as consequências do racismo e da desigualdade social, pior consequência do legado colonialista para os habitantes de um dos últimos países a abolir a escravização.

Ameaçados, ou melhor, confrontados diante do desfavelamento, um desânimo amolecia a vontade de todos. Emoções confusas tomavam conta de Maria-Nova e a menina procurava se equilibrar em meio de tantos acontecimentos. [...] Ela queria seguir a caminhada, inventar alguma saída, mas ainda não atinava como. Sabia, por sua própria vivência, que na favela se concentravam a pobreza e mesmo a miséria. Percebia a estreita relação de sentido entre a favela e a senzala, mas mais entristecia ao perceber que nos últimos tempos ali se vivia de pouco amor e muito ódio. (EVARISTO, 2013, p. 191-192)

Em síntese, essas duas narrativas, caracterizadas pela singularidade de protagonistas que têm consciência do poder que o sujeito adquire ao dominar mecanismos de leitura e escrita, podem ser entendidas como produções culturais simbólicas que, além de pensar, também toca às margens, pois representam, por meio de um realismo desconcertante, as minorias que vivem às margens da sociedade, seja em uma pequena cidade do interior no pós-abolição seja em uma periferia urbana, e que simbolizam as fraturas do nosso processo de formação social. Nessa perspectiva, cabe salientar, com base em determinadas questões que são trabalhadas nas duas narrativas, que o realismo, tanto de Carolina Maria de Jesus quanto de Conceição Evaristo, lida com os estereótipos geralmente associados a negros que, mesmo após o processo de desescravização, continuaram, em sua grande maioria, a habitar, geográfica e simbolicamente, locais marginalizados e periféricos na sociedade brasileira, nos quais seus habitantes vivem em constante estado de sítio, no qual, de acordo com Mbembe, todos são alvos dos soberanos. Por isso, as duas obras ensejam uma reflexão sobre as implicações históricas e culturais que culminaram nas condições subumanas vivenciadas pelos sujeitos representados nos romances bem como implicam pensar como foram pensados, nas narrativas, os

estereótipos relacionados a esses grupos minoritários.

As obras em questão trazem para a literatura a exposição do real em sua existência nua. A matéria literária é, por um lado, a solidariedade, e, por outro, a pobreza e o preconceito. No que se refere a estes dois últimos, pela forma como são trabalhados, é possível depreender que a vontade de Carolina Maria de Jesus, mas principalmente de Conceição Evaristo era exatamente relacionar, esteticamente, sua produção literária com aquela realidade social. Desse modo, com uma produção referendada pela escrevivência, a obra de Conceição Evaristo, por exemplo, poderia ser enquadrada dentro da estética do “novo realismo” que traz, juntamente com a obra, um apelo para transformações em determinadas realidades sociais. Para Karl Erik Schollhammer, o foco de escritoras como Jesus e Evaristo, é “[...]é estreito, fragmentado, particular, e, em alguns casos, preocupado com a denúncia e com a intervenção política e ética em aspectos marginais e locais das injustiças, violências e misérias que caracterizam nosso mundo contemporâneo.” (SCHOLLHAMMER, 2012, p. 134)

Nas escrevivências, as personagens, interligadas por uma mesma história ou interligadas por uma mesma condição social, são engendradas, sobretudo, para explicitar a heterogeneidade existente em qualquer comunidade/sociedade. As histórias narradas representam, primordialmente, pessoas que integram uma comunidade heterogênea constituída em grande parte por grupos minoritários que compartilham uma mesma realidade social, o que é mais uma característica das narrativas que se enquadram nas poéticas do desterro. Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, ao estabelecer a ponte realidade/literatura, por meio da representação dos problemas que afetam a vida do seu grupo social, conseguem agir, ainda que simbolicamente, sobre a realidade que encenam ficcionalmente e reforçar a luta contra os estereótipos que ainda são legados da colonização e afetam a vida dessas minorias representadas nos romances. Essas estratégias são características de romances que são produzidos em circunstâncias diferenciadas, já que as escritoras pertenceram a esses universos e/ou vivenciaram/testemunharam muitas dessas histórias. Nesse sentido, retomo o conceito de lugar de fala porque, na perspectiva de Djamila Ribeiro, conforme discutido na introdução, este é concebido como a necessidade de grupos historicamente privilegiados repensar essa autoridade discursiva sobre as experiências e as opressões do outro e começar a aprender a ouvir e a respeitar àqueles que se garantem o direito de romper com os silêncios e, nos termos de Ribeiro, se dispõem a confrontar a norma colonizadora, as

relações de poder que, por séculos, desautorizaram as falas de determinados grupos, como o de mulheres negras, a exemplo de escritoras como Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo.

Nessa perspectiva, a ideia é que, com Maria Firmina dos Reis começa a se fortalecer uma tradição literária edificada com base em um processo de escritura que, principalmente a partir de Carolina Maria de Jesus, vem sendo forjado a partir de experiências, ou lugares de fala, que condessam elementos como desterro, escravização, racismo e que desaguam em uma escrevivência subvencionada por memórias ancestrais. Carolina Maria de Jesus impulsiona uma tradição literária que vem sendo consolidada por escritoras como Conceição Evaristo e que é marcada por esses elementos que, comuns a essas narrativas, as caracterizam como poéticas do desterro: 1) as memórias ancestrais de grupos vítimas da diáspora africana são um recurso que funciona ora tanto como espaço de ruminação da dor quanto como espaço de resistência; 2) o racismo e a desigualdade social são temáticas comuns aos enredos; 3) o desterro é uma constante que marca a vida de personagens centrais das tramas; 4) há a valorização, em diferentes contextos, da tradição oral e de manifestações artísticas ancestrais; 5) as escritoras, ao reivindicar seu direito de narrar as suas experiências e a dos seus ancestrais, colocam em circulação textos que, produzidos em circunstâncias diferenciadas, são marcadamente políticos, já que essas escritoras transcendem o silêncio e marcam seus locais de fala fazendo que a literatura funcione como potência política e ética capaz de servir como instrumento real de intervenção e denúncia dos aspectos marginais, da violência e da miséria que caracterizam a vida das pessoas representadas nas obras. Por isso, *Diário de Bitita* e *Becos da Memória*, cujos enredos são ancorados em memórias ancestrais, são exemplares para esclarecer o que compreendo aqui como romances pertencentes às poéticas do desterro, os quais se referem, como explicado anteriormente, a narrativas de autoria feminina negra que funcionam como potência política e que evocam, por meio da literatura, o direito à memória, seja a de dor, seja a de resistência.

1.4 Banzo: as histórias das famílias

Partindo efetivamente para a análise dos textos literários que compõem o *corpus* desta pesquisa, *Ponciá Vicêncio* e *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo, faz-se necessário salientar que, como já mencionado, algo comum que caracterizaria as

produções das escritoras dessas poéticas do desterro é o fato de elas lançarem mão das memórias ancestrais e de temáticas singulares, como o próprio desterro e o racismo, para escrever seus textos. Conceição Evaristo, pensada nesta discussão como, possivelmente, uma das escritoras mais significativas dessa poética, recorre a sua ancestralidade para mobilizar memórias de dor em diferentes contextos: a escravização e suas violências; a negritude e suas tradições; a pobreza e suas interdições. Essas temáticas são trabalhadas a partir do olhar de um sujeito com lugar de fala, e não a partir da perspectiva de uma colonizada — colonizado é compreendido nesta tese como uma espécie de não sujeito, um outro que habita, segundo Achille Mbembe, no mesmo artigo discutido nos tópicos anteriores, “uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Nos romances selecionados para compor esse *corpus*, além de representar, por meio de arranjos familiares múltiplos, diferentes configurações de família, cujos laços se alternam entre consanguinidade e afetividade, e tirar de foco, sobretudo em *Becos da memória*, o modelo família nuclear formado por pai, mãe e filhos, ela recorre às memórias dos seus antepassados para construir personagens cujas vivências são perpassadas pelo banzo de uma experiência pessoal ou ancestral. Tanto em *Ponciá Vicêncio* quanto em *Becos da Memória* as lembranças de dor são abordadas sem eufemismos e o banzo, ora abordado literalmente como uma enfermidade, ora como um sentimento que mescla tristeza, angústia e nostalgia, é mobilizado, na essência das narrativas, como uma metáfora conceitual para traduzir experiências. As significações de banzo excedem os sentidos de sua acepção literal³¹, “processo psicológico causado pela desculturação, que levava os negros africanos escravizados, transportados para terras distantes, a um estado inicial de forte excitação, seguido de ímpetos de destruição e depois de uma nostalgia profunda, que induzia à apatia, à inanição e, por vezes, à loucura ou à morte”, e também se relacionam, nas narrativas de Evaristo, a uma experiência individual ou coletiva de conexão com as memórias dos seus antepassados. Em 1793, em *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil*, apresentada à Real Academia de Ciências de Lisboa, Luis Antonio de Oliveira Mendes descreveu pela primeira vez o “banzo” como uma enfermidade, definindo-o da seguinte maneira:

Uma, e das principais moléstias crônicas, que sofrem os escravos, a qual pelo decurso do tempo os leva à sepultura, vem a ser o banzo. O banzo

³¹ Acepção constante do *Dicionário Houaiss Eletrônico* da Língua Portuguesa.

é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; à ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [da tirania] com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar [...]³²

Em *Ponciá Vicêncio*, assim como ocorre em *Diário de Bitita* de Carolina Maria de Jesus, a figura que estabelece o elo da personagem principal com a ancestralidade é o avô, um ex-escravizado que carrega no próprio corpo as sequelas físicas e emocionais das experiências das senzalas; um sujeito que, na lógica imperialista, tinha sido destituído, nos termos Mbembe, de seu *status* político e reduzido a um corpo de produção e reprodução para enriquecer seus senhores e a metrópole. Nessa perspectiva, as fazendas e suas senzalas serão pensadas, conforme já advertido anteriormente, como o espaço destinado àquelas pessoas reduzidas à condição de colonizadas, sem *status* político, a partir da sujeição fundada na destituição da sua liberdade. Essa sujeição, imposta por meio da violência e da soberania que, conforme já explicado, é entendida como o controle sobre a vida e a morte, foi ancorada na política do terror vigente nessas fazendas, a qual, por sua vez, era justificada pela ideia de que “raças superiores” deveriam dominar “raças selvagens, inferiores”. Sobretudo neste tópico, retomarei as ideias de necropolítica e necropoder como conceitos que são capazes de mostrar, conforme já defendido pelo autor do texto em relação às colônias em geral, como, no Brasil, a escravização funcionou como uma tecnologia a serviço da morte³³ e as senzalas como a própria alegoria desses “mundos de morte”, uma vez que, nesses espaços, os negros foram submetidos, a exemplo de Vô Vicêncio, a uma condição de vida que lhe conferiu, conforme se depreende da sua história, o *status* de “morto-vivo”, tanto de modo simbólico quanto literal. Por isso,

³² Esse excerto foi extraído da Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 2, 362-376, na qual aparece a seguinte nota: “A Memória de Oliveira Mendes foi lida na Real Academia das Ciências de Lisboa em 1793, mas publicada somente em 1812. Os trechos foram transcritos de Mendes, L. A. de O. Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil: apresentada à Real Academia das Ciências de Lisboa, 1793. Prefácio de José Capela. Porto: Publicações Escorpião, 1977. As páginas indicadas se referem a esta edição, nomeada aqui Memória. Quando se indica a “versão alternativa”, ou Discurso, o texto (entre colchetes e em itálico) foi transcrito de Mendes, L. A. de O. Discurso acadêmico ao programa... In: Carreira, A. As companhias pombalinas de Grão-Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba. 2a ed. Lisboa: Editorial Presença, 1983 (1a ed. 1969). Apenso documental (documento n. 11), p. 364-420 [transcrito de Memórias económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa. Tomo IV. Lisboa: Tipografia da Academia, 1812, p. 1-82]”. São transcrições do discurso e do texto publicado posteriormente.

³³ Nesse ponto, cabe destacar que a tecnologia de morte operava no mundo colonial diferentemente do mundo contemporâneo, já que, atualmente, de acordo com Mbembe, o objetivo dessas tecnologias é a destruição máxima de pessoas, ao passo que, nas colônias, o escravizado só importava como “coisa” viva que funcionava como o principal recurso para obtenção de lucros.

ratifico, nesse ponto, que entendo, na perspectiva de Mbembe, que a força que controlava a vida dos colonizados, sobretudo a dos negros das senzalas, era o necropoder, o qual relaciona-se, nos termos do autor, ao desaparecimento das fronteiras da resistência e do suicídio, do sacrifício e da redenção, do martírio e da liberdade.

Sob o *Jus publicum*, uma guerra legítima é, em grande medida, uma guerra conduzida por um Estado contra outro ou, mais precisamente, uma guerra entre Estados “civilizados”. A centralidade do Estado no cálculo de guerra deriva do fato de que o Estado é o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a personificação da ideia universal e um símbolo de moralidade. No mesmo contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. [...] Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos — a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (MBEMBE, 2016, p. 133)

As colônias, para este autor, se equiparam às fronteiras e as fronteiras, que eu compreendo como um espaço-limite, podem ser entendidas como um não lugar metafórico que, no período colonial brasileiro, se materializou nas senzalas. As fazendas que guardavam as casas-grandes funcionavam como a representação do Estado Civilizado, e as senzalas como a fronteira do mundo colonial — concebida como um espaço dominado, subjugado — equivale a esse lugar, ou entre lugar, onde os direitos são suspensos e os sujeitos são reduzidos a corpos de produção e reprodução, passíveis de viverem ou morrerem conforme os desígnios de um senhor soberano. Aos que passaram a vida nas fazendas e sobreviveram à exaustão física e aos açoites, restavam, nesse mundo de morte, resistir ou sucumbir, por meio de mecanismos diversos, ao funcionamento dessa formação específica do terror, que Mbembe tem chamado de necropoder. Vô Vicêncio³⁴, por exemplo, foi um escravizado que se tornou um morto-vivo ao ser acometido pelo banzo, a enfermidade que, na sua vida e na vida de seus descendentes, como Ponciá, se evidencia por meio de sequelas emocionais que, no limite, se desdobrou e se materializou em sequelas físicas cujas marcas eram evidentes, sobretudo, no corpo do homem. Essa narrativa, cuja ancestralidade amarra as trajetórias de três gerações oriundas das senzalas,

³⁴ O sobrenome Vicêncio foi herdado do senhor o que, de acordo com Freyre (2003), se explica pelo fato de os escravizados, ao se casarem nos engenhos e nas fazendas, eram batizados e, nesse momento, geralmente tomavam, para a nova família que se constituía, o nome de família dos senhores brancos.

é exemplar para refletir sobre “a eficácia da colônia para a formação do terror” (Mbembe, 2016, p. 133).

O primeiro homem que Ponciá Vicêncio conhecera fora o avô. [...] Vô Vicêncio era muito velho. Andava encurvadinho com o rosto quase no chão. [...] Ela era menina, de colo ainda, quando ele morreu, mas se lembrava nitidamente de um detalhe: em Vô Vicêncio faltava umas das mãos e vivia escondendo o braço mutilado para trás. Ele chorava e ria muito. Chorava feito criança. Falava sozinho também. [...] Ela reteve na memória os choros misturados aos risos, o bracinho cotoco e as palavras não inteligíveis de Vô Vicêncio. Um dia ele teve uma crise de choro e riso tão profunda, tão feliz, tão amarga e desse jeito se adentrou para o outro mundo. (EVARISTO, 2003, p. 12)

Antes de aprofundar na questão da ancestralidade e do banzo como herança, que é uma das forças motriz desse texto, destaca-se nesse romance o adendo que a voz da narrativa faz para abordar a vida do pai de Ponciá, que era filho de Vicêncio, e que, mesmo tendo nascido livre, cresceu na fazenda do “sinhô”. Para refletir sobre a força do necropoder, que operava tanto na vida dos adultos quando das crianças, Evaristo, por exemplo, nos dá outra perspectiva de como se desenvolvia, no contexto colonial, a relação entre as crianças da casa-grande e o filho das senzalas. Embora haja nos textos de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior a menção às relações de domínio e crueldade dos filhos da casa-grande sobre as crianças negras, por meio da narrativa de Conceição Evaristo é possível mensurar em que medida essas crueldades eram praticadas.

Conforme mencionado no início deste capítulo, os filhos do escravizados das senzalas, tanto durante quanto após o fim institucionalizado da escravização, eram levados para dentro das casas-grandes para realizarem, entre outros trabalhos, o serviço de pajens das crianças e jovens de elite — que Evaristo nomeia, nessa narrativa, como o “sinhô-moço” — e lá ficavam vulneráveis ao sadismo dessas crianças, servindo-as como, menciona Freyre, como criados, sacos de pancada, cavalos: “Nas brincadeiras, muitas vezes brutas, dos filhos dos senhores de engenho, os moleques serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram bestas de almanjarras, eram burros de liteiras e de cargas [...]” (FREYRE, 2003, p. 419-420). É importante frisar que esse autor menciona essa questão tratando de, como se observa em várias passagens do texto, justificar as atitudes cruéis dos senhorzinhos, afirmando que a própria condição de senhor de escravos cercado de privilégios induzia-os à bestialidade e ao sadismo que culminavam

em crueldades que iam se aprimorando à medida que cresciam³⁵, o que ele, ainda, salienta que eram mais visíveis em relação às meninas de elite: “É de supor a repercussão psíquica sobre os adultos de semelhante tipo de relações infantis — favorável ao desenvolvimento de tendências sadistas e masoquistas. Sobre a criança do sexo feminino, principalmente, se aguçava o sadismo, pela maior fixidez e monotonia nas relações da senhora com a escrava” (FREYRE, 2003, p. 420). Voltando ao pai de Ponciá, a voz da narrativa explica:

Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto da sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia mais o que lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor das suas lágrimas. (EVARISTO, 2003, p. 14)

A esse episódio, se segue a indignação do menino sobre o porquê de a sua família ainda estar na fazenda, ocupando, ao lado de tantos outros negros e tantas outras negras, as senzalas. Se eram livres, por que permaneciam ali? Ao fazer essa pergunta ao pai, o menino recebe como resposta uma gargalhada, que, nos termos de Evaristo, eram meio riso e meio choro, como quem reconhece a responsabilidade de arriscar uma resposta. O velho Vicêncio era incapaz de responder tal questionamento, embora carregasse em si as sequelas da impotência que os condenavam àquelas condições. E, talvez pela sua impossibilidade de mudar a situação na qual se encontravam — que incluía a dor de ver seus filhos sendo vendidos, mesmo tendo nascidos sob a Lei do Ventre Livre promulgada em 1871, e diante da impossibilidade de intervir sobre a crueldade e a humilhação a que eram submetidos os que tinham ficado, como as que sofria este filho que o questionava —, ele havia sucumbido a sua impotência e, em um gesto de desespero, alguns anos antes havia matado a mulher e se mutilado.

Vô Vicêncio tinha nascido um homem perfeito, com pernas e braços completos. O braço cotó ele se deu depois, em um momento de revolta, na procura da morte. No tempo do fato acontecido, como sempre os homens e muitas mulheres trabalhavam na terra. O canavial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e

³⁵ De acordo com Freyre, “Transforma-se o sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, gaios e canários — tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de posição elevada, política ou de administração pública; ou no simples e puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho”. (FREYRE, 2003, p. 113-114)

fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher e os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “ventre livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. Numa noite, o desespero venceu. Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida. Armado com a mesma foice que lançara contra a mulher, começou a se autoflagelar decepando a mão. Acudido, é impedido de continuar o intento. Estava louco, chorando e rindo. Não morreu o Vô Vicêncio, a vida continuou com ele, independentemente de seu querer. Quiseram vendê-lo. Mas quem compraria um escravo louco e com o braço cotó? Tornou-se um estorvo para os senhores. Alimentava-se das sobras. Catava os restos dos cães, quando não era assistido por nenhum dos seus. (EVARISTO, 2003, p. 50-51)

Na altura da indagação do menino, o homem do braço cotó, conforme denota esse excerto, já padecia física e emocionalmente do banzo, que também é mencionado no texto de Freyre³⁶ como uma consequência que afetava a vida dos negros que viviam sob o regime do sistema escravocrata. Nesse sentido, para pensar o corpo ferido do avô de Ponciá — um corpo rejeitado, já que representa, para a família, a lembrança de uma perda, e, para o sistema, um prejuízo econômico —, retomo e reestruturo as primeiras indagações³⁷ que o autor faz no seu texto e a converto na seguinte sentença: Se considerarmos a política colonial como uma forma de guerra aos direitos, que lugar era dado à vida, à morte e ao corpo humano escravizado, sobretudo o ferido e/ou mutilado, como o de Vô Vicêncio, na ordem de poder colonial?

Primeiramente, ainda na perspectiva de Mbembe (2016, p. 146), é preciso lembrar que o terror é uma característica que pode definir os Estados escravistas e que esse regime, assim como ocupação colonial tardo-moderna, é também uma instância e uma experiência específica de ausência de liberdade, de modo que viver sob o regime de escravização no período colonial era, nos termos do autor, experimentar uma condição

³⁶ Com relação ao destino de muitos escravizados, Gilberto Freyre sinaliza que “Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se, envenenando-se com ervas e potagens dos mandingueiros” (FREYRE, 2003, p. 552-553) e complementa afirmando que “O banzo deu cabo de muitos. O banzo — a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando” (FREYRE, 2003, p. 552-553), como o avô de Ponciá. No entanto, para amenizar a responsabilidade dos senhores, ele atribui também às causas das mortes dos escravizados a excessos, como o abuso da aguardente, da maconha e da masturbação, como se, sobretudo no caso da primeira, esse “excesso” não fosse mais uma consequência do banzo decorrente daquelas condições de vida.

³⁷ “Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)?” Como eles estão inscritos na ordem de poder?” (MBEMBE, 2016, p. 124)

permanente de “estar na dor”³⁸. O avô de Ponciá, cuja condição de escravizado e colonizado destituiu-lhe completamente de quaisquer *status* político, literaliza, com o seu corpo mutilado, essa experiência de “estar na dor”, a qual ele já havia sucumbido antes por meio do banzo, em razão do fato de dispor, juntamente com a sua família, somente de uma integridade moral fragmentada que, em diversas situações, como a que se refere à separação da sua família, transforma-se em chagas impossíveis de curar. Assim, na ordem do poder, o corpo desse sujeito sem *status* político que sucumbe à loucura torna-se um corpo abjeto e incômodo porque mantém, aos olhos de seu algoz, o “espetáculo mórbido” da sua automutilação. Vô Vicêncio, na impossibilidade de gerir também a própria morte³⁹, de acessá-la como “mediadora da redenção”, como “uma libertação do terror e da sujeição” (MBEMBE, 2016, p. 146), passa, de um corpo de produção a um corpo rejeitado, tanto pelos seus, como o filho, quanto pelo seu soberano, já que expõe, de um jeito que indiretamente interpela e incomoda, duas marcas literais e simbólicas da política do necropoder, o corpo mutilado e o banzo.

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho é necessário e usado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um elemento inserido na etiqueta, como chicotadas ou tirar a própria

³⁸Como Mbembe está se referindo à situação da Palestina, que, segundo ele, é a ocupação colonial contemporânea onde se observa a forma mais bem sucedida de necropoder, esse autor explica que “viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de ‘estar na dor’”, já que há todo um aparato como “estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo *slogans* ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades — um certo tipo de loucura.” (MBEMBE, 2016, p. 146)

³⁹De acordo com a narrativa, ele tenta suicidar-se e, quando falha, se mutila. Sobre essa questão, que se refere também à impossibilidade de tirar a própria vida, Mbembe esclarece que: “Como observa Gilroy, essa preferência pela morte diante da servidão contínua é um comentário sobre a natureza da liberdade em si (ou sua falta). Se essa falta é a própria natureza do que significa para a existência do escravo ou o colonizado, essa mesma falta é também precisamente o modo pelo qual ele ou ela reconhece sua própria mortalidade. Referindo-se à prática de suicídio em massa ou individual por escravos encurralados pelos caçadores de escravos, Gilroy sugere que a morte, nesse caso, pode ser representada como agenciamento, já que a morte é precisamente aquilo por que e sobre o que tenho poder. Mas também é esse espaço em que a liberdade e a negação operam.” (MBEMBE, 2016, p. 145-146)

vida do escravo: um ato de capricho e pura destruição visando incutir o terror. A vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida. (MBEMBE, 2016, p. 129)

Ainda sobre a relação entre os senhores e seus escravizados que, é importante ressaltar, Freyre insiste em apaziguar em muitas passagens do seu trabalho, Evaristo nos dá traz outras perspectivas. Uma das reflexões de Ponciá é centrada na desigualdade que diferencia o tipo de vida que leva o seu povo e a vida que leva a família do coronel; enquanto as terras do senhor são lavradas pelos homens, que passam períodos longos na lida longe de suas famílias, as dos negros são labutadas pelas mulheres e crianças e, independentemente da quantidade de alimento que consigam produzir, eles têm a obrigação de dividir a colheita com os donos das terras. Conceição Evaristo retrata um momento que se situa na segunda metade do século XIX e se estende até o início do século XX, o qual é caracterizado, por um lado, pelo fim institucionalizado da escravização e, por outro, pela manutenção indireta desse sistema por meio das relações de dominação como as que Evaristo expõe em seu livro que, em tese, é a da mais-valia absoluta, já que os negros, mesmo libertos, continuavam trabalhando exaustivamente para sobreviver, de modo precário, e atuando, nos moldes do extinto regime, como a principal engrenagem do sistema de econômico brasileiro.

Desde pequena, ouvia dizer, também, que as terras que o primeiro Coronel Vicêncio tinha dado para os negros, como presente de libertação, eram muito mais, e que pouco a pouco elas estavam sendo tomadas novamente pelos descendentes dele. Alguns negros, quando o Coronel lhes doou as terras, pediram-lhe que escrevesse o presente no papel e assinasse. Isto foi feito para uns. Estes exibiram aqueles papéis por algum tempo, até que, um dia, o próprio doador se ofereceu para guardar a assinatura-doação. Ele dizia que, na casa dos negros, o papel poderia rasgar, sumir, não sei mais o quê... Os negros entregaram, alguns desconfiados, outros não. O Coronel guardou os papéis e nunca mais a doação assinada voltou às mãos dos negros. Enquanto isso, as terras voltavam às mãos dos brancos. Brancos que se fizeram donos, desde os passados tempos. A família de Ponciá recebeu um papelzinho daqueles. O coronel chamou vô Vicêncio, que já chorava e ria. O homem levou à boca prendendo entre os dentes a bondade escrita do Coronel. E, ali mesmo, na presença do doador, com o braço cotoco escondido nas costas, com a outra mão com gestos rápidos e raivosos rasgou tudo. (EVARISTO, 2003, p. 61-62)

Essa questão também é abordada por Carolina Maria de Jesus, em *Diário de Bitita*, já que as memórias do passado de escravização são bem recentes nessa narrativa, como as que narram seu avô Benedito José da Silva, que era um preto que vivia resignado “com a sua condição de soldo da escravidão” (JESUS, 1986, p. 7). Com o avô materno, Bitita

mantém um elo singular de afetividade e, segundo ela, é de quem herda o gosto pela palavra, já que ele, embora não soubesse ler, “era agradável no falar”. Bitita explica que, sobretudo nos meses de agosto, que eram os mais quentes, os membros da sua família se juntavam ao avô que, por sua vez, narrava as suas memórias dos tempos de escravização: “O meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português[...]” (JESUS, 1986, p. 57).

Ela narra que, nesses quase quatrocentos anos de sofrimento, “Havia os pretos que morriam com vinte e cinco anos: de tristeza, porque ficaram com nojo de serem vendidos. Hoje estavam aqui, amanhã ali, como se fossem folhas espalhadas pelo vento. Eles tinham inveja das árvores que nasciam, cresciam e morriam no mesmo lugar” (JESUS, 1986, p. 58-59) para, enfim, ressaltar que “Os negros não são imigrantes, são acomodados. Não sonham com outras plagas. Às vezes, o homem era vendido e separado de sua esposa. [...] A escravidão era como cicatriz na alma do negro [...]” (JESUS, 1986, p. 58-59). Essas suas impressões resultam, conforme a narrativa, das rodas de conversa em que Benedito, juntamente com a família, também nos dá outras perspectiva do período de escravização, como a resistência de seus ancestrais na luta pela liberdade, a exemplo de Zumbi e do Quilombo de Palmares; reflete sobre o processo de marginalização dos negros no pós-abolição; explica a crise dos latifundiários que recorrem aos negros para que suas lavouras não morram sem mão de obra para labutá-las; lamenta o banzo de que padeciam os negros, pelo constante desterro a que eram submetidos nas terras brasileiras; e olha com certo alívio para sua prole por saber que eles não nasceram nos tempos da escravização institucionalizada, já que “o homem que nasce escravo, nasce chorando, vive chorando e morre chorando” (JESUS, 1986, p. 57). Esse breve comentário sobre a narrativa de Jesus, em que aparece, por exemplo, referências à imigração dos europeus para o Brasil, amplia a perspectiva, especialmente, sobre a condição social dos negros no pós-abolição que, do ponto de vista sociológico, também é abordado por Florestan Fernandes em seu trabalho *A integração do negro na sociedade de classes*. Nesse trabalho, diferentemente do de Freyre — que, em determinado ponto do seu texto, parece denotar um certo pesar em relação ao fato de a abolição ter ocorrido sem que, nos seus termos, os senhores fossem indenizados — discute as consequências do desemprego aos negros no pós-abolição.

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o

Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumisse encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. [...] Essas facetas da situação [...] imprimiram à Abolição o caráter de uma espoliação extrema e cruel. (FERNANDES, 2008, p. 28)

Por fim, quanto à história de Ponciá, diferentemente do avô de Bitita, seu avô Vicêncio não pode ser caracterizado somente como um homem resignado, já que, apesar do terror, o próprio banzo, como um tipo de “reclusão simbólica”, também pode ser lido, como argumenta Mbembe, como um gesto que ajuda a romper, em certa medida, “com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento” e “demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio [...] do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro” (MBEMBE, 2016, p. 132). Esse banzo, que o levou a buscar subterfúgios na loucura, pode ser entendido como um espaço outro que se interpôs entre a vida de agruras na terra e a possível libertação verdadeira que só chegaria com a morte: “Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la” (MBEMBE, 2016, p. 132). Essa capacidade de Vicêncio lapidar a dor foi legada à neta Ponciá que, além de ter herdado do avô a semelhança física, herdou a sensibilidade, o poder de abandonar-se à própria dor e à dor dos seus antepassados em um gesto que a levava a um estado de indiferença. Ao longo da sua vida, essa reclusão que se manifestava por meio do alheamento foi, aos poucos, se agregando a sua vida para que seu destino fosse se cumprindo: “A neta, desde menina, era o gesto repetitivo do avô no tempo” (EVARISTO, 2003, p. 63).

Os sentidos dessa família, marcada pela enfermidade do avô mutilado, se fundamentaram no banzo que acometeu Vicêncio e Ponciá. É na busca pela mãe e pelo irmão que a menina havia deixado para trás quando migrou, da Vila Vicêncio, para a cidade grande, que a poética dessa narrativa vai se manifestar. É no reencontro, conduzido pela força de laços invisíveis, ancestrais, que a herança se concretizará. Escravização, banzo, desigualdade social, ancestralidade são as matérias que compõem a essência da personagem que, por sua vez, é a alegoria de passado-presente-e-o-que-há-de vir, das memórias que evocam ora as recordações de dor, ora as recordações de resistência. Ponciá, menina que chorou na barriga da mãe e, por isso, conforme informa o senso-

comum⁴⁰, receberia um dom, foi a herdeira da prole dos de sobrenome Vicêncio — ou seja, daqueles que carregaram no próprio nome uma das facetas pelas quais se operava a política do terror e o necropoder — escolhida para gestar e carregar consigo esse banzo ancestral.

Ponciá Vicêncio, aquela que havia pranteado no ventre materno, e que guargalhara nenéns sorrisos ao nascer, tinha riso nos lábios, enquanto todo o seu corpo estremecia num choro doloroso e confuso. Chorava, ria, resmungava. Desfiava fios retorcidos de uma longa história. Andava em círculos, ora com uma das mãos fechadas e com o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. [...] Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. [...] Andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir. E do tempo lembrado e esquecido de Ponciá Vicêncio uma imagem se presentificava pela força mesma do peso de seu vestígio: Vô Vicêncio. Do peitoril da pequena janela, a estatueta do homem-barro enviesado olhava meio para fora, meio para dentro, também chorando, rindo e assistindo tudo. Lá fora, no céu cor de íris, um enorme angarô multicolorido se diluía lentamente, enquanto Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas dos rios. (EVARISTO, 2003, p. 131-132)

Em *Becos da Memória*, temporalmente um pouco mais afastada dos anos da escravização, o banzo também é apresentado — embora sem se repetir como recurso utilizado para marcar sua importância como matéria e essência da narrativa anterior — também como uma herança, já que as pessoas que carregam o banzo no peito, como as personagens Maria-Velha e Tio Totó, mantêm um elo consciente com um passado cujas histórias foram marcadas por um passado de dor, sofrimento e resistência. Também talvez, por isso, a primeira história constante das narrativas de Maria-Nova seja a do

⁴⁰ O sítio Pais e Filhos (<https://paisefilhos.uol.com.br>) informou, em 2018, que uma pesquisa das universidades de Durham e Lancaster, da Inglaterra, constatou que bebês “começam a praticar o choro ainda dentro da barriga. Segundo o estudo, já é um sinal de como eles vão se comunicar com a mãe. Faz parte do desenvolvimento do feto”. Embora o texto informe que, no entanto, a mãe não consegue ouvir o choro da criança, no Brasil, sobretudo no sertão, há histórias/lendas de que mães ouvem crianças chorar em seus ventres e que, se elas mantiverem esse acontecimento em segredo, essa criança terá o dom, por exemplo, de prevê acontecimentos futuros.

companheiro de Maria velha, Antônio João da Silva, conhecido por Totó, filho de escravizados, que nasceu sob a égide da “Lei do Ventre Livre”, e que cresceu servindo aos senhores em um lugar chamado Tombos de Carangola. Totó, cujo sentido da vida não poderia ser dissociado do banzo, foi um homem de andanças que, na vida, se tornou um exímio perdedor, na acepção mais literal do vocábulo: perdeu a África, perdeu os pais, duas famílias e, se não fosse levado pela morte, também perderia a favela, onde viveu durante 40 anos.

— Maria-Velha, dizem uns que a vida é um perde e ganha. Eu digo que a vida é uma perdedeira só, tamanho é o perder. Perdi Miquilina e Catita. Perdi pai e mãe que nunca tive direito, dado o trabalho escravo nos campos. Perdi um lugar, uma terra, que pais de meus pais diziam que era um lugar grande, de matos, bichos...De gente livre e sol forte...E hoje, agora a gente perde um lugar de que eu já pensava ser dono. Perder a favela! Bom que meu corpo já está pedindo terra. [...] Se eu tivesse mais moço começava em qualquer lugar novamente. Comecei cheio de dor, mas comecei outra vida quando cheguei são, salvo e sozinho na outra banda do rio. O tempo foi passando, pensava que estava ganhando alguma coisa, só dor. [...] Cada dor cai como uma pedra no peito. Pedras pontiagudas e foram tantas! (EVARISTO, 2013, p. 45-46)

Os detalhes dessas trágicas histórias pertencem apenas a Maria-Nova, já que o idoso sente que, assim como ele, a menina carrega essa mesma marca em sua natureza. Ela, que também é bisneta de escravizados e mora com os tios, a mãe e os irmãos em um mesmo barraco, herdou o banzo dos seus ancestrais, como o da tia Maria-Velha e a do bisavô, que lamentou até a morte a venda arbitrária de sua filha Ayaba pelos senhores de escravos. À época, o episódio também inflamou o banzo que Luisão da Serra, avô materno da menina, trazia no peito, e dessa dor resultou a sua loucura. Assim como o avô e a tia Maria-Velha, que já “vinha também de muitas dores” (EVARISTO, 2013, p. 46) e “tinha uma larga coleção de pedras” (EVARISTO, 2013, p. 46), a menina, “quando estava para sofrer, para o mistério” (EVARISTO, 2013, p. 26), fazia questão de inflamar suas feridas interiores e se aproximar da dor alheia; nesses dias, o espaço escolhido para ajudar a mãe no trabalho de lavadeira também tinha uma significação: quando ela estava para a brincadeira, escolhia a “torneira de baixo”, mas, quando estava para sofrer, escolhia a “torneira de cima”; além de se aproximar do sofrimento do povo da favela, a menina buscava as histórias de Tio Totó e de Maria-Velha, que eram o seu elo de ligação com os seus ancestrais.

Maria-Nova crescia. Olhava o pôr do sol. Maria-Nova lia. Às vezes, vinha uma aflição, ela chorava, angustiava-se tanto! Queria saber o que era a vida. Queria saber o que havia atrás, dentro, fora de cada barraco,

de cada pessoa. [...] Torneira de baixo ou torneira de cima? Hoje estou para o sofrimento. [...] Hoje quero dormir sentindo dor. Maria-Velha parece que adivinhava os desejos de Maria-Nova. E quando a menina estava para o sofrer, a tia tinha tristes histórias para rememorar. Contava com uma voz entrecortada de soluços. Soluços secos, sem lágrimas. Sabia-se que ela estava chorando pela voz rouca e pela boca amarga. (EVARISTO, 2013, p. 46)

Esses breves resumos de histórias que remontam ao tempo da escravidão denotam que os projetos de famílias dos escravizados eram, em geral, interrompidos pela opressão dos senhores de escravos. Dentro desse sistema, o gesto de tentar formar uma família sacramentada pelo matrimônio, quando acontecia, era um modo simbólico de resistência: a esperança era que, casados, não fossem separados de suas famílias; no entanto, quando essa vontade era expressa pelos senhores, era um modo simbólico de coerção dos escravizados: casados eles não fugiriam. Nos tempos da escravização, embora houvesse casamentos oficializados pela própria igreja católica, responsável até o século XIX pelos registros civis, havia sérios impedimentos para a estabilidade das famílias. Essas ideias são apresentadas pelos antropólogos Klaas Woortmann e Ellen Woortmann, em seu texto *Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias* (2004), explicam, a partir de argumentos extraídos de várias pesquisas, que, embora não fosse uma regra, já que no século XIX, também havia obstáculos imposto pelos senhores para o casamento entre escravizados, os estudos de demografia histórica revelaram que, ao contrário da suposta promiscuidade — que impediria a monogamia e justificativa a negativa de alguns senhores para o casamento dos cativos —, o estímulo ao casamento era uma estratégia do próprio senhor de escravizados que se aproveitavam dos anseios dos cativos para torná-los mais vulneráveis às violências do sistema. Nesses casos, os casamentos estavam fortemente relacionados a estratégias senhoriais, e não somente a uma decisão dos escravizados.

A família formada por escravizados era útil para os senhores, já que a formação de uma família tornava todos os seus membros reféns do próprio cativo e os deixavam mais vulneráveis a medidas disciplinares como, por exemplo, a venda como punição, como a história dos filhos e da esposa do bisavô de Maria-Nova e a história de Vô Vicêncio. Além disso, atuava como estratégia coercitiva de fugas, já que estas, além de separar um dos membros de seus familiares, ainda poderiam implicar castigos severos para os que ficassem. Por exemplo, o bisavô de Maria-Nova perdeu a mulher e quase todos seus filhos, já que apenas Luisão da Serra havia sobrevivido, para o sistema

escravagista. Mesmo este último, qualificado pelo pai como sagaz e indagador, descobriu em suas andanças pelo mundo após ter se revoltado e saído da fazenda onde seu pai era escravizado, que tanto a venda da sua e dos seus irmãos haviam sido arbitrárias. Em 1869, já havia sido proibida o leilão de escravizados e a venda separada de membros de uma mesma família. Em 1888, foi decretada o fim da mão de obra escrava no Brasil.

O avô de Maria-Velha sempre chorava quando via a menina cabritar em suas brincadeiras infantis de pula-pula. O velho tinha um amontoado de dores. Dos vários filhos que tivera, perdera quase todos. Vivo, só tinha Luisão e mesmo assim, louco. Luís fora menino inteligente, sempre indagador de coisas e das causas. Era um rebelde, odiava os sinhôs. Quando venderam a sua irmã, por ela ter agarrado o sinhô pelo peito da camisa, ele vomitava ódio e prometia se vingar, pôr fogo na casa grande. [...] No outro dia Luís sumiu. Um dia, sem quem nem para quê, apareceu o menino, voltou já rapaz, homem feito.
— Pai, vamos daqui, não é preciso nem falar pro sinhô da fazenda. Nessas andanças descobri coisas...Há muito tempo que branco não é mais dono de negro. Nem vender Iya, a mãe, com seus filhos, nem vender Ayaba, minha irmã podiam. (EVARISTO, 2013, p. 51-53)

Woortmann (2004) ainda explica que, no contexto escravocrata, as mulheres e as crianças eram consideradas uma unidade, mesmo que apenas de um ponto de vista comercial, e não costumavam ser vendidos separados, de modo que, como ocorreu com o avô de Maria-Velha, o marido-pai era quem era separado da mulher e dos filhos. Como os senhores de escravizados e seus interesses pessoais e comerciais não costumavam respeitar laços familiares, Ayaba, ao desafiar o senhor, foi punida e, assim como sua mãe e quase todos os seus irmãos, vendida e separada do que havia sobrado da família, o pai e o irmão. Ao retornar para o cativeiro da sua família, Luisão libertou o próprio pai e morreu louco. Duas gerações depois, parte dos seus, em um momento e em circunstâncias que não são expostos na narrativa, muda-se para Belo Horizonte. Nas primeiras décadas do século XX, Maria-Velha, a primogênita, instala-se na favela juntamente com o irmão Tatão, que havia ido para a guerra, e a irmã caçula Joana. Depois de se casar, Maria-Velha foi viver, em um mesmo barracão, com o marido, a irmã e os filhos, entre eles Maria-Nova, que “já tinha no sangue o banzo, já guardava no peito saudades de uma vida longínqua, não vivida” (EVARISTO, 2013, p. 162); eles habitaram juntos o mesmo barracão e, como se fosse uma sina, juntos partiram para o novo desterro quando tiveram de deixar a favela. A partir do seu arranjo familiar e dos múltiplos arranjos familiares que povoaram os becos da favela onde habitou, Maria-Nova considerou que era seu dever, um dia, escrever sobre as proximidades entre a favela e a senzala bem como sobre o

doloroso processo de desfavelamento, o novo desterro a que estavam condenadas sua família e as demais famílias da sua comunidade.

— Menina, o mundo, a vida, tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue viver, que consegue se realizar. A sua vida menina não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio de você. Os gemidos estão sempre presentes. É preciso ter os ouvidos, os olhos e os corações abertos. (EVARISTO, 2013, p. 156)

Assim como as lições da fala que encerra a citação anterior — que é de um tio de Maria-Nova, o Tio Tatão que, na vida, lhe havia dado as primeiras lições de negritude — a ancestralidade está muito marcada nas obras da escritora e, no que se refere a elementos comuns às poéticas do desterro, em ambos os romances são feitas referências, além dessas memórias ancestrais perpetuadas ora pelo banzo como herança ora por meio da tradição oral e de outras tradições, como a congada, e das crenças religiosas, que, tanto no contexto da escravização quanto no pós-abolição, eram utilizados pelos escravizados, conforme argumentam os Woortmman (2004, p.32), para afirmar sua humanidade. Mbembe explica essa questão quando argumenta que o escravizado, de fato, buscava afirmar sua humanidade quando rompia com sua condição de expatriado que habitava um mundo no qual ele não passava de um ser fragmentado e demonstrava “as capacidades polimorfias das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro” (MBEMBE, 2016, p. 132). Nesse sentido, em *Becos da memória*, por exemplo, a congada aparece representada como uma tradição preservada pela família de Maria-Nova e respeitada pela comunidade da favela: “A caixa de Congada de Tio Totó pendurada no calibro do telhado fava a sensação de ruído. [...] A “Coroa de Rei” que ele usava nas festas de Congada brilhava pelo efeito do *Kaol* sobre a cômoda de madeira. Era bom brincar de rei. Ele vestia roupas vistosas, bonitas” (EVARISTO, 2013, 243-244).

Roger Bastide, em “Sociologia do folclore brasileiro”, explica que, como na época da escravização o negro valia apenas como objeto econômico, os senhores eram aconselhados a considerar que o rendimento dos cativos dependiam, em certa medida, de momentos de diversão: “como seria possível proibir totalmente ao negro, que tem a dança no sangue, de, em certas horas, se entregar ao potencial do ritmo através da dança?” (BASTIDE, 2015, p. 49). Nesse sentido, ele esclarece que a escravização abria um pequeno espaço para uma certa possibilidade de folclore, o que também não os eximiam

da constante vigilância tanto por parte dos senhores quando da igreja católica, já que essas danças livres, nos terreiros dos engenhos, não podiam dar espaço para que os negros realizassem suas cerimônias religiosas, consideradas duplamente perigosas, tanto para a igreja como para a colônia. Ainda segundo Bastide (2015, p. 49), em outro extremo, os interesses dos senhores se chocavam com os da igreja quando essas danças eróticas, muitas delas em volta das fogueiras nos dias de feriado, terminavam na umbigada⁴¹: se, por um lado, para os senhores a procriação dos escravizados era um excelente negócio em razão dos altos preços da mão de obra escravizada negra no mercado; por outro, para a igreja, responsável pela preservação da moralidade, as práticas sexuais resultantes desses dias de festas não podiam ser toleradas porque a relação sexual só era possível dentro do casamento cristão. No caso das/os escravizadas/os, também era necessário que, assim como havia ocorrido com os indígenas — em que estrategicamente o sincretismo havia sido estabelecido entre o catolicismo e as tradições dos nativos —, o gosto pela dança dos africanos fosse, de alguma maneira, associada ao cristianismo.

Todas as festas sempre acabavam na capelinha que os participantes do Congo haviam construído em honra a Nossa Senhora do Rosário. [...] A capela era pequena. Só abria nos meses de festas. Maria-Nova gostava das rezas. Nessas épocas quem tirava o terço eram os chefes das congadas. Um ano, no aniversário da fundação da capela, um grupo de homens de São Noronha foi convidar o padre da paróquia vizinha para celebrar uma missa na capela. O padre respondeu que a missa não podia ser realizada em lugares profanos. Os homens do Congo não entenderam o que era profano. Maria-Nova, no dia da festa, rezou com mais fé ainda. Pensou consigo mesma: “o que sagrava a capela não era a água benta e nem a bênção do padre que não viera, mas as lágrimas, as dores, o desespero, a esperança, a fé do povo que estava ali reunido. (EVARISTO, 2013, 243-244)

Na perspectiva do pesquisador, as congadas⁴², por exemplo, surgem de um folclore artificial inventado pelo catolicismo para cristianizar as danças africanas.

⁴¹ O vocábulo umbigada, datado de 1899, aparece definido no Dicionário Houaiss eletrônico da Língua Portuguesa como: “1 pancada de umbigo contra umbigo, ou na região do umbigo; 2 Rubrica: dança. Regionalismo: Brasil. pancada com o umbigo que o dançarino solista dá naquele que o vai substituir, nas danças de roda trazidas pelos escravos bantos); e 3 Rubrica: dança. Regionalismo: Brasil. coreografia presente em várias danças folclóricas brasileiras que consiste numa aproximação dos umbigos dos executantes; tunga”.

⁴² Já a pesquisadora Patrícia Trindade Maranhão Costa, em sua tese de doutorado *As Raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do Rosário*, explica que há dois aspectos ligados à origem das congadas, a experiência da escravidão e a aparição de Nossa Senhora do Rosário. Nesse sentido, Costa (2006, p. 106) compreende as congadas como uma forma de expressão que, surgidas nas senzalas, não era utilizada pelo negro para subverter ou inverter uma ordem social vigente, mas, ao contrário, excluídas das festas dos brancos, estavam muito mais próximas de um desejo de pertencimento social e da busca por

Entretanto, embora “cristianizadas”, ele ainda argumenta que as congadas duraram e prosperaram porque correspondiam ao gosto dos africanos pela associação que subsistiu quando esse folclore artificial inventado pelo catolicismo foi perdendo a força. Em determinado momento, essas danças começaram a representar uma ameaça para a igreja, já que não serviam mais para a elevação espiritual do negro; então, era preciso desarticular a confraria dos homens “de cor” da congada e do maracatu. No entanto, já existia um hábito, e a congada, que estava sendo rechaçada pela Igreja, tentava se manter: “Os negros organizaram sociedades especiais, à maneira de grupos de teatro de amadores, que guardavam ciosamente, quer por via oral, quer escrito num caderno escolar, o texto da peça, que organizavam meses antes da festa, ensaiando os atores etc.” (BASTIDE, 2015, p. 52-53). Em síntese, de acordo com o pesquisador, a congada sobreviveu graças à força de solidariedade das sociedades formadas pelos negros para manter viva a dança: “A sobrevivência da congada é, pois, função da força de solidariedade desses grupos de jogos, desaparecendo onde quer que a solidariedade se afrouxe, subsistindo (dificilmente) onde mais estreita a solidariedade” (BASTIDE, 2015, p. 52-53).

Portanto, compreendida como tradição ancestral, como sobrevivência do passado, como, nos termos de Oliveira, o signo da resistência afrodescendente, cujo sujeito “protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, [...] no respeito à experiência dos mais velhos [...] na vida comunitária” (OLIVEIRA, s/d, p. 3), as congadas, um signo que, para esse autor, perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, são também representadas na literatura de Conceição Evaristo como uma forma de marcar esse protagonismo e reforçar o elo com essa ancestralidade: “Neste dia, tarde da noite [...] escutou longínquos sons da caixa de congada de Tio Totó. [...] Ela apurou os ouvidos. O batuque vinha de fora e de dentro dela. Vinha de suas raízes, vinha de seu recôndito eu” (EVARISTO, 2013, 243-244). Nessas narrativas, as memórias dessas famílias e as suas tradições ancestrais são mobilizadas em contextos em que os negros, na experiência de uma liberdade fraturada, lutavam para resistir, por meio de mecanismos diversos, aos traumas decorrentes de

aceitação e reconhecimento. Ela entende a congada como uma forma de lidar com a exclusão: “Não havia, portanto, o desejo de romper com a ordem, mas o de pertencer a ela, a congada, segundo minha interpretação, foi a expressão primordial dessa vontade.” (COSTA, 2006, p. 129)

vivências marcadas, sobretudo, por injustiças sociais, como a desigualdade e o racismo, temáticas que são abordadas, de modo contundente, nos dois romances.

1.5 Matrifocalidade: os feminismos ancestrais

Em *Becos da Memória*, ao contar a sua história e, por conseguinte, a história da sua família, Conceição Evaristo também traz a perspectiva, a partir de olhares de pessoas que habitaram as margens designadas aos descendentes de ex-escravizados no pós-abolição, de como se organizavam esses arranjos familiares alternativos ao esforço que, sobretudo a partir da República, surgiu, de acordo com Cláudia Maia em seu livro *A invenção da solteirona* (2011, p. 83), para disseminar, no Brasil, os valores da família conjugal, especialmente às mulheres que constituíam e mantinham sozinhas as suas próprias famílias. De acordo com essa pesquisadora, com o fim da escravização e a instauração da República, leis republicanas foram formuladas e implantadas para definir novos cidadãos e sujeitos jurídicos bem como para organizar as relações entre o Estado e a sociedade. Ela explica que, como o ideal burguês era ancorado no ideal de família burguesa e a família precisava ser legitimada por leis reconhecidas juridicamente, a Igreja Católica, que, até então, reconhecia os casamentos, perdeu o poder e cedeu lugar ao aparato jurídico: “Até este período eram, primeiro, as Ordenações Filipinas, depois, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que legislavam sobre as questões relativas à família no Brasil” (MAIA, 2011, p. 111-112). Nesse sentido, sobretudo o enredo de *Becos da Memória* evidencia quão pouco profícuo foi esse esforço para a disseminação do matrimônio burguês e da família conjugal a todo corpo social, já que as mulheres, sobretudo as pobres, como as mães das narradoras, ou pertenciam a uma família nuclear cujas bases eram matrifocais, ou eram mães solo, chefes da sua família e, em muitas situações, pertencentes, ainda, como é o caso da mãe Joana, a uma grande família extensa — já que em um mesmo barraco viviam três gerações de uma mesma família — cuja essência também era matrifocal. Em nenhuma das duas narrativas, o ideal de família burguesa alcançava essas famílias pobres.

Neste tópico, é importante ressaltar que fiz uma escolha política e, ao invés de usar a expressão “mãe solteira”, utilizarei a expressão mãe solo. Embora provavelmente essa denominação ainda não tenha sido bem desenvolvida em trabalhos acadêmicos, a expressão mãe solo vem sendo utilizada no debate virtual brasileiro por mães que criam

sozinhas suas filhas e seus filhos e que encaram essa experiência sem a romantização que ancora os discursos sobre a maternidade como um ideal de mulher conforme preconizado no projeto burguês de família. Em pesquisas no ambiente virtual, encontrei o texto “Não existe mãe solteira. Mãe não é estado civil”, de Ellen Cristie, a qual discute o tema e explica que a atenção sobre a referida nomenclatura se deveu a uma declaração do Papa Francisco que, em 2014, proferiu a frase que intitula o referido texto da jornalista. A partir de então, surgiram discussões em grupos em diversas redes da plataforma digital nas quais as mulheres passaram a refletir sobre a colocação do representante religioso e uma quantidade expressiva de mães que criam suas filhas e seus filhos sozinhas se identificaram com o termo “mãe solo”. Elas argumentam, com base nas ideias de Francisco, que mãe, de fato, não é um estado civil, por isso elas não se consideram “mães solteiras”.

Em síntese, nessas discussões, as mulheres entendem que há uma carga pejorativa em relação ao termo solteira, já que ainda há uma tendência fundada em ideias sexistas a estigmatizar mulheres que criam seus filhos sozinhas. Nesse caso, é possível depreender que, como o adjetivo “solo” qualifica o substantivo “mãe”⁴³, o fato de criar um/a filho/a sozinha pode, para além do sentido de abandono que sugere o senso comum, ser compreendido como escolha política que, no limite, libera as mães que querem assumir a maternidade dissociadas de um peso imposto pelo romantismo direcionado a essa questão. Tânia Navarro-Swain (2007, p. 207), em seu artigo “Meu corpo é um útero?”, explica que as categorias de “mãe e esposa, família, sexo domesticado, moralidade, espaço privado, reprodução social” habitam o imaginário feminino e são utilizadas como parâmetro para definir a “verdadeira mulher”. De acordo com a autora, essas categorias, “fundadas nas premissas da heterossexualidade e nas matrizes institucionais do patriarcado” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 207) passaram, ao longo dos séculos, a representar socialmente o feminino:

Às mulheres tem-se tentado, há quatro ou cinco séculos, no Ocidente, atribuir um modelo, uma forma singular centrada em seu corpo, em sua capacidade reprodutora. Louvada enquanto apanágio das mulheres, a capacidade de procriação tem, por outro lado, o peso de um destino, de uma fatalidade que definiria as mulheres enquanto a verdadeira mulher. Esta imagem, tão difundida pelas instituições sociais, na iteração de um discurso construtor de corpos disciplinados, vem moldando as

⁴³ Do ponto de vista linguístico, há diferenças nos sentidos: solteira remete à ausência de marido, ao passo que solo caracteriza o que, de acordo com o dicionário Houaiss Eletrônico, “tem apenas um executante”.

representações do feminino e a autorrepresentação das mulheres em torno da figura da mãe. (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 203)

Navarro-Swain (2007, p. 204) argumenta que, embora a maternidade e o instinto materno, enquanto sentidos produzidos pelo patriarcado para legitimar a dominação de um sexo sobre o outro, estejam sendo desconstruídos pelos feminismos, ainda há questões centrais e emergenciais que devem ser repensadas pelos movimentos feministas no que se refere à categoria “mãe”, cultivada pelo imaginário social como modelo de mulher. O principal questionamento levantado pela autora se refere ao lugar social das mulheres que não querem ou não podem ter filhos, mas, nessa discussão, se aplica também ao caso das mulheres que, independentemente das circunstâncias em que se tornaram mães, não se identificam com essa categoria “mãe” que, como aparato discursivo, se aproveita da maternidade como um dos principais mecanismos de subordinação decorrentes das maneiras como a mulher é construída socialmente. O papel de mãe é um sentido usado para justificar a existência das mulheres e atribuir-lhes uma identidade social: “procriar, reproduzir a espécie passou a significar socialmente o feminino e esta significação social chama-se maternidade” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 204), de modo que “[...] a maternidade é louvada e incensada, objetivando-se na figura da mãe; [...] A mãe é o modelo de mulher, a mulher no singular, uma figura fractal, que reproduz infinitamente a mesma imagem, reduzida a um sentido unívoco do ser” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 204).

Se a maternidade da forma como é concebida pelo senso comum é “um sentido social que aprisiona e desenha os corpos, os desejos e o ser no feminino” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 220), as mulheres que rejeitam o termo “mãe-solteira” estão, em certa medida, buscando negar e/ou ressignificar a carga ideológica sexista e os demais sentidos implicados nesse tipo de discurso sobre a maternidade que, por exemplo, no século XX já havia sido apontada por Simone de Beauvoir como um mecanismo de opressão e de assujeitamento feminino. Em seu livro *O segundo Sexo*, publicado em 1949, a filósofa questionou essa noção de feminilidade e de naturalização de comportamentos ancorados no biológico e desnaturalizou a maternidade. Por essas razões, a expressão mãe solo é compreendida, nesta tese, como o ato político de vivenciar a maternidade sem se deixar limitar pelas interdições de padrões culturais que sugerem que o fato de uma mulher criar suas crianças sozinha implica a vinculação/atribuição dessa experiência materna a determinados estigmas sociais de cunho sexista dos quais essas mulheres, cujos

filhos/filhas podem ter sido planejados ou não, estão libertas ou se libertando. Ao que parece, a maternidade solo, como ato político, é experienciada como um gesto de acolhimento a si mesma e ao outro — no caso, os/as filhos/as — porque busca contrariar o determinismo biológico e a romantização dessa condição na medida em que resulta de uma escolha política-pessoal consciente em uma sociedade em que o “casamento e a maternidade como seu corolário aparecem [...] como o *locus* ideal do feminino” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 210). Se, na ordem do sistema sexo-gênero, “a capacidade específica de procriação do feminino torna-se o próprio feminino [...] cuja existência se justifica pela sua capacidade de reprodução” (NAVARRO-SWAIN, 2007, p. 220-221), a maternidade-solo ressignifica a categoria “mãe”, já que, com relação a essas mulheres, a maternidade não é uma fase a ser vivenciada como um estado e/ou uma condição de renúncias nem como uma experiência limitadora das suas potencialidades.

Voltando à matrifocalidade, conceito central neste capítulo, recorro mais uma vez às considerações de Eni de Mesquita Samara⁴⁴ quem afirma que, de fato, o que se observou no Brasil, na primeira metade do século XIX, foi que os domicílios de pessoas pobres eram, geralmente, chefiados por mulheres. Nesses núcleos familiares, o trabalho de todos os entes era necessário para a manutenção da família, de modo que todos colaboravam — crianças, adultos, dependentes e agregados — para complementar a renda familiar: “Em todos esses lares era comum a liderança feminina, organizando as tarefas, gerenciando os pequenos negócios e exercendo o controle da família, o que, sem dúvida, fugia à regra do modelo patriarcal” (SAMARA, 2002, p. 15). Em um primeiro momento, também segundo Cláudia Maia (2011, p. 83), houve, com relação à família, a tentativa de conversão ou substituição da família de elite organizada com base no modelo nuclear patriarcal ao modelo de família conjugal burguesa, ou seja, aquela formada por pai, mãe e filho, e ancorada em hierarquias de gênero, em sentimentos de intimidade, privacidade, amor conjugal e filial. Por isso, no que se refere à segunda metade desse século, mesmo que, de acordo com Samara, as mulheres estivessem constituindo uma parte significativa da força de trabalho nas indústrias, com a incorporação massiva, sobretudo, das solteiras e das jovens no universo fabril, esse momento, de acordo com

⁴⁴ Ver artigo “O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade)” mencionado no primeiro tópico deste capítulo.

Maia, coincidiu com um segundo movimento de família brasileira, mencionado no parágrafo anterior, que havia surgido a partir da República.

Nesse contexto, mesmo com essa força significativa de trabalho feminina nas indústrias, estavam sendo desenvolvidos diferentes tipos de dispositivos, como os jurídicos, para reforçar a ideia da vocação inata da mulher para o casamento, o qual deveria efetivar-se em conformidade com um modelo de família pautado nos valores dominantes na época, ou seja, pai como provedor, diferenciação entre os sexos e supervalorização da maternidade e da intimidade. Nesse momento, começa a ser desenvolvido um aparato jurídico para regular as relações conjugais conforme os interesses da sociedade burguesa e, ainda no século XIX, inicia-se o texto do primeiro Código Civil brasileiro que, promulgado em 1916, passou a vigorar após “terem sido retiradas as ‘disposições liberais’ como aquelas que ampliavam os direitos das mulheres dentro da família e o divórcio” (MAIA, 2011, p. 113).

No processo de disseminação de família legalmente constituída, foram criadas medidas de incentivo ao casamento legítimo, monogâmico e indissolúvel. O aparato jurídico, em especial o primeiro código civil brasileiro, que passou a vigorar a partir de 1917, definiu juridicamente a família conjugal [...] O casamento apresentava-se então como um contrato entre iguais baseado em obrigações mútuas e contraprestações, por um lado, e na hierarquia dos papéis de gênero, pelo outro. A submissão e dependência das esposas em relação aos maridos em termos econômicos e políticos se encontrava em franca contraposição com a ideologia da simetria das trocas de serviços entre os cônjuges. (MAIA, 2011, p. 108)

Com base nessas considerações iniciais e partindo da premissa de que, nos dois romances centrais deste capítulo, sobressaem os arranjos matrifocais, a ideia é discutir como esse tipo de arranjo familiar representa, desde a escravização, as bases de uma pirâmide que conformou a estrutura familiar e que, na minha hipótese, é mais condizente com a realidade social do país. Ademais, a matrifocalidade, como central no *modus operandi* de uma organização sócio-familiar alternativa às hegemônicas, também pode ser compreendida como a principal fissura no ideal de família de elite patriarcal e, posteriormente, de família nuclear burguesa, já que vem, desde o século XVI, provocando tensões no campo de lutas simbólicas que se travou no Brasil, sobretudo a partir do século XIX, para a legitimação, por meio do aparato jurídico, do modelo idealizado de família e de conjugalidade preconizado pelas elites. Os valores que pautam a organização familiar de muitas famílias pobres — e, para essas primeiras considerações, eu recorrerei mais uma vez ao *Diário de Bitita* — nem de longe se aproximam dos já mencionados valores

do modelo de família nuclear burguesa.

Nesses romances, de modo mais ou menos marcado, as personagens integram, ao mesmo tempo, tanto um tipo de arranjo que se estrutura em torno dos membros mais velhos quanto um arranjo formado pelas mulheres e por seus filhos. Esses arranjos familiares, de via dupla e intercambiável, têm suas bases, na minha hipótese, na matrifocalidade. Em “Repensando o conceito de matrifocalidade”, George de Cerqueira Leite Zarur esclarece que matrifocalidade está relacionada ao conceito de família matrifocal, que é o grupo ou organização de família que é considerado característico da família negra nas Américas; outros antropólogos, como Klaas Woortmann e Ellen Woortmann, a aponta como uma característica dos padrões familiares de camadas sociais mais pobres do Brasil. Para discorrer sobre os traços desse tipo de arranjo familiar, Zarur recorre ao texto “Toward a definition of matrifocality”, publicado pela pesquisadora Nancie Gonzalez, em 1970, no qual ela aponta como elementos para caracterização desse tipo de arranjo o fato de a mãe ser a figura estável com outras pessoas do grupo doméstico funcionando ao seu redor; a maioria dos contatos dos membros das famílias serem realizados com parentes matrilineares; e as mulheres serem as responsáveis por tomar as decisões relativas às crianças e à casa. Ademais, a existência de homens nesses arranjos familiares não o descaracteriza como matrifocais porque, ainda de acordo com Zarur (p. 2, 1976), esse tipo de família implica “[...] um grupo de mulheres e crianças matrilateralmente relacionadas, com homem mais ou menos flutuantes ao redor do grupo. O pai-marido pode estar fisicamente presente ou absolutamente ausente, mas em qualquer caso a autoridade no grupo doméstico é uma característica feminina”.

Nesse sentido, a matrifocalidade é central para esta análise porque, conforme argumenta Oliveira (2004, p. 51), se, sobretudo no século XIX, as novas configurações sociais delineadas pela classe burguesa — como a ideia de que a sexualidade e a maternidade só seriam possíveis dentro do casamento, a supervalorização da ideia de manutenção dos laços entre mães e filhos e a ideia de pai provedor —, afetaram a vida das mulheres de classe média, esses mesmos valores não afetaram, na mesma proporção, a vida das mulheres mais pobres: primeiro porque muitas dessas mulheres não tinham condições de cultivar perspectivas de casamento; segundo, a pobreza impedia o cultivo do sentimentalismo burguês relativo à maternidade e ao ideal de pai como único provedor da família. As mulheres pobres, e também seus filhos, sempre estiveram no mercado de trabalho e os maridos, quando existiam, nunca tiveram condições de prover sozinhas as

suas famílias, como, por exemplo, enfatiza Carolina Maria de Jesus em *Diário de Bitita*: “As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deveriam estar na casa das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. Que coisa horrível! As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares” (JESUS, 1986, p. 32). Diferentemente das mulheres da classe burguesa, as quais a nova forma de organização social havia designado o espaço privado como seu espaço legítimo, as mulheres pobres transitavam tanto pela esfera privada, como mães-solo ou mães/esposas, quanto pela esfera pública, como força de trabalho, ora responsável pela manutenção familiar ora como renda complementar. Nos romances, é evidente o protagonismo familiar das mulheres, já que, sobretudo Joana, mãe solo de Maria-Nova, era a total provedora da sua família. No caso da mãe de Ponciá, após a morte do marido, a sua condição de viúva a obriga a tornar-se a única referência afetivo-familiar para os filhos; no caso de Mãe-Joana, embora ela vivesse junto de seus familiares e seu arranjo familiar intercambiasse entre o extenso e o matrifocal, ela sempre teve de trabalhar para sustentar sozinha a sua prole.

Conforme o panorama histórico apresentado, o que se observa é que, nesse processo em que se pretendia implantar no imaginário social um modelo ideal de família que se adequasse a todo o corpo social, os arranjos matrifocais fissuraram, primeiramente, o projeto de disseminação/idealização do modelo de família nuclear patriarcal e, posteriormente, do nuclear burguês como legítimos. Devido ao fato de, ao invés de, sobretudo a partir do final do século XIX, este arranjo ter sido desarticulado — considerando-se a ideia de que o objetivo do novo ideal de família era convencer todos a aderirem ao matrimônio burguês e à constituição da família conjugal —, a matrifocalidade figura, desde o primeiro processo de transformação das denominadas famílias nucleares patriarcais para as tradicionais famílias burguesas, como o tipo de arranjo familiar base da pirâmide que conforma uma configuração familiar mais próxima das realidade que se observou no Brasil, ou seja, a das famílias com configurações mais plurais do que hegemônica. Por exemplo, no artigo de Klaas Woortmann e Ellen Woortmann, citado anteriormente, consta, na esteira do que foi trabalhado nos primeiros tópicos, que, no contexto senhorial do Nordeste açucareiro coexistiam com a família patriarcal diferentes padrões familiares, como aqueles formados por mulheres solteiras com seus filhos, frutos de violências sexuais e/ou uniões consideradas ilícitas entre essas mulheres os senhores dos engenhos. Ademais, embora, nessa época, houvesse também

um certo esforço para impor como legítimo o modelo de família nuclear patriarcal, os diversos entraves mencionados ao longo deste texto, como as dificuldades de casamento, a vida instável e a precariedade das condições econômicas de grande parte da população, reduziam as possibilidades de uniões sacramentadas e davam origem a outras formas de organização de famílias e domicílios.

Esses pesquisadores também coadunam com ideias discutidas anteriormente de que, após a decadência dos engenhos, Minas Gerais concentrou a vida urbana e a convivência de habitantes oriundos de diferentes origens resultou em formas alternativas tanto de trabalho quanto de organização dos domicílios. Nesse período, um número significativo de mulheres chefes de família passou a compor o quadro social desse estado, o que, conforme os Woortmann, não era um fenômeno novo, já que, como já enfatizado e ratificado também neste texto, desde o século XVII havia a presença significativa de mulheres chefes de família, embora esses arranjos familiares só tenham passado a chamar a atenção das autoridades a partir do final do século XVIII, período em que o fenômeno se acentuou em razão do deslocamento dos homens para as regiões mineradoras de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Quanto à raça, eles informam que, entre 1804 e 1836, predominavam, nos diferentes bairros da cidade de São Paulo, as mulheres brancas como chefes de família, ao passo que em Minas Gerais, onde Bitita cresceu no início do século XX juntamente com a família, predominava a chefia familiar exercida pelas mulheres negras.

Branças pobres — “senhoras que o deixaram de ser” — forras e escravas de ganho misturavam-se no comércio ambulante ou na venda de quitandas de produção doméstica, ora competindo ora cooperando entre si. [...] Havia, pois, uma alta proporção de domicílios matrifocais na população pobre, independentemente da cor das mulheres que chefiavam famílias. (WOORTMANN, 2004, p. 20)

Em síntese, esses pesquisadores ratificam a ideia de que a chefia feminina não era rara no Brasil colonial e que, ademais, as mulheres, casadas ou não, tinham significativa atividade econômica. Para eles, mesmo que o modelo dominante da ideologia familiar (e da sexualidade) privilegiasse a monogamia e o matrimônio formal bem como a chefia masculina da família e repudiasse as separações, as formas contra hegemônicas “estavam presentes desde alguns séculos, inclusive entre as mulheres brancas. Mesmo que as famílias não fossem matrifocais, as mulheres podiam exercer considerável autonomia e autoridade” (WOORTMANN, 2004, p. 36). O que prejudicou a visibilidade desse protagonismo feminino nas relações familiares foi, entre outros fatores, o olhar enviesado

de pesquisadores que desenvolveram os primeiros estudos das famílias no Brasil: por exemplo, eles explicam que as famílias chefiadas por mulheres foram, até pouco tempo, vistas por alguns estudiosos como anomia social. Florestan Fernandes, no já mencionado texto *A integração do negro na sociedade de classes*, foi um desses pesquisadores que afirmou que a família negra configurada em São Paulo nas primeiras três décadas do século poderia ser definida como incompleta, já que sua estrutura compreendia uma mãe solteira, ou uma avó, ou uma tia e as crianças. No entanto, os Woortmann argumentam que, ao longo do tempo, a conclusão de outras/os pesquisadoras/es foi a de que, ao contrário, esses arranjos não eram anomia, mas sim um recurso, uma estratégia para dar maior estabilidade aos grupos familiares devido à fluidez que marcava as relações entre homens e mulheres, situação retratada em várias passagens, por exemplo, da narrativa de Bitita: “Minha mãe casou-se com o senhor Osório Pereira⁴⁵. Minha mãe e seu esposo separaram-se. [...] Eles foram desinteressando-se.” (JESUS, 1986, p. 66-68)

No século XIX, o ideal burguês de família objetivou inculcar em todo o corpo social seus modos de sociabilidade, sobretudo no que se refere à família. No entanto, os seus principais valores, como a definição de novos papéis femininos e masculinos, o cultivo da domesticidade e da privacidade doméstica e a ideia de indissolubilidade dos laços conjugais, cultivados em relação à família burguesa, foram fissurados nas classes menos favorecidas. Primeiro, no que se refere à definição dos papéis que caberiam a homens e mulheres na vida doméstica, ainda que essa ordem hegemônica fosse idealizada entre as classes menos favorecidas, conforme denota, por exemplo, a passagem em que o avô de Bitita declara que a mulher “[...]depois que se casa deve cuidar apenas dos afazeres domésticos[...]” (JESUS, 1986, p. 80), já que compete “[...] ao homem ser o chefe da casa” (JESUS, 1986, p. 80), essa premissa não se aplicava a todas as mulheres, a exemplo de Maria Carolina/Cota, a mãe de Bitita, que, depois de se casar, teve de trabalhar para manter sua casa.

A minha mãe era semilivre. Se uma mulher trabalhava para auxiliar o esposo, o povo falava:

_ Credo. Onde é que já se viu uma mulher casada trabalhar! Ela deverá trabalhar somente no seu lar.

Mesmo com o disse-me-disse, minha mãe foi trabalhar. Com ampla liberdade, a minha mãe dançava e passava as noites com os amigos, e foi ficando inebriada com as carícias dos seus amigos de bangulê. Foi

⁴⁵ Carolina Maria de Jesus traz dois nomes para este primeiro esposo da mãe, Osório Pereira e Jerônimo Pereira, um mulato. Ela menciona que Jerônimo também é o nome do seu irmão.

nesses bailes nada seletos que ela conheceu o meu pai.” (JESUS, 1986, p. 69)

Segundo, o cultivo da domesticidade e o projeto de privatização da família também falhou. Se, conforme argumenta Maria Ângela D'Incao em seu artigo “Mulher e família burguesa”, a própria configuração das casas das famílias burguesas deixava claro “os limites do convívio e as distâncias sociais entre a nova classe e o povo...” (D'INCAO, 2004, p. 228), sobretudo na narrativa de Carolina Maria de Jesus, esses limites entre pessoas da sua classe social não são muito claros. Aparentemente as pessoas não só tinham liberdade para transitar sem aviso prévio umas pelas casas das outras, como também, no caso de Cota, as vizinhas inclusive opinavam sobre às formas de educá-la: “Ela é mal-educada. [...] Ela precisa apanhar! Você não sabe criar filhos. [...] Bate, Cota! Bate nessa negrinha! Ela está com quatro anos, mas o cipó se torce enquanto é novo” (JESUS, 1986, p. 8-9). Essa diferenciação entre o modelo de família que imperava nas margens em contraposição ao que se organizava fora dela também fica explícito nas passagens em que a menina, deslumbrada com a possibilidade de fazer refeições regulares, passa a ir constantemente e sem avisar à casa da madrinha de crisma, o que é logo rechaçado pela mulher que, claramente, se sente desconfortável com o que ela considera falta de educação e “invasão de privacidade” por parte da garota.

Terceiro, no que se refere à questão da indissolubilidade dos laços conjugais, esse dispositivo discursivo também não ganha espaço nessa narrativa. Como a literatura do período romântico brasileiro se ocupava, principalmente, de inculcar no imaginário social da época a ideia de que, conforme explica Cláudia Maia, o casamento era o destino inato das mulheres e que a escolha do cônjuge era condição de felicidade, as mulheres, movidas pelo ideal de amor romântico, eram impelidas a escolher seus maridos e, uma vez casadas, deveriam manter o vínculo porque, como fizeram livremente sua escolha, eram absolutamente responsáveis “pelos casamentos malsucedidos, pelos fracassos e infelicidades conjugais” (MAIA, 2011, p. 142). No entanto, em *Diário de Bitita*, não há discursos que reforcem essa ideia de que mulheres como a sua mãe deveriam obrigatoriamente manter um casamento a despeito da sua vontade. Por exemplo, Cota era criticada porque era casada e trabalhava fora de casa, mas não estão evidenciados discursos que condenem a fluidez que, comumente, marca as suas relações afetivo-sexuais. No seu caso, tanto a pobreza quanto o racismo a impediu de se enquadrar a esse padrão de comportamento burguês esperado das mulheres.

Se casou a primeira vez com um homem de sobrenome Pereira que, nos termos de Bitita era preguiçoso, e com ele teve seu primeiro filho, Jerônimo. Ainda casados, ela tinha uma certa liberdade e circulava por exemplo, sozinha em festas. Ambos permaneceram juntos até o nascimento de Bitita, ocasião em que o homem, sob o pretexto de que a filha não era sua, abandona a família. O pai da menina, por sua vez, era um boêmio, que, aparentemente, nem soube da gravidez que a mulher teve de levar sozinha. Cota ainda foi viver com um terceiro homem e, em algum momento da vida, ainda teve uma terceira filha que nasceu morta: os vizinhos diziam que foi em razão de uma sífilis; a mãe dizia que foi em razão do excesso de peso decorrente dos trabalhos como lavadeira.

Um dia, ouvi da minha mãe que o meu pai era de Araxá, e o seu nome era João Candido Veloso. E o nome da minha avó era Joana Veloso. Que o meu pai tocava violão e não gostava de trabalhar. Que ele só tinha um terno de roupas. Quando ela lavava a sua roupa, ele ficava deitado nu. Esperava a roupa enxugar para vesti-la e sair. [...] Quando a minha mãe falava, eu me aproximava para ouvi-la. Um dia a minha mãe repreendeu-me e disse-me:

— Eu não gosto de você!

Respondi-lhe:

— Se estou no mundo é por intermédio da senhora. Se não tivesse dado confiança ao meu pai, eu não estaria aqui. (JESUS, 1986, p. 8)

O fato de esses valores não marcarem, de fato, as experiências das pessoas das classes mais pobres não significava homens e mulheres deixassem de idealizar relações amorosas e cultivar perspectivas de casamento. Sobre essa questão, ao presenciar, em um primeiro momento da narrativa, a disputa de duas mulheres por um homem Bitita faz as seguintes indagações: “Será que o homem é tão bom assim? Por que as mulheres brigam por eles? [...] Por que será que as mulheres querem casar-se? [...] Será que quando eu ficar grande conseguirei um homem para mim?” (JESUS, 1986, p. 9-19). Já no que se refere a sua família, ao fazer referências às tias, tanto aborda o sentimento de frustração das mulheres que ficaram “velhas” e não se casaram — como a sua tia Claudimira que, quando ouvia as mulheres falar sobre sexo, reprovava sua própria tolice, já que havia tido “oportunidade de casar-se, ter um lar e não casou-se” (JESUS, 1986, p. 65) — quanto reflete, depois de observar as relações conjugais de sua família, sobre como o casamento, na sua perspectiva, era um péssimo negócio para as mulheres: “Tem mulher que diz que homem é bom. Que bondade pode ter o homem, se ele mata e espanca cruelmente? Quando eu crescer eu não quero homem. Prefiro viver sozinha”. (JESUS, 1986, p. 86). E, ainda, quanto às perspectivas de casamento das mulheres da classe burguesa, ela faz as seguintes observações:

Eu ficava preocupada com a seleção de classe. Se na classe média tinha uma família, e se nessa família havia uma mocinha bonitinha, quando aparecia um médico solteiro casava-se com ela. Eu ouvia elas dizerem: — Eu não gosto dele. Vou-me casar porque ele é doutor e poderá me dar uma vida confortável e me introduzirá na alta sociedade.

Eu ficava horrorizada, porque um homem, seja rico ou pobre, quando decide casar-se é porque está considerando a mulher. Merece ser amado. Creio que as mulheres que agem assim são as escravas da vaidade.

Muitas delas diziam:

— Eu gosto de fulano. Mas ele é pobre.

Será que a alta sociedade é tão importante assim?

Minha mãe dizia que as exigências da vida nos obrigam a não escolher os polos. Quem nasce no polo norte, se puder viver melhor no polo sul, então deve viajar para locais onde a vida seja mais amena. (JESUS, 1986, p. 101)

Esse trecho denota que, obviamente, o modelo de conjugalidade moderna instituído pela burguesia acontecia, conforme também explica Cláudia Maia, associado a discursos que instituíam também padrões para regular a escolha dos cônjuges. Mais uma vez, se, entre as classes mais favorecidas, a tendência era tentar seguir fielmente o quadro de permissões e proibições da época mencionado por D’Incao, entre as pessoas mais pobres, como ocorria na Sacramento representada literariamente por Carolina Maria de Jesus, os casamentos, em geral, não eram necessariamente orientados, mesmo havendo preconceito, por critérios ideológicos, como a eugenia: além do casamento do pai do seu irmão com uma mulher branca, Bitita faz, pelo menos, mais quatro referências a esses tipos de casamentos, a exemplo do seu tio Joaquim com uma mulher branca, e de Jerônima, uma mulher loira e de olhos azuis, com Jovino, um mulato.

Por fim, antes de passar para a análise da matrifocalidade nos romances que compõe o *corpus* deste capítulo na perspectiva do que chamo nesta tese de feminismos ancestrais, esclareço que, quando discuto que as famílias matrifocais representaram, em uma perspectiva mais ampla, uma fissura no projeto de família nuclear patriarcal e burguesa não tenho a pretensão de afirmar que, nesses arranjos alternativos, estavam ausentes os valores desses modelos socialmente legitimados de famílias. Ao que parece, é que as famílias pobres até tentavam, em determinados aspectos, se aproximar ou atender às expectativas do ideal burguês, no entanto a pobreza impedia as pessoas de manterem, nas suas relações, o cultivo dos mesmos valores que, em um primeiro momento, permearam as relações da família nuclear patriarcal e, em seguida, da família nuclear burguesa. As relações configuradas pelo ideal de família patriarcal e pelo de família burguesa, mesmo não tendo conseguido alcançar de modo efetivo as classes menos

favorecidas, caminharam *pari passu* com as relações configuradas pelo modelo de família matrifocal que, ao que parece, esteve na base da pirâmide que sustentou, entre os séculos XVI e XX, esses dois modelos de família que o aparato político-jurídico-discursivo trabalhava para inculcar no imaginário social como legítimos e hegemônicos.

No artigo intitulado “A família no Brasil: história e historiografia”, Eni de Mesquita Samara (1997, p. 10) faz um balanço da produção historiográfica sobre a família no Brasil desde os anos 20 até os anos 90. Na sua abordagem, ela explica que, sobretudo a partir da década de 70 do século passado, as matrizes ideológicas impostas nos trabalhos clássicos dos inícios do século sobre o conceito de família começaram a ser repensadas e os novos estudos começaram a considerar questões como diferenças regionais, de raça e de classe na formulação do conceito sobre família brasileira, o que implicou contemplar, nas discussões, arranjos familiares alternativos, concubinatos e participação mais ativa das mulheres nos processos sociais que, quando da elaboração dessa revisão historiográfica, estavam em curso. Conforme argumenta Samara (1997, p. 15), ficou constatado por essas novas pesquisas que a mancebia, a bastardia, a prostituição, o divórcio eram instituições do antigo regime, e não necessariamente formas de resistência. No entanto, no contexto de revisão dos estudos sobre a família no Brasil carece, ainda, melhor desenvolver uma questão que ficou obscurecida nos estudos sociológicos canônicos: qual o lugar da família de escravizados e dos demais arranjos familiares alternativos ao hegemônico, como o das famílias das mulheres pobres, nas narrativas sociológicas consagradas brasileiras?

Na realidade, embora naturalmente as funções da família e do casamento tenham se transformando ao longo dos séculos, os principais textos canônicos abordados neste capítulo, como os de Freyre, de Buarque e de Prado, não aprofundam sequer nas alterações de padrões e comportamento da própria família nuclear patriarcal. Samara (1997, p. 12) esclarece que, no século XVIII, em São Paulo, o controle da Coroa, no que diz respeito a determinados valores da organização familiar patriarcal, começou a se sobrepor ao controle do patriarca. Por exemplo, mudanças no padrão político e econômico possibilitaram que, nesse período, homens da elite comessem a se tornar empresários e ter mais independência em relação ao patriarca, o que alterou um padrão cultural importante, que era a dos casamentos arranjados. Os filhos da elite que se tornavam

comerciantes dispunham de mais liberdade para fazer suas próprias barganhas matrimoniais, sem depender necessariamente do dote da noiva ou do interesse do pai. Para Samara, essa mudança de valores e costumes levanta a hipótese de que o século XVIII teria sido um marco importante no sentido de mudanças nas estruturas sociais, com reflexos na organização da família patriarcal paulista, o que é um indício do que pode ter ocorrido em outras regiões brasileiras.

Esse processo transformações nos valores de família se torna mais claro, de acordo com Samara (1997, p. 12-16), no século XIX. Ela explica que, embora tenham sido muito poucas, o fato de já existirem mulheres de elite alfabetizadas denotava o enfraquecimento do poder patriarcal e da família extensa; também mudanças na legislação penal, como o fato de o indivíduo, e não mais a família, ser responsabilizado pelos seus crimes e a diminuição da idade da maioridade penal, de 25 para 21 anos; as sociedades comerciais com pessoas fora do círculo familiar; e, por fim, o requisito de que caberia, no caso das elites, exclusivamente aos maridos sustentarem a sua nova família depois do casamento enfraqueceram a família nuclear patriarcal e fortaleceram o que ela chama de “individualismo” que, por sua vez, resulta no movimento, conforme explica D’Incao, de privatização da intimidade. Paralelo a esse processo, estavam organizados os segmentos mais alijados da sociedade que, em geral, agiam com indiferença às normas e aos procedimentos da Igreja, dos governos e dos poderes locais. A pesquisadora sugere, ainda, que essa indiferença aos valores e aos costumes da elite, que se evidenciava por meio do celibato, do concubinato, da mancebia e dos filhos ilegítimos, por exemplo, tanto pode ser interpretada como rebeldia e insubmissão, como prática de “resistência, num contexto onde a Igreja e os governos locais estavam distantes das necessidades cotidianas do povo” (SAMARA, 1997, p. 16), quanto podem ser entendidos como formas próprias de organização social.

Sobre o lugar das famílias escravizadas nas narrativas canônicas, na historiografia social e literária elas não aparecem centralizadas, sobretudo nos primeiros textos e romances. Embora a pequena revisão de literatura tenha denotado uma representação plural dos arranjos familiares, na narrativa sociológica se sobressaíram os modelos de família socialmente legitimados: primeiro, o nuclear patriarcal; depois, o nuclear burguês. No entanto, para romper com essa lógica da ausência de abordagem e de representação da família negra, as narrativas analisadas neste capítulo centralizam, por sua vez, as famílias negras escravizadas, como a de Vó Vicêncio, que se organizaram, no período

escravocrata, primeiramente nas senzalas; depois da abolição, já libertas, nos campos ao redor das fazendas, como aconteceu com a família de Ponciá Vicêncio; e, por fim, relegados às margens dos grandes centros urbanos, ocuparam, majoritariamente, as favelas, como ocorreu com a família de Maria-Nova.

O foco desta discussão, portanto, é argumentar que, embora de modo menos marcado, em *Ponciá Vicêncio*, e de modo mais contundente, em *Becos da memória*, se sobressaiu o arranjo familiar matrifocal que, assim como o concubinato e a mancebia, não é compreendido como mais uma forma de resistência, mas como o arranjo familiar que, com já mencionado, esteve na base de uma pirâmide metafórica que conformava os principais arranjos familiares nos primeiros séculos do Brasil. Assim, embora tenha estado na base da estrutura que conformou a organização familiar brasileira, entre os séculos XVI e XX, as narrativas canônicas não privilegiaram esse arranjo que estava na base — o matrifocal —, mas os que compunham suas faces laterais que, por um lado, era o modelo socialmente legitimado de família nuclear patriarcal e, por outro, o de família nuclear burguesa. *Ponciá Vicêncio*, por exemplo, é uma história que, pelas referências a determinados momentos históricos, se passa entre o final do século XIX e início do século XX. Nesse romance, os negros, conforme informa a voz da narrativa, ainda vivem majoritariamente nos campos e, por conseguinte, as suas famílias apresentam também as características de um tipo específico de arranjo denominado família camponesa, que, de acordo com Samara (1997, p. 14), se organizava “não só em torno das famílias nucleares, como também em extensas, solitárias, matrifocais”.

Nos tempos de roça de Ponciá [...] A mãe nunca reclamava da ausência do homem. Vivia entretida cantando com as suas vasilhinhas de barro. Quando ele chegava, era ela quem determinava o que o homem faria em casa naqueles dias. [...] O pai era forte, o irmão quase um homem, a mãe mandava e eles obedeciam. Era tão bom ser mulher! Um dia também ela teria um homem que, mesmo brigando, haveria de fazer tudo que ela quisesse e teria filhos também. (EVARISTO, 2003, p. 24-25)

Para exemplificar essa colocação de Samara sobre famílias camponesas, há na narrativa uma passagem que nos dá uma perspectiva dessa conformação que é quando Ponciá Vicêncio volta ao povoado e, mesmo sem ter encontrado a mãe e/ou o irmão, se dá conta de que lhe restava, “porém, os outros membros da família por todo o povoado. Todos eram parentes por ali” (EVARISTO, 2003, p. 58), pois, “desde que os negros haviam ganho aquelas terras, ninguém tinha chegado e eles se casavam entre si. Eram

parentes, talvez, desde sempre, desde lá de onde tinham saído” (EVARISTO, 2003, p. 58). Ponciá talvez estivesse se referindo a uma grande e extensa família camponesa de bases matrifocais que, na perspectiva do que argumenta Samara, pode ser compreendida como representativa de uma complexidade de formas de famílias dentro de uma mesma classe social, o que abala, ainda nos termos da pesquisadora, determinadas visões simplistas do Brasil, sobretudo o colonial, que, em certa medida, esteve presente na maior parte dos estudos sobre as famílias, como já discutido neste trabalho. No que se refere à matrifocalidade, o excerto anterior ainda denota como a mãe de Ponciá, conforme explicou Zarur (1976), era, de fato, a figura estável do grupo doméstico e como a vida se organizava ao seu redor. Assim, embora em seu núcleo familiar mais restrito a configuração da família tenha sido, em um primeiro momento, nuclear, o arranjo familiar de Ponciá Vicêncio, mesmo antes da morte precoce do pai, era, conforme definição já apresentada, matrifocal.

A matrifocalidade é latente nas duas narrativas, mas, diferentemente de *Becos da memória*, que embora possa ser lido como um romance sobre as histórias das famílias, no plural, centraliza o arranjo matrifocal, o foco de *Ponciá Vicêncio*, por sua vez, centra-se na história de uma família, mais especificamente na da família da personagem principal e do banzo legado pelos seus ancestrais que se, em um primeiro momento, pode sugerir que se colocará na vida de Ponciá como uma condição limitadora, ao longo do romance o enredo sugere que talvez seja esse alheamento que a impede de sucumbir à dolorida consciência de vida sobre a sua condição de mulher solitária, negra, pobre, migrante. Nesse sentido, é importante ressaltar que Conceição Evaristo afirma que tudo que ela escreve “é profundamente marcado pela condição de mulher negra” (EVARISTO, 2017, s/p) e que, para ela, essa condição está relacionada a um tipo de força interna que nada tem a ver com essa força que animaliza os homens negros e as mulheres negras⁴⁶ e que, especialmente em relação às mulheres, as narrativas sociológicas oficiais, como a de Freyre, utilizaram para legitimar violências. Para ela, essa condição está atrelada a um tipo de força que, nos seus termos, esses homens e essas mulheres buscam dentro de si

⁴⁶ “Vou contar um caso: há 15 anos, a Fundação Oswaldo Cruz desenvolveu uma pesquisa, que concluiu que as mulheres negras recebem doses menores de anestesia, porque, supostamente, suportam mais a dor. Essa fortaleza não nos interessa, não reconhece a verdadeira condição da mulher negra. O povo negro é forte, sim. Caso contrário, não teria sobrevivido a tudo que passou. Mas essa força nós buscamos a partir de nós mesmos.” (EVARISTO, 2017, s/p)

mesmos, a partir das suas próprias experiências pessoais e/ou ancestrais, para resistir, por exemplo, ao racismo sistemático que permeiam suas vivências: racismo é entendido nesta argumentação, conforme apresenta Ana Claudia Pacheco (2013, p. 40) em seu livro *Mulher negra: afetividade e solidão*, como um sistema de opressão que se expressa no corpo, na linguagem, na imagem, na sexualidade, no campo da afetividade e na regulação das preferências afetivo-sexuais dos indivíduos.

Assim, a partir dessa força interna de Ponciá, a autora trabalha, duas questões antagônicas: a primeira, a maternidade que se efetiva com as limitações sociais inerentes à condição de pobreza dessas mães que fazem, direta ou indiretamente, parte do mundo de Ponciá, ou seja, as mulheres-mães pobres que pertencem à mesma comunidade onde ela habita; e, por outro lado, a maternidade como impossibilidade, limitada, em um primeiro momento também pela pobreza, pela falta de acesso a recursos de saúde básicos, e, em um segundo momento, como uma reflexão oriunda de uma consciência de vida que impulsiona a personagem a sentir uma espécie de alívio por, ainda que involuntariamente, não ter colocado crianças no mundo para padecerem da sua mesma miséria. Mesmo que, conforme argumenta Navarro-Swain, a maternidade ainda habite o imaginário social como condição para que as mulheres se sintam completas, felizes e realizadas e que, com relação às mulheres que não podem, ou simplesmente não querem ter filhos, em geral recaí o peso do estigma de fugirem ao seu destino biológico e a perda de sua inteligibilidade social, nessa narrativa, a maternidade, mesmo quando surge como um possível projeto de vida possível, não aparece romantizada, e a não maternidade, que no caso de Ponciá tampouco é fruto de uma escolha pessoal, não vem carregada com esse peso de talvez única condição para a realização pessoal.

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 pôr um filho no mundo? (...) Crescera na pobreza. Os pais, os avós, os bisavós sempre trabalhando nas terras dos senhores. A cana, o café, toda a lavoura, o gado, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Foi bom os filhos terem morrido. Nascer, crescer, viver, para quê? No barraco ao lado vivia Sá Ita com seus cinco filhos. O maior, com 7 anos, vivia sempre resfriado, tossindo. O médico falara que era mal do pulmão. Ela não quis, entretanto, internar o menino. Achava que ele ia morrer mesmo e que então morresse perto dela. (EVARISTO, 2003, p. 82)

Por isso, a maternidade é abordada nessa narrativa sob uma perspectiva mais ampla, que contempla diversas nuances e que é desenvolvida a partir das experiências e dos olhares da mãe e da filha Vicêncio: por um lado, de modo objetivo, a maternidade é representada, no que diz respeito à mãe de Ponciá, como uma relação que se constrói, de antemão, com base na necessidade de sobrevivência, que, no contexto de vida desses descendentes de escravizados, só pode ser garantida por meio da força de trabalho de todos, adultos e crianças: “várias vezes seus olhos bisaram a imagem de uma mãe negra rodeada de filhos [...] Bisaram também a cena de pequenos, crianças que, com uma enxada na mão, ajudavam a lavrar a terra” (EVARISTO, 2003, p.49); de modo subjetivo, aparece, em um outro momento da vida, como metáfora, como o espaço para gestar a espera, conforme se pode depreender da passagem na qual a voz da narrativa informa que Maria Vicêncio, na busca incessante por Ponciá e Luandi, volta, das suas andanças, ainda sozinha para a “casa, grávida ainda dos seus filhos” esperando o dia “em que ela, mãe, iria renascer” (EVARISTO, 2003, p. 109). No que se refere a Ponciá, a maternidade é abordada, por um lado, como matéria de desencanto gerado pela perda prematura de sete filhos que, na sua perspectiva, viveria a mesma vida miserável dos filhos das vizinhas: “bom mesmo que os filhos tivessem nascidos mortos, pois assim se livraram de viver a mesma vida” (EVARISTO, 2003, p. 83); e, por outro, como uma condição também potencializadora da miséria que marca, de modo contundente, as vidas dos negros e das negras, das mulheres-mães e crianças pobres representados nessas narrativas.

Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar de miséria, e com o coração a sobrar esperança. Ela mesma havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu. Um barraco no morro. Um ir e vir para a casa das patroas. Umas sobras de roupas e de comida para compensar um salário que não bastava. Um homem sisudo, cansado, mais do que ela talvez, e desesperado de outra forma de vida. Foi bom os filhos terem morrido [...] A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos quilombos, de inventar outra e nova vida. (EVARISTO, 2003, p. 82-83).

Para finalizar a abordagem desse romance, embora não seja o foco desta análise, pensar a narrativa *Ponciá Vicêncio* implica também, conforme explica Ana Cláudia Pacheco no livro mencionado anteriormente, abordar uma outra questão que é muito significativa no romance, que é a da solidão da mulher negra, uma constante na vida de

mulheres como Ponciá que, além da precariedade social, ainda padece de uma solidão crônica, que parece estar incrustada às suas experiências de vida, mas que, de acordo com essa pesquisadora⁴⁷, estão relacionadas a marcadores raciais e de gênero, os quais, segundo ela, fazem que, por exemplo, as mulheres negras sejam, em geral, preteridas no campo afetivo. Embora no início do seu trabalho alerte que não pretende essencializar essas mulheres como “mulheres negras solitárias”, ela defende, com base em dados coletados na sua pesquisa de campo, que determinados tipos de representações sociais sobre essas mulheres ordenam as suas vidas e as suas afetividades, além de haver uma representação social baseada na raça e no gênero que regula as “escolhas” afetivas das mulheres negras: “A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável.” (PACHECO, 2013, p. 25).

Nessa perspectiva, no texto “Eu mereço ser amada”, a poeta e escritora Livia Natália, ao abordar o mesmo tema, sinaliza para as diferenças entre imaterialidade que seria o cerne do sentido da palavra amor *versus* a materialidade que se impõem como peso da sensação de, como mulher negra, não merecer ser amada. Segundo ela, enquanto nós, mulheres brancas, travamos nossa luta diária pela emancipação absoluta, inclusive a amorosa, as mulheres negras requerem esse afeto como se não tivessem aprendido a amar, ou como se tentassem aprender a amar, mas o fizessem da maneira errada. Para a escritora, essa sensação de que elas não merecem ser amadas está relacionada a um processo que, no que se refere às relações afetivas entre pessoas negras, se concretiza em razão de um desnível afetivo ou desproporção afetiva, já que, na sua perspectiva, esse tipo de relação “[...] sempre se dá num desnível afetivo, porque os homens negros não aprenderam a expressar afeto” (NATÁLIA, 2016, s/p) e arremata afirmando que todas as mulheres negras vivem ou viverão uma relação estruturada nessa desproporção afetiva” ou seja, uma relação em que há/haverá “o desnível de afeto e envolvimento entre homens e mulheres” (NATÁLIA, 2016, s/p).

Ponciá Vicêncio achava que os homens falavam pouco. O pai e o irmão haviam sido exemplos do estado da quase mudez dos homens no espaço

⁴⁷ Na pesquisa, ela informa que busca “entender a ‘solidão’ de dois conjuntos de mulheres negras, a partir da relação raça e gênero, o que não significa estudá-la de forma fixa ou isolada de outros marcadores sociais” (PACHECO, 2013, p. 40).

doméstico. Agora, aquele, o dela, ali calado, confirmava tudo. Ele também só falava o necessário. Só que o necessário dele era bem pouco, bem menos que a precisão dela. Quantas vezes quis ouvir, por exemplo, se o dia dele tinha sido difícil, se o pequeno machucado que ele trazia na testa tinha sido causado por algum tijolo, ou mesmo saber quando começaria a nova obra. [...] e, então, um misto de raiva e desaponto tomava conta dela, ao perceber que ela e ele nunca iam além do corpo, que não se tocavam para além do corpo, que não se tocavam para além da pele. (EVARISTO, 2003, p. 67)

Conceição Evaristo, assim como o faz com a questão da maternidade, aborda, por meio de sua personagem Ponciá, a solidão em diferentes perspectivas. Essa personagem experimenta, ao longo da narrativa, pelo menos três diferentes tipos de solidão: a primeira, é um tipo de solidão da qual padece aqueles que são dotados de uma porção significativa de sensibilidade, de humanidade, que opta pela autoausência porque sofre demasiado o sofrimento alheio quando toca a realidade: “Ponciá Vicêncio não queria mais nada com a vida que lhe era apresentada, ficava olhando sempre um outro lugar de outras vivências. Pouco se dava se fazia sol ou se chovia. Quem era ela? Não sabia dizer. Ficava feliz e ansiosa pelos momentos de sua autoausência” (EVARISTO, 2003, p. 92); a segunda, é a solidão afetiva, essa apontada por Natália, que se dá pelo desnível afetivo perceptível entre Ponciá e seu homem: “tinha vontade então de abrir o peito, de soltar a fala, mas o homem era tão bruto, tão calado. Nem quando ela o conheceu, nem quando ela e ele sorriam e se amavam ainda, Ponciá conseguiu abrir para ele algo além de seu corpo-pernas, muitas vezes nem o prazer era repartido” (EVARISTO, 2003, p. 92); e que culmina na sexualidade vivenciada a contragosto de modo solitário, já que sozinha ela “relembrava com o pensamento e com as mãos o prazer que tinha tido um dia, quando cheia de medo e de desespero se tocou” (EVARISTO, 2003, p. 92); e a terceira é aquela que atravessa a personagem porque ela deseja algo mais, algo que não é material e que, por isso mesmo, por ser subjetivo, parece ainda mais complicado de alcançar. Nesse caso, a terceira forma de solidão é essa que ela atravessa com seu desejo de transcender o banzo como alienação, loucura e tristeza para transformá-lo, efetivamente, em um meio para ressignificar o passado e atribuir novos sentidos a sua própria existência e a existência do seu povo.

Compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por

baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser. (EVARISTO, 2003, p. 126-127)

Para arrematar as observações sobre o estudo sobre a solidão das mulheres negras, cabe informar que Ana Cláudia Pacheco recorre a diferentes pesquisadoras e pesquisadores e, após refletir sobre os vários significados do tema, conclui que “nas sociedades modernas ocidentais os indivíduos tendem a ficar sozinhos” (PACHECO, 2013, p. 34), mas que, no Brasil, é fato que as mulheres negras casam menos quando comparadas às mulheres brancas. Nesse ponto, ela traz argumentos que contraria a tese da democracia racial de Freyre (2003), já que, conforme explica, o que se observa na cultura brasileira é uma preferência de homens negros por mulheres brancas, e não o contrário, de modo que a solidão afetiva das mulheres negras explica as lacunas nesse pretoso modelo democrático de relações inter-raciais: raça e gênero, como marcadores sociais, “afetam mais mulheres negras, do ponto de vista da sua exclusão afetiva-sociocultural do que a outros grupos” (PACHECO, 2013, p. 51). Outro ponto que ela salienta é que, na perspectiva de diferentes pesquisadores, existem diferentes sentidos para a solidão, de modo que, ao longo da vida as pessoas podem “se sentir sós” ou “estar sós”. E o que seria estar só? De acordo com Pacheco, (2013, p. 37) “estar só” depende de como as relações sociais são processadas em contextos culturais específicos e de como diferentes fatores são sentidos e percebidos pelos indivíduos que os vivenciam.

Por isso, segundo sua investigação, as mulheres negras do universo que ela analisou processam de diferentes modos suas relações sociais e tentam burlar a solidão — o que cabe ressaltar, mais uma vez, que, nesse contexto, significa a ausência de parceiros homens —, “atribuindo-lhes significações produzidas numa rede de emaranhados de categorias que denotam maneiras de pensar e de negociar às suas escolhas, na busca por outros caminhos, novos espaços sociais” (PACHECO, 2013, p. 357-358). Esses espaços literais e metafóricos são, por exemplo, o do trabalho, o da família, o do sindicato, o da religião, em que essas mulheres negras se inserem para estabelecer novas redes de relações sociais, “quebrando tabus, lutando contra a opressão, politizando os seus corpos por meio de novos contextos corporificados” (PACHECO, 2013, p. 357-358). Em síntese, explica a pesquisadora, a solidão, para essas mulheres específicas, foi, muitas vezes, compreendida como um signo de libertação, e não de submissão como, nos seus termos, quer o “‘feminismo’ descontextualizado, que insiste em negar as diversas experiências

(sociais e afetivas) dos sujeitos e de seus corpos, que nem sempre são ‘brancos de classe média e heterossexual’” (PACHECO, 2013, p. 357-358), esses corpos que, na perspectiva de Natália, o mundo da branquitude e do sexismo resumiu a uma genitália a serviço do prazer alheio e da reprodução.

No entanto, Ponciá, que se sente só, e não está simplesmente está só, conclui, como provavelmente tenha se passado com muitas dessas mulheres em algum momento da vida, que talvez seja somente sua responsabilidade o fracasso da vida amorosa, conjugal, materna. Essa personagem acaba entendendo o próprio corpo, nos termos de Livia Natália, como não destinatário de afeto amoroso, porque esse corpo ainda carrega as marcas simbólicas da exploração e das violências da escravização, que ora é “sonho de consumo do macho branco, ora inimiga da mulher branca e, outras vezes, prêmio de consolação para o homem negro, quando não as três coisas ao mesmo tempo” (NATÁLIA, 2016, s/p). Ponciá pode ser a representação da mulher negra que Natália (2016, s/p) enuncia em seu texto, a mulher que, por dentro, ainda está dilacerada e se constituiu como ser humano a partir ou apesar desse dilaceramento, que é o que estrutura a sua subjetividade; a mulher cuja vida sexual nasce “de um afeto unilateral”, já que ela ama um homem que não a ama, ou que não a ama como ela gostaria, ou que não a ama como ela merece: “Lembrou-se também de que, quando era pequena, vivia sonhando com o dia em que, grande, teria um homem e filhos. Lá estava ela agora com seu homem, sem filhos e sem ter encontrado um modo de ser feliz. Talvez o erro nem fosse dele, fosse dela, somente dela. Ele era assim mesmo” (EVARISTO, 2003, p. 54).

“Vó Rita dormia embolada com ela”⁴⁸ é a sentença que abre o romance *Becos da memória* e que dá a tônica da narrativa: esse primeiro arranjo familiar, cujo pronome indefinido se sobrepõe ao nome da personagem que vivia com Vó Rita e pode ser compreendido como uma metáfora para a invisibilidade, o nojo, o asco associado ao diferente, coloca em evidência, entre os muitos arranjos familiares presentes nessa obra, uma das relações que se estrutura mais em valores como confiança e sororidade do que nos valores de um ideal de família que não alcançava os mais pobres. A sentença que

⁴⁸Evaristo, p. 27, 2013.

anuncia o arranjo familiar, aparentemente homoafetivo, formado pela parteira, cuja vida em comunidade é desejada, e pela “leprosa”, a Outra, que, ao contrário, é invisibilizada, marca, também, que esse romance não será sobre a história de uma família, mas um livro sobre a história das famílias. São relações afetivo-familiares baseadas em solidariedade e amizade, amor e cumplicidade, violência e opressão, transgressão e livre-arbítrio.

Conforme discutido anteriormente, a definição de novos papéis femininos e masculinos, o cultivo da domesticidade, da privacidade doméstica e da ideia de livre escolha no casamento por amor que caracterizaram o novo ideal de família burguesa não foram tão efetivos em relação a modelos de família que se organizaram às margens, ou que talvez tenha sido a base da pirâmide que conforma uma configuração familiar mais próxima das realidade que se observou no Brasil ao longo dos séculos, como é o caso dos arranjos matrifocais. Sobretudo no que diz respeito às mulheres, estas tinham muito mais funções do que simplesmente tornar-se mãe, educadora e a principal provedora de afeto e de carinho da família. Também as medidas de incentivo ao casamento legítimo, monogâmico e indissolúvel — como, por exemplo, a mencionada elaboração do Código Civil, de 1916, o qual “definiu juridicamente a família conjugal como modelo oficial, reconhecida pelo Estado, e o casamento como um contrato, feito entre ‘indivíduos livres’ e sem nenhuma forma de coerção e, sobretudo, os termos deste contrato e da sua dissolução” (MAIA, 2011, p. 92-108) —, criadas para disseminar ideias de família conjugal e de casamento civil como instituições sagradas e naturais, não alcançaram as relações familiares das classes mais pobres.

Essa fissura nesse aparato discursivo fica bem evidente na narrativa *Becos da Memória* em que, por exemplo, a maioria dos arranjos familiares escapa ao aparato jurídico responsável pela regulação das relações conjugais conforme os interesses da sociedade burguesa; quando aparentemente alcança, serve, conforme denotam as tragédias domésticas, para legitimar, em geral, a violência contra as esposas relegadas ao estado de dependência e submissão. Nessa narrativa, ambientada nas décadas de 60 e 70 do século passado, os arranjos familiares aparentemente legitimados pelas leis jurídicas trazem o peso, simbólico e literal, que essas leis impunham sobre os casais, mas sobretudo às mulheres, e as relações, em geral, culminam em tragédias: há a esposa assassinada e a filha abusada pelo homem, marido-pai, que, mediante violência física e sexual, exerce seu pátrio poder sobre suas mulheres; ou a sogra evangélica que, aproveitando-se da omissão e do alcoolismo do filho, espanca a nora, grávida de nove meses, o que resulta

em um parto prematuro de um filho natimorto; ou o marido que, vítima do ideal de amor romântico, se mata por não suportar a ideia de ser abandonado pela esposa. Por outro lado, como um romance sobre as histórias das famílias, esse enredo também traz arranjos próprios de uma sociedade diversa e plural.

Há as famílias monoparentais, como a formada por Filó Gazogênia, os filhos e a neta; a família homoafetiva, constituída por Vó Rita e a Outra; a grande família anaparental formada por Bondade e por todas suas famílias da favela cuja relação se estabelece com base no acolhimento e na confiança mútua. Também há a representação de famílias constituídas com base em uma releitura da poligamia, como é o caso do arranjo familiar formado por Joel que vive amasiado com três irmãs, Balbina, Mundica e Lica; ou, ainda, baseada na multiparentalidade, como a formada pela viúva Maria Domingas que, após a morte da vizinha Negra Tuína, cria seus dois filhos, os gêmeos Tita e Zuim; ou também pelo arranjo nuclear formado por Negro Alírio, Dora e o filho que está para nascer. Nesse sentido, voltando à historiografia sobre a família, de acordo com Samara (1997, p. 10), somente na década de 70 do século XX iniciou-se um processo de revisão dos grandes mitos e arquétipos sobre a sociedade brasileira, o que, por conseguinte, trouxe novas imagens da família brasileira, com base na análise de vasta documentação que incluía inventários, testamentos, processos de divórcio e legitimação de casamentos, crimes, autos civis, que tinham sido obscurecidas nos trabalhos anteriores realizados no país. No que se refere ao lugar das mulheres e das famílias a partir dessas novas perspectivas, uma parte da crítica que se produziu a partir de netão ocupou-se, inicialmente, em interpelar obras como a de Gilberto Freyre que, nos termos de Ana Claudia Pacheco (2013, p. 57), havia ajudado a consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualização e a afetividade de negros e de negras e dos índios e das índias, especialmente da mulher negra/mestiça, como objeto de desejo sexual no imaginário social no Brasil e no estrangeiro. Esses trabalhos, cujos objetivos incluíam romper com a lógica discursiva colonizadora, de legitimidade da exploração e apropriação de terras, destituição dos negros e das negras dos seus *status* políticos e da objetificação dos corpos das mulheres negras, ocupou-se, sobretudo, de criticar na obra freyriana “o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos [...] anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e a dominação patriarcal” (PACHECO, 2013, p. 57).

Nesse sentido, tendo em vista que, no Brasil, o discurso sobre a família se edificou como um discurso colonizado e que, mesmo institucionalmente independente, a historiografia sociológica se constituiu a partir da reprodução de discursos e estereótipos que afetaram principalmente as mulheres, o grupo mais vulneráveis aos efeitos desses discursos sobre as suas vidas e os seus corpos, nas propostas de vidas das personagens engendradas por Conceição Evaristo, os discursos sobre a família, a maternidade, a sexualidade e os corpos das mulheres são contra hegemônicos. As histórias centradas na matrifocalidade, em que mães solas como Mãe-Joana e de Ditinha criam sozinhas seus filhos sem o apoio de pais que são sequer mencionados na narrativa, e a tranquilidade com que a personagem Dora, em um primeiro momento, decide entregar seu filho, com quem não deseja construir laços, para ser criado pelo pai estrangeiro e, posteriormente, decide assumir a gravidez e o filho fruto do relacionamento com o homem que ama são exemplos que denotam que, nas relações configuradas às margens do ideal de família burguês, a vivência do amor, da sexualidade e da maternidade não eram limitados, no caso dessas personagens, pelos ideais de moralidade burgueses nem as mulheres eram esses sujeitos passivos despossuídas de si mesmas.

Becos da Memória, por exemplo, devido ao protagonismos das personagens femininas, pode ser entendido como o romance sobre as histórias das mulheres, já que elas são as personagens centrais que, no nível prático, subvertem valores sexistas do ideal de família nuclear burguesa, sobretudo aqueles relacionados à sexualidade e à maternidade: há o principal núcleo familiar que é formado por uma mãe que cria sozinha os seus filhos, como a Mãe-Joana; outras que escolhem não romantizar a maternidade, como Dora; algumas que dispõem das próprias vidas e dos próprios corpos, como Cidinha-Cidoca; também há as que, por razões diversas, praticam o aborto, como Ditinha; em síntese, muitas mulheres que, impelidas ou não pelas circunstâncias, apelam para mecanismos de sobrevivência múltiplos, como a sororidade, constantemente praticada, por exemplo, por Vó-Rita, a mãe de todos. Nesse sentido, as histórias dessas mulheres são exemplares para pensar como essa escritora, ao abordar questões que envolvem, por exemplo, maternidade solo, solidão e pobreza, colocam em evidência, por meio das histórias de mulheres pobres, desenvolve sua narrativa ancorada em um tipo específico de feminismos forjados na vida prática.

O período representado nessa narrativa coincide, conforme já salientado, com o período em que Samara informa que começou a se esboçar estudos com perspectivas mais

amplas sobre a família no Brasil e cujas considerações, de acordo com Pacheco (2013, p. 69)⁴⁹, resultaram, por exemplo, na constatação de que em vários lugares do país, como na Bahia, era comum os arranjos familiares de bases matrifocais marcados pela ausência de homens — parceiros fixos/maridos — na vida das mulheres. Pacheco informa que, no que se refere à Bahia, a pesquisadora americana Ruth Landes se chocou, na sua investigação, com o nível de pobreza de algumas sacerdotisas de terreiros de Candomblé e com as suas responsabilidades como “mulheres chefes de família”. Em seu trabalho, Landes observou que grande parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres viviam solitárias, o que, na sua perspectiva, significava não ter marido para dividir as responsabilidades domésticas, a exemplo da manutenção da casa e da educação dos filhos. Em síntese, nesse período histórico, em que vários pesquisadores se debruçavam sobre a organização social do Brasil para comprovar/refutar a tese da democracia racial de Gilberto Freyre, essas configurações familiares de bases matrifocais⁵⁰, embora tenham sido visibilizadas nesses estudos, também foram desmerecidas porque, na perspectiva da maior parte dos pesquisadores, elas eram uma anomia social, ou seja, um arranjo familiar incompleto⁵¹ por ser constituído, em sua grande maioria, somente por mães solas, filhas/os e outras/os agregadas/os. Conforme discutido anteriormente, ainda que entre os séculos XVI e XIX a matrifocalidade não tenha se restringido às classes mais pobres, vários desses estudos defendem que a pobreza⁵² seria o principal elemento que levaria à

⁴⁹Essas considerações foram feitas pela pesquisadora Ruth Landes que, em meados do século XX, realizou um estudo no Brasil com foco na vida das pessoas de Santo, sobretudo, das mulheres nos terreiros de Candomblé. De acordo com Pacheco, “Ruth Landes observou que as Yalorixás (mães de santo) e as outras sacerdotisas (filhas de santo) eram mulheres negras que “comandavam” tudo nos templos sagrados e que gozavam de muito prestígio social e religioso dentro e fora dos terreiros. As suas influências eram tamanhas que Landes referia-se a estas como grandes “matriarcas”, que contrariava a cultura patriarcal da sociedade tradicional baiana.” (PACHECO, 2013, p. 69)

⁵⁰ Conforme denotam os estudos de Samara e Priore que foram apresentados nos primeiros tópicos deste capítulo, a matrifocalidade tem sido observada, desde o período da colonização, como um dos arranjos que conformam a base da estrutura familiar do Brasil.

⁵¹ “A constituição de famílias “incompletas” na Bahia ou chefiadas por mulheres sem parceiros, têm sido foco de grandes controvérsias nas Ciências Sociais, desde a década de 1930, com os estudos de pesquisadores norte-americanos, como Herskovits e Frazer. A controvérsia se deu em torno da origem da matrifocalidade. Para o primeiro, este tipo mulher negra: afetividade e solidão de organização familiar é uma herança trazida dos africanos durante o processo do tráfico de escravos e recriado na Bahia. Para o segundo, esse modelo se traduz pelo desajustamento das redes familiares provocado pelo sistema escravista e, continuamente, com a constituição de um novo sistema competitivo.” (PACHECO, 2013, p. 70-71)

⁵² Nessa linha, Michel Agier (1990) aborda a questão do matrifocalidade negra, apontando para a importância do papel masculino e da patrilinearidade na organização familiar de meio popular. Agier sugere que um dos fatores que colaboram para a chefia feminina nas classes populares, em Salvador, está relacionado com o fracasso social do homem provedor. Este, vivendo numa situação de pobreza, não teria como sustentar sua prole ou exercer o papel de chefe de família, forçando as mulheres a uma assunção enquanto provedora do grupo doméstico. Todavia, segundo Agier (1990), “o fracasso dos homens não cria

matrifocalidade, de modo que, embora não tenha sido a mola propulsora, pode ter sido a desigualdade, potencializada pela escravização, o elemento que teria reforçado a matrifocalidade no Brasil.

Nesta tese, defendo, primeiramente, que a matrifocalidade foi, desde os primeiros séculos da colonização, a base da pirâmide imaginária que conformou a estrutura familiar do Brasil, e não necessariamente uma forma de resistência ou, como tentou caracterizar os sociólogos posteriormente, uma anomia social. No entanto, sobretudo a partir do século XIX, em que o ideal de família nuclear burguesa começa a trabalhar para disseminar no Brasil os valores da família conjugal, especialmente às mulheres que constituíam e mantinham sozinhas as suas próprias famílias, a matrifocalidade, de fato, possivelmente foi reforçada pela impossibilidade de muitas dessas mulheres assimilarem completamente, devido à pobreza, os novos valores de família nuclear burguesa, mas, ao contrário de ser um arranjo incompleto, a matrifocalidade ganhou substância como um sistema de organização familiar que, entre outros aspectos, esteve na contramão da idealização, disseminada por todo um aparato político-discursivo, de um modelo de ser mãe-mulher. No Brasil, desde os primeiros anos de colonização, esse tipo de arranjo familiar se fortaleceu, conforme denotaram os estudos sociológicos discutidos ao longo deste capítulo, entre as mulheres pobres que tinham de chefiar suas famílias, formadas por filhos indesejados porque eram frutos de violências sexuais; pela prole natural, que resultava de concubinatos com homens casados ou solteiros; por filhos legítimos e ilegítimos que ficavam sob a responsabilidade das esposas cujos maridos/companheiros, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, viviam migrando. Muitas dessas mulheres, sobretudo as mais vulneráveis às violências sexuais, não escolheram se tornar mães, muitos desses filhos foram vítimas de estupros, entretanto, a questão relevante é que, mesmo pensado menos como gesto involuntário de resistência e mais como um modo autêntico de organização familiar, essas mulheres chefes de família sempre foram o esteio da base do primeiro arranjo familiar que, paralelo à família nuclear patriarcal e burguesa, fissurou esses modelos legitimados de famílias que, em tese, deveriam vigorar e ser assimilados

uma valorização social positiva para as mulheres chefes de casa”. Diferentemente de Woortmann e de Landes, Agier assinala o lado negativo da matrifocalidade, já que as chefes exercem papéis que, em suas expectativas, deveriam ser assumidos pelo homem, mas que, na ausência destes, criam “estratégias adaptativas” na condução dos grupos domésticos economicamente precarizados. (PACHECO, 2013, p. 75-76)

pelo imaginário social. Sobre mecanismos de resistência, sobretudo as mulheres pobres, as mães solas, as mulheres pobres negras mães solas, limitadas pela desigualdade social e pela ausência do Estado, tiveram, como chefes de família dos seus arranjos matrifocais, de recorrer a diferentes estratégias para garantir a sua sobrevivência, a dos seus filhos e a dos membros das suas comunidades. Esses mecanismos de resistência, que aparecem representados nas narrativas selecionadas para compor esse *corpus*, passam por ações práticas e/ou subjetivas que vão do aborto à sororidade.

Com relação à sororidade, por exemplo, em *Becos da memória*, há várias expressões significativas de alianças de solidariedade entre os habitantes da favela, como a rede de apoio que, quando da prisão da personagem Ditinha, se constrói na comunidade para amparar a família dessa empregada doméstica, mãe solo de três filhos, que sente na pele, metafórica e literalmente, o peso de ser mulher, negra, pobre e arrimo de família. Essa mulher é uma sobrevivente que, aos 29 anos, se sente aliviada por ter ficado estéril em razão de um aborto malsucedido e que questiona o abismo social que separa, por exemplo, a sua realidade de vida da realidade da sua patroa, D. Laura. Habitando um barraco fétido, a personagem teme pelo futuro dos filhos que não conseguem avançar nos estudos e, sobretudo, pelo futuro da irmã adolescente, já que ela não deseja que sua história de mãe solo se repita com a caçula. Um dia, ao observar o conforto e os privilégios da patroa branca, a personagem sente-se impelida a levar uma das joias da mulher para sua casa. Mesmo não sendo uma ladra, o furto culmina, mediante situações de constrangimento e violência, em uma crise que resulta, por um lado, em culpa e, por outro, em humilhação e prisão. Depois de ela ser presa, pessoas da favela, a exemplo de Vó Rita, cuidam da casa, dos filhos e do pai doente da personagem: “No coração de muitos cabia muito de beleza. Era preciso socorrer o pai de Ditinha e os filhos dela” (EVARISTO, 2013, p. 177); a partir do acolhimento do outro, ela sente-se impelida, quando retorna para a família, a recomeçar uma outra história com seu pai e seus filhos. A sororidade⁵³, que se efetiva nesse gesto de aliança solidária, é compreendida nesta tese

⁵³ Ademais, a sororidade ainda vai de encontro de uma questão que talvez seja, subjetivamente, um dos maiores desafios dos feminismos: a ideia de que, sobretudo no âmbito das relações amorosas, as mulheres são rivais. Compreender o sentido da sororidade implica romper com um padrão, culturalmente elaborado por meio de diversos dispositivos discursivos, como músicas e telenovelas, por exemplo, de que as mulheres estão em um campo simbólico de batalhas, desencadeadas, em sua grande maioria, pela rejeição ou pela conquista do amor de um homem. A sororidade é uma estratégia que ajuda a desconstruir ou romper com dispositivos discursivos do ideal de amor romântico, a exemplo das ideias de disputas e rivalidades entre mulheres.

conforme a definição apresentada por Marcela Lagarde y de los Rios em seu texto “Pacto entre mujeres sororidad”.⁵⁴

A sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência das mulheres que conduzem à busca de relações positivas e de aliança existencial e política, corpo a corpo, subjetividade a subjetividade com outras mulheres, para contribuir com ações específicas para a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para conseguir o poder para todas e o empoderamento fundamental de cada mulher. (RIOS, s/d, p. 126)⁵⁵

Por meio da história de Ditinha, é possível identificar os objetivos da sororidade, sobretudo no que diz respeito ao combate às variadas formas de violência contra as mulheres. A sororidade que possibilita um novo começo para a personagem denota, conforme será discutido a seguir, que essa rede de solidariedade que faz parte da trajetória de vida dessas mulheres está relacionada a um tipo de aliança sem a qual, nos termos de Rios, muitas mulheres não teriam sobrevivido: “Milhões de mulheres não teriam sobrevivido sem o suporte, o apoio, o reconhecimento, a transmissão de descobertas e a autoridade de outras mulheres”⁵⁶(RIOS, s/d, p. 129). Em *Becos da Memória*, há um feminismo que movimenta a narrativa fazendo que a sororidade se sobressaia em relação a todas as mazelas que acometem, por exemplo, a vida dessa mulher pobre e arrimo de família.

Nesse seu texto, Rios inicia suas considerações interpelando suas interlocutoras sobre o que — ao longo de todos esses séculos em que temos carregado no ventre e nas costas a maior parte das responsabilidades de reprodução e produção sociais — seria das mulheres sem a ajuda de outras mulheres, conhecidas e desconhecidas, próximas ou distantes. Suas indagações soam como alerta para o fato de que, ao longo desses mesmos séculos, as mulheres estiveram subjugadas pelo pacto que os homens fizeram para se manter no poder, para garantir que em suas agendas políticas os corpos, a educação e as potencialidades das mulheres ficassem subjugados. E que, nessa lógica patriarcal, por meio da cultura misógina, esses mesmos homens têm trabalho contra o estabelecimento

⁵⁴ No original: “Pacto entre mujeres: sororidad”

⁵⁵ No original: “La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer”.

⁵⁶ No original, “Millones de mujeres no habrían sobrevivido sin el soporte, el apoyo, el reconocimiento, la transmisión de descubrimientos y la autoridad de otras mujeres” (RIOS, s/d, p. 129).

de pactos entre as mulheres, esses pactos que, na perspectiva da autora, só se efetivarão por meio da sororidade, que “emerge como alternativa à política que impulsiona as mulheres à identificação positiva de gênero, ao reconhecimento, à agregação com sintonia e à aliança” (RIOS, s/d, p. 125).

Assim, sororidade é concebida pela autora como diferente de solidariedade na medida em que as relações entre mulheres, conforme reivindicou os feminismos interseccionais, são perpassadas por demandas diferentes; a sororidade nasce de uma consciência política que tem a ver com uma consciência antirracista, anticlassista, que não se alcança sem a tomada de consciência que leva ao reconhecimento de privilégios. Essa tomada de consciência que, em geral, vem acompanhada de conflitos pessoais internos e externos, é necessária porque, nos termos de Rios, é a base para a formação de uma “consciência feminista popular”. Se a tomada de consciência pessoal é, em si, um processo que vem carregado de demandas éticas — que, nos termos de Oliveira (2012), nada tem com essa ética reduzida a um código condutas profissional porque o critério da ética deve ser sempre o outro excluído ou não —, o processo de disseminação de uma consciência feminista popular exigirá, de todos os feminismos, essa aliança que considere, ainda nos termos de Oliveira (2012), que o critério da ética seja o outro, mais especificamente, as outras, ao contrário de continuar se alimentando de uma “falsa crença em uma natural solidariedade feminina” (RIOS, s/d, p. 125), a qual tira de perspectiva o fato de que “as relações entre as mulheres são complexas e atravessadas por dificuldades derivadas de poderes distintos, hierarquias e supremacismo, competência e rivalidade”. (RIOS, s/d, p. 125)

Embora Conceição Evaristo traga para o seu texto as consequências advindas das situações de violência e opressão desencadeadas pelos efeitos da pobreza na vida das mulheres, sobretudo as que mantêm sozinhas as suas famílias, muitas dessas histórias se ocupam, ainda que involuntariamente, em colocar em evidência a sororidade evocada por Rios no início do seu texto que, na minha perspectiva, é impulsionada por um feminismo ancestral que perpassa, ainda que de modo inconsciente, as vivências da maioria das mulheres, sobretudo as pobres. No que se refere a feminismos e pobreza, antes mesmo de esse movimento se tornar um movimento político organizado, as mulheres pobres vêm lutando com armas simbólicas e medidas práticas contra diferentes tipos de exclusões e desigualdades oriundas da injustiça de gênero. Por isso, em princípio, os feminismos ancestrais são pensados aqui como aquele que, sobretudo no que se refere às mulheres

pobres, emerge da vida prática. São feminismos, em um primeiro momento, iletrados que, na teoria articulada inicialmente a partir da experiência de um grupo de mulheres cuja realidade de vida não correspondiam às demandas de mulheres como as representadas por essas personagens, permaneceram teoricamente silenciados até o surgimento das intersecções, como classe, raça, orientação sexual, deficiências, dentro do movimento feminista. Talvez seja esse reconhecimento de um feminismo ancestral que, por exemplo, a pesquisadora Ana Cláudia Pacheco reivindica em seu texto quando critica o que ela denomina como “feminismo descontextualizado”, já que, ao que parece, essa sua afirmação é ancorada na discussão fundamentada nas perspectivas de teóricas feministas negras que reclamam maior visibilidade com base no *standpoint theory*, ou o ponto de vista feminista, do qual Djamila Ribeiro também parte para pensar lugar de fala.

Segundo a argumentação de Djamila Ribeiro, em *Lugar de Fala*, reivindicar diferentes perspectivas de análise e reconhecer que um dos objetivos dos feminismos negros é marcar o lugar de fala de quem o propõe é necessário para entender “realidades que forma consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica”(RIBEIRO, 2019, p. 59), o que nos faz conjecturar que a importância de intervir sobre essa tendência a normatizar todas as experiências se deveu, por exemplo, ao fato de a categoria mulher, inicialmente, ter essencializado um tipo de experiência e, por conseguinte, invisibilizado a diversidade de experiências das mulheres plurais e suas diferenças de classe, raça, orientação sexual, lugar de origem, deficiências, ou seja, considerar “as múltiplas condições que resultam nas desigualdades e hierarquias que localizam grupos subalternizados” (RIBEIRO, 2019, p. 62-63). Por isso, sobre as relações entre mulheres pobres, sobretudo pobres e negras, e feminismos, Pacheco argumenta que

As reivindicações das negras não estavam em consonância com os projetos políticos de emancipação do feminismo; havia um desencontro histórico entre ambos. Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; alegava-se a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização [...] Enquanto algumas correntes do feminismo criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo. (PACHECO, 2013, p. 27)

Nessa perspectiva, essas teóricas reivindicam um diálogo feminista que compreenda que as primeiras mulheres que se colocaram com demandas entendidas como feministas foram porta-vozes, devido a sua condição social privilegiada, de questões que,

no caso das mulheres pobres, eram inerentes ao lugar que elas, ao longo dos séculos, vinham ocupando nas relações sociais e de poder: trabalhar era uma condição de sobrevivência; maternas não era uma possibilidade; abortar era uma constante; sobreviver era um privilégio, o que fez que as mulheres pobres, como enfatizou a militante negra Sojourner Truth, no século XIX, desde sempre atuassem em uma outra frente feminista, que é a da vida prática. No início do texto de Ribeiro mencionado anteriormente, ela recorre às indagações que Truth fez, nos Estados Unidos, sobre as relações entre os privilégios das mulheres brancas americanas e sua condição de mulher negra. Nesse discurso, salienta Ribeiro, que a ativista negra americana questionou retoricamente a plateia que a ouvia se ela, por não dispor de nenhum daqueles privilégios que havia mencionado, não seria também uma mulher. A filósofa utiliza a pergunta dessa ativista negra — E eu não sou uma mulher? — para trazer para suas reflexões a questão da universalização da categoria mulher que, desde aquela época, já causava incômodo em militantes como a que discursou e que se tornou um dos maiores dilemas dos feminismos contemporâneos, já que a primeira onda feminista teria reivindicado a conquista de direitos para um grupo específico de mulheres.

[...]Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 1851, s/p. apud RIBEIRO, 2019, p.1 9)

Ainda nesse sentido, como explica bell hooks (2017), em *O feminismo é para todo mundo*, enquanto as primeiras ativistas feministas que eram autorizadas a falar trabalhavam por um feminismo reformista, as mulheres pobres necessitavam, como todas e todos ainda necessitamos hoje, de um feminismo revolucionário. E, nesse sentido, os feminismos ancestrais são pensados nesta tese como um tipo de feminismo, por essência, revolucionário, já que estão relacionados a práticas de resistência, como, por exemplo, o aborto e a sororidade. Para finalizar, no que se refere a esta última, Carolina Maria de Jesus reforça, em mais de uma passagem de *Diário de Bitita*, a importância da rede de

solidariedade que se estabelecia entre as mulheres quando menciona, por exemplo, que a sua mãe só conseguia trabalhar fora porque ela ficava aos cuidados de Siá Maruca, a esposa do avô, e que as demais mulheres pobres precisavam da ajuda das suas famílias, quando tinham, para trabalhar nas casas das mulheres brancas. E, no que diz respeito ao aborto, embora seja matéria também abordada por Jesus, é em Conceição Evaristo que fica evidente como as mulheres, na ausência de políticas públicas para um planejamento familiar efetivo, recorriam a essa prática para se livrar das gravidezes indesejadas.

Assim, mais uma vez recorro à personagem Ditinha, cuja a história é marcada por tentativas de aborto, sem sucesso, nas três primeiras gravidezes, até que, na quarta, diante da ineficiência dos chás e das ervas, recorre a uma mulher que fazia abortos clandestinos. Devido a complicações resultantes das técnicas e das condições insalubres em que o aborto foi praticado, a personagem fica estéril: “Na última gravidez [...] Ditinha foi mais longe. Maria Cosme enfiou uma sonda por dentro de Ditinha. [...] Tiveram que retirar o útero e o ovário de Ditinha. Ela respirou aliviada, pelo menos não criaria barriga mais nunca” (EVARISTO, 2013, p. 144). Ditinha, assim como faziam as mulheres escravizadas, recorre ao aborto como alternativa para que seus filhos escapassem à política do necropoder. As mulheres, de todas as classes sociais, em geral, sempre abortaram, mas o que é importante ressaltar é que se, na lógica da política do necropoder, os soberanos — antes o senhor da casa-grande, agora o Estado — é quem define, conforme assinala Mbembe, quem merece viver e quem merece morrer, quem é “descartável” e quem não é, recorrer a essa estratégia, portanto, nem sempre esteve relacionado, no caso dessas mulheres, ao não desejo de ter um filho, mas a um gesto político de resistência para que suas crianças escapassem, tanto no que se refere à escravização quanto no que se refere à pobreza, a uma vida de miséria que, nas senzalas ou nas favelas, vinham/vêm inexoravelmente associada a múltiplas violências fundadas em políticas de necropoder.

As narrativas de Evaristo, sobretudo *Becos da memória*, que é entrecortada por diferentes histórias que se cruzam com as da protagonista Maria Nova, se ocupam não só em denotar a heterogeneidade do seu grupo social e problematizar as mazelas vivenciadas

pelas minorias esquecidas no pós-abolição, mas, sobretudo, de buscar incluir no seu texto, nos termos de Oliveira, a cosmovisão africana que nasce alojada no cerne da ancestralidade. Para esse teórico, a ancestralidade, abordada anteriormente, não se restringe a relações consanguíneas ou de parentesco simbólico, mas é concebida como “uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa [...] para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana re-criada no Brasil” (OLIVEIRA, 2012, p. 30). Nessa perspectiva, escritoras como Carolina Maria de Jesus, mas de modo ainda mais consciente, Conceição Evaristo reivindicam em suas obras o direito de, ainda nos termos de Oliveira (2012, p. 31), questionar “modelos culturais que não fizeram a crítica necessária para alterar as referências que ordenam o terreno das representações de poder, tanto no campo econômico, social, político ou cultural” e, o que mais me interessa, literário. As representações literárias construídas por essas escritoras vislumbram em seus horizontes “os outros”, não o outro “como entidade conceitual, mas como realidade ética” (OLIVEIRA, 2012, p. 32), a qual é pensada, nesta tese, como

ma atitude que faz sentido se confrontada com o legado dos antepassados. Confrontamento que faz sentido se atualizado na contemporaneidade. Estamos para além do conceito de tradição e longe do conceito de folclore. A ancestralidade é uma forma cultural em si mesma ética porque o contorno de seu desenho é uma circularidade que não admite o excluído. Seu conteúdo, especialmente quando atualizados em contextos particulares, pode até resultar em ações que ferem a ética, pois sempre é possível manipular para qualquer dos pólos axiomáticos; mas, seu formato, é essencialmente ético, visto que é o conceito mais integrativo que a cultura africana soube produzir em seu itinerário no universo. (OLIVEIRA, 2012, p. 43)

Por fim, quanto à representação da matrifocalidade, nessas narrativas, as mães/mulheres são, em sua grande maioria, negras e, conforme denota as reflexões de Ponciá Vicêncio, exemplificam com suas vivências o que pode ser compreendido por vida precária. As vidas dessas mulheres e a dos seus filhos são marcadas, por um lado, pela desigualdade que impede que muitas delas e seus filhos acessem, por exemplo, cuidados básicos de saúde, e recorram, em muitas situações, a medidas como o aborto com estratégia para escapar da miséria: “Minha mãe ficou com dois filhos para manter. Minha mãe disse que bebeu inúmeros remédios para abortar-me, e não conseguiu. Por fim desistiu e resolveu criar-me” (JESUS, 1986, p. 70). Por outro lado, essas mesmas mulheres têm sido amparadas pela sororidade que, nos termos de Rios, tem garantido, de diferentes formas, a nossa sobrevivência. Já em *Becos da memória*, os arranjos

matrifocais de Mãe Joana, central na narrativa, e de Ditinha são exemplares para denotar que, conforme defendido neste capítulo, esse tipo de configuração familiar, embora não tenha sido centralizado nas narrativas literárias, e invisibilizados nas narrativas sociológicas canônicas, esteve lado a lado com os arranjos nucleares desde os primeiros séculos de colonização. Por isso, famílias matrifocais estão, nessa perspectiva, intrinsecamente associadas a feminismos ancestrais, os quais, conforme argumentei, nasceu/nasce na vida prática e cujo fundamento basilar tem sido a sororidade.

Estou convencida de que o feminismo é a maior criação cultural das mulheres na história. Tem enriquecido o mundo em que vivemos e nós, por sermos feministas, temos dado um sentido peculiar a nossas vidas, temos feito uma grande viagem interior. Por ser feministas, [...] temos aprendido a viver a favor de nós mesmas e da vida. Pela vida e pela liberdade das mulheres. (RIOS, s/d, p. 133)⁵⁷

Nesse sentido, conforme argumenta Rios, nessa altura da luta feminista, a sororidade é cada vez mais necessária porque não é possível mais compactuar com as desigualdades sociais e, ainda acrescentaria, as cognitivas, que, sobretudo para as mulheres, devem ser consideradas formas de exclusão inadmissíveis. Ademais, a sororidade é necessária para compreender também que as lutas feministas vêm atravessada por diferenças nas mulheres enquanto mulheres, cujas consciências também podem vir/ser/estar limitadas pelas perspectivas sociais de cada uma. Alcançar a perspectiva social de uma realidade que nos é alheia, como as limitações que marcam as vidas das mulheres pobres, negras, pobres e negras é, na maioria dos casos, tarefa impossível de se empreender sozinha. Por fim, uma vez que as mulheres já reconheceram que são diversas, talvez, mais uma vez recorrendo a Rios, seja o momento de, tomando consciência sobre esses feminismos ancestrais que as ampara e, em muitas circunstâncias, as une, realizem e/ou renovem os pactos feministas para continuar reivindicando o princípio de igualdade, que pressupõe liberdade, sobretudo cognitiva, para todas as mulheres.

⁵⁷ No original: “Estoy convencida de que el feminismo es la más grande creación cultural de las mujeres en la historia. Ha enriquecido al mundo en que vivimos y nosotras, por ser feministas hemos dado sentido peculiar a nuestras vidas, hemos hecho un gran viaje interior. Por ser feministas hemos podido enfrentar avatares de la vida con creatividad. Hemos aprendido a vivir a favor de nosotras mismas y de la vida. Por la vida y la libertad de las mujeres”. (RIOS, s/d, p. 133)

CAPÍTULO 2: FAMÍLIAS ANAPARENTAIS, MICROPOLÍTICAS DO AFETO

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
Quero penetrar no teu interior,
olhar ao redor,
prender-te como a respiração.

— Sai — diz a pedra.
Sou hermeticamente fechada.
Mesmo quebradas em pedaços
vamos ficar hermeticamente fechadas.
Mesmo trituradas em grãos
não vamos deixar ninguém entrar.

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
Venho por curiosidade pura.
A vida é a única ocasião para ela.
Pretendo passear pelo teu palácio,
e depois visitar a folha e a gota d'água.
Não tenho muito tempo para tanto.
Minha mortalidade deveria te comover.

— Sou de pedra — diz a pedra —
e sou obrigada a manter a seriedade.
Sai daqui.
Não tenho os músculos do riso.

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
Ouvi dizer que em ti há grandes salas vazias,
nunca vistas, inutilmente lindas,
surdas, sem eco de passos de quem quer que seja.
Reconhece, tu mesma não sabes muito sobre isto.

— Salas grandes e vazias — diz a pedra —
mas nelas lugar não há.
Lindas, talvez, mas além do gosto
de teus pobres sentidos.
Podes me conhecer, mas me provar nunca.
Com toda a minha superfície me volto para ti,
mas com todo o meu interior te dou as costas.

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
Não busco em ti um refúgio para a eternidade.
Não sou infeliz.
Não estou desabrigada.
Meu mundo é digno de retorno.
Vou entrar e sair com as mãos vazias.
E como prova de que realmente estive presente,
não vou mostrar nada além de palavras
às quais ninguém dará fé.

— Não vais entrar — diz a pedra —
Falta a ti o sentido da participação.
Nenhum sentido substitui o sentido da participação.
Mesmo a visão elevada até à clarividência
não serve para nada sem o sentido da participação.
Não vais entrar, tens apenas uma noção deste sentido,
apenas o seu germe, sua imagem.

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
Não posso esperar dois mil séculos
para entrar debaixo do teu teto.

Se não crês em mim — diz a pedra —
Dirige-te à folha, ela te dirá o mesmo que eu,
e à gota d'água, que te dirá o mesmo que a folha.
Por fim pergunta aos fios de teu próprio cabelo.
Um riso se alarga em mim, um riso, um riso enorme,
que eu não sei rir.

Bato à porta da pedra.
— Sou eu, deixa-me entrar.
— Não tenho porta — diz a pedra.

Conversa com a pedra, de Wisława Szymborska

Famílias anaparentais, micropolíticas do afeto

No Capítulo II, o objetivo é, no que se refere às famílias, centrar na representação do arranjo familiar denominado anaparental. Para tanto, analiso os arranjos alternativos que se formam nos romances *Azul-corvo*, de Adriana Lisboa, publicado em 2010, e *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, de Martha Batalha, publicado em 2016. Para chegar nos arranjos anaparentais, 1) discuto o processo, no Brasil, de legitimação das famílias nucleares burguesas como modelo ideal de família por meio de dispositivos político-discursivos e jurídicos; 2) comento sobre escritoras e obras da literatura de autoria feminina: como no século XIX, predominaram as narrativas escritas por homens, no século XX, começam a se destacar no campo literário, e também às margens desse mesmo campo, as escritoras mulheres; 3) discorro sobre o campo literário, crítica literária feminista e os modos de reverberação das mudanças nos padrões de famílias nas narrativas de autoria feminina brasileira no século XX; 4) explano sobre as relações mulheres, feminismos e família nuclear burguesa a partir da análise do romance de Martha Batalha; 5) e, por último, faço uma discussão, a partir da análise do romance de Adriana Lisboa e, ainda, do de Martha Batalha, sobre as perspectivas da representação de diferentes tipos de arranjos familiares, com ênfase nas famílias anaparentais, na literatura brasileira contemporânea.

2.1 Panorama: o Brasil e a família nuclear burguesa

A história do romance *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, de Martha Batalha, é mais uma narrativa sobre a tradicional família nuclear burguesa brasileira. Ambientado a partir da década de 40 do século XX, esse texto de Batalha faz uma representação da família carioca de classe média muito próxima das delineadas por Clarice Lispector, por exemplo, na coletânea de contos *Laços de Família*, cujos textos, segundo a pesquisadora Lúcia Helena (1997, p. 43), insistem em delinear um determinado perfil de mulher, que está quase sempre retida num espaço de ruminação interior, a remoer uma vida vazia, nas estreitas dimensões de um quarto ou de uma casa. Por exemplo, assim como a personagem Eurídice quando jovem, Ana, do conto “Amor”⁵⁸, é alguém que, embora insista em se

⁵⁸ De acordo com a biografia da autora Clarice Lispector, organizada por Nádia Battella Gotlib e disponível na página dedicada à autora no sítio do Instituto Moreira Salles, o conto “Amor” foi escrito em 1951.

convencer de que deve viver como uma mulher cujo destino inato é o casamento e a maternidade, nessa narrativa ela não consegue escapar ao momento de crise pessoal que, desencadeado por um acontecimento aparentemente desimportante — o encontro com um cego —, a faz questionar os valores que a mantêm presa à sociedade conjugal. Ana é, portanto, mais uma personagem que representa as tantas mulheres, sobretudo as burguesas, engendradas pelo dispositivo da escolha, um dos aparatos discursivos de regulação social que foram desenvolvidos para sustentar, a partir do século XIX, o novo ideal de família e de conjugalidade moderna instituído pela burguesia, o qual exigia a adoção de discursos e de práticas que servissem para estimular os futuros nubentes a constituir verdadeiras e “higienizadas” famílias burguesas. Esse dispositivo retirou dos pais o direito de escolher os futuros cônjuges dos filhos e delegou aos noivos a responsabilidade de escolher seus próprios maridos e suas próprias esposas.

Por isso que, nesse conto, em várias passagens a voz da narrativa faz questão, por exemplo, de enfatizar que Ana aceitava as obrigações impostas pela sua condição de mulher casada dependente do marido, devido ao fato de conhecer o peso da responsabilidade que recaía sobre si em razão de ter optado por ingressar no contrato conjugal, em conformidade com a lógica segundo a qual, de acordo com Cláudia Maia, em seu livro *A invenção da solteirona*, era necessário, para o sucesso do projeto burguês de família, que recaísse sobre as mulheres “que exerceram seu suposto direito de escolher um marido a ‘culpa’ pelos casamentos malsucedidos, pelos fracassos e infelicidades conjugais” (MAIA, 2011, p. 142). Segundo Maia, essa lógica era motivada pelo fato de ter surgido no mesmo campo discursivo “dois dispositivos conflitantes como parte do discurso: o da liberdade e da coerção” (MAIA, 2011, p. 141), este último, fundado nos interesses econômicos dos pais dos futuros nubentes, cedeu lugar ao dispositivo de livre escolha, fundado nas ideias de amor romântico. O dispositivo de livre escolha funcionou, então, como um mecanismo que tanto ironizava as mulheres mais exigentes quanto atribuía a responsabilidade dos fracassos conjugais ao fato de essas mulheres não terem sabido escolher o cônjuge ou simplesmente por terem exercido o direito de escolha.

A partir dessas considerações, é possível relacionar, portanto, o comportamento adotado pela personagem Ana ao longo da narrativa ao mecanismo de coação operado pelo dispositivo da escolha. Passagens do conto deixam explícito que, como a maioria das mulheres de seu tempo, a personagem via o casamento como sua condição inata e estava condicionada a saber seu lugar na sociedade, ou seja, tornar-se uma boa mãe e

esposa, ainda que em detrimento da sua felicidade e da sua realização pessoal. Assim, a personagem inquieta, cheia de angústias e que vive com a sensação de infelicidade mostra-se constantemente consciente sobre a responsabilidade em relação à escolha que fizera e, por isso, sufoca esses sentimentos com afazeres domésticos. O senso de responsabilidade e a culpa, sentidos usados no processo de assujeitamento das mulheres, são valores que estão tão impregnados e latentes na personagem que a voz da narrativa faz questão de enfatizar, em mais de uma passagem do conto, que aquela era a condição que Ana quisera e escolhera:

Mas na sua vida não havia lugar para que sentisse ternura pelo seu espanto — ela o abafava com a mesma habilidade que as lides em casa lhe haviam transmitido. Saía então para fazer compras ou levar objetos para consertar, cuidando do lar e da família à revelia deles. Quando voltasse era o fim da tarde e as crianças vindas do colégio exigiam-na. Assim chegaria a noite, com sua tranquila vibração. De manhã acordaria aureolada pelos calmos deveres. Encontrava os móveis de novo empoeirados e sujos, como se voltassem arrependidos. Quanto a ela mesma, fazia obscuramente parte das raízes negras e suaves do mundo. E alimentava anonimamente a vida. Estava bom assim. Assim ela o *quisera e escolhera*. (LISPECTOR, 2009, p. 20-21, grifo nosso)

Ana sente-se responsável pela vida insossa que leva simplesmente por ter exercido o seu direito de escolha e, por sua livre vontade, ter ingressado na sociedade conjugal. A acomodação e o silenciamento de Ana, que sucumbe às obrigações a que ficou relegada na vida privada e que ironicamente é reafirmada pela voz da narrativa por meio da sentença “assim ela o quisera e escolhera”, contrasta com a paradoxal (in)visibilidade de Eurídice cuja história, conforme enfatizado pela voz da narrativa logo no início do texto, é a “de uma mulher brilhante”. Eurídice, segundo a voz da narrativa, era uma mulher que

[...] se lhe desses cálculos elaborados ela projetaria pontes. Se lhe dessem um laboratório ela inventaria vacinas. Se lhe dessem páginas brancas ela escreveria clássicos. Mas o que lhe deram foram cuecas sujas, que Eurídice lavou muito rápido e muito bem, sentando-se em seguida no sofá, olhando as unhas e pensando no que deveria pensar. E foi assim que concluiu que não deveria pensar. Que para não pensar deveria se manter ocupada todas as horas do dia, e que a única atividade caseira que oferecia tal benefício era aquela que apresentava o dom de ser quase infinita em suas demandas diárias: a culinária. Eurídice jamais seria uma engenheira, nunca poria os pés em um laboratório e não ousaria escrever versos, mas essa mulher se dedicou à única atividade permitida que tinha um certo quê de engenharia, ciência e poesia. (BATALHA, 2016, p. 12)

É um romance cujo foco é a história de mulher impossibilitada de gerir a própria autonomia, uma mulher cujas potencialidades foram insistentemente limitadas pela

família e pelo casamento. No entanto, assim como o perfil de personagem feminina de classe média clariceana, no caso de Eurídice, é também a situação de confinamento que, ainda nos termos de Helena, a movimenta e a faz “simbolicamente questionar o mundo patriarcal tematizado, em que os limites do mundo (de dentro e de fora) estão culturalizados e genderizados, cabendo, por tradição, à mulher o espaço interno, e ao homem o espaço público” (HELENA, 1997, p. 43). Nesse sentido, tanto em *A vida invisível de Eurídice Gusmão* quanto em “Amor”⁵⁹, há várias passagens que deixam explícito que, como a maioria das mulheres, essas personagens — acomodadas, silenciadas, brilhantes — viam o casamento como sua condição inata e estavam condicionadas, mesmo à própria revelia, a saber seu lugar na sociedade, ou seja, tornar-se uma boa mãe e esposa, ainda que em detrimento da sua felicidade e da sua realização pessoal.

Se Eurídice queria casar? Talvez. Para ela o casamento era algo endêmico, algo que acometia homens e mulheres entre dezoito e vinte e cinco anos. Tipo surto de gripe, só que um pouquinho melhor. O que Eurídice realmente queria era viajar o mundo tocando sua flauta. Queria fazer faculdade de engenharia e manter-se fiel aos números [...] Mas ela não sabia que queria tanto [...] Eurídice tinha abafado os desejos, deixando na superfície apenas a menina exemplar. Aquela que não levantava a voz ou o comprimento da saia. Aquela que não tinha sonhos que não fossem os sonhos dos pais. [...] Ela estava nesse estado catatônico quando conheceu Antenor. (BATALHA, 2016, p. 83)

Ana e Eurídice são engendradas como mulheres que são impelidas a se adequarem ao modelo de feminilidade preconizado pelo ideal de família burguesa que, segundo Maria Ângela D’Incao (2004, p. 130), em seu artigo “Mulher e família burguesa”, surgiu no Brasil reforçado por aparatos discursivos desenvolvidos para inculcar no imaginário a importância do amor filial e do cuidado com o marido e com os filhos e redefinir o papel das mulheres nas relações familiares, reservando para elas o espaço privado e o trabalho reprodutivo: “percebe-se o endosso [...] de uma série de propostas que visavam “educar” a mulher para o seu papel de guardiã do lar e da família — a medicina, por exemplo, combatia severamente o ócio e sugeria que as mulheres se ocupassem ao máximo dos afazeres domésticos” (D’INCAO, 2004, p. 230). E assim se encontram limitadas ao espaço privado e condenadas a se dedicarem ao incessante trabalho reprodutivo não

⁵⁹ Muitas dessas questões sobre a constituição da família burguesa e sobre os dispositivos legais de regulação da família e da conjugalidade foram discutidas na dissertação de mestrado defendida por mim, na Universidade de Brasília, em 2015, e estão sendo ampliadas nesta tese.

remunerado essas mulheres ficcionais inquietas, cheias de angústias e que vivem com a sensação de infelicidade porque, entre outras questões, estão constantemente conscientes sobre a responsabilidade em relação à escolha que fizeram e, por isso, ambas sufocam seus sentimentos se ocupando, ao máximo, de afazeres domésticos.

Nesse sentido, as famílias nucleares burguesas de Eurídice e Ana, cujos pilares são essas mulheres impossibilitadas de gerir própria autonomia, são exemplares para pensar o ideal de família burguesa que surge acompanhado por diferentes dispositivos, como o ideal de amor romântico e o dispositivo da escolha, e, ainda, os dispositivos discursivos de desqualificação e desvalorização do trabalho das mulheres, cultivados a partir da Idade Média, para limitar sua autonomia. As vidas conjugais de mulheres ficcionais como Ana e Eurídice evidenciam as consequências de um projeto político, econômico e social diretamente ligado ao nascimento da burguesia e do capitalismo, cujo sucesso deveu-se, em grande parte, aos mecanismos de espoliação dos poderes das mulheres a partir da Idade Média, momento em que, conforme argumenta a pesquisadora Sílvia Federici, em seu livro *Calibã e a bruxa*, elas passaram a ser excluídas dos negócios familiares e confinadas a supervisionar os cuidados domésticos. Nesse sentido, o trabalho de Federici (2017, p. 26) é relevante para essa discussão porque, na perspectiva da pesquisadora, a história da burguesia é a história do capitalismo, e a história do capitalismo é a história do empobrecimento e da intensificação da violência contra as mulheres e outras minorias, já que o capitalismo foi, conforme elenca, o responsável pelo desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; pela construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; pela mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores.

Com base nessas premissas, a pesquisadora se propõe a repensar o desenvolvimento do capitalismo a partir da perspectiva feminista sem, no entanto, focar em uma possível história das mulheres separada do que ela chama de setor masculino da classe trabalhadora. Temporalmente, ela informa que, na Europa, a privatização da terra inicia-se exatamente pouco tempo depois em que se dá a expansão colonial, ou seja, no final do século XV. Nesse sentido, segundo ela, o capitalismo, pai da burguesia, recorreu à destruição de sujeitos femininos, como, por exemplo, “a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher obeah que envenenava a comida do senhor e incitava os escravos à rebelião” (FEDERICI, 2017, p. 24), porque as mulheres

eram a principal ameaça à imposição do referido sistema. Assim, a partir de indagações que esbaram diretamente nas condições de vida das mulheres no século XX, ela analisa o que em seu texto denomina como a “transição do feudalismo para o capitalismo a partir do ponto de vista das mulheres, do corpo e da acumulação primitiva” (FEDERICI, 2017, p. 25). Ao investigar a atuação do capital na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho, ela argumenta que a perseguição às bruxas, como um dos mecanismos de demonização e enfraquecimento do senso de coletividade feminino, foi tão importante para o sucesso do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras. Sílvia Federici se ocupa em examinar o desdobramento capitalista em uma perspectiva feminista.

Contrariando as perspectivas de Karl Marx — segundo o qual acumulação primitiva caracteriza, nos termos da pesquisadora, o processo político no qual se sustenta o desenvolvimento das relações capitalistas —, ela analisa o referido processo considerando as mudanças que ele provocou na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho. Para ela, cada momento da globalização capitalista, inclusive a atual, se dá acompanhada do retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o que denota que a incansável expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e, o que mais interessa neste capítulo da tese, a degradação das mulheres consistem em elementos que são, nos seus termos, condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época. Em seu livro, ela explica que a questão histórica mais importante é compreender/explicar as motivações para “a execução de centenas de milhares de ‘bruxas’ no começo da Era Moderna e por que o surgimento do capitalismo coincide com essa guerra contra as mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 29-30), partindo do pressuposto de que é necessário primeiro entender as circunstâncias históricas específicas em que a perseguição das bruxas se desenvolveu e as razões pelas quais o surgimento do capitalismo exigiu um ataque genocida contra as mulheres. Na construção da sua tese sobre as razões para a omissão, sobretudo da historiografia sociológica, política e econômica, da execução em massa de mulheres na Idade Média, ela apresenta a seguinte questão:

se na sociedade capitalista a ‘feminilidade’ foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. (FEDERICI, 2017, p. 31)

A partir dessa questão, cuja resposta é não, ela considera que “mulher” é uma categoria de análise legítima, e as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres e um nexo de união com a história das bruxas. Ela busca esclarecer a relação entre a caça às bruxas e o desenvolvimento contemporâneo de uma nova divisão sexual do trabalho que confina as mulheres ao trabalho reprodutivo. Nesse sentido, surgem alguns pontos: a transição para o capitalismo é uma questão primordial para a teoria feminista; e a redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas e as relações homem-mulher, nesse período, realizadas com violências institucionalizadas, deixam claro o caráter construído dos papéis sexuais na sociedade capitalista. Para a pesquisadora, “a acumulação primitiva foi um processo universal em cada fase do desenvolvimento capitalista” (FEDERICI, 2017, p. 36) e, em cada crise capitalista, foram adotadas diferentes estratégias para baratear o custo do trabalho e esconder a exploração das mulheres e dos sujeitos coloniais, exemplificando seu ponto de vista com fatos do século XIX, momento em que, na sua perspectiva, em resposta ao “surgimento do socialismo, à Comuna de Paris e à crise de acumulação de 1873, houve a ‘Partilha da África’ e a invenção da família nuclear na Europa, centrada na dependência econômica das mulheres aos homens — seguida da expulsão das mulheres dos postos de trabalhos remunerados” (FEDERICI, 2017, p. 36). No contexto dessa discussão e considerando-se que o objetivo deste tópico é pensar a família nuclear burguesa e o lugar da mulher nesse modelo de família, seria possível conjecturar, na perspectiva de Federici, que foi a família nuclear burguesa, depois do genocídio das mulheres nos séculos de caça às bruxas, a instituição moderna legitimada a limitar a autonomia e as potencialidades das mulheres e, por conseguinte, autorizada, por meio de diferentes tipos de violências literais e simbólicas, a dispor, sobretudo em países como o Brasil, da vida e dos corpos das mulheres? Se cada momento da globalização capitalista se dá acompanhada do retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o modelo de família nuclear que impera atualmente como legítimo é a instituição cujos membros estão autorizados a continuar levando a cabo esse atentado contra a vida das mulheres?

Considerando-se que, no Brasil, a maior quantidade de assassinato de mulheres ocorre, desde o período colonial, no asilo do lar — isto é, são cometidos pelos

patriarcas/maridos/companheiros que, inicialmente sob a previsão do Código Filipino⁶⁰, vêm sendo protegidos, primeiro juridicamente e ainda, em certa medida, tolerado culturalmente pela ideia que ainda impera de legítima defesa da honra —, os feminicídios podem ser pensados também como uma das condições para a existência do capitalismo do século XXI, tendo em vista que, nos termos da pesquisadora, a degradação das mulheres por meio de diversos mecanismos, como a violência literal e simbólica, tem sido condição necessária para a existência do capitalismo em qualquer época? Para pensar essas proposições, recorrerei, mais uma vez, ao texto *Necropolítica*, de Achille Mbembe, porque se, conforme salientado no capítulo anterior, para esse pesquisador qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa abordar a escravização — entendida como uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica — e o espaço da institucionalização de sua violência, que foi a fazenda, o *locus* onde o soberano, o senhor de engenho, controlou a mortalidade e concebeu a vida como a implantação e a manifestação de poder, então qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisaria também abordar a história da família nuclear burguesa — pensada como uma possível segunda instância da experimentação biopolítica — e o espaço da institucionalização de sua violência, a casa da família patriarcal, que foi o *locus* onde o soberano, o marido, foi legitimado, por dispositivos jurídicos-discursivos, a controlar e conceber a vida das mulheres e das crianças como a implantação e a manifestação de poder.

Na lógica do necropoder, o soberano da casa da família nuclear patriarcal, assim como ocorria na casa-grande em relação aos escravizados, utilizava com relação à família métodos muito próximos daqueles empregados nas senzalas para manter o controle sobre a vida e os corpos das mulheres e dos seus filhos, como a violência física. Por isso, ainda na perspectiva de Mbembe (2016, p. 130-131), é possível pensar também que se a

⁶⁰ Sobre as Ordenações Filipinas, Cléber Gomes Ribeiro, em seu trabalho *Legítima defesa da honra nos crimes passionais*, argumenta: “[...] naquela época, havia uma preocupação em tutelar a honra. O referido dispositivo legal permitia ao marido traído, em nome da sua honra conjugal, por fim a vida da esposa e de seu amante, quando flagrados em atos de libidinagem. No entanto, estabelecia algumas exceções, pois não havia, ainda, sido difundida naquela época uma ideologia de igualdade jurídica e social. Destacamos o que relatava o Código Filipino: ‘Achando o homem casado sua mulher em adultério, lícitamente poderá matar assi a ella, como o adúltero, salvo se o marido for peão, e o adúltero Fidalgo, ou nosso Dezembargador, ou pessoa de maior qualidade. Porém, quando matasse alguma das sobreditas pessoas, achando-a com sua mulher em adultério, não morrerá por isso mas será degradado para Africa com pregão na audiencia pelo tempo, que aos Julgadores bem parecer, segundo a pessoa, que matar, não passando de tres anno.’” (Ribeiro, 2008, p. 15).

estrutura do sistema de colonização e seus mecanismos devem ser compreendidos como um tipo de estado de exceção, na medida em que, no contexto da colonização, a existência do escravizado seria a figura de uma sombra personificada, também a mulher, no contexto dos modelos de família nuclear patriarcal e de família nuclear burguesa ela, assume, guardadas as proporções lógicas, a condição de sombra personificada, na medida em que, por exemplo, em todas as leis que regeram o Brasil, desde o período colonial até o século XX, o aparato jurídico transformou a mulher em um ser cuja vida passou legalmente a ser concebida como uma “coisa” possuída por outra pessoa, nesse caso, seu marido, conforme pode-se depreender desde as disposições das Ordenações Filipinas até o Código Civil de 1916.

Assim, o fato de a sua condição de esposa resultar, ainda utilizando os termos de Mbembe, em um conjunto de perdas, especialmente a do direito sobre o seu próprio corpo e de *status* político, conforme previsto no referido código de 1916, esse conjunto de perdas, assentado na dominação absoluta do marido, o que também pode ser concebido como uma alienação imposta e uma espécie de morte social — que, com relação aos escravizados, Mbembe chama de “expulsão da humanidade de modo geral” — se organiza, nesse caso, como uma estrutura simbólica, resguardadas por dispositivos político-discursivos, que é o da família legitimada pelo casamento tradicional, cuja sedimentação se dá na casa, agora privatizada, controlada também por um soberano, o marido, e onde, sobretudo no que se refere às mulheres e às crianças, são legitimadas violências sistemáticas, uma vez que, como coisas possuídas, pertencentes a um soberano, que também tem poder de vida e de morte, as mulheres, sobretudo as burguesas⁶¹, são domesticadas, assim como os colonizados, e, sobretudo no início do século XX, se casam para serem consideradas, do ponto de vista legal, seres completamente sem *status* político. Nesse sentido, conjecturo que, no século XIX, a degradação das mulheres passou a ser intensificada na privacidade do lar e, a partir de então, é na vida conjugal privada, regulada por diferentes dispositivos políticos-jurídicos e valores ideológicos, onde se dão as relações entre vida e morte; onde a política de crueldade é exercida ainda com mais

⁶¹ A violência doméstica afeta a vida de todas as mulheres, independentemente de fatores, como, por exemplo, classe social, mas, no caso deste capítulo, o foco é na vida das mulheres burguesas, já que, nesse contexto, estar limitada à casa e aos afazeres domésticos é uma condição das mulheres das classes burguesas. As mulheres pobres sempre estiveram no mercado de trabalho e, embora suas relações de família tenham sido e ainda sejam orientadas por muito dos valores do modelo de família burguesa, a questão da limitação somente ao trabalho reprodutivo nunca fez parte da realidade da vida das mulheres pobres.

violência contra mulheres e crianças; e onde os símbolos do abuso, literais e simbólicos, se fundem. Por isso, neste capítulo, não é possível pensar a institucionalização do casamento e as violências de gênero dissociadas das histórias das tradicionais famílias nucleares burguesas.

Antes de discutir sobre o processo, no Brasil, de legitimação das famílias nucleares burguesas como modelo ideal de família e na condição de subordinadas a qual foram relegadas às mulheres nesse modelo de família, estimulado por diferentes dispositivos político-discursivos e jurídicos, é importante contextualizar brevemente sobre as “Transformações da família na história do Ocidente”, sentença que intitula o texto da pesquisadora Maria Engrácia Leandro, o qual balizará essas primeiras considerações sobre o conceito de família. De acordo com Leandro, variando no tempo e no espaço influenciada por diversos fatores culturais, sociais e políticos, “a família, sendo uma instituição ancestral, universal, de formação multivariada e culturalmente determinada, tem sabido resistir e adaptar-se a todas as transformações e mutações familiares e sociais, tendo ela própria participado, enquanto ‘sujeito-actor’, nessa mesma dinâmica social ao longo dos tempos” (LEANDRO, 2006, p. 52). Em seu artigo, ela se detém a alguns aspectos sobre determinadas épocas e civilizações que considera mais importantes no que diz respeito a mudanças familiares mais profundas — o significado histórico da família, a família na Roma Antiga, a influência do Cristianismo sobre a transformação da família, o processo de formação da família moderna e as mudanças familiares desde a segunda metade do século XX.

De acordo com a pesquisadora, resistindo e adaptando-se a transformações e mutações familiares sociais, a família deve ser compreendida como uma instituição basilar na medida em que nenhuma sociedade consegue se organizar sem ela. Apesar das diferentes conjecturas sobre a crise da família, ou a possibilidade de existência de uma sociedade sem família, ou da morte da família, o que tem acontecido é que a família vem se reorganizando e essa reorganização é, nos termos do texto, transtemporal e transcultural, o que permite que seja caracterizada, portanto, como uma instituição flexível e persistente. Primeiramente, cabe esclarecer, como mencionado no capítulo

anterior, que, na Roma Antiga, a família⁶², dominada pelo chefe, o senhor, agregava os filhos e a mulher, os escravizados e os servidores, todos vivendo debaixo do mesmo teto. Nesse sentido, conforme explicitado no texto, “a ‘Família’, no direito romano mais antigo, era o conjunto de elementos pessoais e patrimoniais sujeitos à autoridade do chefe: o ‘*pater familias*’” (LEANDRO, 2006, p. 58) e, nessa conjuntura, o pai casado tinha o poder de vida e de morte ou de abandono da sua prole.

No que diz respeito à influência do Cristianismo sobre a transformação da família, ela explica que a Igreja Católica, desde o reconhecimento oficial do Cristianismo em 313, através do Édito de Milão, foi a responsável por delinear no imaginário social uma sociedade familiar europeia de tipo nuclear conjugal, criando proibições relacionadas, por exemplo, à adoção, à poligamia, ao divórcio, ao concubinato, à exogamia, ao recasamento das viúvas e, no século XII, determinando que o casamento se elevasse ao sacramento indissolúvel, o que reforçou o peso da instituição, de modo que, entre o século IV, período em que o cristianismo se torna a religião estatal, e o século XVIII, período da ascensão da família nuclear burguesa, essa instituição foi se consolidando como forma de família nuclear conjugal sob a influência do Cristianismo associada a outras influências decorrentes de doutrinas filosóficas.

A nova forma de família, então proposta pela Igreja Católica, assenta no livre consentimento dos nubentes e no casamento monogâmico, dando origem a uma família nuclear conjugal, composta pelo pai, a mãe e os filhos, partilhando o mesmo espaço habitacional, à semelhança da família de Nazaré, o que não era uma regra até então, ainda que já tenha sido preconizada pelo estoicismo desde o 1º século da nossa era. (LEANDRO, 2006, p. 61)

Assim, a evolução dos sentidos de família se intensificou na Idade Média e, nesse momento, a Igreja Católica teve papel fundamental por centralizar ao papel de Nossa Senhora como mãe, estimulada principalmente pela contrarreforma, e de São José como

⁶² Nesse texto, Leandro (2006) explica que “Designa-se, assim, por família os escravos do mesmo patrão, os serviçais, a fortuna herdada e o grupo doméstico, ou seja, um grande número de pessoas sujeitas, quer por direito, quer pela natureza ao poder de um só homem. Este conjunto de pessoas abarca o pai de família, a mãe, os filhos os netos, os escravos e os serviçais. O pai de família exerce o comando da casa: é, precisamente por isso, que é designado de «*paterfamilias*». Quanto ao institucional, na Roma Antiga o casamento é designado de «*matrimonium*» termo através do qual a sociedade romana da época atribui às mulheres em idade procriativa a responsabilidade de darem descendência aos cidadãos, isto é, estabelece a condição legal de «*mater*». Sendo assim, a esposa pode ser considerada como um instrumento da ordem política. Sublinhe-se, contudo, que o marido, sendo pai dos filhos que lhe dá a sua esposa legítima, sem que necessariamente tenha de ser o procriador, a heterossexualidade está na base da constituição do casamento.”

pai. Para Leandro, a família vem, ao longo dos séculos, seguindo as orientações e os princípios veiculados pela religião: “a verdade é que a família do Génesis (Gn, 2, 18-24) é nuclear, a do Antigo Testamento é predominantemente poligâmica, ao passo que a do Novo Testamento é nuclear com base no modelo da família de Nazaré: Nossa Senhora, São José e o Menino Jesus” (LEANDRO, 2006, p. 58). Nesse contexto, a partir do século XVI é que vem se desenvolvendo e se intensificando os sentidos da “família nuclear moderna, isto é, a que tendo uma estrutura triangular, é formada pelo pai, a mãe e os filhos, sob os efeitos das transformações económicas e da acção modernizadora dos Estados” (LEANDRO, 2006, p. 53). Essa organização familiar é caracterizada como família restrita, que se limita à célula conjugal e aos filhos, em detrimento da chamada família tradicional, caracterizada por grupos domésticos extensos e complexos.

No entanto, a pesquisadora salienta que, no espaço europeu, sempre coexistiram diferentes formas de família, “a nuclear, a tronco, a alargada, a complexa e as famílias sem núcleo [...] e na actualidade mais correntemente a nuclear, a recomposta, a monoparental, a complexa, a unipessoal” (LEANDRO, 2006, p. 57), mas com a primazia da família nuclear que, segundo ela, é a que predomina, o que, na sua concepção, é algo comum que é possível observar em todas as sociedades ocidentais. Por isso, Leandro afirma que não é possível “ter uma concepção evolucionista da família quanto às suas formas, isto é, a passagem de formas mais extensas e complexas para chegar enfim à família nuclear formada pelo pai, a mãe e os filhos” (LEANDRO, 2006, p. 57), mas, sim, para ter uma ideia mais clara sobre a influência do contexto econômico, cultural, social, religioso, político e das mentalidades sobre a organização familiar. No Brasil, conforme explanado no primeiro capítulo, também coexistiram, no período colonial, diferentes tipos de arranjos familiares. No entanto, embora existissem dispositivos, como as *Ordenações Filipinas* e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que buscavam regular as questões de família, o casamento sacramentado pela Igreja Católica era uma realidade que contemplava apenas uma pequena parcela da população brasileira.

No que diz respeito a essas primeiras legislações brasileiras relativas a questões de família e a posição das mulheres nessas relações, cabe ressaltar que, com relação às *Ordenações Filipinas*, estas, promulgadas em 1603 por Filipe I, rei de Portugal, consistiam em um código legal português, formado por cinco livros, que, de acordo com

determinados juristas, vigiu, em tese, até 1916⁶³; já as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* eram um conjunto de regras canônicas promulgadas em 1707. Com relação às primeiras, Amanda Muniz Oliveira e Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos, em seu texto “A família de ontem, a família de hoje: considerações sobre o papel da mulher no direito de família brasileiro”, informa que se observa, nesse texto, que a proteção jurídica contemplava somente a família constituída sobre as regras do casamento religioso católico e que havia diversos dispositivos cuja preocupação centrava-se essencialmente em regular os bens e as obrigações entre os cônjuges, com ênfase no reforço da ideia de subalternidade da mulher, que, segundo o código, poderia padecer da “fraqueza do entender”, em relação à superioridade do homem, além de, no livro V, dedicado ao direito penal, estar previsto, em seu título XXXVI, o direito do homem de punir, sem que lhe fosse imputada pena, a mulher/cônjuge com pau ou pedra e, ainda, castigá-las moderadamente bem como autorizar, em seu Título XXXVIII, o dispositivo que admitia que o homem matasse a mulher adúltera e seu companheiro.

Quanto às segundas, já na introdução, fica explícito o viés patriarcal relativos a um dos elementos a que é dirigida a obra: “util a todo o Pai de família para se saber conduzir, como Catholico, governar e dirigir seus familiares” (1707, p. VI) e o Livro I, título 62, dedica-se ao sacramento do matrimônio, reforçando seu caráter de contrato indissolúvel, estabelecido entre um homem e uma mulher, cujos fins eram a propagação humana, que devia ser orientada para o para o culto e para a honra de Deus; a fé e a lealdade que ambos os cônjuges deviam guardar; e a indissolubilidade do vínculo conjugal que, nos termos do texto, era significativa da união entre Cristo e a Igreja Católica. Com relação às Constituições brasileiras, Maria Amélia Belomo Castanho, em seu artigo “A família nas constituições brasileiras”, informa que, na primeira constituição do país, a Constituição Política do Império do Brasil de 1824, estava explícito que a religião oficial do império era a católica e que esse texto não contemplava nenhum dispositivo sobre família, honra ou mulheres, de modo que as disposições vigentes nesse

⁶³ De acordo com Amanda Muniz Oliveira e Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos (2017), em “A família de ontem, a família de hoje: considerações sobre o papel da mulher no direito de família brasileiro” as primeiras leis a disporem sobre a família no Brasil foram “[...] as Ordenações Filipinas, que atacaram em solo nacional junto aos portugueses no período colonial[...] Conforme Ruy Rosado, tais ordenações irão vigorar até 1916 [...]”, já que, “[...] em 1858 a Consolidação das Leis Civis, ou seja, a reorganização das Ordenações Filipinas realizada pelo jurista Teixeira de Freitas, será aprovada pelo Imperador, de forma que novas leis civis apenas entrarão em vigor em 1916, com o Código Civil de Clóvis Bevilacqua, que por sua vez será revogado pelo Código Civil de 2002.

sentido eram as previstas nas legislações mencionadas e que estavam ligadas diretamente à Igreja Católica.

Outra legislação relevante foi o Código Criminal do Império de 1830 que, segundo Fabíola Scheffel do Amaral e Jhonatan Pereira (2018), em seu artigo “A violência contra as mulheres e seus reflexos na legislação brasileira”, manteve todas as injustiças e as desigualdades de gênero constantes das *Ordenações Filipinas*. Diferentemente do que ocorreu com a primeira constituição, nesse código reproduziu-se o dispositivo que legitimava o direito de o marido castigar a esposa para defender sua honra e classificou-se as mulheres, no que se refere aos crimes contra a segurança da honra, em honestas e prostitutas⁶⁴, estabelecendo-se penas completamente díspares para os homens que cometessem crimes contra elas. Até esse período, as legislações vigiam para regular a sociedade, a moral e os costumes que deveriam imperar, mas ainda não eram efetivamente um assunto de Estado: “embora oficialmente independente de Portugal, as *Ordenações Filipinas*, por meio da Lei Imperial de 20 de outubro do ano de 1823, continuaram a vigor no Brasil, de modo que o direito das famílias continuou sendo objeto das leis portuguesas e da igreja” (CASTANHO, 2012, p. 186). Entre a primeira e a segunda constituição, foi promulgado, ainda, o Código Penal de 1890, o qual, no que se referia às mulheres, se assemelhava muito ao de 1830, já que também previa penas diferentes e ainda muito díspares para os casos de estupro de mulheres consideradas públicas/prostitutas em relação às consideradas mulheres honradas/honestas, além de estar previsto pena de prisão para a esposa que cometesse adultério. No caso dos homens, a mesma pena se aplicaria não em caso de “simples” adultério, mas somente se ele mantivesse “concubina teúda e manteúda”.

Voltando aos valores de família no Brasil, estes, sob a égide da Igreja Católica, mudam somente quando o casamento civil, dispositivo jurídico, começa a ganhar destaque em relação ao casamento religioso, dispositivo ideológico relacionado às escolhas privadas. O casamento só passa a ser um assunto do Estado após a proclamação da República, que é quando é promulgada a segunda constituição brasileira, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, em 1891, na qual constava um único dispositivo relativo aos direitos de família, que foi o que reconhecia como legítimo

⁶⁴ Consta do referido código que, caso a vítima de estupro fosse uma “mulher honesta”, a pena seria prisão de três a doze anos; se fosse prostituta, a pena seria prisão de um mês a dois anos.

somente o casamento civil, cuja celebração passou a ser gratuita. A partir de então, “o casamento civil assume a forma da lei, tornando possível e acessível o casamento a todas as pessoas de diferentes credos, e não mais só para os católicos e ricos, como tinha sido durante todo o período pré-republicano” (D’INCAO, 1996, p. 112).

Quanto ao tratamento dispensado à família, destaque-se que a Constituição de 1891 trouxe somente um único dispositivo no bojo da sessão dedicada à declaração de Direitos: “Art. 72, § 4º: a república só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita”. O dispositivo demonstra clara intenção política, vez que, por meio dele, retirou-se da Igreja Católica o poder de controle sobre o ato jurídico do casamento. Tal dispositivo reflete o Direito Constitucional desta época se preocupava com questões políticas, com o exercício do poder, com as atribuições do Estado, manutenção da ordem e da segurança. Vê-se, portanto, que tanto a Constituição Imperial quanto a primeira Constituição da República não colocaram a família no rol de suas prioridades. (CASTANHO, 2012, p. 188)

Conforme explica Cláudia Maia (2011, p. 92-93), as ideias de família conjugal e de casamento civil como instituições necessárias foram instituídas pelas elites brasileiras a partir da Constituição de 1891 com o objetivo de controlar os indivíduos de todas as classes sociais. De modo geral, como valor social, a família, com ênfase na conjugalidade, passa a investir nos afetos cultivados no seio familiar e na valorização da infância e do casamento que, primeiro consagrado pela Igreja Católica e, posteriormente, institucionalizado pelo Estado, passa a ser o *locus* de referência para a estruturação da família. Nesse contexto, começa a se sobressair e ser legitimada como modelo a ser seguido “a forma de família nuclear conjugal, preconizada pela Igreja Católica e pela burguesia do século XIX: um casamento estável, uma mãe ocupando-se da educação dos filhos, dos cuidados aos doentes e da vida doméstica, sob a autoridade do *pater familias*” (LEANDRO, 2006, p. 67). Por um lado, a religião se ocupava em estabelecer as normas do comportamento individual e familiar e, cada vez mais, se ocupava em centralizar a Sagrada Família como modelo a ser seguido; por outro lado, a constituição da família moderna começava a ser influenciada, entre outros fatores, pela valorização dos sentimentos. Começa-se o processo de privatização da intimidade⁶⁵. Segundo Leandro,

⁶⁵ Sobre a privatização da intimidade, Leandro explica que “assiste-se a uma disciplina familiar mais apertada e de maior intimidade exclusiva entre os membros da família nuclear conjugal quando, por exemplo, pelo menos na burguesia, os pais se retiram com os filhos para aposentos separados dos criados ou serviçais, ao contrário do acontecia anteriormente, em que estes eram comensais da mesma mesa com os seus patrões e familiares. Doravante, as refeições de família excluem a presença dos criado(a)s que devem ficar na cozinha e vir apenas para servir. A campanha sobre a mesa para os chamar marca o interesse que as famílias burguesas manifestam em encontrar-se a sós com os seus filhos na mesa da comensalidade. Desde então, os serviçais deixam de fazer parte da família. Outro sinal de distinção é o aparecimento do

esse modelo de família nuclear burguesa predominou até à segunda metade do século XX, de modo que nem as transformações sociais alteraram significativamente sua estrutura, organizada, nos termos da autora, com base nas tradicionais tarefas atribuídas a cada um dos cônjuges, ao pai e à mãe, extremamente hierarquizados, em que as rupturas familiares, com ou sem divórcio, eram mínimas.

Voltando ao Brasil, Maria Angela D'Incao, em *Sentimentos Modernos*, reforça o argumento de que, até meados do século XIX, não havia limites muito claros entre família e sociedade. A partir desse momento é que a família, nos moldes burgueses, que ela caracteriza como fechada em si mesma, começa a se organizar com base em dois princípios, o cultivo da domesticidade e o cultivo da privacidade doméstica, o que vai culminar, ainda, em termos políticos, econômicos e sociais, na separação entre duas esferas que, até então, se misturavam, sobretudo na colônia, a pública e a privada. A pesquisadora considera, a partir das relações que se estabelecem entre o Estado e a cidade no século XIX que, no Rio de Janeiro, capital do país e berço da implantação dos novos valores burgueses, houve uma mudança drástica no que se refere à sociabilidade, tanto a que se estabelecia nas ruas, que começam a ser higienizadas com novos padrões de comportamento social, de limpeza e expulsão das camadas mais pobres dos centros, quanto aquela mais restrita à casa e a seus membros, que começa a se fechar em si mesma, ações necessárias para o sucesso do novo projeto de controle social do Estado e do fortalecimento do modelo burguês de família.

Por isso que, conforme enfatizado pela pesquisadora, o cultivo da domesticidade e o cultivo da privacidade doméstica só se tornam um valor quando passam a ser ancoradas por outros valores que começaram a ser cultivados em diferentes setores da sociedade, como “o individualismo sobreposto ao grupo ou clã, família ou tribo, e o cultivo da livre escolha no casamento por amor” (D'INCAO, 1996, p. 83). A literatura canônica inspirada nos moldes ocidentais, nesse momento, torna-se uma grande aliada desse projeto burguês de sociedade e, conseqüentemente, de família, com a centralização de valores como “amor, maternidade, escolha pessoal no casamento, cultivo da casa como lugar privado e vida privada, em oposição à vida pública” (D'INCAO, 1996, p. 22). No

uso de nomes em forma de diminutivo, por parte dos membros da família em relação aos filhos, ou seja, trata-se da invenção de outra forma de os designar que é de uso restrito aos familiares, o que indicia um grande investimento na privatização da família moderna”.

que se refere à casa burguesa, a pesquisadora ainda afirma que “o desenvolvimento das cidades e da vida burguesa [...] influenciou na disposição do espaço no interior da residência, tornando-a mais aconchegante; deixou ainda mais claros os limites do convívio e as distâncias sociais entre a nova classe e o povo...” (D’INCAO 2004, p. 228), mudanças que viabilizaram o processo de privatização da família e, conseqüentemente, a valorização da intimidade. Nesse contexto, incorporando as novas mudanças e indo ao encontro dos emergentes valores burgueses, a literatura canônica brasileira produzida no período incentivava a idealização das relações amorosas e das perspectivas de casamento. De acordo com a pesquisadora:

período romântico da literatura brasileira, especialmente a literatura urbana, apresenta o amor como um estado da alma; toda a produção de Joaquim Manoel de Macedo e parte da de José de Alencar comprovam isso. No romantismo são propostos sentimentos novos, em que a escolha do cônjuge passa a ser vista como condição de felicidade. A escolha, porém, é feita dentro do quadro de proibições da época [...] Ama-se, porque todo o período romântico ama. Ama-se o amor e não propriamente as pessoas. Apaixona-se, por exemplo, por uma moça que seria dona de um pezinho que, por sua vez, é o dono de um sapato encontrado. O amor parece ser uma epidemia. Uma vez contaminadas, as pessoas passam a suspirar e a sofrer ao desempenhar o papel de apaixonados. Tudo em silêncio, sem ação, senão as permitidas pela nobreza desse sentimento novo: suspirar, pensar, escrever e sofrer. Ama-se, então, um conjunto de ideias sobre o amor. (D’INCAO, 2004, p. 234)

Nesse novo cenário proposto pelo ideal burguês, as novas perspectivas reconfiguraram as relações familiares e domésticas e afetaram principalmente a vida das mulheres da classe burguesa. Assim, a nova forma de organização social designa o espaço privado como o espaço legítimo das mulheres de elite, que devem se ocupar somente dos filhos, do esposo e dos afazeres domésticos, ao passo que o espaço público é designado como espaço legítimo dos homens, que, detentores do pátrio poder, devem trabalhar para prover esposa e prole como verdadeiros chefes de família. No ideal burguês, os homens deveriam trabalhar fora de casa e lidar com as situações adversas e as mulheres deveriam permanecer em casa sempre prontas para consolá-los das chateações cotidianas com sua dedicação e amor (OLIVEIRA, 2004, p. 51). Esse modelo idealizado de família e de conjugalidade preconizado pelas elites também passaram a exigir um aparato jurídico que, pautado nos valores de família dominantes na época, ou seja, pai como provedor, diferenciação entre os sexos e supervalorização da maternidade e da intimidade, regulasse as relações conjugais conforme os interesses da sociedade burguesa, por sua vez, patriarcal e conservadora. Nesse contexto, em 1916, foi promulgado o já mencionado

primeiro Código Civil brasileiro, que foi iniciado ainda no século XIX, mas passou a vigor somente em 1917, após “terem sido retiradas as ‘disposições liberais’ como aquelas que ampliavam os direitos das mulheres dentro da família e o divórcio” (MAIA, 2011, p. 113). Esse texto jurídico refletia em suas leis os princípios de uma sociedade conservadora e patriarcal que, prioritariamente, visavam regular as relações sociais e viabilizar a organização social conforme os anseios do ideal de sociedade e de família burguesa. De acordo com Leila Linhares Barsted e Elizabeth Garcez, em seu artigo “A Legislação Civil sobre Família no Brasil,

a família descrita no Código era organizada de forma hierárquica, tendo o homem como chefe e a mulher em situação de inferioridade legal. O texto de 1916 privilegiou o ramo paterno em detrimento do materno; exigiu a monogamia; aceitou a anulação do casamento face à não-*virgindade* da mulher; afastou da herança a filha mulher de comportamento ‘desonesto’. O Código também não reconheceu os filhos nascidos fora do casamento. Por esse Código, com o casamento, a mulher perdia sua capacidade civil plena, ou seja, não poderia mais praticar, sem o consentimento do marido, inúmeros atos que praticaria sendo maior de idade e solteira. Deixava de ser civilmente capaz para se tornar ‘relativamente incapaz’. Enfim, esse Código Civil regulava e legitimava a hierarquia de gênero e o lugar subalterno da mulher dentro do casamento civil. (BARSTED; GARCEZ, 1999, p. 15)

Nesse sentido, a conjugalidade moderna, instituída e legitimada pelo aparato jurídico no século XX, relegou às mulheres integrantes da sociedade conjugal o estado de dependência e submissão. O texto do Código Civil de 1916, carregado de normas discriminatórias, reforçava desigualdades sociais, sobretudo no que concerne aos direitos de família. Segundo Cláudia Maia (2011, p. 112), “As leis republicanas formuladas e implantadas criavam a aparência de igualdade de direitos, mas de fato legitimavam a subordinação das mulheres aos homens”. Com relação à subalternidade feminina legitimada pelo aparato jurídico, dois artigos conseguem resumir a desigualdade social explicitada pelo viés patriarcal que imperava no Código Civil de 1916: o artigo 6º, em seu parágrafo II, declarava que enquanto subsistisse a sociedade conjugal as mulheres casadas eram consideradas relativamente incapazes; e o artigo 233, que expressava categoricamente que o marido era o chefe da sociedade conjugal. Então, conforme essas duas disposições, as mulheres casadas eram consideradas sujeitos juridicamente incapazes, totalmente dependentes do cônjuge, e o homem era o chefe da sociedade conjugal, ou seja, tinha total controle sobre a esposa, os filhos e os bens do casal. É importante salientar que esses dois exemplos apenas evidenciam claramente o lugar

subalterno da mulher dentro do casamento civil respaldado por um discurso jurídico que ratificava as desigualdades entre os maridos, chefes da família, e as esposas, sujeitos juridicamente incapazes, nas esferas pública e privada. Como salienta Cláudia Maia:

O primeiro Código Civil brasileiro regulamentou os direitos civis, dentre eles, o casamento e o desquite. Como uma lei, mas, também e principalmente, como uma prática discursiva, ele criou e assegurou os direitos dentro da sociedade conjugal. Dessa forma, embora historicamente as mulheres tenham ocupado lugar de destaque na família, constituindo-se, em muitos casos, em suas mantenedoras, o Código Civil, baseado na ideia de prestações e contraprestações mútuas, legitimou a divisão sexual entre trabalho produtivo e reprodutivo e tornou as mulheres casadas incapazes e dependentes. Assim, o código não proibia diretamente o trabalho remunerado das mulheres, mas criava um instrumento jurídico de controle da autonomia delas durante o casamento e após o desquite, já que caberia ao marido autorizar ou proibir a esposa a seguir uma carreira profissional. Além disso, o marido era oficialmente o chefe da sociedade conjugal, cabia a ele a representação legal da família, determinar onde iam morar, e, como detentor do 'pátrio poder' e do 'poder marital' podia dispor dos bens tanto do casal como da esposa e, em caso de herança, era, frequentemente, ele quem recebia como 'cabeça do casal'. (MAIA, 2011, p. 114)

O Código Civil de 1916, por meio das suas disposições, evidenciava a superioridade masculina em detrimento das mulheres. O texto jurídico legitimava a família constituída a partir do casamento civil e deslegitimava as uniões não reconhecidas pelas leis jurídicas; estabelecia que na sociedade conjugal o homem era chefe da família, responsável por administrar os bens do casal; além disso, esse primeiro texto do código somente reconhecia o desquite, que rompia com a sociedade conjugal, mas não dissolvia o casamento. Como todas as disposições desse código relacionadas aos direitos de família marcavam a subalternidade feminina em relação à superioridade masculina, ao longo do tempo ele foi passando por modificações que visavam minimizar as desigualdades legitimadas pelo aparato jurídico. Ainda com relação aos dispositivos jurídicos, Castanho (2012, p. 189) explica que a terceira constituição brasileira, a Constituição Republicana do Brasil, de 1934, foi a primeira em que se mencionou a palavra família e na qual constava dispositivos que atribuía ao Estado o dever de especial proteção à família e aos seus filhos. De acordo com esses dispositivos, família era entendida como aquela constituída por meio do casamento indissolúvel que tanto podia ser civil como celebrado perante ministro de qualquer confissão religiosa com efeito civil. Não havia previsão de divórcio.

Já a quarta constituição, a Constituição de 1937, fruto de um golpe de estado

impetrado por Getúlio Vargas e que instituiu o Estado Novo, manteve as mesmas disposições sobre a família, que deveria continuar sendo protegida pelo Estado, com pequenas alterações relativas à proteção da infância e da juventude e ao reconhecimento da igualdade entre os filhos naturais e os legítimos. Com relação aos códigos penais, antes da promulgação da Constituição de 1946, foi promulgado o Código Penal de 1940 que, embora ainda tivesse mantido nomenclaturas oriundas de sexismos, como a classificação “mulher honesta” em oposição à mulher desonesta, excluiu a diferenciação da pena para estupro cometido contra as mulheres consideradas “honestas” e as prostitutas, como estava previsto no código anterior, e eliminou o perdão ao homicida passional que, até então, era legalmente protegido pelo instituto da legítima defesa da honra; entretanto, manteve rapto, sedução, perdão do violentador em caso de casamento, preponderando a proteção dos costumes, da moral e da honra burguesa e cristã, já que tais dispositivos só foram modificados nos anos dois mil. Por isso, de fato, a primeira grande mudança em relação ao reconhecimento da autonomia feminina ocorreu com a edição do Estatuto da Mulher Casada, Lei n.º 4.121, de 1962, que revogou artigos do Código Civil de 1916 e reconheceu as mulheres casadas como plenamente capazes, bem como garantiu-lhes, por exemplo, o direito de trabalhar fora de casa sem autorização do marido. Leila Linhares Barsted e Elizabeth Garcez ainda destacam que:

Durante o tempo de vigência do atual Código Civil, talvez o mais importante instrumento na questão dos direitos da mulher tenha sido a Lei 4.121, de 1962, chamado de *Estatuto Civil Da Mulher Casada*, uma Lei Extravagante que modificou de forma expressiva a posição da mulher no contexto legal. Apesar de manter a chefia masculina da sociedade conjugal [...] o Estatuto reconheceu a mulher como ‘colaboradora do marido’ na direção da família, admitindo sua capacidade civil plena e abrindo possibilidades legais para sua maior autonomia. Atualmente, alguns dos seus artigos estão revogados pela Lei do Divórcio, mas o seu pioneirismo deve ser ressaltado. (BARSTED; GARCEZ, 1999, p. 21-22)⁶⁶

Ainda com relação ao aparato jurídico, nas Constituições de 1946, de 1967 e na Emenda Constitucional n.º 1 de 1969, Castanho (2012, p. 192-195) explica que, no que se refere à família, nessas constituições houve pouca ou nenhuma alteração com relação

⁶⁶ Com relação às Leis Extravagantes, Leila Linhares Barsted e Elizabeth Garcez (1999, p. 21) explicam que “vigoram, hoje, em nosso país inúmeras leis especiais de caráter civil, regulando integralmente vários assuntos, retirando certas matérias do contexto do Código Civil e, muitas vezes, reformando especificamente alguns pontos. Essas Leis não integrantes do corpo do Código são chamadas de Leis Extravagantes.”

às constituições anteriores. Na Constituição de 1946, foram mantidos os mesmos dispositivos que versavam sobre a família, ou seja, “a família sob a especial proteção do Estado, o casamento continuava indissolúvel e reconhecimento do casamento religioso e civil. A inovação que se observa é no sentido da assistência à maternidade, infância e adolescência” (CASTANHO, 2012, p. 193). Também a Constituição de 1967 somente manteve os direitos já conferidos pelas constituições anteriores e, por fim, a Emenda Constitucional n.º 1 de 1969, ou Constituição de 1969, aos assuntos da família, manteve os direitos conferidos nas Constituições anteriores, mas trouxe uma grande inovação nas questões de família por ter previsto, por meio da Emenda Constitucional 9 de 1977, o direito ao divórcio. A Lei do Divórcio, Lei n.º 6.515/1977, garantiu a dissolubilidade do vínculo matrimonial e a celebração de nova união. A respeito da Lei do Divórcio, Maria Berenice Dias, em seu artigo “A mulher no Código Civil”, argumenta que:

A nova lei, ao invés de regular o divórcio, limitou-se a substituir a palavra ‘desquite’ pela expressão ‘separação judicial’, mantendo as mesmas exigências e limitações à sua concessão. Trouxe, no entanto, alguns avanços em relação à mulher. Tornou facultativa a adoção do patronímico do marido. [...] Outra alteração significativa foi a mudança do regime legal de bens. No silêncio dos nubentes ao invés da comunhão universal, passou a vigorar o regime da comunhão parcial de bens. (DIAS, s/d, p. 2)

Com relação à posição das mulheres nas relações sociais, em 1979, o Brasil assinou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU), cujo objetivo era promover a igualdade entre os gêneros e a não discriminação contra as mulheres, mas o texto só foi ratificado em 1984 e com reservas⁶⁷. Nesse contexto, as maiores mudanças foram propostas efetivamente pelo texto da Constituição Federal de 1988 (CF), cujas conquistas, no que se refere às questões de gênero, deveu-se à participação efetiva das mulheres no processo da Constituinte, as quais se manifestaram, por exemplo, por meio de documentos como a “Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes”. Na CF, em seu artigo 226, parágrafo 5º, ao assegurar que “homens e mulheres têm os mesmos

⁶⁷ No sítio Observatório Brasil da Igualdade de Gênero, consta que “O Estado brasileiro ratificou a Convenção da Mulher em 1984. Ao fazê-lo, o Brasil formulou reservas aos artigos 15, parágrafo 4º, e artigo 16, parágrafo 1º, alíneas (a), (c), (g) e (h), e artigo 29. As reservas aos artigos 15 e 16, retiradas em 1994, foram feitas devido à incompatibilidade entre a legislação brasileira, então pautada pela assimetria entre os direitos do homem e da mulher. A reserva ao artigo 29, que não se refere a direitos substantivos, é relativa a disputas entre Estados partes quanto à interpretação da Convenção e continua vigorando”.

direitos na constância da sociedade conjugal”, revogou praticamente todas as disposições do Código Civil que legitimavam a subordinação feminina no tocante ao direito de família. Também destaca-se o § 8.º, do art. 226, que, ao assegurar “a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações”, reconheceu o dever do Estado em garantir uma vida sem violência doméstica para as mulheres, transmutando os artigos do Código Civil de 1916 e do Código Penal discriminatórios e sexistas em vigor. Ainda segundo Maria Berenice Dias:

a atual Constituição Federal, datada de 1988, patrocinou a maior reforma já ocorrida no Direito de Família. Três eixos nortearam uma grande reviravolta nos aspectos jurídicos da família. Ainda que o princípio da igualdade já viesse consagrado desde a Constituição Federal de 1937, além da igualdade de todos perante a lei (art. 5º), pela primeira vez foi enfatizada a igualdade entre homens e mulheres, em direitos e obrigações (inc. I do art. 5º). De forma até repetitiva e afirmando que os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher (§ 5º do art. 226). Mas a Constituição foi além. Já no preâmbulo assegura o direito à igualdade e estabelece como objetivo fundamental do Estado promover o bem de todos, sem preconceito de sexo (inc. IV do art. 2º). (DIAS, s/d, p. 2)

Por fim, com relação à reforma do Código Civil de 1916, realizada em 2002, Maria Berenice Dias (s/d, p. 3) explica que o atual Código Civil ainda traz em partes do seu texto ideias que ratificam o modelo de família e de relação conjugal idealizada pelo patriarcado. Para a autora, determinações legais mantidas no atual Código Civil ainda legitimam desigualdades entre homens e mulheres.

A tentativa do legislador de sepultar as regras jurídicas que já não mais existiam, no entanto, não foi de todo feliz, pois alguns dispositivos que denotam tratamento discriminatório ainda se encontram na nova lei. [...] Não há como deixar de reconhecer que, na nossa realidade social, o viés patriarcal da família subsiste. O patrimônio ainda está nas mãos dos homens. Os filhos ficam sob a guarda materna e o pai é o devedor de alimentos. Assim, dispensar o adimplemento das obrigações assumidas na separação para a sua conversão em divórcio foi um duro golpe em prejuízo às mulheres. [...] É ela que tem os filhos consigo. É ela que tem que cobrar os alimentos, muitas vezes enfrentando a resistência dos filhos que não querem ver ‘o pai na cadeia’, mesmo que ele não lhes alcance alimentos. A manutenção de dispositivos na nova lei, cuja inconstitucionalidade já vinha sendo decantada pela jurisprudência demonstra a resistência do legislador em se afastar do modelo de família que o Código anterior retratava, mas que não mais serve para identificar as atuais estruturas familiares.” (DIAS, s/d, p. 4)

Portanto, apesar das transformações que ocorreram ao longo do tempo, essas mudanças, no que se refere aos direitos das mulheres, sobretudo nas relações familiares,

não foram suficientes para garantir legitimamente a igualdade de direitos entre os sexos. Com relação à conjugalidade, é possível observar que ao longo dos séculos o discurso moral e jurídico disseminou no imaginário social a ideia da vocação inata das mulheres para o casamento e usou o contrato conjugal como “um dispositivo de controle e de regulamentação e legitimação de relações hierárquicas e desiguais entre homens e mulheres” (MAIA, 2011, p. 119). Por isso, apesar das sucessivas modificações e da reforma do texto do Código Civil de 1916, ainda persiste na lei a sacralização da família e a preservação do casamento. Sobre esse fato, Maria Berenice Dias (s/d, p. 6) argumenta que, em muitos aspectos, esse código continua omissivo, já que, por exemplo, ainda não regulamentou as novas estruturas familiares, prejudicando um número significativo de famílias brasileiras que são chefiadas por mulheres. Outro aspecto relevante salientado pela autora refere-se à falta de responsabilização de quem descumpra os deveres inerentes ao poder familiar, como, por exemplo, não há nenhuma penalidade imposta a quem não cumpre a obrigação de visitar os filhos. A resistência em dissolver totalmente o contrato conjugal com o intuito de manter o modelo de família preconizado pelo ideal burguês também fica evidente por meio da falta de regulamentação da filiação socioafetiva, que impede que sejam estabelecidos vínculos de filiação com quem exerce as funções parentais. Por exemplo, se os filhos completamente abandonados pelo pai passarem a ter estreita vinculação com o companheiro ou marido da mãe, eles só poderão ser adotados por essas pessoas com o consentimento expresso do pai. Para Dias (s/d, p. 6), essa restrição revela a sacralização do vínculo familiar originário, ainda que desfeito, em detrimento do elo de afetividade que se estabeleceu. Portanto, as mudanças no texto jurídico não foram suficientes para romper com o discurso de promoção dos valores de família burguesa que, ao longo dos séculos, se impregnou na sociedade e em seus aparelhos ideológicos de regulação social.

Por fim, cabe mencionar, ainda, conforme assinala Antonia Tania Maria de Castro Silva (2017), em sua dissertação intitulada *Tutela jurídica das pessoas que vivam em economia comum ou em família anaparental*, que houve, em 2006, no Brasil, a aprovação da Lei Maria da Penha — Lei n.º 11.340/2006 —, que, embora tivesse como foco coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, trouxe a previsão de outras formas de entidade familiar quando definiu família, de forma inédita, como sendo “qualquer relação

íntima de afeto” (artigo 5.º, III)⁶⁸, tanto por parentesco quanto por relação de afetividade, heterossexual ou homossexual, alargando assim o rol constitucional; em, 2007, a Lei do consensualismo na separação judicial e no divórcio — Lei n.º 11.441/2007 —, que previu a separação consensual, o divórcio direto consensual, a conversão de separação em divórcio e a escolha da forma de dissolução, judicial ou administrativa, e a escolha na forma de reprodução, natural ou artificial, e também o projeto parental; e, por fim, a alteração do Estatuto e do Adolescente — Lei n.º 12.010/2009 — que apresentou o conceito de família extensa ou ampliada, como sendo “aquela que se estende para além da unidade pais e filhos ou da unidade do casal, formada por parentes próximos com os quais a criança ou adolescente convive e mantém vínculos de afinidade e afetividade”.

Até esse momento da discussão, fiz um breve resumo sobre o conceito de família na Europa desde a Roma Antiga até a invenção da família nuclear burguesa na Europa no século XIX, a qual, conforme argumenta Federici, se deu centrada expulsão das mulheres dos postos de trabalhos remunerados e na sua dependência econômica dos homens: no modelo de família romano, o *pater familias*, o pai, tinha poder de vida e de morte sobre todas as pessoas que compõem o núcleo familiar; nas famílias da Europa da baixa e da alta idade média, as mulheres tinham um papel importante até serem, no momento da caça as bruxas, forjados, por meio da tortura e da morte na fogueira, os ideais de feminilidade do projeto burguês de família. Sob o argumento de que as mulheres eram seres frágeis e incapazes de gerir a autonomia que lhes fora retirada nos séculos de caça às bruxas, o inquisidor passa a ser o marido, quem continua dispondo, agora por meio de dispositivos políticos discursivos, da vida das mulheres, que passam a ser domesticadas

⁶⁸ “Artigo 5.º. Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação. *Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.*”⁵⁶ (destaque apostro)

e confinadas ao ambiente doméstico. O ideal de amor romântico e o dispositivo da livre escolha culminam no “casamento por amor” em que as assimetrias de gênero se colocam em todos os aspectos.

Nessa perspectiva, teci a mesma discussão em relação ao Brasil que, como um dos países colonizados pelos europeus, absorveu, em grande medida, os valores desse modelo de família. Também fiz um breve panorama das legislações que regeram e regem os assuntos de família do país, o *status* político das mulheres nessas legislações e sobre como, depois de os assuntos de família terem se transformado em assunto de Estado, o casamento, pensado não como sacramento, mas, conforme explica Maria Ângela D’Incao (2004, p. 125), como dispositivo tanto para reforçar o pátrio poder quanto para se instituir como moderador dentro da família, foi transformado no núcleo-base de formação, proteção e perpetuação dos valores do modelo de família idealizado pela burguesia. A questão importante que se impôs a partir desse breve panorama foi pensar as razões pelas quais determinados discursos, legalmente legitimados, como o da conjugalidade tradicional⁶⁹, ainda são tão latentes no imaginário social e trabalham para manter, por exemplo, por meio da violência física, dos feminicídios, a ideia e a condição de subordinação das mulheres em vários setores da vida social. Por isso, nesse momento da discussão, a conjugalidade tradicional passa a ser entendida como um dos dispositivos das tecnologias de gênero; esta, por sua vez, passa a ser entendida, nos termos de Débora Diniz, como “um regime político, cuja instituição fundamental é a família reprodutora e cuidadora” (Diniz, 2014, p. 12). No entanto, considero que, nessa tese, essa definição ainda pode ser desenvolvida para: gênero é um regime político, cuja instituição fundamental é a família heterossexual, legalmente constituída por meio do casamento civil.

Assim, partindo, principalmente, da perspectiva teórica de Teresa de Lauretis, que concebe o gênero como uma representação construída por meio de diversas tecnologias, como a família patriarcal, cujas bases se assentam em relações conjugais tradicionais, é que, para finalizar esse breve panorama e pensar a questão proposta a partir do texto de Federici — o modelo de família nuclear que impera atualmente como legítimo é a instituição cujos membros estão autorizados a continuar atentando contra as vidas das

⁶⁹ A conjugalidade tradicional é entendida, aqui, como uma relação monogâmica, estabelecida entre um homem e uma mulher, reconhecida pelas leis civis do Estado, conforme estatuído pelo primeiro Código Civil brasileiro, publicado em 1916.

mulheres? —, abordarei dois dispositivos jurídicos que denotam como a casa de família nuclear, instituição onde historicamente vem sendo legitimadas violências sistemáticas, tem sido o espaço onde continua sendo levado a cabo a vida das mulheres e como a “família tradicional”, inspirada nos valores da família nuclear burguesa, tem servido como argumento para sustentação do conservadorismo social que vem se reverberando, por exemplo, por meio de discursos de ódio e do aparato jurídico resistente em reconhecer a legitimidade dos diferentes tipos de arranjos familiares existentes na sociedade brasileira. A vida das mulheres tem sido controlada por tecnologias de gênero, como o modelo de família nuclear, e por seus dispositivos discursivos instituídos e legitimados para regular a sua condição de sujeitos que nasceram biologicamente no sexo feminino, como o da conjugalidade tradicional, que se impõe por meio da necessidade de constituir e manter uma família heterossexual, na sua maioria edificada na hierarquia dos papéis de gênero, e como o sistema de heterossexualidade compulsória. Esse controle tem sido exercido, cotidianamente, por meio de violências simbólicas, mas, dado à necessidade de criar leis específicas para a proteção da vida das mulheres, sobretudo por meio de violência física.

Por isso, para fechar esse breve panorama sobre dispositivos políticos-jurídicos que se referem à família, casamento e mulheres, é necessário retomar a Lei Maria da Penha, que foi sancionada em 2006 e que, embora tenha sido um avanço na luta pela proteção da vida das mulheres e de suas famílias, é o dispositivo que reflete o quanto os valores sexistas da família nuclear inspirada nos moldes burgueses, além de limitantes, são, no caso de muitas famílias, letais. Em 1983, a bioquímica cearense Maria da Penha Maia Fernandes, vítima durante anos de violência doméstica, foi alvo, em um mesmo mês, de duas tentativas de homicídio por parte do marido na casa em que viviam. Em uma das ofensivas, ela ficou paraplégica, condição em que vive até hoje, mas, a partir da repercussão da sua história em organismos internacionais e da luta organizada de um consórcio feminista, que mobilizou os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, foi sancionada a Lei n.º 11.340/2006, que dispõe sobre o enfrentamento à violência doméstica e familiar contra as mulheres. De acordo com a publicação *Lei Maria da Penha: do papel para a vida*, cujos textos foram elaborados por Iáris Ramalho Cortês e Myllena Calasans de Matos, o objetivo da lei “foi caracterizar a violência doméstica e familiar como violação dos direitos humanos das mulheres e elaborar uma Lei que garantisse proteção e procedimentos policiais e judiciais humanizados para as vítimas”

(Cortês e Matos, 2007, p. 11), além de tentar promover uma mudança efetiva nos valores sociais “que naturalizam a violência que ocorre nas relações domésticas e familiares, em que os padrões de supremacia masculina e subordinação feminina, durante séculos, foram aceitos por toda a sociedade” (Cortês e Matos, 2007, p. 11). No entanto, A Lei Maria da Penha, por ainda esbarrar em uma cultura de dominação masculina e misógina que faz das mulheres, sobretudo nas relações familiares, as maiores vítimas letais das violências de gênero, não foi suficiente para proteger a vida das mulheres nas relações familiares e domésticas e, por isso, foi necessário trabalhar para a sanção de uma lei mais específica, a Lei n.º 13.104/2015, que alterou o artigo 121 do Código Penal brasileiro, e caracterizou o feminicídio como circunstâncias qualificadoras do crime de homicídio ainda o inseriu no rol de crimes hediondos. Sobre a referida lei, a pesquisadora Débora Diniz explica:

Uma nova lei dá nome e castigo à matança de mulheres — feminicídio é palavra estranha ao léxico, mas sentida na carne pelas mulheres mortas pelos amores ou pelas famílias. Feminicídio é homicídio de mulheres, mas importa a causa da matança para uma morte violenta ser assim classificada: a mulher precisa ter sido morta por violência doméstica ou familiar, ou por discriminação pela condição de mulher. A Lei do Feminicídio é considerada um segundo tempo da Lei Maria da Penha — primeiro nomeou-se como injusta a violência contra as mulheres, agora nomeou-se a matança com palavra que denuncia a particularidade do homicídio em um regime político específico, o gênero. Entre a Lei Maria da Penha e a Lei do Feminicídio, passaram-se nove anos. (DINIZ, 2015, s/p)

A necessidade de se sancionar, no Brasil, uma lei específica para que fosse qualificado o crime contra a mulher assassinada por violência doméstica ou familiar é reflexo de uma cultura em que grande parte assassinato de mulheres ocorre no asilo do lar: no período colonial, esses crimes eram cometidos pelos patriarcas que, inicialmente sob a previsão do Código Filipino, estavam autorizados a matar esposas adúlteras para defender suas honras; posteriormente, pelos maridos, chefes da nuclear família burguesa, que, protegidos pelo instituto da legítima defesa da honra, assassinavam impunemente suas mulheres e que, por essa razão, motivaram milhares de outras mulheres, na década de 1970, a irem às ruas, de forma organizada empunhando faixas com o *slogan* “Quem ama não mata” em protesto contra a absolvição, pela justiça, dos assassinos ainda protegidos pelo referido estatuto; e atualmente, já que, a despeito de leis de proteção à integridade física e moral das mulheres, culturalmente, no entanto, esses valores machistas de supremacia masculina continuam prevalecendo e o índice de feminicídio do

país coloca o Brasil entre os cinco países que mais matam mulheres no mundo. Então, voltando à questão pensada a partir das colocações de Federici, é possível, sim, conjecturar que os feminicídios, como a mais violenta forma de degradação das mulheres, podem começar a ser pensados também como uma das condições para a existência do capitalismo do século XXI, já que, ainda de acordo com Débora Diniz, em seu artigo “Perspectivas e articulações de uma pesquisa feminista”, as violências da moral patriarcal “ainda marcam a lei no corpo das mulheres — assim sobrevive Maria da Penha; outras aniquilam a vida, como é a história de mulheres assassinadas pela fúria do gênero” (DINIZ, 2014, p. 15) e, ao apontar uma estatística sobre o número de mulheres mortas pelo gênero no Distrito Federal, ela fez questão de enfatizar que “muitas delas saíram do espaço da casa como asilo (‘lugar onde ficam isentos da execução das leis os que a ele se recolhem’) para o necrotério” (DINIZ, 2014, p. 15). Quando da publicação desse texto, Diniz defendia a urgente necessidade de nomear como feminicídio os assassinatos das mulheres, para denunciar o gênero, nos seus termos, como regime político injusto e, nessas circunstâncias, genocida.

A violência doméstica que vem fazendo parte da vida de boa parte das mulheres e que, em geral, no Brasil, culmina em feminicídio — praticado, na maior parte dos casos pelos maridos/companheiros no asilo do lar — reforça a tese de Federici de que cada momento da globalização capitalista se dá acompanhada do retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva: no Brasil do século XXI, a degradação moral e o assassinato de mulheres são elementos que atuam como condição necessária para a manutenção do capitalismo, uma vez que a violência literal é um recurso fomentado por uma cultura de supremacia masculina que, por meio de dispositivos diversos, atua para garantir a manutenção dos papéis que vêm sendo associados a homens e mulheres no que se refere às tarefas produtivas e reprodutivas. Para Federici, as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres e um nexo de união com a história das bruxas que, nesse contexto, se aproxima das histórias dos feminicídios, a tipificação de um crime que funciona como um recurso letal utilizado pelos homens para parar mulheres que, quando se tornam, em qualquer medida, capazes de gerir a própria autonomia, representam uma ameaça real à manutenção, no *modus operandi* vigente, do capitalismo: por exemplo, entre as tantas demandas das diferentes correntes dos feminismos, no âmbito das relações de família, o controle sobre os próprios direitos reprodutivos, com uma possível descriminalização do aborto, e a justa divisão do

trabalho doméstico entre os sexos desarticulariam o que talvez sejam os mecanismos mais efetivos de controle das vidas, dos corpos e das potencialidades das mulheres, que é a ideia de inferioridade feminina reforçada pela divisão sexual do trabalho que insiste em reafirmar os dispositivos ideológicos segundo o qual é da natureza feminina a obrigação de abdicar da própria autonomia em prol do trabalho reprodutivo, ou seja, da procriação e do cuidado doméstico e com os filhos.

Por isso, conjeturo que, no século XIX, a degradação das mulheres passou a ser intensificada, nos termos de Diniz, no asilo do lar e, ainda no século XXI, é na vida conjugal privada onde se dão as relações entre vida e morte, é onde a política de crueldade é exercida ainda com mais violência contra mulheres e crianças, e é onde os símbolos do abuso, físicos e simbólicos, se fundem. Se a família deve ser compreendida como uma instituição basilar na medida em que nenhuma sociedade consegue se organizar sem ela, é certo também que o modelo de família nuclear inspirada nos moldes burgueses tem alimentado uma cultura de opressão e morte contra as mulheres. Assim, com base nesse breve resumo sobre as legislações sobre a família no Brasil e considerando a forma como a mulher vem sendo representada nessas legislações ao longo dos séculos, a família, mas principalmente o modelo de família nuclear burguês, na perspectiva da argumentação inicial sobre a obra de Federici, pode ser pensada, sim, como uma das instituições modernas que, reproduzindo dispositivos que trabalham para manter a supremacia dos homens sobre as mulheres, além de ter sido legitimada a limitar a autonomia e as potencialidades dessas mulheres, os autoriza, por meio de diferentes tipos de violências literais e simbólicas, a dispor, sobretudo em países como o Brasil⁷⁰, das vidas das mulheres ricas e pobres, brancas e negras, heterossexuais, lésbicas ou transexuais, com incapacidades físicas ou não. Se, na perspectiva da pesquisadora, cada momento da globalização capitalista se dá acompanhada do retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o modelo de família nuclear que impera atualmente como legítimo resulta de um modelo cultural e ideológico burguês cujos valores continuam permitindo que os homens se sintam autorizados a dispor e atentar, em pleno século XXI, contra as vidas, sobretudo, das mulheres.

⁷⁰ No Dossiê Femicídios, organizado pela Agência Patrícia Galvão, consta que “Segundo os dados do Mapa da Violência 2015, o Brasil atingiu em 2013 uma taxa média de 4,8 homicídios a cada 100 mil mulheres – 2,4 vezes maior que a taxa média observada em um ranking de 83 nações, de 2 assassinatos a cada 100 mil. Dessa forma o Brasil passou da 7ª posição, no levantamento anterior, realizado em 2010, para o 5º lugar em 2013”.

2.2 Perspectivas: a literatura de autoria feminina

A ideia, nesse tópico, é, conforme explicado no primeiro capítulo, comentar sobre algumas escritoras e obras da literatura de autoria feminina: como no século XIX, predominaram as narrativas escritas por homens, no século XX, começam a ganhar visibilidade no campo literário, e também às margens desse mesmo campo, as escritoras mulheres. Neste capítulo, serão abordadas escritoras que publicaram entre anos de 1900 a 2000, de modo que, em determinados períodos, será dada ênfase na crítica sobre as produções ou somente à biografia de algumas escritoras, centrais ou não, cujas obras foram consideradas mais relevantes no período. O critério central de escolha das escritoras foi privilegiar mulheres de diferentes contextos, partindo daquelas que, embora tenham vasta produção literária, não receberam a devida atenção, como Júlia Lopes de Almeida, Carmem Dolores e Albertina Bertha, ou, no caso de algumas escritoras que foram completamente invisibilizadas pelo cânone e ficaram de fora da historiografia literária; passando por escritoras que, por diferentes razões que não exclusivamente literárias, ganharam notoriedade no seu tempo, como Patrícia Galvão; outras que, consagradas pela crítica da época, foram centralizadas no campo literário, como Clarice Lispector e Lygia Fagundes Telles. Também estão incorporadas nesse pequeno quadro escritoras que, quando das suas primeiras publicações, ganharam uma notoriedade relâmpago, seja pela sua condição social seja pela abordagem temática, sendo efetivamente valorizadas pela crítica postumamente, como Carolina Maria de Jesus e Cassandra Rios; e, por fim, escritoras contemporâneas oriundas de contextos completamente distintos, como a indígena Eliane Potiguara e a descendente de imigrantes Cíntia Moscovich.

No entanto, para comentar sobre essas escritoras, é necessário ratificar que, se, por um lado, foi idealizado, no século XIX, o modelo de mulher adequado à nova sociedade em ascensão, ou seja, a mulher maternal, delicada e submissa aos valores do patriarcado, por outro lado, foi também nesse mesmo momento histórico que, conforme evidenciam vários trabalhos de resgate de escritos de autoria feminina, um grande número de mulheres começou a escrever e a publicar na Europa e nas Américas. Considerando-se que, a princípio, a escrita era um privilégio restrito aos homens e, por isso, muitas produções teóricas e literárias de autoria feminina produzidas nessa época ou foram

invisibilizadas ou não receberam a devida atenção pelo cânone e, ainda, que a forma como as famílias foram representadas na literatura, na maioria das vezes, serviu para sustentar as relações de domínio estabelecidas pela sociedade marcada pelas desigualdades de gênero, é que se fez necessário incluir nesse panorama sobre famílias a percepção das mulheres escritoras que produziram no século XX, a exemplo da já mencionada escritora Júlia Lopes de Almeida⁷¹.

Nascida no Rio de Janeiro em 1862, Almeida iniciou, estimulada pelo pai, a sua carreira literária aos dezenove anos no Jornal *A Gazeta de Campinas*. Conforme consta do *Dicionário Mulheres do Brasil: 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado*, de Schuma Schumacher, após ter vivido alguns anos na Europa, a escritora retornou ao Brasil e casou-se com poeta Felinto de Almeida, com quem teve seis filhos. De acordo com Nelly Novaes Coelho, em seu *Dicionário Crítico de Escritoras Brasileiras*, a escritora colaborou, às vezes usando pseudônimos, como Julinto ou Ecila Worms, com jornais paulistas e cariocas, como *O Jornal do Comércio*, *O Jornal de Senhoras*, *A Semana*, *Ilustração Brasileira*, e dedicou-se à publicação romances, narrativas para crianças, contos, crônicas, e peças teatrais. Também ajudou a fundar, conforme informa Coelho, jornais dirigidos às mulheres, como, por exemplo, o *Sexo Feminino*, em 1875; *A família*, em 1888; e *A mensageira*, em 1897.

Como outras mulheres do seu tempo, Júlia respondeu com criatividade à resistência que encontrou no exercício do jornalismo e da literatura, escrevendo sempre mais sobre assuntos voltados para o público feminino. Na época, um surto de literatura feminina na França criou um ambiente favorável ao trabalho das escritoras brasileiras, que gradativamente foram enveredando por temas polêmicos, como a abolição da escravidão, o acesso das mulheres à educação e o exercício dos difíceis papéis de mãe e de esposa. (SCHUMACHER, 2000, p. 305-306)

⁷¹ O espólio literário da escritora, de acordo com os Coelho e Schumacher, inclui *Traços e iluminuras*, publicado em 1887; *A família Medeiros*, publicado em 1891 em folhetins e, em livro, em 1919; *O livro das noivas*, publicado em 1896; *A viúva Simões* e *O caso de Ruth*, ambos publicados em 1897; *Memórias de Marta* e *Contos Infantis*, publicado em 1889; *A casa verde*, escrito com a colaboração de Felinto de Almeida, publicado entre 1898 e 1899; *A falência*, publicado em 1901; *Ânsia Eterna*, publicado em 1903 e em 1938; *O livro das donas e donzelas*, publicado em 1906; *Histórias da nossa terra*, publicado em 1907; *A intrusa*, publicado em 1908; *A herança*, que é um teatro, publicado em 1910 e *Eles e Elas*, romance publicado em 1910; *Cruel amor*, publicado em 1911; *Correio da roça*, publicado em 1913; *A Silveirinha*, romance-folhetim publicado em 1913; *Quem não perdoa*, *Doido de amor*, *Nos jardins de Saúl* e *Era uma vez*, publicados em 1917; *Jornadas do meu país*, publicado em 1920; *A isca* e *Jardim florido*, publicados em 1922; *Oração a Santa Dorotéia*, publicado em 1923; *Pássaro tonto*, publicado em 1934. Em relação a algumas obras, nos textos das pesquisadoras há pequenas discrepâncias quanto à data exata de publicação.

Considerando-se que, como “crítica da sociedade do seu tempo, Júlia condenava a supremacia masculina, a negação do direito ao voto às mulheres; a exploração no trabalho, a escravidão dos negros e as violências sexuais contra a mulher” (SCHUMACHER, 2000, p. 305) e que essas informações, associadas ao contexto histórico em que a escritora produziu, faz que ela integre a primeira fase feminista, é pertinente comentar, ainda, sobre um dos seus principais romances, *A falência*. Nesse romance, a autora é contundente ao condenar a subordinação das mulheres quando enfatiza, em toda a obra, a importância da educação em detrimento dos valores religiosos que regulavam a vida das famílias burguesas católicas; traz a personagem feminista Catarina, que instiga diálogos sobre a emancipação feminina e que escolhe viver sendo considerada esquisita ao invés de ter de se casar por uma imposição social; ressalta as violências físicas cometidas contra as mulheres casadas, mencionado, por exemplo, em uma passagem, um feminicídio cometido em razão de um adultério; critica a atribuição de determinados comportamentos a meninos e meninas; e, entre outras divagações, tece uma crítica feroz a esse modelo de sociedade que exige das mulheres honestidade e pureza de modo desproporcional em relação aos homens por meio de uma imagem em que ela estabelece a oposição entre o casaco de pano grosso, ou o que se espera da honestidade masculina, e o vestido de cetim branco, ou que se espera da honestidade feminina.

Materializemos as comparações, para as tornarmos bem claras. Suponhamos, por exemplo, que a nossa honestidade é um casaco preto e que a, das senhoras é um vestido branco. Tudo é roupa, têm ambos o mesmo destino, mas que aspectos e que responsabilidades diferentes! Assim, o nosso casaco, ora o vestimos de um lado, ora de outro, disfarçando as nodozinhos. O pano é grosso, com uma escovadela voa para longe toda a poeira da imundície; e ficamos decentes. A honestidade das senhoras é um vestido de cetim branco, sem forro. Um pouco de suor, se faz calor, macula-o; o simples roçar por uma parede, à procura da sombra amável, macula-o; uma picadela de alfinete, que só teve a intenção de segurar uma violeta cheirosa, toma naquela vasta candidez proporções desagradáveis... Realmente, deve ser bem difícil saber defender um vestido de cetim branco que nunca se tire do corpo. Eu não sei como elas fazem, e, francamente, não me parece que a vida mereça tamanho luxo. (ALMEIDA, 1901)

Na década seguinte, em 1910, destaca-se Emilia Moncorvo Bandeira de Melo, que publicou utilizando, entre outros pseudônimos, o de Carmem Dolores. Essa escritora, nascida em São Paulo em 1852, mas criada no Rio de Janeiro, iniciou sua carreira literária, de acordo com Nelly Novaes Coelho, em 1895 como colunista de jornais cariocas, nos quais publicou crônicas, contos, críticas literárias e, em 1897, seu primeiro livro de

contos, *Gradações/Páginas soltas*, que foi acompanhado de *Um drama na roça*, coletânea de contos de 1907, e do romance que será discutido neste capítulo, *A luta*, de 1911. São da escritora, ainda, *Almas complexas*, coletânea de contos de 1934, *Lendas brasileiras*, publicadas em 1914, e os textos *Ao esvoaçar da ideia*, crônicas publicadas no jornal *O país* em 1910, sobre as quais Schumacher argumenta que “são preciosos documentos de uma época em que as mulheres estavam circunscritas ao espaço privado, tornando-se assim uma pioneira, ao expor na grande imprensa temas como a educação da mulher, a defesa de seu ingresso no mercado de trabalho, a defesa do divórcio” (Schumacher, 2000, p. 132). Embora Schumacher saliente que, no que se refere aos feminismos, a escritora apresentasse um posicionamento paradoxal, já que, ao mesmo tempo em que defendia, por exemplo, a educação da mulher e seu ingresso no mercado de trabalho remunerado, era contra as lutas pela conquista ao direito ao voto, a mesma pesquisadora ressalta que a atuação dessa escritora na imprensa representou, para as mulheres, uma conquista importante nesse espaço majoritariamente masculino.

Na década de 1920, destaca-se Albertina Bertha, que também foi ensaísta, romancista e colaboradora na imprensa da sua época, da qual começou a participar, de acordo com Nelly Novaes Coelho, ativamente em 1898. Nascida no Rio de Janeiro em 1880, a escritora colaborou com renomados jornais, como *Jornal do Comércio*, *O país*, *O Malho*, *A Noite*, e com a revista *Panóplia*, que era “uma publicação literária dedicada às mulheres” (Coelho, 2002, p. 30). O primeiro romance da escritora, *Exaltação*, foi publicado em 1916, seguido da série de ensaios *Estudos*, de 1920, do romance *Voleta*, publicado em 1926, *Ela brincou com a vida*, publicado em 1938, e a *Mulher na guerra*, cuja data de publicação é desconhecida. Para a pesquisadora, pela natureza da produção dessa escritora “fica patente que se envolveu a fundo nos principais problemas que dividiram as opiniões nos primeiros anos do século XX. Principalmente no que diz respeito ao choque entre as verdades científicas propostas pelo materialismo positivista e as verdades cristãs, idealistas, que estão na base da sociedade burguesa-liberal” (Coelho, 2002, p. 30).

Nos anos de 1930, em meio ao apogeu do Partido Comunista e das ideias marxistas entre intelectuais brasileiros, destaca-se a atuação da “romancista, jornalista e ardorosa militante feminista e política” (Coelho, 2002, p. 539), Patrícia Galvão, Pagu, que publicou, em 1931, *Parque Industrial*, usando o pseudônimo de Mara Lobo. De acordo com Schuma Schumacher (2000, p. 463-464), a escritora, nascida em 1910, colaborou,

pela primeira vez, com um jornal, em 1925, aos quinze anos; aos dezoito anos, engajou-se no movimento modernista na ala esquerdista, do qual também participavam, entre outros escritores e jornalistas, Raul Bopp, Geraldo Ferraz e Oswald de Andrade, com quem ela lançou o pasquim político *O Homem do Povo*. Conforme consta também do *Dicionário Crítico de Escritoras Brasileiras*, de Nelly Novaes Coelho (2002, p. 539), Pagu, trabalhou como jornalista em diversos jornais de São Paulo e do Rio de Janeiro, como *Diário de Notícias*, *A Noite*, *Diário de São Paulo* e *Jornal de Notícias*, atuou como militante de esquerda em vários países do mundo e, quando retornou ao Brasil, em 1940, retomou suas atividades como jornalista e começou a dedicar-se a escrita de contos, à crítica literária e à crítica teatral. Em 1945, colaborou com o jornal *Vanguarda Socialista* e publicou, em parceria com Geraldo Vaz, o romance *A famosa revista*; em 1950, além de ter se candidatado a deputada federal, sem ter sido eleita, lançou o panfleto *Verdade e Liberdade*. Pagu foi, segundo Schuma Schumacher, uma das primeiras mulheres brasileiras a serem presas por razões políticas no século XX.

No campo literário, surge, nos anos de 1940, a escritora Clarice Lispector⁷² que foi quem, de acordo com a crítica literária feminista, inaugurou, nessa década, uma fase da literatura de autoria feminina no Brasil que ofereceu novas perspectivas em relação à posição que a mulher ocupava no cenário da produção literária. Lúcia Osana Zolin (2009a) afirma que a obra de Clarice Lispector representou um momento de ruptura com a reprodução dos valores patriarcais que, até então, marcava a produção literária de autoria feminina. De acordo com a pesquisadora, a produção literária da escritora “traz em seu bojo críticas contundentes aos valores patriarcais, tornando visível a repressão feminina nas práticas sociais, numa espécie de consequência do processo de conscientização desencadeado pelo feminismo” (ZOLIN, 2009a, p. 332). Nessa nova fase de produção da literatura de autoria feminina, as escritoras começaram a se permitir a questionar os modelos femininos de submissão herdados da sociedade ancorada nos valores da família nuclear patriarcal bem como passaram a representar essas angústias na

⁷² Uma das primeiras mulheres a serem consagradas pelo cânone literário nacional, a escritora publicou os romances *Perto do Coração selvagem*, em 1944; *O lustre*, em 1946; *A cidade sitiada*, em 1949; *A maçã no escuro*, em 1961; *A paixão segundo GH*, em 1964; *Água viva*, em 1973; e a *Hora da estrela*, em 1977. Publicou também *Alguns contos*, em 1953; *Laços de família*, em 1960; *A legião estrangeira*, em 1964; *Felicidade clandestina*, em 1971; *A imitação da rosa*, em 1973; *A via-crucis do corpo*, em 1974 e *Onde estiveste de noite*, em 1975. Lispector dedicou-se, ainda, à publicação das crônicas *Visão do Esplendor* e da entrevista *De corpo inteiro*, ambas em 1975, além de livros infantis. Postumamente, foram publicados as crônicas *Para não esquecer* e *Um sopro de vida* em 1978, e a coletânea de contos *Bela e a fera*, em 1979.

ficção.

Na esteira de Clarice Lispector, na década de 1950, surge Lygia Fagundes Telles que vem, há mais de oitenta anos, produzindo literatura cada vez mais consagrada pela crítica nacional e internacional. Embora a sua estreia como escritora tenha se dado, oficialmente, em 1938 com a publicação do livro de contos *Porão e sobrado* que foi sucedido pela coletânea de contos da autora, intitulada *Praia Viva*, publicada em 1944, e o volume de contos, *O cacto vermelho*, publicado em 1949, que rendeu à autora o Prêmio Afonso Arinos, da Academia Brasileira de Letras, para Lygia Fagundes Telles suas três primeiras obras são marcadas pela imaturidade literária, ou seja, na sua concepção, são exercícios de escrita que não merecem ser reeditados e devem ser esquecidos. Ela manifesta publicamente a sua indisposição em relação às suas primeiras publicações, ou seja, considera morto tudo que veio antes de *Ciranda de Pedra*, publicado em 1954.

Dos anos 40 do século passado até este início do séc. XXI, Lygia Fagundes Telles vem escrevendo e reescrevendo muitos dos motivos presentes nesta família brasileira. Desde *O cacto vermelho* (1949) — primeiro livro disponível da autora — temas como adultério, incesto, divórcio, rejeição das figuras materna ou paterna, abuso sexual, preconceito, orfandade, aborto, virgindade e homossexualidade vêm sendo abordados. Mas não se pode dizer que as mudanças sociais no tocante ao tratamento destes temas não estejam refletidas na história dessa obra. A escritora da década de 40 já tocava em temas ‘ousados’, mas que também refletiam as limitações da época de sua escritura. São obras que, literariamente, não perderam suas qualidades, mas trazem este elemento de diálogo com o contexto circundante. Em muitos casos, comparar o mesmo tema tratado pela autora, ao longo do tempo, é sempre interessante. (LEAL, 2008, p. 99)

Embora Lygia Fagundes Telles afirme que não existe uma literatura feminina, já que, para ela, “o que existe são homens e mulheres que escrevem bem e homens e mulheres que escrevem mal” (TELLES, 1998, p. 38), a própria autora se considera uma mulher feminista, o que, nos seus termos, significa preocupar-se com as mulheres. Segundo Virgínia Maria Vasconcelos Leal, essas declarações fazem da autora uma pessoa “menos ‘reservada’ que Clarice Lispector em relação às causas feministas” (LEAL, 2008, p. 99), já que, além de falar abertamente sobre o assunto “dá depoimentos [...] e participa de publicações sobre as mulheres no Brasil” (LEAL, 2008, p. 99), a exemplo do seu texto intitulado “Mulher, mulheres”, publicado em 2004 no livro *História das Mulheres no Brasil*, considerada uma obra de referência na área dos estudos das mulheres no Brasil. Portanto, a escolha de Lygia Fagundes Telles como integrante desse panorama foi imprescindível porque essa autora, ao lado de Clarice Lispector, é, no contexto da

produção de literatura de autoria feminina, uma das primeiras escritoras a trazer para a literatura canônica o ponto de vista feminino e as reivindicações femininas acerca da condição das mulheres na sociedade. As obras dessas escritoras estão contempladas na “primeira onda” feminista, a qual foi sucedida pela chamada “segunda onda” do feminismo que surgiu a partir dos anos de 1960 e se estendeu até os anos de 1980.

Sobre a segunda onda dos feminismos, cabe ressaltar que esse movimento, juntamente com a crítica literária feminista, vem, a partir da segunda metade do século XX, questionando as relações de desigualdade, opressão e violência sustentadas pelo aparato ideológico do poder/saber dominante e dando cada vez mais visibilidade aos escritos produzidos por mulheres no cenário nacional. Essas reflexões são produtos da referida “segunda onda”, já que, nesse momento da luta feminista, foi acrescentado ao ativismo político da “primeira onda” a ideia de que a opressão das mulheres é causada também por fatores culturais, além dos fatores políticos e econômicos. Essa nova ideia impulsionou os estudos acadêmicos a criar um corpo teórico que permitisse estudar os fenômenos sociais por uma ótica feminista. De acordo com Guacira Lopes Louro:

Será no desdobramento da assim denominada ‘segunda onda’ [...] que o feminismo, além das preocupações sociais e políticas irá se voltar para as construções propriamente teóricas. No âmbito do debate que a partir de então se trava, entre estudiosas e militantes, de um lado, e seus críticos ou suas críticas, de outro, será engendrado e problematizado o conceito de gênero. [...] o movimento feminista contemporâneo ressurgiu, expressando-se não apenas através de grupos de conscientização, marchas e protestos públicos, mas também através de livros, jornais e revistas. Algumas obras hoje clássicas — como, por exemplo, *Le deuxième sexe*, de Simone de Beauvoir (1949), *The feminine mystique*, de Betty Friedman (1963), *Sexual Politics*, de Kate Millet (1969) — marcaram esse novo momento. Militantes feministas participantes do mundo acadêmico vão trazer para o interior das universidades e escolas questões que as mobilizavam, impregnando e ‘contaminando’ o seu fazer intelectual — como estudiosas, docentes, pesquisadoras — como paixão política. Surgem os *estudos da mulher*. (LOURO, 2014, p. 19-20)

Esses mesmos estudos da mulher que, de acordo com Guacira Lopes Louro, surgem, especialmente, nos Estados Unidos, França, Inglaterra e Alemanha no início dos anos de 1970, segundo Zolin (2009, p. 239), somente passam a ser considerados objeto legítimo de pesquisa no Brasil a partir dos anos de 1980 “quando grupos de pesquisadores(as) passaram a se reunir para desenvolver estudos, apresentar resultados de pesquisas e discutir textos teóricos relativos ao tema”. Nesse contexto, a autora explica que essa consolidação deveu-se, principalmente, à criação de associações de estudos,

grupos de trabalhos e de seminários sobre o tema, como a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll) em 1984; o Seminário Nacional Mulher e Literatura em 1985; e a Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic) em 1986, que viabilizaram tanto o encontro de diversas pesquisadoras e pesquisadores, nacionais e internacionais, para discutir sobre o tema como o estabelecimento de “linhas de pesquisas nos cursos de pós-graduação e departamentos de língua e literatura, constituindo-se em referência obrigatória para a área.” (ZOLIN, 2009, p. 239)

A autora salienta ainda que essas linhas de pesquisas ligadas à crítica feminista desenvolvidas no Brasil foram sendo reformuladas devido às “especificidades e diversidade das investigações e (a) o fato de elas terem se constituído em ponto de referência para os estudos sobre Mulher e Gênero nos cursos de Letras oferecidos em nossas universidades.” (ZOLIN, 2009, p. 239-240). Assim, segundo a autora, atualmente essas linhas de pesquisa assumem a seguinte configuração: “Resgate e inclusão”, “Teoria e críticas” e “Representações de gênero na literatura e em outras linguagens”. Em razão dos trabalhos desenvolvidos a partir desses estudos, por exemplo, no contexto do trabalho desenvolvido na vertente de “Resgate e inclusão”, que várias críticas e críticos vêm se empenhando em questionar o processo de apagamento das obras de autoria feminina, que inclui escritoras citadas neste trabalho, pelo cânone edificado conforme os ideais eurocêntricos e, conseqüentemente, masculino e branco.

Além do resgate de nomes de escritoras invisibilizadas no século XIX e início do século XX, há também um trabalho impulsionado pelos feminismos e pela crítica literária feminista de centralização de nomes de escritoras como Carolina Maria de Jesus, que, escolhida como representante da década de 1960, foi, por sua vez, a primeira escritora que, quando da sua publicação *Quarto de despejo*, colocou em evidência a obra de uma mulher negra e pobre nos círculos letrados brasileiros. A obra de Jesus, que inclui romances e poesia, representou um momento de tensão no campo literário brasileiro, até então, dominado pelas vozes de escritores homens brancos e de classe média alta. Nesse período, em que as poucas escritoras que transitavam pelo círculo letrado, a exemplo de Lygia Fagundes Telles, Rachel de Queiroz e Clarice Lispector, também eram essencialmente brancas e de classe média alta, Carolina Maria de Jesus marca o início de uma produção literária que dá visibilidade às minorias que habitam as favelas e levanta uma discussão que envolve raça, classe e cultura que, se até hoje é obscurecida pela

opinião pública, naquela época era completamente invisibilizada.

Com Carolina Maria de Jesus, surge, em 1960, um tipo de literatura que, produzida literalmente nas margens, traz no bojo do seu romance de estreia uma denúncia contundente dos valores de uma sociedade que, nos termos da escritora, tem a cidade como a “sala de visita” e que transforma a favela em seu “quarto de despejo”. Primeira obra da escritora, *Quarto de despejo* foi iniciado na favela do Canindé em meados dos anos de 1950 quando ela escrevia, em folhas e cadernos velhos resgatados do lixo, o diário de sua vida miserável como mãe solo habitante de uma favela. Já na capa do romance, cujo subtítulo é “diário de uma favelada”, se anuncia o tom da obra: a autora se alimentará da sua própria miséria humana e das fragilidades do seu grupo social, os demais favelados, para escrever seu diário, ou compor o enredo, que, como salientado anteriormente, denota como a pobreza e suas decorrentes violências literais e simbólicas é, em amplo aspecto, espaço de interdição. As memórias da mulher favelada são suficientes para explicitar grande parte dos problemas inerentes a um país colonizado, marcado, por conseguinte, pela exclusão, pela miséria, pela violência, pela criminalidade e pelo preconceito. Entretanto, apesar de ter sido sucesso de público e de venda, a trajetória literária da escritora Carolina Maria de Jesus logo fica estagnada, já que a mídia e a crítica literária da época rechaçam seus três romances subsequentes, *Casa de Alvenaria*, de 1961, e *Pedaços de Fome e Provérbios*, de 1963, e a condenam, durante determinado período, ao esquecimento.

O valor literário das obras da escritora, que havia sido traduzida para mais de dezesseis idiomas, despertou, à época, a desconfiança dos segmentos mais conservadores do círculo letrado brasileiro, o que fez que o campo literário brasileiro perdesse tanto do ponto de vista teórico e político quanto no quadro dos estudos literários e da cultura do país. Por exemplo, já escritora, ex-favelada e esquecida em Parelheiros – SP, ainda na década de 1970, a escritora entregou, para duas pesquisadoras que a tinham entrevistado em São Paulo, um manuscrito inédito intitulado “Um Brasil para brasileiros” que foi publicado, primeiramente, na França em 1982 com o título *Journal de Bitita* e traduzido para o Brasil somente em 1986 como *Diário de Bitita*. A escritora volta, então, ao cenário da crítica literária brasileira somente em 1996 com a publicação de textos inéditos reunidos em uma coletânea intitulada *Antologia pessoal*, organizada pelo pesquisador José Carlos Sebe Bom Meihy, sendo definitivamente reconhecida e consagrada pela crítica a partir dos anos 2000, momento em que volta para os círculos letrados. A partir

de então, além de seu nome ter sido escolhido para batizar a biblioteca do Museu Afro-Brasil, localizada em São Paulo, e ter passado a integrar listas de escritoras indicadas como leitura obrigatória em vestibulares tradicionais brasileiros, sua vida e suas obras passam a ser objeto de pesquisa nas universidades do país e, entre os frutos desses trabalhos, são feitas diversas homenagens em razão do centenário de seu nascimento e surgem, ainda, mais publicações inéditas: *Onde estaes felicidade?*, em 2014, organizado por Dinha e Raffaella Fernandez, e, em 2018, os livros *Meu sonho é escrever...* e *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus*, também organizados por Raffaella Fernandez.⁷³

Para os anos de 1970, destaca-se a escritora Cassandra Rios que, de acordo com Nelly Novaes Coelho, foi “romancista⁷⁴, poeta, cronista, tradutora, revisora, jornalista, compositora, escritora *best seller*, um dos nomes que causaram mais escândalo no meio cultural-literário brasileiro das décadas de 1940 e 1950” (Coelho, 2002, p. 111), além de ter sido uma das escritoras mais perseguidas pela ditadura militar no Brasil, já que, “no final da década de 1970, antes da revogação do AI-5, a censura proibiu a venda de todos os títulos da autora e confiscou os estoques existentes nas editoras” (Coelho, 2002, p. 112). Rotulada de obscena, imoral e pornográfica, Odette Rios, nascida em São Paulo em 1932 e falecida em 2002 na mesma cidade, teve seu primeiro romance publicado em 1948, *Volúpia do pecado*, e o último *Crime e honra*, postumamente, em 2005.

Esse panorama também contempla, ainda, a literatura de autoria feminina indígena, representada neste tópico pela escritora Eliane Potiguara, que começou a publicar na década de 1980. De origem étnica Potiguara e nascida em 1950, ela, além de escritora, é professora, poeta, contadora de histórias e ativista pelos direitos indígenas. A escritora criou o Grupo Mulher-Educação Indígena (Grumin), a primeira organização de mulheres indígenas no Brasil e colaborou com a elaboração da “Declaração Universal dos

⁷³ Essas informações foram compiladas a partir de leituras de textos, entrevistas, notícias veiculadas em diferentes sites cujas referências constam da bibliografia.

⁷⁴ Alguns títulos acompanhados das datas de publicação estão disponíveis na internet, a saber: *Volúpia do Pecado*, 1948; *Carne em delírio*, 1948; *Eudemônia*, 1949; *O gamo e a gazela*, 1951; *O bruxo espanhol*, *A lua escondida*, *A sarjeta*, *A paranoica*, 1952; *Minha metempsicose*, 1954; *As vedetes*, *A madrasta – Copacabana posto 6*, *Georgette*, 1956; *Tara*, 1961; *A borboleta branca*, *Muros altos*, *A noite tem mais luzes*, 1962; *A breve história de Fábria*, 1963; *Uma mulher diferente*, *Macária*, *Tessa, a gata*, *A serpente e a flor*, *Um escorpião na balança*, *Veneno*, 1965; *Canção das ninfas*, *As mulheres do cabelo de metal*, *Mutreta*, 1971; *Nicoleta Ninfeta*, 1973; *Marcella*, *As Traças*, 1975; *Anastácia*, 1977; *Uma aventura dentro da noite*, 1978; *A santa vaca*, *Patuá*, *Maria Padilha*, 1978/1979; *O gigolô (como Oliver Rivers)*, *Prazer de pecar*, 1979; *Marcellina*, 1980; *Eu sou uma lésbica*, 1981; *Entre o reino de Deus e o reino do Diabo*, 1997; *Crime e honra*, 2005.

Direitos Indígenas” na ONU. Publicou em 1989 o livro *A terra é a mãe do índio*, pelo Grumin; em 1994, lançou a cartilha de alfabetização *Akajutibiró, terra do índio potiguara*, também pelo Grumin; em 2004, a global editora lançou *Metade, cara, metade máscara*; em 2012, lançou o livro infantil *O coco que guardava a noite* pela editora Mundo Mirim; em 2014, lançou o livro infantil *O pássaro encantado* pela Editora Jujuba; e, em 2015, lançou *A cura da terra pela editora do Brasil*. De acordo com o pesquisador Pedro Mandagará, “a autoria indígena brasileira de literatura escrita despontou entre o final dos anos 1970 e início dos 1980, tendo como um dos marcos o poema *Identidade indígena*, de Eliane Potiguara, escrito, segundo a autora, em 1975” (MANDAGARÁ, 2018, p. 18). Portanto, em *Metade, cara, metade máscara* consta o primeiro texto de autoria indígena brasileira que, embora tenha sido publicado em 2004, foi, conforme essas informações, escrito em 1975.

Escrito em 1975, o poema *Identidade indígena* só viria a ser publicado em livro em 2004, na primeira edição de *Metade cara, metade máscara*. O livro de Eliane recolhe um conjunto de seus poemas e textos em prosa anteriores, demarcados por uma moldura narrativa que mescla a autobiografia da autora com a saga de Jurupiranga e Cunhatai, personagens que “sobreviveram a colonização” (p. 28 da edição de 2018) e que flutuam no tempo e no espaço. É um livro híbrido e múltiplo, que passa por diversas vozes, registros e gêneros textuais, mas que mantém um eixo temático fundamental do início ao fim, em torno das diversas manifestações do tema da identidade. (MANDAGARÁ, 2018, p. 18)

Por fim, a escritora escolhida para fechar o século é Cíntia Moscovich⁷⁵, cuja trajetória literária iniciou-se efetivamente, em 1998, quando a escritora lançou o seu primeiro romance, *Duas iguais: Manual de Amores e Equívocos Assemelhados*, pela L&PM Editores, que recebeu o Prêmio Açorianos de Literatura, na modalidade de Narrativa Longa, em 1999. Uma das características das obras de Moscovich é a de que, geralmente, as personagens são mulheres e, desde os seus primeiros contos, a escritora

⁷⁵ Nos anos 2000, lançou, ainda pela L&PM Editores, o seu segundo livro de contos *Anotações durante o incêndio* — em que predominam problemas ligados ao judaísmo e à condição feminina —, que mereceu outra vez o Prêmio Açorianos de Literatura. Em 2004, publicou a coletânea de contos *Arquitetura do arco-íris*, pela Record, livro que rendeu à autora o terceiro lugar em contos no prêmio Jabuti, além da indicação para o Prêmio Portugal Telecom de Literatura Brasileira e para a primeira edição do Prêmio Bravo! Prime de Cultura. A partir de 2005, a escritora decidiu dedicar-se exclusivamente à literatura, lançando, em novembro de 2006, o seu segundo romance, *Por que sou gorda, mamãe?*, também pela editora Record. Em 2007, estreou no segmento infanto-juvenil, com a publicação do romance *Mais ou menos normal* e, por último, em 2012, publicou a coletânea de contos *Essa coisa brilhante que é a chuva*, obra que, em 2013, rendeu à autora os prêmios Portugal Telecom de Literatura, na categoria contos/crônicas, e o prêmio Clarice Lispector, instituído pela Fundação Biblioteca Nacional.

vem problematizando, por meio dos conflitos em que se encontram submetidas essas personagens, temas relacionados à família e à conjugalidade, como o adultério, o divórcio, a sexualidade, a homossexualidade feminina e o preconceito. Desde as suas primeiras publicações, a autora vem questionando os papéis hegemônicos de gênero ao abordar, insistentemente, questões que ainda pouco aparecem na literatura de autoria feminina consagrada como, por exemplo, a questão do amor entre mulheres. A escritora, já no seu livro de estreia — *O reino das cebolas* — dedicou a terceira parte dessa coletânea de contos exclusivamente à abordagem da temática homossexual feminina. A temática ainda serviu de pano de fundo para o seu primeiro romance, *Dois Iguais*, que aborda o amor lésbico entre duas adolescentes, Clara e Ana, que se envolvem convivendo em uma escola judaica.

Em síntese, o que motivou a realizar essa pequena abordagem sobre escritoras que produziram no século XX foi a necessidade de reforçar a ideia de que o fato de a construção do cânone ter sido respaldada nos pilares da cultura letrada patriarcal fez que uma grande diversidade de textos literários e não literários produzidos por mulheres desde o século XIX, concomitantemente com produções de autores consagrados da literatura nacional, ficassem de fora da historiografia literária e fossem invisibilizada pela tradição crítica. Nesse contexto de se posicionar contrariamente a essa tendência excludente é que a crítica literária feminista brasileira vem trabalhando para o resgate de nomes de escritoras que foram excluídas da historiografia literária e não integraram o cânone. Todos esses trabalhos que foram invisibilizados e tiveram seu alto valor literário, cultural e simbólico negados pelo cânone nacional — cúmplice da ideologia patriarcal e empenhado em desqualificar a produção literária de autoria feminina — têm sido objeto de estudo de diversos trabalhos acadêmicos bem como têm ganhado visibilidade nos círculos letrados e culturais do país. Nesse sentido, conforme enfatiza Rita Terezinha Schmidt (2006, p. 795), é importante ressaltar que o esforço da crítica literária feminista não é o de produzir conhecimentos sobre determinados sujeitos, mas, sim, de articular um projeto epistemológico por meio de uma prática discursiva intervencionista que produza reflexões sobre os sentidos da dominação e as práticas domésticas de colonização, sobretudo e principalmente, a intelectual.

2.3 Literatura: as escritoras e o campo literário brasileiro

Martha Batalha é uma escritora brasileira cuja obra de estreia, antes de ter sido acolhida por uma editora no Brasil, despertou o interesse de editores estrangeiros. O romance *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, lançado no Brasil em 2016, foi levado para a Feira do Livro de Frankfurt, em 2015, depois de ter sido rejeitado por várias editoras brasileiras e, instantaneamente, os direitos da obra foram comprados primeiro por uma editora alemã e, em seguida, por editoras de países como França, Itália, Portugal, Holanda e Espanha. Essa obra ganhou espaço primeiramente na Europa; foi traduzida para nove idiomas; seus direitos foram vendidos para um produtor de cinema e culminou no filme homônimo, dirigido Karim Aïnouz, que foi exibido no Festival de Cannes e ganhou o prêmio principal da Mostra Um Certo Olhar, nesse mesmo festival, em 2019. Nesse sentido, considerando-se o papel da crítica literária e da literatura enquanto mecanismos que pensam as margens e os processos sociais e políticos que privilegiam as relações de dominação masculina tanto na esfera privada, por meio de instâncias de manutenção de poder e controle das mulheres, como a família nuclear, quanto na esfera pública, por meio do controle do campo literário, como o alijamento de mulheres escritoras do cânone nacional, é que nessas reflexões objetivo pensar nas questões que estão imbricadas, por exemplo, na dificuldade de as escritoras e suas obras conseguirem ocupar o mesmo espaço que seus colegas homens e as suas obras ocupam no campo literário brasileiro, compreendido aqui a partir das concepções de Pierre Bourdieu, conforme apresentado na introdução desta tese.

No caso de Batalha, após as negativas que levaram sua agente literária a buscar o mercado editorial internacional, a obra foi publicada pela Companhia das Letras, uma das editoras mais centrais do campo literário brasileiro. Os rumos que tomou o destino de *A vida invisível de Eurídice Gusmão* contrariaram, nesse sentido, as regras desse campo que, no caso do Brasil, é um espaço da esfera pública que vêm sendo controlado ao longo dos séculos de modo a garantir, por exemplo, o alijamento de mulheres escritoras do cânone. No que se refere a essa afirmação, são relevantes os dados da pesquisa “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1994-2004”, na qual se investigou 258 romances publicados entre 1990 e 2004 pelas editoras Companhia das Letras, Record e Rocco e que foi desenvolvida na UnB. A coordenadora da pesquisa, a professora Regina Dalcastagnè, afirmou que “os números indicam, com clareza, o perfil do escritor brasileiro. Ele é homem, branco, aproximando-se ou já entrado na meia idade, com diploma superior, morando no eixo Rio-São Paulo” (Dalcastagnè, 2005, p. 33).

Esse “perfil médio dos escritores” também está próximo da representação das suas personagens nos romances brasileiros contemporâneos, já que, de acordo com a pesquisa, essas personagens são predominantemente do sexo masculino (entre as personagens estudadas, 773 (62,1%) são do sexo masculino, contra apenas 471 (37,8%) do sexo feminino). As mulheres, além de serem minoritárias nos romances, têm menos acesso à “voz” — isto é, à posição de narradoras — e ocupam menos as posições de maior importância. Ademais, o espaço ocupado pelas personagens mulheres representadas no romance brasileiro contemporâneo é, sobretudo, o espaço doméstico. Com relação à cor, observou-se que a personagem do romance brasileiro contemporâneo é branca, já que os brancos somam quase quatro quintos das personagens, com uma frequência mais de dez vezes maior do que a categoria seguinte (negros). E, por fim, a orientação sexual das personagens dos romances também mostra uma clara preponderância, com uma ampla maioria heterossexual — mais de 90% das personagens são heterossexuais.

Nessa perspectiva, sabendo que estar centralizado no campo literário tem sido um privilégio dos homens que, ainda atuando como cânones críticos e teóricos, tradicionais, masculinos e brancos na construção da historiografia social e literária brasileira invisibilizaram muitas produções teóricas e literárias de autoria feminina produzidas antes do século XIX, pretendo discutir, neste tópico, como determinadas questões, a exemplo de gênero, classe, raça, lugar de origem, relacionam-se à rejeição/recepção da literatura de autoria feminina no campo literário brasileiro. Por isso, partindo do exemplo da referida escritora que ganhou espaço no cenário internacional em detrimento do nacional por meio da legitimação de sua escrita por agentes do campo, como os editores e as práticas discursivas, que incluem os discursos da mídia, a ideia é expandir a reflexão para abranger outras escritoras que, diferentemente de Martha Batalha e a despeito da qualidade da sua produção literária, ainda não conseguiram que suas obras fossem publicadas por uma grande editora — Conceição Evaristo, por exemplo, é uma escritora, poeta e crítica literária que, já idosa, é quem também trabalha com a venda de seus próprios livros, tanto negociando pelas plataformas digitais quanto puxando uma mala com exemplares pelos eventos em que figura, na maior parte das vezes, como principal conferencista.

Antes de discutir as tensões de gênero e suas interseccionalidades no campo literário, esclareço que, nesta tese, um dos conceitos de gênero que balizarão as discussões é o desenvolvido por Iris Young, que concebe gênero como serialidade. Em seu texto

“Gênero como serialidade”, ao discutir as dificuldades de as teorias feministas descreverem as mulheres como um grupo sem normalizar ou essencializar, essa pesquisadora sugere que esse dilema seja resolvido por meio do uso do conceito de serialidade, desenvolvido por Sartre em sua *Crítica da Razão Dialética*. Para a autora, as vantagens em se compreender gênero como serialidade incluem pensar as mulheres como um coletivo social sem exigir que todas elas tenham atributos comuns ou uma situação comum. Young desenvolve a sua argumentação em torno de problemas que vão desde a questão da busca pelas características comuns das mulheres, que, por sua vez, conduz a normalizações e exclusões, até a crítica ao discurso do individualismo liberal que, de acordo com a autora, ao negar a realidade dos grupos, obscurece a opressão. Young afirma que se não for possível conceituar as mulheres como grupo, também não será possível conceituar a opressão como um processo sistemático, estrutural e institucional. Conforme argumenta a autora:

a tentativa de nomear as mulheres como um coletivo social específico e distinto é um objetivo difícil, que dá ao feminismo a sua especificidade enquanto movimento político. Raramente se põe a possibilidade de, por exemplo, conceituar grupos étnicos, religiosos, culturais ou nacionais, porque a sua própria existência social envolve em norma algumas tradições — linguagem, rituais, canções e histórias ou habitações. As mulheres, contudo, estão dispersas por todos esses grupos. O funcionamento da maioria dos casamentos e das formas de parentesco coloca as mulheres sob a identidade dos homens em cada um destes grupos, na privacidade do lar ou da cama. As exclusões, as opressões e as desvantagens que as mulheres sofrem dificilmente podem ser pensadas sem uma concepção estrutural das mulheres enquanto posição coletiva. (YOUNG, 2004, p.119)

A autora defende, então, que o primeiro passo para a resistência feminina a essas opressões é a afirmação das mulheres como um grupo de modo que elas não se sintam divididas bem como não acreditem que os seus sofrimentos sejam pessoais ou naturais. Portanto, para Young, a política feminista só permanecerá consistente com uma concepção de mulheres como coletivo social. Assim, para superar as dificuldades lógicas e políticas inerentes à tentativa de conceituar as mulheres como um único grupo, a autora propõe que o gênero seja entendido como “referindo-se a uma série social, um tipo específico de coletividade social que Sartre distingue de grupos” (YOUNG, 2004, p.123). A autora explica que Sartre distingue, em seu trabalho, diversos níveis de coletividade social, mas, para abordar a questão das mulheres enquanto coletivo social, ela irá priorizar a distinção que o teórico faz entre grupo — considerado um conjunto de pessoas que se reconhecem mutuamente e tem um objetivo comum — e série — um grupo que emerge

de uma unidade coletiva que não é consciente nem organizada. Assim, “uma série é uma coletividade social cujos membros são unidos passivamente pelos objetos para os quais as suas ações estão orientadas, e/ou pelos resultados objetificados dos efeitos materiais das ações dos outros” (YOUNG, 2004, p. 125). Nesse contexto, Young explica que:

Na conceituação de Sartre [...] um grupo é uma coleção de pessoas que se identificam mutuamente; que se reconhecem mutuamente umas às outras como pertencendo em conjunto, a um grupo, grupo esse que possui um projeto comum que define a sua ação coletiva. Uma série, por outro lado, não é uma identidade mutuamente reconhecida, não tendo qualquer projeto comum ou experiência partilhada. As mulheres não precisam de ter nada em comum nas suas vidas individuais para serem serializadas como mulheres. (YOUNG, 2004, p. 135)

Portanto, a autora considera que conceituar o gênero como serialidade evita tanto o problema de tentar identificar atributos específicos que todas as mulheres possuam quanto o problema da identidade. No entanto, salienta também que o fato de a mulher ser entendida como um coletivo serial que não é definido por um conjunto de atributos comuns que todos os outros indivíduos na série partilham também não impede que as mulheres se unam caso tenham um objetivo comum e específico. E conclui explicando que, inevitavelmente, o gênero acaba serializando, de modo específico, mesmo aquelas mulheres que não se identificam com outras mulheres, ou seja, mesmo pertencendo a diferentes contextos sociais ou estando em momentos de vida diferentes, pelo fato de sermos mulheres acabamos serializadas no gênero.

conceito de serialidade torna-se útil para abordar a questão da relação entre a pessoa individual e a raça, a classe, o gênero e outras estruturas coletivas. Se todas essas estruturas materiais são formas de serialidade, então não definem necessariamente a identidade dos indivíduos, nem nomeiam necessariamente atributos que partilham com outros. São estruturas materiais que emergem das ações e expectativas institucionalizadas e historicamente conservadas, que colocam e limitam os indivíduos em alguns aspectos, com os quais tem de lidar. A posição do indivíduo em cada uma das séries significa que elas diferem em experiências e percepções de outras que estejam situadas de modo diferente; mas a mesma pessoa pode relacionar-se com elas de modo diferentes, em diferentes contextos sociais ou em diferentes momentos da sua vida. (YOUNG, 2004, p. 133)

Esse conceito é relevante para pensar as relações entre as escritoras e o campo literário tendo em vista que, conforme informa a pesquisadora Virgínia Maria Vasconcelos Leal, em seu trabalho *As escritoras contemporâneas e o campo literário brasileiro: uma relação de gênero*, as mulheres “têm que lidar com o seu gênero, seja pela negação ou apropriação” (LEAL, 2008, p. 5). Para ela, serializadas como mulheres

e, mais especificamente, serializadas como mulheres escritoras elas têm de lidar com elementos que marcam a própria história da inserção das mulheres no campo literário: “as negociações a serem feitas com as editoras que as publicam, as estratégias de difusão de suas obras, que ora as destacam como vozes femininas ora não, a fotografia na orelha do livro, os critérios de avaliação da crítica, acadêmica ou não, entre outras” (LEAL, 2008, p. 5). Virgínia Maria Vasconcelos Leal (2008, p. 5) se ocupou em entender como as escritoras contemporâneas posicionam-se e são posicionadas no campo literário e, ainda, como se dão as condições para o exercício da literatura por parte das mulheres para concluir que “a atuação das mulheres no espaço público — e podemos considerar a literatura assim — é marcada pelo movimento feminista, em suas diversas lutas pela emancipação feminina e pelo questionamento das hierarquias entre os gêneros” (LEAL, 2008, p. 216-217), ou seja, na perspectiva da pesquisadora, os feminismos, como movimento social, atuam sobre o campo literário na medida em que vem possibilitando mudanças externas a ele, como as que vêm ampliando as possibilidades de acesso a outros sujeitos, no caso, às mulheres a esses espaços de poder.

Nesse sentido, tendo em vista essa relação mulheres e campo literário inclui marcas e demandas que envolvem questões de gênero, nesse caso específico, marcam as trajetórias dessas escritoras, esclareço que a minha ideia, nesta discussão, não é desenhar no imaginário das(os) leitoras(es) uma luta simbólica entre duas escritoras, pelo contrário. A ideia é denotar como, além de serem serializadas no gênero, nos termos de Iris Young, essas mulheres escritoras são marcadas por outras intersecções, como a de raça e de classe, que ainda tornam mais invisíveis as eurídices, sobretudo aos que são negras, no campo literário brasileiro, como é o caso de Conceição Evaristo, que vem produzindo literatura ininterruptamente há mais de 30 anos. Essa escritora que herdou dos seus ancestrais o interesse pela palavra, falada e escrita, e que, segundo seus relatos, tomou, ainda na infância, consciência sobre as intersecções de classe, raça e gênero que perpassavam as suas vivências, quando se tornou adulta, encarou, em seus próprios termos, a pobreza como um lugar fundamental de aprendizado, ressignificou sua experiência de mulher, negra e pobre, e transformou-a em palavra-resistência, tornando-se uma escritora que não se esquivava em declarar em textos e entrevistas que sua condição de mulher negra marca a sua escrita de forma consciente. Embora escreva há mais de três décadas, foi somente há 15 anos que as suas obras começaram a ser publicadas

individualmente e se tornaram, além de objeto de leitura, foco da crítica literária que se constrói, sobretudo no Brasil, nas academias mais progressistas.

A trajetória literária da escritora iniciou-se em meados dos anos de 1980 quando escreveu seu primeiro romance, *Becos da memória*, o qual só foi publicado anos depois, e de seis poemas, em 1990, nos *Cadernos Negros*, organizado pelo grupo Quilombhoje, idealizado e coordenado por um grupo de escritoras e escritores negros. Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestra em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), sua primeira publicação independente ocorreu somente em 2003, com o romance *Ponciá Vicêncio*, cuja primeira edição, pela Mazza, foi custeada pela própria escritora. Na esteira desse primeiro romance, reeditado pela Pallas em 2017, veio *Becos da Memória*, o livro que havia ficado engavetado durante 20 anos e que, em 2006, também foi publicado pela Mazza. Esse romance ganhou duas reedições: a primeira, em 2013, pela Editora Mulheres, e a outra em 2017, pela editora Pallas. A autora ainda publicou as coletâneas *Poemas da recordação e outros movimentos*, pela Nandyala, 2008, e Malê, 2017; *Insubmissas lágrimas de mulheres*, Nandyala, 2011, e Malê, 2016; *Olhos d'água*, pela Pallas, 2014; e o livro de contos e novela, *Histórias de leves enganos e parecenças*, Malê, 2016, e Malê, 2017.

Nesse sentido, não é um acaso o fato de a literatura de Conceição Evaristo, diferentemente de outras escritoras contemporâneas como a própria Martha Batalha, ou Socorro Aciolli ou Cíntia Moscovich — que são publicadas por editoras centrais, como a já mencionada Companhia das Letras —, encontrar-se restrita a editoras que, a despeito da qualidade e do projeto político, também estão às margens do campo literário nacional. Se, na lógica canônica, as editoras se interessam por uma escritora/or a partir da atuação de outros agentes do campo literário, como as práticas discursivas, que incluem ainda os júris de concursos literários, por que Conceição Evaristo, cuja literatura vem sendo legitimada, por exemplo, pelos júris desses concursos, já que a autora ganhou o seu primeiro prêmio literário Jabuti 2015, na categoria Contos e Crônicas, com a coletânea *Olhos D'água*, ainda encontra tanta resistência para ser publicada por grandes editoras, a exemplo da Record, Rocco e Companhia das Letras? Por que ela integra o rol de escritoras que, desde as suas primeiras publicações, conta com o apoio de coletivos literários ou de editoras politicamente engajadas para legitimar sua escrita? Por que seus livros, ao contrário de outras mulheres escritoras contemporâneas que começaram a publicar nos

últimos cinco anos, como, por exemplo, a própria Martha Batalha, ainda não podem ser encontrados nas estantes das grandes livrarias do país? Todas as editoras que publicaram e continuam publicando os livros de Conceição Evaristo são editoras com um projeto político muito claro: com exceção da extinta Editora Mulheres, que embora também seja politicamente engajada e se centre principalmente nas questões de gênero, as editoras Mazza, Nandyala, Pallas e Malê têm em comum o fato de, além de abrirem seu espaço para mulheres escritoras, se dedicam à publicação de autoras/es negra/os e de livros que abordam temas afrodescendentes e os diversos aspectos da cultura afro-brasileira. Nesse caso, o fato de Conceição Evaristo publicar por editoras que também estão às margens do campo excede uma opção pessoal e política e denota como ainda é significativo o esforço que há no Brasil para que o campo literário brasileiro continue sendo dominado pelos cânones críticos e teóricos, tradicionais, masculinos e brancos, que construíram a historiografia social e literária.

A trajetória literária de Conceição Evaristo levanta uma das questões mais importantes relativas ao lugar das mulheres escritoras, como Martha Batalha, mas, principalmente, ao das mulheres negras, no campo literário brasileiro. Conceição Evaristo, por exemplo, a despeito da qualidade artística e literária da sua obra, se considera a “canônica das margens⁷⁶”. Para além das margens que Conceição Evaristo orgulha-se de pertencer — já que, segundo ela, toda sua inspiração literária vem das margens, e é desse lugar de onde fala —, a expressão, pensada pela escritora como uma ironia para provocar o próprio cânone, denota, sob outro viés, como o campo literário brasileiro ainda compactua, nos termos de Rita Terezinha Schmidt, “com a política das exclusões que sustenta a lógica canônica” (SCHMIDT, 1996, p. 117). Em seu texto “Cânone/ Contra - Cânone: Nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro”, além de afirmar que o discurso crítico sempre esteve atrelado à herança de uma identidade cultural ocidental europeia na medida em que compactuou com essa política das exclusões mencionada anteriormente, Schmidt argumenta, ainda, que todo processo do cânone é

⁷⁶ Conceição Evaristo, em uma entrevista para o Nexa Jornal, ao ser indagada sobre o fato de já ter sido chamada de “canônica das margens” ela explicou que “Essa expressão é de uma pesquisadora da Universidade Federal de Juiz de Fora. Como há muitas pesquisas sobre os meus trabalhos, normalmente os pesquisadores dessa literatura não canônica dizem que eu seria a canônica da margem. E como alguns que também estão produzindo nessa “margem” citam meus textos, já me têm como referência, ela me intitula assim. Acho que é muito mais uma expressão irônica, até para fazer quem define esse cânone pensar: a margem cria os seus modelos, a gente também sobrevive, vive sem estar atrelada a esse modelo que os canônicos querem nos impor. Nós criamos os nossos modelos a partir das nossas experiências. Temos também nossos paradigmas, que não são necessariamente aqueles que querem nos impor [...]”

excludente porque, geralmente, a sua constituição está pautada em seu processo de reprodução, que, por sua vez, tem uma força homogeneizadora que atua sobre a seleção e reafirma as identidades, excluindo, portanto, as diferenças. Se, conforme argumenta Schmidt, os padrões estéticos de excelência querem um todo uniforme e coerente, incompatível com o diferente, o descrédito atribuído à literatura de autoria feminina, e mais especificamente à literatura de autoria feminina negra, deve ser entendido como a forma encontrada pelos segmentos sociais em posições de privilégio de dominar o campo literário e preservar os interesses de um determinado grupo que se mantém, nesses círculos, ainda dominante.

O fato é que, como mulheres artistas, escritoras, críticas literárias, se as mulheres quiserem que seus textos não sejam invisibilizados por um sistema que ainda privilegia, em sua estrutura, homens, brancos, heterossexuais, ainda terão de lutar em várias frentes para não ser limitadas em suas potencialidades e relegadas às margens do campo. No caso de escritoras que são negras, que estão fora do eixo Rio-São Paulo e não que pertencem às classes mais favorecidas, há empecilhos ainda maiores para que a produção literária seja central no campo literário. No caso de Evaristo, por exemplo, embora sua escrita venha ganhando espaço no cenário nacional, internacional e acadêmico, ainda encontra, como aponta a própria escritora, muita resistência nos círculos letrados, no que se refere à recepção de sua obra por grandes editoras e pela própria crítica: em 2108, por exemplo, Conceição Evaristo se candidatou à Academia Brasileira de Letras que, por sua vez, elegeu Cacá Diegues. A escritora, que recebeu apenas um único voto, seria a primeira mulher negra a ocupar uma cadeira caso tivesse sido eleita. Representantes de coletivos literários e feministas, sobretudo do movimento negro, jornalistas e fãs se mobilizaram nas redes sociais e convenceram — por meio, por exemplo, de uma petição *on-line* que contou com mais de vinte mil assinaturas — a escritora a formalizar sua candidatura, no entanto, conforme discutido aqui, a vitória do cineasta Cacá Diegues reafirmou apenas que o cânone brasileiro continua, majoritariamente, masculino e branco.

Portanto, há muitas lacunas que justificam essa preocupação com o lugar que a autoria feminina ainda ocupa no campo literário brasileiro e, nesse sentido, gostaria de exemplificar com uma última questão: Evaristo integra diversas antologias internacionais e nacionais como, por exemplo, o volume 2 da antologia crítica *Literatura e afrodescendência no Brasil*, organizada por Eduardo de Assis Duarte, e a coletânea *Questão de pele*, organizada por Luiz Ruffato, a qual inclusive escreveu o prefácio, mas

foi excluída de outra antologia muito importante também organizada por Ruffato, a coletânea *25 mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira*. Se, na introdução da referida coletânea, o autor afirma que as escritoras selecionadas “começaram a publicar prosa de ficção a partir de 1990” (p. 15) e que “[...] não houve limite de idade, tema, ideologia, estilo ou extensão do trabalho, apenas exigiu-se ineditismo dos textos” (p. 15), por que uma das maiores vozes de autoria feminina negra da prosa e da poesia brasileiras contemporâneas não integrou o rol das vinte e cinco mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira?

Penso que, para muitos desses questionamentos, já tenham sido pensadas/ofertadas algumas respostas. São perguntas que impulsionaram a crítica literária feminista a resgatar os nomes de escritoras cujos textos ficaram durante muito tempo relegados ao esquecimento, como Maria Firmina dos Reis, Júlia Lopes de Almeida, Narcisa Amália, Maria Benedita Camara Bormam, Carmem Dolores. São perguntas que tantas outras/os pesquisadoras/es já fizeram em seus artigos, teses e dissertações. São perguntas que as militantes dos movimentos negro e feminista, muitas delas artistas e/ou produtoras culturais, continuam fazendo dia a dia. São perguntas que muitas dessas pessoas articularam possíveis respostas mobilizando argumentos de perspectivas teóricas múltiplas. Mas, aqui, a minha preocupação não é discutir essas respostas. Neste texto, elas continuarão em aberto porque, se são as perguntas que denotam que pensamos, essas perguntas permanecerão com as suas interrogações para marcar o incômodo, explicitar a crítica. As respostas levam ao conforto, as perguntas abertas deixadas aqui marcarão o incômodo que as narrativas de autoria feminina têm causado no campo literário e, ao mesmo tempo, para expressar o nosso desconforto. O silenciamento que marcou o não questionamento desse sistema é eloquente.

2.4 Feminismos: as histórias das mulheres

Conforme discutido anteriormente, no ocidente, mas, nesse caso específico, no Brasil, o casamento legitimado, primeiramente, pela religião e, posteriormente, pelas leis civis do Estado passou a ser, desde o século XIX, estabelecido como uma das instituições mais importantes para veiculação da moralidade burguesa. De acordo com Cláudia Maia, durante o processo de disseminação de família legalmente constituída, foram criadas medidas de incentivo ao casamento legítimo, monogâmico e indissolúvel, como, por

exemplo, a elaboração do Código Civil, de 1916, o qual “definiu juridicamente a família conjugal como modelo oficial, reconhecida pelo Estado, e o casamento como um contrato, feito entre ‘indivíduos livres’ e sem nenhuma forma de coerção e, sobretudo, os termos deste contrato e da sua dissolução” (MAIA, 2011, p. 108). Esse aparato discursivo, fundado na ideologia da simetria das trocas de serviços entre os cônjuges, foi um dos responsáveis por produzir o desejo de casar como uma vocação inata de todos, especialmente das mulheres. Nesse contexto, conforme explica Pedro Paulo de Oliveira, o casamento passou a ser visto como consequência natural da vida do cidadão comum ao mesmo tempo que atuava como uma barreira contra os vícios e a degeneração, já que, conforme explica o autor, a contenção, a moderação e o autocontrole burguês eram considerados elementos essenciais tanto para a vida familiar quanto para os futuros chefes de família. Por isso, com o novo ideal de família burguês, o amor, a sexualidade e a maternidade, em tese, só deveriam ser possíveis dentro do casamento. Essas ideias, amplamente difundidas, reorganizaram as relações familiares e domésticas, reforçando a supremacia da figura paterna no seio familiar, bem como estabeleceram novos modelos de comportamento feminino, que reforçavam a dominação masculina em detrimento da subalternidade feminina, conforme explicitados em muitas passagens que integram o enredo do romance de *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, de Martha Batalha.

Então eu me mato de trabalhar naquele banco para você ter do bom e do melhor e descubro essa feira aqui em casa? Mas Antenor, eu também gosto de trabalhar. O seu trabalho é cuidar da casa e das crianças. Mas isso eu já faço, Antenor. [...] Eu preciso de uma mulher dedicada ao lar. É sua responsabilidade me dar paz de espírito pra eu sair e trazer o salário pra casa. [...] Não me olhe assim, Antenor, eu sou uma boa esposa. Uma boa esposa não arranja projetos paralelos. Uma boa esposa só tem olhos para o marido e os filhos. Eu tenho que ter tranquilidade para trabalhar, você tem que cuidar das crianças. (BATALHA, 2016, p. 53)

Considerando-se que esse enredo traz, em uma perspectiva feminista, a representação e o questionamento de valores que regem a família nuclear que seguem o padrão burguês de família, as questões centrais a serem pensadas nessa discussão são: nessa narrativa, qual a relação entre valor social da família e sistemas/discursos simbólicos? Em que medida há o descentramento da exigência da adequação às perspectivas do ideal burguês de família para a realização pessoal? Como as resistências cotidianas praticadas por essas mulheres ficcionais, como Eurídice, são diminuídas por esses sistemas/discursos simbólicos dominantes? O enredo desse romance centra na história de Eurídice, uma mulher de classe média, e a das suas famílias, a que nasce e a

que constitui depois de casada. Filha de uma tradicional família de imigrantes portugueses, ela é, inicialmente, apresentada aos leitores como a esposa de Antenor, homem conservador de classe média, com quem ela havia se casado muito jovem. A família que eles constroem juntos se adequa ao modelo de família nuclear burguês dos anos 1950, década em que é ambientado os primeiros anos de casamento da personagem. Segundo Carla Bassanezi, em seu artigo “Mulheres dos anos dourados”, no modelo de família nuclear que imperava nessa década “os homens tinham autoridade e poder sobre as mulheres e eram os responsáveis pelo sustento da esposa e dos filhos” (Bassanezi, 2004, p. 608) e, no que se refere às esposas, “a mulher ideal era definida a partir dos papéis femininos tradicionais — ocupações domésticas e o cuidado dos filhos e do marido — e das características próprias da feminilidade, como instinto materno, pureza, resignação e doçura” (BASSANEZI, 2004, p. 608-609).

Assim, Antenor, representado como um homem cuja vida era orientada pelos valores da tradicional família nuclear burguesa, havia sido criado para se tornar um verdadeiro chefe de família e a ele caberia ter um bom emprego, escolher uma “moça de família” para se casar, ter filhos e prover a casa. Filho de Maria Rita, uma poeta, e Feliciano, um funcionário público, Antenor — que havia sido criado pela tia Dalva que se ocupou exclusivamente dos sobrinhos após o suicídio da cunhada, a “poeta incompreendida que se matou com formicida” (BATALHA, 2016, p. 78) — nunca havia esquecido a “vida desregrada” da mãe, os seus “rompantes apaixonados e infecundos” e, por isso, havia decidido que a vida que de casado que ele teria seria com uma mulher cuja personalidade fosse oposta à de Maria Rita. Casou-se então com Eurídice, filha caçula de Manuel e Ana, a quem caberia, como a personificação de todos os valores que, à época, deveriam caber à “moça de família”, gerar os filhos, consolar o marido das chateações cotidianas e se ocupar somente da casa e dos afazeres domésticos. E Eurídice foi impelida a se casar com Antenor não porque necessariamente achasse que seu destino inato era o casamento, talvez até fosse, mas, sobretudo, porque havia sido criada para obedecer e se adequar ao modelo de mulher burguesa definido por Virgínia Woolf, em seu artigo “Profissões para mulheres”, como o Anjo do Lar. Nos termos de Woolf, o Anjo do Lar seria um fantasma de uma mulher simpática, encantadora, altruísta, pura e sem opinião própria que, em outro tempo, existiu na vida de praticamente todas as mulheres para cercar-lhes as liberdades por meio do extremo convencionalismo do outro sexo. Ao

conjecturar sobre a possibilidade de as novas gerações de mulheres não conhecerem o Anjo do Lar, Virgínia Woolf faz questão de descrevê-la:

Ela era extremamente simpática. Imensamente encantadora. Totalmente altruísta. Excelente nas difíceis artes do convívio familiar. Sacrificava-se todos os dias. Se o almoço era frango, ela ficava com o pé; se havia ar encanado, era ali que ia se sentar — em suma, seu feitio era nunca ter opinião ou vontade própria, e preferia sempre concordar com as opiniões e vontades dos outros. E acima de tudo — nem preciso dizer — ela era pura. Sua pureza era tida como sua maior beleza — enrubescer era seu grande encanto. Naqueles dias — os últimos da rainha Vitória — toda casa tinha seu Anjo. (WOOLF, 2013, p. 12)

Virgínia Woolf (2013, p. 12) prossegue seu texto argumentando que os conselhos do fantasma do Anjo do Lar são orientados no sentido de que a mulher “seja afável; seja meiga; lisonjeie; engane; use todas as artes e manhas do nosso sexo. Nunca deixe ninguém perceber que você tem opinião própria. E principalmente seja pura” (Woolf, 2013, p. 12). Na perspectiva da argumentação da escritora, Eurídice — que fingia não ter opinião própria, já que, como filha e esposa, havia sido e continuava sendo limitada em suas potencialidades — passou a vida lidando com a luta que nela internamente havia se travado, desde a infância, entre a mulher que havia sido criada para ser e a “Parte de Eurídice Que não Queria Que Eurídice Fosse Eurídice” (BATALHA, 2016, p. 55). A voz da narrativa faz questão de explicitar, nas passagens em que explica o porquê de existir uma parte de Eurídice que não queria ser Eurídice, o quanto a personagem sente-se infeliz com a sua condição de mulher que havia sido criada para se portar como Anjo do Lar e o quanto era difícil lidar com as limitações dessa sua condição.

Como mencionado anteriormente, Eurídice, filha resignada e obediente, representa a personificação de tudo o que, na década de 1950, agregava a denominação “moça de família”. Bassanezi explica que as próprias revistas dessa época se ocupavam em classificar as moças como “de família” ou “levianas”. O primeiro grupo, ao qual pertencia Eurídice, era aquele em as meninas “se portavam corretamente, de modo a não ficarem mal faladas. Tinham gestos contidos, respeitavam os pais, preparavam-se adequadamente para o casamento, conservavam sua inocência sexual e não se deixavam levar por intimidades físicas com os rapazes” (Bassanezi, 2004, p. 610). Nesse sentido, ser considerada uma “moça de família” estava intrinsecamente relacionado, principalmente, ao fato de a família nuclear ser entendida como único lugar legítimo para a vivência da sexualidade, por isso, nos moldes como a sexualidade foi concebida pelo padrão burguês de família, as mulheres pertencentes a essa classe social deveriam ser

vigiadas pelas famílias para manterem-se castas e poderem constituir uma verdadeira família burguesa. Para o ideal burguês, “a virgindade era uma prescrição a ser seguida até o casamento; máxima que exprimia a unidade entre amor, matrimônio e relação sexual” (OLIVEIRA, 2004, p. 52).

Como, nos termos de Bassanezi, as moças deveriam se comportar de acordo com os princípios morais aceitos pela sociedade, o que implicava manter-se virgens até o matrimônio, é exatamente a questão da virgindade que irá determinar, nessa narrativa, a posição a que Eurídice, logo no seu primeiro dia de casada, na sua noite de núpcias, irá ser relegada na sociedade conjugal. No início da narrativa, a violência simbólica que marcará a trajetória conjugal da personagem é explicitada com a inquisição de Eurídice, por parte do marido, sobre o fato de, na lua de mel, ela não ter sangrado porque, conforme é esclarecido na narrativa, era uma condição biológica que afetava as mulheres da sua família e as impedia de sangrarem em sua primeira relação sexual. Nesse sentido, como era entendida como a base moral da sociedade, mesmo após o casamento, “a mulher de elite, a esposa e mãe da família burguesa, deveria adotar regras castas no encontro sexual com o marido, vigiar a castidade das filhas, constituir uma descendência saudável e cuidar do comportamento da prole” (D'INCAO, 2004, p. 230). Por isso, no discurso ideologicamente elaborado para sustentar esse ideal, o sexo deveria estar restrito ao casamento, base fundamental da família, e as mulheres deveriam permanecer virgens até a celebração da sociedade conjugal, já que “a virgindade funcionava como um dispositivo para manter o *status* da noiva como objeto de valor econômico e político” (D'INCAO, 2004, p. 235).

Sozinha na cama, corpo escondido sob o cobertor, Eurídice chorava baixinho pelos *vagabundas* que ouviu, pelos *vagabundas* que a rua inteira ouviu. E porque tinha doído, primeiro entre as pernas e depois no coração. Nas semanas seguintes a coisa acalmou, e Antenor achou que não precisava mais devolver a mulher. Ela sabia desaparecer com os pedaços de cebola, lavava e passava muito bem, falava pouco e tinha um traseiro bonito. Além do mais, o incidente da noite de núpcias serviu para deixá-lo mais alto, fazendo com que precisasse baixar a cabeça ao se dirigir à esposa. Lá de baixo, Eurídice aceitava. Ela sempre achou que não valia muito. Ninguém vale muito quando diz ao moço do censo que no campo profissão ele deve escrever as palavras “Do lar”. (BATALHA, 2016, p. 11)

Na narrativa, Antenor, presumindo que ela não era mais virgem, se ocupou em, a partir daquele momento, lembrar Eurídice da sua condição de “vagabunda”, o que fez questão de reiterar várias vezes ao longo da vida. Havia as noites de choro e uísque, que

eram as noites em que Antenor seviciava mentalmente a esposa porque ele, homem sério e trabalhador, não merecia ter casado com uma “vagabunda” e que, se quisesse, poderia tê-la devolvido aos pais. De acordo com lei vigente na época, o Código Civil de 1916, Antenor poderia ter devolvido a esposa para a sua família, já que “o defloramento da mulher, ignorado pelo marido” era, de acordo com o referido código, “erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge”⁷⁷ e, por isso, motivo para anular casamento. No entanto, conforme informa a voz da narrativa, o fato da noite de núpcias serviu apenas para deixar, conforme enfatiza a voz da narrativa, Antenor “mais alto”, ou seja, a personagem que, na perspectiva do marido deveria, principalmente a partir do ocorrido, se portar como uma mulher submissa, deveria figurar no universo daquela família, sobretudo a partir daquele incidente, como o “espelho” de Antenor. Essa ideia de a mulher figurar como espelho do homem também foi cunhada por Virgínia Woolf que, em seu ensaio *Um teto todo seu*, desenvolveu a ideia da metáfora do espelho:

Em todos esses séculos, as mulheres têm servido de espelhos dotados do mágico e delicioso poder de refletir a figura do homem com o dobro de seu tamanho natural. Sem esse poder, a Terra provavelmente ainda seria pântano e selva. [...] Eis por que tanto Napoleão quanto Mussolini insistem tão enfaticamente na inferioridade das mulheres, pois, não fossem elas inferiores, eles deixariam de engrandecer-se. Isso serve para explicar, em parte, a indispensável necessidade que as mulheres tão frequentemente representam para os homens. [...] É que, quando ela começa a falar a verdade, o vulto no espelho encolhe, sua aptidão para a vida diminui. Como pode ele continuar a proferir julgamentos, civilizar nativos, fazer leis, escrever livros, arrumar-se todo e deitar falação nos banquetes, se não puder se ver no café da manhã e ao jantar com pelo menos o dobro do seu tamanho real? (WOOLF, 1985, p.45-46)

Essa metáfora do espelho se adéqua bem à condição a que Antenor deseja relegar à esposa na sociedade conjugal, mas Eurídice não sucumbe às pressões psicológicas do marido e busca resistir, por meio de mecanismos diversos, às limitações que os valores que, em tese, deveriam reger a sua tradicional família burguesa impunham a sua vida. Eurídice, lutando contra o fantasma do Anjo do Lar, insiste em denotar que não se contenta simplesmente com a condição de dependência e submissão a que estavam condenadas a maioria das mulheres casadas da sua geração. Essa personagem, que na infância, havia sido impedida pelos pais de expressar suas potencialidades artísticas

⁷⁷ Artigo 219, inciso IV, do Código Civil de 1916

quando foi proibida de ingressar no conservatório de música, passa a vida procurando meios para expressar essas mesmas potencialidades, mesmo que limitadas aos muros da sua casa. Capaz de exercer certo controle sobre seu corpo, Eurídice decide que não terá mais filhos e não desiste de arrumar um propósito maior do que o casamento e a maternidade para dar sentido a sua vida.

Reiteradas vezes, a narrativa opera com o descentramento da exigência da adequação às perspectivas do ideal burguês de família para a realização pessoal. Eurídice questiona o *status quo* de mulher destinada a ser “do lar” quando tenta exercer algum tipo de autonomia na sociedade conjugal. Na primeira vez, consciente do seu *status* legal de sujeito relativamente incapaz, apresenta ao marido o caderno com as receitas que ela havia elaborado e que desejava publicar, mas, desdenhada pelo cônjuge, a quem atribui a sua ação da esposa a uma atitude inócua, já que ninguém “compraria um livro feito por uma dona de casa” (BATALHA, 2016, p. 32), a personagem, por uns momentos, até cogita acreditar que o marido poderia ter razão. No entanto, mulher brilhante que carrega a sensação de que está sendo limitada em suas potencialidades, Eurídice tenta se dedicar a um segundo projeto, que é o de se tornar uma grande costureira, mas, ao se inteirar da atividade paralela da esposa, mais uma vez Antenor, além de proibi-la, ainda faz questão de enfatizar sua necessidade, como chefe de família, de ter uma esposa dedicada ao lar, que tenha olhos somente para os maridos e os filhos: “Antenor não conseguia de parar de repetir as mesmas frases. ‘Ouviu bem, Eurídice, ouviu? Eu saio para trabalhar, você cuida das crianças. Ouviu, Eurídice, ouviu? [...] E nem esperava a mulher dizer se tinha ouvido. Emendava a frase de novo, e de novo. ‘Eu saio para trabalhar, você cuida das crianças’” (BATALHA, 2016, p. 53).

A família como valor social é representada como inteligível apenas se estiver seguindo as prescrições do sistema de organização social cujos valores estão pautados no encerramento da mulher no espaço doméstico e na sua submissão à dominação masculina, a limitação da sua agência como sujeito mãe e esposa, dedicada ao lar e aos afazeres domésticos. Discursos simbólicos, como o casamento como vocação inata de todos, mas principalmente das mulheres, a maternidade como uma condição para inteligibilidade social da mulher e a necessidade de dedicação exclusiva aos afazeres domésticos, perpassam toda a obra.

Agora [...] dá para entender por que essa moça vai e volta. Por que inventa projetos e não consegue enfrentar o marido. Por que não mandou Antenor catar coquinhos depois da gargalhada da Noite do Grande Banquete. E por que, no dia da Grande Briga Por Causa do

Ateliê de Costura, depois da Grande Gripe, Eurídice não levantou a voz, dizendo *as mãos são minhas e com elas faço o que bem entendo, e entendo que devo usá-las para costurar e para te apontar o indicador, e dizer que as mãos são minhas e com elas faço o que bem entendo*. Eurídice não usou suas mãos para proclamar a independência, mas para cobrir o rosto cabisbaixo. Ela sabia que o marido tinha razão, dentro de tudo aquilo que parecia razoável, e de acordo com a pessoa razoável que prometeu ser após a fuga de Guida. (BATALHA, 2016, p. 74)

No extremo oposto da postura paradoxal de Eurídice, está a da sua irmã Guida, que é apresentada como uma moça moderna, leitora ávida de revistas e frequentadora assídua dos cafés e dos cinemas do Rio de Janeiro. Diferentemente de Eurídice, Guida, movida pelos ideais de amor romântico, desafia o pátrio poder e foge de casa para casar com o homem que ama. Se Eurídice é representada como a personificação da “moça de família”, Guida é representada como a personificação da “moça leviana”, aquela que transgredir os padrões estabelecidos, “uma dessas moças que já nascem sabendo de tudo” (BATALHA, 2016, p. 66) e que dominam desde a arte de fazer penteados nos cabelos até a audácia de circular por cafés e cinemas estimuladas pelas tendências estrangeiras absorvida por meio da leitura de revistas femininas. De acordo com a voz da narrativa, Guida, sabia, inclusive, o que fazer em situação de flerte e ainda tinha um namorado, Marcos: “num domingo de abril, pouco antes dos embates da flauta, comunicou aos pais que *um rapaz por quem tinha grande estima viria vê-la depois do almoço*” (BATALHA, 2016, p. 66). Essa personagem, ainda virgem, foge de casa para se casar com Marcos e viver seu romance. Carla Bassanezi explica, ainda, que, no caso de moças como Guida, a

vontade e a coragem de transgredir iam de fumar, ler coisas proibidas, explorar a sensualidade das roupas e penteados, investir no futuro profissional, discordar dos pais, a contestar secreta ou abertamente a moral sexual, chegando a abrir mão da virgindade — e, por vezes, do casamento — para viver prazeres eróticos muito além dos limites definidos. Algumas conseguiram escapar à pecha de leviana ou mal falada. Mesmo ousando em termos de sexualidade, mantiveram as aparências de moças respeitáveis. Algumas dessas “rebeldes” foram felizes em seus amores. Outras, não tiveram tanto sucesso e sofreram — estigmatizadas, discriminadas ou até abandonadas — as consequências de seus comportamentos desviantes, inconsequentes, indevidos ou ilícitos. De qualquer forma, seus questionamentos e contestações colocaram em perigo as normas de comportamento e contribuíram para a ampliação dos limites estabelecidos para o feminino. (BASSANEZI, 2004, p. 622)

No entanto, o casamento dura o tempo em que o jovem, nascido em berço de ouro, descobre que não tinha talento para nada além da sua condição de herdeiro e abandona a

moça sozinha e grávida. Rejeitada pela família, Guida se vê obrigada a começar a trabalhar para se manter e, depois do nascimento do filho, mesmo com a ajuda solidária dos vizinhos, ela precisa, em determinados momentos, recorrer a diferentes recursos, como se deixar assediar e se submeter a abusos em troca, por exemplo, de medicamentos para seu filho. A vida de Guida é afetada, principalmente, pelas ideias de livre escolha, dispositivo discursivo associado à ideia do casamento por amor, por isso essa personagem, ainda que sozinha e desesperada com a sua condição de mãe solo, mostra-se constantemente consciente sobre a responsabilidade em relação à escolha que fizera e, por isso, reluta em procurar a ajuda da irmã. Quando consegue se refazer, Guida manipula os fatos para manter seu *status* de “viúva” respeitável. Embora Guida seja uma personagem relevante para o desenrolar da trama, essa é a história de Eurídice Gusmão, quem, primeiramente, perde as ilusões com o mundo após a fuga da irmã e, depois do casamento, perde as ilusões com a vida após o incidente com a proibição de costurar.

As notícias nunca chegaram, e deixaram de ser esperadas. Agora seu Manuel e d. Ana já não choravam, e nunca mais riram. Ver os pais tão vulneráveis fez Eurídice querer protegê-los. [...] Nunca, nunquinha ia fazer algo que lhes trouxesse desgosto. Ela ia ser a melhor filha de todas, a menina exemplar, mesmo se essa menina exemplar estivesse em profunda sintonia com a A Parte de Eurídice Que Não Queria Que Eurídice Fosse Eurídice. (BATALHA, 2016, p. 72)

No que se refere a Eurídice, ao longo da narrativa fica explicitado o quanto a atitude da irmã mais velha afeta drasticamente a vida da mais nova. Educada para a resignação, a personagem, pensando que, depois do que Guida havia feito, não lhe caberia mais errar, decide que não mais contestaria os pais e somente esperaria para que seja selada seu destino de mulher de classe média: achar um homem decente com quem se casar, tornar-se uma boa esposa e mãe. Até o reencontro com a irmã Guida, que procura Eurídice depois da morte da sua amiga Filomena, com quem forma uma família anaparental, a personagem principal encarna literalmente o papel da boa esposa, torna-se apática e devolve ao lar a paz doméstica e harmonia conjugal, já que, nos termos de Carla Bassanezi, além de não discutir, não se queixa nem exige a atenção do marido, deixa, por fim, de aborrecê-lo com futilidades, caprichos, inseguranças, projetos paralelos e outras atitudes desimportantes que eram consideradas típicas das mulheres. Eurídice resolve, como último recurso para não sucumbir a sua condição de dona de casa, dedicar-se à leitura e à escrita, atividades que, mantendo-a encerrada ao escritório, não causavam grandes abalos na paz doméstica:

Todos sabiam sobre a nova rotina de Eurídice, mas ninguém ousava perguntar o que tanto ela escrevia. Foi numa noite de outubro, quando os escritos de Eurídice já estavam bem avançados, que ela soltou entre uma e outra garfada a informação que satisfiz a curiosidade da família. “Estou escrevendo um livro. É sobre a história da invisibilidade”. O jantar seguiu em silêncio. Ninguém se importou em saber mais sobre o livro, se por acaso ela queria ver a obra publicada, se era uma história de amor ou de aventura, e quem era ela para começar a escrever assim. Havia a convicção e que Eurídice só podia ser levada a sério quando dizia que o jantar estava na mesa, o que era hora de acordar para a escola. Seus projetos estavam confinados ao universo daquela casa. [...] Eurídice não ligou. O não ligar fazia parte da nova fase. (BATALHA, 2016, p. 187)

A história finda depois da década de 1960, época em que a família se muda da Tijuca para Ipanema e, do ponto de vista legal e moral, muitos dos valores da família nuclear burguesa começam a se dissipar. Eurídice, por exemplo, provavelmente acompanhando a tendência da segunda fase dos feminismos e das mudanças que começavam a se operar à época, ingressa na universidade, passa a cursar História na PUC e também passa a usar a indiferença como estratégia para lidar com indiferença da própria família. No final do romance, a voz da narrativa enfatiza no epílogo que não é possível saber se “os escritos de Eurídice receberão algum dia a devida atenção” (BATALHA, 2016, p. 187), mas que, “se alguém, algum dia, achar na principal gaveta do escritório a encadernação de papel-ofício contendo na primeira página o título *A história da invisibilidade*, e tiver a sabedoria de ler aquelas páginas, entenderá que é um livro importante demais para pertencer a apenas uma biblioteca” (BATALHA, 2016, p. 188). É sobre a invisibilidade de muitas Eurídices e de seus textos que, ainda em seu ensaio “Profissões para mulheres”, Woolf argumenta que para as mulheres — em especial as escritoras, um dos principais focos do artigo — serem livres e verdadeiras nas relações humanas, na moral e no sexo é preciso matar o Anjo do Lar, tarefa que Eurídice, não sem resistir, passou a vida tentando empreender: “segundo o Anjo do Lar, as mulheres não podem tratar de nenhuma dessas questões com liberdade e franqueza; se querem se dar bem, elas precisam agradar, precisam conciliar, precisam — falando sem rodeios — mentir.” (WOOLF, 2013, p. 13). Woolf, devido a sua consciência de que não há como ser livre sem matar o Anjo do Lar, conta que matou essa mulher fantasma antes que esse fantasma matasse a sua criatividade:

Fui pra cima de dela e agarrei-a pela garganta. Fiz de tudo para esganá-la. Minha desculpa, se tivesse de comparecer a um tribunal, seria legítima defesa. Se eu não a matasse, ela é que me mataria. Arrancaria o coração de minha escrita. [...] Assim, toda vez que eu percebia a

sombra de sua asa ou o brilho de sua auréola em cima da página, eu pegava o tinteiro e atirava nela. Demorou para morrer. Sua natureza fictícia lhe foi de grande ajuda. É muito mais difícil matar um fantasma do que uma realidade. (WOOLF, 2013, p. 13)

Woolf explica que, embora a luta tenha sido dura, no fim, ela conseguiu matar o fantasma, experiência real e inevitável, para todas as escritoras da sua época. Dessas colocações de Woolf, o que fica evidente é que sem matar o Anjo do Lar não há como as mulheres serem livres para lutarem, conforme explica Carole Pateman, em seu artigo “Críticas feministas à dicotomia público/privado”, contra “a crença de que as naturezas das mulheres são tais que elas são devidamente submetidas aos homens e seu lugar é na esfera doméstica e privada” (PATEMAN, 2013, p. 57). Pateman afirma que as feministas, em suas críticas, definem como fundamental desconstruir a oposição que associa as mulheres à natureza, e os homens, à cultura, pois “o patriarcalismo se baseia no apelo à natureza e no argumento de que a função natural da mulher de procriar prescreve seu lugar doméstico e subordinado na ordem das coisas” (PATEMAN, 2013, p. 62), sobretudo no casamento.

Nessa perspectiva, Eurídice, como as mulheres casadas do seu tempo e da sua classe social, subjugadas pelo fantasma do Anjo do Lar, passou boa parte da vida sem deixar que ninguém percebesse que tinha opinião própria, afinal tinha de respeitar a condição de dependência e submissão a que estavam condenadas a maioria das mulheres casadas da sua geração. Entretanto, a personagem de Batalha é representada como uma mulher que, embora não rompa completamente com as limitações que lhes é imposta, também não sucumbe à crise a que vive constantemente submetidas nem se entrega à acomodação. Talvez Eurídice não tenha conseguido matar o Anjo do Lar, mas o fato de ela não ter sucumbido, ter resistido, dedicado-se à escrita e, ainda que não tenha sido engenharia ou uma escritora reconhecida, feito um curso superior possibilita que a sua história possa ser lida como uma história de resistência, de enfrentamento, já que ela atravessa a narrativa tentando, à sua maneira e com os recursos que dispõe, ao menos enfrentar o fantasma do Anjo do Lar.

Sobre Eurídice, ainda é importante destacar que ela é uma personagem que nasce carregando consigo um feminismo genuíno que se manifestou muito cedo e que era, em essência, a “Parte de Eurídice Que não Queria Que Eurídice Fosse Eurídice” (BATALHA, 2016, p. 55). Eurídice e suas diferentes nuances é uma personagem que denota como os feminismos têm, de fato, várias faces. O feminismo que nasce com essa

personagem é aquele que a faz, mesmo diante das suas impossibilidades, inclusive legais, desafiar o *status quo*, que é acionado, sobretudo na família, lugar em que adotar uma postura feminista enseja reações violentas físicas e simbólicas. No caso de Eurídice, o que se manifesta é um feminismo empírico. Aparentemente desconhecendo conceitos e teorias, ela se porta como uma mulher feminista em várias circunstâncias, por exemplo, na adolescência, quando se rebela, embora sem sucesso, contra a decisão do pai de impedi-la de se dedicar à música. É um tipo de feminismo que acompanha a personagem que, mesmo sem ter lido Simone de Beauvoir, a faz compreender que mulheres e homens, na lógica burguesa que os regulam, tem de exercer papéis culturalmente determinados que os fazem diferentes: mulheres, suas receitas e costuras valem menos, mulheres, ainda que escrevam, são consideradas menos. Não importava o quanto ela tivesse potencial, preferir o casamento para se tornar uma artista ou uma acadêmica não era uma possibilidade. Não importava que, mesmo como dona de casa, trabalhando a engenharia que estava a seu alcance, a culinária, e sabendo, por isso, elaborar diferentes receitas, publicar um livro não era uma possibilidade. Não importava a habilidade e a criatividade que tivesse para imaginar, cortar e costurar, ser economicamente independente não era uma possibilidade. Não importava o quanto tivesse lido ou que estivessem explícitos seus talentos como escritora, ser lida, nessa trama, é uma incógnita. Para o ideal burguês de família ao qual ela pertence, Eurídice sempre vai valer menos, por diversas razões: porque é “do lar”; porque trocar os afazeres domésticos por uma profissão é inadmissível; porque negar os valores do padrão de família no qual foi criada poderia resultar na perda do amor e do cuidado daquele homem decente com quem teve a sorte de se casar. A personagem do século passado vivencia uma série de questões que ainda desafiam as agendas feministas do século XXI.

Por fim, cabe ressaltar que as narrativas analisadas até esse ponto também denotam como os feminismos chegam de modos distintos e têm várias faces para diferentes grupos de mulheres: tem a face da miséria, a da pobreza, a da classe média e a da elite. Cada uma das Eurídictes, das Guidas, das Anas, todas, por razões diversas, diminuídas, humilhadas, menosprezadas, por mais que tentem, jamais vão alcançar a miséria das irmãs Filomenas, Ponciás, Mães-Joanas, Vós Ritas, que, serializadas na mesma categoria, mulher, serão interpeladas por questões completamente distintas, do que as singularizam como mulher em face das suas diferenças, que são múltiplas, que são gritantes, que podem ser determinantes de vida ou de morte. Para todas,

independentemente das intersecções que as atravessem, os feminismos também podem ser letais na medida em que as levem a não suportar a vida insossa do casamento insalubre; a luta feminista pode ficar pesada quando, nas famílias, as mulheres passam a sofrer violências e humilhações porque deixaram de ser irmãs, sobrinhas, tias que deixaram de seguir o *modus operandi* heteronormativo; quando se colocam como mulheres que rejeitam e denunciam o assédio e que passam reconhecidas como as feministas mal amadas; que se tornam as filhas amarguradas e cheias de culpa, talvez como Guida, porque se imaginam ingratas. É muito difícil ser feminista nesses contextos. É muito desanimador. É quase sempre muito violento. Contudo, como denotam as narrativas literárias, sociológicas, históricas, vem sendo difícil, desanimador e violento em todas as épocas e, ainda assim, as Eurídice e as Marias-Novas, mesmo sem dominar teorias, mesmo tendo de lidar com os que insistem em falar por elas sem nunca terem experienciado, na mesma medida, as suas opressões, buscam meios para resistir. Para muitas mulheres, continua sendo muito difícil sobreviver, mesmo com a atuação há mais de três séculos dos feminismos. Às mulheres, o sexismo tem adoecido, limitado, agredido. Por isso, conforme discutido na introdução deste capítulo, ser feminista tem sido um ato político que, em muitos contextos, tem valido a própria integridade física, a própria vida das mulheres. Ser feminista tem sido uma luta diária e constante contra a invisibilidade das mulheres fruto de um conjunto de valores sexistas que insiste em perpetuar no imaginário cultural a deslegitimação do protagonismo das mulheres, das suas lutas, da sua coragem.

2.5 Exílio: as histórias dos amigos

Em *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, paralelo à história da personagem principal, é narrada a história de vida da sua irmã Guida, que é renegada pelo pai após ter voltado para casa depois de ter fugido para se casar. Guida, após ser abandonada grávida pelo marido, encara a sociedade conservadora do Rio de Janeiro de meados do século XX e, com a ajuda de Filomena, cria seu filho. Filomena era uma mulher que havia sido prostituta e que, quando necessitou abandonar a profissão, começou a cuidar das crianças do bairro onde morava. Com a chegada de Guida e do seu filho, que foram acolhidos pela desconhecida, formou-se “um novo núcleo familiar, composto por Chico, suas duas mães e seus muitos irmãos” (BATALHA, 2016, p. 112). A história de Guida e de Filomena é

a história de uma família que se constitui com base na solidariedade e no afeto, na qual ninguém ocupa a posição de ascendente, já que são pessoas sem laços de parentesco que, com o propósito de conviverem em família, prestam assistência material e emocional mútua. Elas formam um arranjo familiar anaparental e, além de se apoiarem, ajudam outras mulheres ao fazerem de sua casa uma espécie de creche para cuidar de crianças enquanto as suas mães pobres trabalhavam.

Filomena disse que Guida podia passar uns tempos na sua casa até se recuperar do parto. Guida aceitou, não só porque se olhasse para os lados não veria ninguém, mas porque aquela mulher lhe trazia uma paz que não sentia há tempos. Era uma paz parecida com a dos anos de solteira, quando cochilava na sala ao som da flauta de Eurídice. Uma paz que só soube definir como tal muito tempo depois, quando lhe faltou. (BATALHA, 2016, p. 111)

Conforme discutido neste capítulo, a família nuclear inspirada nos moldes burgueses, embora esteja em declínio como modelo ideológico, ainda se coloca como uma das mais complexas tecnologias de gênero, a qual atua na manutenção de opressões sistemáticas. Nessa perspectiva, o romance de Martha Batalha foi essencial para essa discussão porque permitiu visualizar como essa tecnologia de gênero e os seus dispositivos impedem a personagem principal, Eurídice, de subverter o principal dispositivo do regime político que a dominava: o casamento e a sua instituição fundamental, “a família reprodutora e cuidadora” (DINIZ, 2014, p. 12). Essa breve análise sobre o romance ilustra como o modelo de família heterossexual, monogâmico e indissolúvel funciona como “o *locus* onde as relações de gênero [...] são reproduzidas na vida diária” (HOLLWAY apud LAURETIS, 1994, p. 226). Nessa narrativa, é evidenciado o modo como a instituição da família faz que as mulheres — serializadas em papéis de mães, esposas, filhas — sejam coagidas pelo gênero. A transgressão, representada pelas tentativas de exercer algum tipo de autonomia pela personagem principal, acaba sendo fissurada pelo destino de mulher burguesa impossibilitada de viver plenamente as suas potencialidades. A manutenção dos valores da família patriarcal atua como limitador dos desejos da personagem.

A história das mulheres e das suas famílias, nos moldes discutidos até então neste capítulo, esbarra em impasses teóricos que nem os próprios feminismos conseguiram superar, a exemplo de questões, como a levantada por Gayle Rubin, em seu texto “Tráfico de mulheres”, no qual a teórica se debruça sobre uma das maiores interrogações do pensamento feminista: qual é a natureza e a gênese da opressão/subordinação das

mulheres? Na ausência de uma resposta, ela argumenta que a análise das causas da opressão das mulheres deve servir de base para se definir o que necessita ser mudado para que seja construída uma sociedade sem hierarquia baseada no gênero. Nesse sentido, é que considero impossível escapar dessas questões sem pensar na história da família burguesa, que é a história de uma instituição cujas bases essenciais são assentadas na hierarquia baseada no gênero. Por isso, para pensar a família burguesa como *lócus* da opressão sistemática, estrutural e institucional, principalmente, contra mulheres, é necessário compreender a importância dos feminismos e, na perspectiva de Iris Young, porque essas mulheres devem ser pensadas, portanto, como grupo, e o gênero, como serialidade. Por isso, nessas considerações, parto da ideia de que, por exemplo, Eurídice e Guida, duas mulheres de classe média, e mesmo Filomena, personagem pobre e ex-prostituta, são, nos termos de Iris Young, também serializadas no gênero. No entanto, as resistências cotidianas praticadas por Guida e Filomena, ao contrário das de Eurídice e das de Ana, desafiam dispositivos, como a ideia de família nuclear, que insiste em legitimar determinados sistemas/discursos simbólicos dominantes e serve como argumento para sustentação do conservadorismo social que se reverbera, por exemplo, por meio de discursos de ódio e do aparato jurídico resistente em reconhecer a legitimidade dos diferentes tipos de arranjos familiares existentes na sociedade brasileira.

Nesse sentido, cabe salientar que, contra a omissão do estatuto jurídico no que se refere aos diferentes tipos de arranjos familiares existentes na sociedade brasileira, é que grupos da sociedade civil organizada, a exemplo do Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM), propuseram, por exemplo, a revisão do livro do Direito de Família, do Código Civil brasileiro. O projeto de Lei n.º 2.285/2007⁷⁸, denominado Estatuto das Famílias⁷⁹, assim mesmo no plural, foi elaborado por membros do IBDFAM com base na ideia de que relações baseadas no afeto, diferentemente do que diz o legislador, são consistentes. A pretensão do referido projeto de Lei é substituir todo o livro do Direito de Família do Código Civil vigente no Direito brasileiro. O texto em questão, que prevê a unificação e a criação de normas para a proteção de diferentes configurações familiares,

⁷⁸ Proposto pelo deputado Sérgio Barradas Carneiro e apresentado em 25/10/2007, o projeto dispõe sobre o Estatuto das Famílias e, no texto, revogam-se dispositivos das Lei n.º 10.406, de 2002; Lei n.º 5.869, de 1973; Lei n.º 5.478, de 1968; Lei n.º 6.015, de 1973; Lei n.º 6.515, de 1977 e Lei n.º 8.560, de 1992; além do Decreto-Lei n.º 3.200, de 1941. Aplica dispositivos dos arts. 226 e 227 da Constituição Federal de 1988.

⁷⁹ Em 2013, a senadora Lídice da Mata apresentou, ainda, o Projeto de Lei (PLS 470/2013), que institui o Estatuto das Famílias, mas que foi arquivado ao final da sua legislatura em dezembro de 2018.

por meio da atualização da legislação de família, foi elaborado por diversas pessoas associadas ao referido instituto, o qual vem se empenhando em conscientizar a população brasileira sobre essas questões, por meio de diferentes recursos e plataformas, a exemplo da *Cartilha das famílias*, organizada, em 2017, por Isabela Paranaguá, também faz parte do referido instituto, sobre a existência de diferentes arranjos familiares e a necessidade de a legislação protegê-los.

No texto de Paranaguá, em que são discutidos direitos de famílias, a autora explica que pensar a família, concebida atualmente pelo direito como fruto da cultura, implica recusar uma ideia linear e única sobre as estruturas familiares: “o pluralismo familiar, sendo assim, é a característica, da multiplicidade de espécies familiares que convivem num mesmo espaço público, contudo, sem igualdade de legitimidade jurídica, o que gera injustiças sociais” (PARANAGUÁ, 2017, p. 4). Nesse texto, ainda está salientado que, na Constituição Federal de 1988 (CF), a força cultural dos vínculos sanguíneos foi minimizada em relação à importância do afeto como essencial das relações humanas. Até então, conforme previa o Código Civil de 1916, a família legítima era aquela originária do casamento legalmente constituído e, com a CF, passaram a ser contempladas três tipos de arranjos familiares — a família matrimonializada, a família informal e a família monoparental. No entanto, como a família⁸⁰, na CF, passou a ser considerada a base da sociedade e passou a ter proteção especial do Estado, para essa autora, o casamento, a união estável e o arranjo monoparental não poderiam ter sido considerados os únicos núcleos primordiais de família, já que há outras configurações, como, por exemplo, a família anaparental, a homoafetiva, a mosaico, as socioafetivas, as paralelas, sendo possível, nos seus termos, chegar à definição de família quando as relações forem fundadas no afeto: “A família perdeu sua preponderância como instituição e passou a ser muito mais o núcleo formador do sujeito. Se, atualmente, os laços familiares estão fincados no afeto e não mais essencialmente na reprodução sexual ou em fatores econômicos, é natural que surjam novos tipos familiares” (PARANAGUÁ, 2017, p. 23). De acordo com as vertentes mais progressistas do direito de família, atualmente há quatro espécies de família com seus desdobramentos: a família conjugal; a família parental; a família unipessoal; e a família multiespécie.

⁸⁰ Art. 226 da Constituição Federal de 1988

Com relação ao afeto, este foi trazido para o direito de família a partir de reflexões sobre o discurso psicanalítico e, conforme explica Rodrigo da Cunha Pereira, em sua tese *Princípios fundamentais e norteadores para a organização jurídica da família*, atribuído um valor jurídico, o que tem ajudado a desarticular velhas concepções e estabelecer uma nova ordem jurídica para a família no Brasil. Ainda segundo Pereira (2004, p.17-18), o primeiro autor a traduzir e introduzir esse novo valor jurídico no país foi João Baptista Villela que, na década de 1970, lançou, em um dos seus trabalhos, as bases para a compreensão da paternidade socioafetiva, mas ressalta que, somente em 1999, o afeto recebeu o *status* de princípio jurídico quando Paulo Luiz Netto Lôbo utilizou essa expressão pela primeira vez em seu texto sobre filiação em uma conferência durante o II Congresso Brasileiro de Direito de Família, promovido pelo IBDFAM. Ademais, cabe enfatizar que, nesse ínterim, a CF, conforme salientado anteriormente, com seu artigo 226, ao determinar que a família deveria ter proteção especial do Estado, já havia aberto precedentes para que os sentidos de família fossem compreendidos para além da família conjugal, como estava prevista nas constituições anteriores, e possibilitasse a regulamentação de outros tipos de arranjos familiares, como ocorreu em 2011 com o reconhecimento, pelo Supremo Tribunal Federal, das uniões estáveis para casais do mesmo sexo e, em 2013, ao admitir a conversão da união estável dos referidos casais em casamento civil. Com base nesse precedente, é que atuam entidades, como o IBDFAM, que trabalham para a regulamentação de outros tipos de arranjos familiares, como é o caso das famílias anaparentais, um dos objetos de discussão deste capítulo.

Uma importante questão é que, com relação aos sentidos de família que predominam no imaginário social, embora vários sociólogos, como Anthony Giddens (1993), explique que existe uma tendência de se falar mais em relacionamentos do que em casamento em si — o qual tem se voltado cada vez mais para a forma de um relacionamento puro, entendido não no sentido de pureza sexual, mas no sentido de relação pautada em um vínculo próximo e continuado com outra pessoa, um relacionamento pautado na igualdade sexual e emocional entre os parceiros — ainda há a tendência muito marcada, conforme explica Paranaguá, em legitimar uma única espécie de família, que é a família conjugal. A questão é que, mesmo que tenha ocorrido muitas mudanças nos valores de família e de casamento ao longo dos séculos, como os que aponta Giddens, as mulheres, como afirma Carole Pateman, ainda são incentivadas a “ver a vida social em termos pessoais, como uma questão de capacidade individual ou sorte

para encontrar um homem decente com quem se casar” (PATEMAN, 2013, p. 55) e, no Brasil, está cada vez mais evidente, no campo político-discursivo, o esforço para a regular e a proteger os direitos da família heterossexual, monogâmica e indissolúvel em detrimento da proteção dos direitos de todos os demais tipos de arranjos familiares, foco do texto de Paranaguá, e que deveriam ser protegidos pelo Código Civil.

Nesse sentido, partindo principalmente da vertente do direito que compreende o afeto como elemento estrutural da família contemporânea, a ideia é discorrer neste tópico sobre os diferentes dispositivos que, nesse processo, trabalham com base em uma política dos afetos para possibilitar a visibilização de identidades e de arranjos familiares alternativos, como a família anaparental que está centralizada no romance *Azul-corvo*, de Adriana Lisboa, e que é coadjuvante no romance *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, de Martha Batalha. Por exemplo, em seu artigo “Ressignificação do “viver-junto”: a idiorritmia em *Azul-corvo* (2010), de Adriana Lisboa”, escrito por Alessandra Pajolla e Leonardo Tonus, ao refletir sobre as narrativas contemporâneas que investem em sujeitos que questionam e reconfiguram os espaços geográficos, familiares e comunitários, os autores pensam, partindo do conceito de idiorritmia⁸¹ proposto por Roland Barthes, que a ideia de que o viver-junto, no romance de Lisboa, permite, de fato, que cada indivíduo preserve o seu próprio ritmo: “A convivência entre Fernando, Vanja e Carlos não é pautada por nenhum tipo de hierarquia ou leis. Sem os mecanismos para regular, conduzir o tempo, os desejos, os espaços e os objetos, a comunidade idiorrímica permite a cada um manter a sua singularidade, seu ritmo” (PAJOLLA e TONUS, 2015, p. 44).

Nesse sentido, a ideia é discutir sobre a relação entre o valor social da família cultivado no imaginário social e os sistemas/discursos simbólicos que trabalham para a ampliação do conceito de família tanto no nível subjetivo, que envolve a questão do imaginário social e a resignificação dos sentidos de famílias, quanto no nível prático, que se refere à regulamentação e à proteção jurídica dos diferentes tipos de arranjos familiares. Com relação à aceção da palavra anaparental, objeto de discussão deste

⁸¹ De acordo com os autores do texto em questão, o Viver-junto preconizado por Roland Barthes (2013), está relacionada à “concepção de ritmo como um elemento fluido e modificável, retomando a origem grega da palavra” (PAJOLA e TONUS, 2017, p. 38-39) e “com o acréscimo do prefixo *idios* (próprio), ritmo se transforma em idiorritmia: termo que Barthes buscou no vocabulário religioso para explicar uma ideia de comunidade em que cada pessoa encontra espaço para o seu ritmo pessoal. Originalmente, idiorritmia designa o modo de vida de certos monges, que são ao mesmo tempo autônomos e integrados, solitários e membros de uma comunidade. Utilizada metaforicamente, a idiorritmia é a chave para Barthes postular uma concepção comunitária baseada na tentativa de conciliar a vida coletiva e individual, a independência de cada indivíduo e a sociabilidade do grupo.” (PAJOLLA e TONUS, 2017, p. 38-39)

tópico, cabe esclarecer, inicialmente, que etimologicamente o prefixo “ana” foi pensado pelo idealizador da expressão, Sérgio Resende de Barros, em razão do fato de ser “um prefixo de origem grega indicativo de “falta”, “privação”, como em “anarquia”, termo que significa falta de governo (BARROS, s/p, 2003) e, por isso, associado a famílias sem pais. A princípio, o consenso entre os operadores do direito sobre a definição de família anaparental era a de que esse modelo de família seria caracterizado como aquele em que não haveria a presença de um ascendente, com ênfase nas relações entre irmãos, conforme ratificado no Curso de Direito Civil, de Cristiano Chaves de Farias e Nelson Rosenvald:

as comunidades formadas por irmãos que moram juntos, embora sejam reconhecidas como entidades familiares, ganham uma nomenclatura específica, não se confundindo com as famílias monoparentais. Caracterizam a chamada família anaparental, em face da inexistência de ancestralidade. Por evidente, as famílias anaparentais também constituem entidades familiares, das quais decorrem regulares efeitos, como obrigação de prestar alimentos, direito à herança, parentesco etc. E mais. Além dos efeitos jurídicos tipicamente previstos em lei, considerando se tratar de relação familiar, é possível reconhecer consequências outras não expressamente previstas, como a proteção do bem de família da comunidade familiar anaparental ou mesmo o reconhecimento de guarda entre irmãos, em casos diversos. (CHAVES & ROSENVALD, 2017, p. 88)

Nesta tese, no entanto, a ideia é discorrer sobre a família anaparental em um aspecto mais amplo, que, no âmbito do direito, vem envolvendo o princípio da afetividade⁸², ou seja, o afeto compreendido como elemento formador de família, o afeto como um valor jurídico que vem sendo considerado extremamente relevante para o Direito de Família. Conforme explica Rodrigo da Cunha Pereira, a partir do momento em que “a família se desinstitucionaliza para o Direito — ou seja, que ela não mais se faz relevante enquanto instituição —, e que a dignidade humana passa a ser o foco da ordem jurídica, passa-se a valorizar cada membro da família e não a entidade familiar como instituição” (PEREIRA, 2004, p. 130). Nesse sentido, a família anaparental socioafetiva é compreendida, conforme conta do *Manual de direito das famílias*, de Maria Berenice Dias, como “a convivência de parentes ou pessoas não ligadas por laços de parentesco, em um mesmo lar, dentro de uma estruturação com identidade de propósito de constituir

⁸² Para o Direito de Família, os princípios norteadores da família contemporânea são 1) Princípio da dignidade da pessoa humana; 2) Princípio da solidariedade; 3) Princípio da igualdade; 3) Princípio da liberdade; 4) Princípio do melhor interesse da criança; 4) Princípio da convivência familiar; 5) Princípio da função social da família; 6) Princípio do pluralismo; 7) Princípio da monogamia; 8) e Princípio da afetividade.

uma família, em que haja assistência mútua material ou emocional” (DIAS, 2015, p. 140). Por exemplo, nesses dois romances, tanto no arranjo familiar que Guida e seu filho formam com a Filomena quanto no arranjo familiar de Evangelina e de seus amigos ninguém, de fato, ocupa a posição de ascendente, já que são pessoas sem laços de parentesco.

Nos dois casos, conforme explica Pereira (2004, p. 128-129), não é simplesmente o fato de existir afetividade que faz que essas relações possam ser caracterizadas como uma entidade familiar, mas, para além da afetividade, esses núcleos agregam outros elementos definidores de um núcleo familiar, que é também a ostensibilidade e a estabilidade. No texto, a afetividade é caracterizada como o fundamento e a finalidade da família; a estabilidade está relacionada à comunhão de vida e, simultaneamente, exclui relacionamentos casuais, sem compromisso; e, por fim, a ostensibilidade pressupõe o reconhecimento social e público desse grupo de pessoas que vivem juntas como entidade familiar. Por exemplo, no romance de Lisboa o principal arranjo familiar é anaparental porque é formado por Evangelina, uma adolescente que, após a morte da mãe, muda-se para os Estados Unidos para morar com Fernando, um brasileiro que, embora não fosse o seu pai biológico, a havia registrado, e, ao longo da trama, se incorpora a esse arranjo anaparental, Carlos, um imigrante salvadorenho, vizinho de ambos.

Oficialmente, Fernando era meu pai e meu guardião. Quando minha mãe engravidou do meu pai de verdade, um americano, sumiu da vida dele, e quando eu nasci ela telefonou do Novo México para o Fernando, seu ex-marido, que vivia num estado ao norte e seis horas de carro dali, no Colorado. [...] Pegou a estrada e me registrou como sua filha, em Albuquerque. Disse para minha mãe se cuidar. Pegou a estrada de volta. Fazia então quatro anos que eles estavam separados e possivelmente ele a conhecia bem a ponto de ela não ter que explicar nada: Que não queria vínculos com o verdadeiro pai da sua filha. Que não queria sua filha crescendo sem um nome de um pai na certidão de nascimento. Que não tinha coragem de pedir aquilo a outra pessoa. Que a vida às vezes era um bocado complicada. (LISBOA, 2010, p. 68-69)

Em *Azul-corvo*, a história é contada a partir da perspectiva dessa personagem principal e narradora, que, aos vinte e dois anos, rememora os rumos que, aos treze anos, a sua vida toma após sua mudança do Rio de Janeiro para o subúrbio de Denver, Colorado, nos Estados Unidos. Essa narrativa pode ser compreendida como a história de pessoas exiladas das próprias pátrias, das suas famílias, de si mesmas. São exílios literais, como o de Fernando, que teve de sair do Brasil para se esquivar de um passado, o de ex-guerrilheiro que vivia no Araguaia em um país em plena ditadura militar, e o de Carlos,

que imigra com sua família de El Salvador para os Estados Unidos em busca de melhores condições de vida, e os metafóricos, como o de Evangelina, que havia sido exilada de um passado que só pertencia a sua mãe e que, embora fosse a sua história, ela nunca havia tido acesso, ou seja, a narrativa de uma exilada da sua própria história de vida. Nessa narrativa, depois de morar durante um ano com Elisa, tia de criação, ela resolve entrar em contato com Fernando, o ex-marido da mãe que a havia registrado quando do seu nascimento. A sua ideia inicial era ir para os Estados Unidos se hospedar com Fernando para procurar o pai, mas, à medida que o tempo vai passando, ela percebe o quanto era desimportante dar importância a uma parte da sua história que nunca havia lhe pertencido. Logo no início do texto, há uma reflexão da narradora sobre o seu lugar no mundo, sobre o seu sentimento de não lugar na família que ela havia acabado de se incorporar e que, conforme enfatiza, apesar das boas intenções, não era, naquele exato momento de vida, sua “verdadeira” família.

Eu tinha treze anos. Ter treze anos é como estar no meio de lugar nenhum. O que se acentuava devido ao fato de eu estar no meio de lugar nenhum. Numa casa que não era minha, numa cidade que não era minha, num país que não era meu, com a família de um homem só que não era, apesar das intersecções e das intenções (todas elas muito boas), minha. (LISBOA, 2010, p. 12)

Nesse enredo, os sentidos de família vão sendo ressignificados e, conforme enfatiza a própria narradora, vão passando a ser centrais na sua vida as pessoas que, culturalmente, eram situadas, na lógica do ideal de família tradicional, como periféricas: “Curioso como as pessoas da minha vida agora eram todas periféricas. A tia de criação. O ex-marido da minha mãe” (LISBOA, 2010, p. 64). A tia, deixada para trás quando a mãe de criação havia morrido, havia nascido e crescido como a filha/irmã periférica. Seus pais, tanto o biológico quando aquele cujo nome constava na certidão de nascimento, eram periféricos. No entanto, ao longo da trama, os sentidos de periféricos são subvertidos na medida em que, de fato, quem se torna central em sua vida, aqueles que devem ser centrais em sua vida, são as pessoas que verdadeiramente a amparam, sobretudo o ex-marido da mãe e o amigo imigrante, e não o homem e a família do homem com quem tinha laços sanguíneos e que não passava simplesmente de uma pessoa com quem a mãe havia se envolvido e, por um acaso, havia sido o responsável pela sua concepção. A única informação que ela tinha sobre o pai biológico era que ele se chamava Daniel. Na busca por esse pai, que vai perdendo sentido ao longo da narrativa, ela vai estreitando laços com Fernando e Carlos, o vizinho de nove anos de idade por quem ela passou a alimentar um

afeto desde o primeiro encontro de ambos. A diferença de idade de quatro anos que existia entre eles não os impediu de estreitar os laços que passaram tanto por atividades corriqueiras, como Vanja ensinar os deveres da escola ao garoto, até a emoção de ele ver sua nova amiga realizando novas descobertas, como, por exemplo, ver neve pela primeira vez. Fernando torna-se o espectador da cumplicidade que se estabelece e que será sentenciada por Carlos como uma constante na sua vida quando informa estar triste pela fuga da irmã mais velha, mas que deseja passar o resto da sua vida perto de Vanja: “[...] Carlos disse que estava com saudades da irmã [...] lhe disse que com sorte em breve ia poder visitar a irmã na Flórida. [...] Ele disse que até podia ser mas depois ele ia voltar, ele queria viver e morrer no Colorado e se possível perto de mim” (LISBOA, 2010, p. 135).

Nesse romance, conforme argumenta Pajola e Tonus, “a pátria dos personagens é o Outro, o território constituído de afeto, a despeito de todas as diferenças culturais [...]” (PAJOLA e TONUS, 2015, p. 44) e, talvez, nessa sentença esteja condensada uma importante questão: quando a família como modelo ideológico, aquela carregada pelo peso de figuras de autoridades que impõem regras e limitações, perde o sentido para a família como *locus* de afeto, aquela em que as relações são pautadas pela cumplicidade e pelo respeito, o elemento mais importante, de fato, passa a ser o Outro. Nesse sentido também é possível pensar nas acepções de casa, literais e metafóricas, tantas vezes evocadas pela narradora: “um fenômeno curioso acontece quando você passa tempo demais longe de casa. A ideia do que seja essa casa — uma cidade, um país — vai desbotando como uma imagem colorida exposta diariamente ao sol. Mas você não adquire logo outra imagem para pôr no lugar” (LISBOA, 2010, p. 70). Também isso acontece quando as personagens passam tempo demais longe das famílias, não só o tempo literal, mas também o tempo metafórico, que é aquele em que o sujeito se ausenta afetivamente por alguma razão. A ideia do que seja essa família cujos laços essenciais se resumem à consanguineidade vão se esfacelando, vão perdendo o sentido. Nessas histórias, o afeto molda as relações da família que os indivíduos colocam no lugar daquela em que, por quaisquer razões, tenham sido exilados ou que quiseram se exilar, ou que tenham sido obrigados a se exilar.

Sobre os sentidos de exílio, Antonio Houaiss, na versão eletrônica do seu dicionário, traz como possíveis acepções para o vocábulo “expatriação forçada ou por livre escolha; degredo”, este último definido, por sua vez, como “afastamento voluntário

ou compulsório de um contexto social”. Para essas narrativas, não se aplicam definições de sentido figurado como “isolamento do convívio social; solidão”, já que os arranjos anaparentais formados por todas as personagens permitem que sejam ressignificados os possíveis sentidos de solidão que marcam ou marcaram a vida de cada um deles. Nas duas narrativas, as personagens são degredadas, ou seja, se afastam do seu contexto social de modo voluntário, como é o caso, em certa medida, de Carlos e da sua família, e de Vanja, ou de modo, mais ou menos marcado, compulsório, como é o caso de Fernando e de Guida. Voltando a esta última personagem, o referido vocábulo também é invocado na narrativa por Eurídice quando decidiu que iria abafar “A Parte de Eurídice Que Não Queria Que Eurídice Fosse Eurídice” (BATALHA, 2016, p. 72) e, nesse momento, constatou que, com relação aos pais, “[...] tinha que dar alegria dobrada aos dois. Prometeu que nunca mais iria brigar com eles, como fez durante os dias rebeldes de flauta. Nunca, nunquinha ia se exilar da família, como Guida” (BATALHA, 2016, p. 72). Para a jovem Eurídice, Guida também era uma exilada, a irmã que, por razões que escapavam a sua imaturidade e inocência, havia deliberadamente se exilado da própria família. No entanto, Guida, conforme informa a voz da narrativa, havia procurado o pai, quem a renegou como filha. Nesse momento, sozinha e grávida, ela é obrigada a optar por esse afastamento compulsório e decide assumir o peso da escolha que havia feito, arrumar um trabalho e tentar seguir ao lado da criança que, quando nascesse, ela pretendia deixar em um orfanato.

O que fazia sentido era procurar pelos pais. Mandar o orgulho às favas, contar o que houve e pedir para ser aceita de volta. [...] Pegou o trem, o ônibus e o bonde que subia Santa Teresa. Na medida em que se aproximava da casa dos pais aumentava a vontade de deixar de ser mãe para voltar a ser filha. [...] Ela ainda estava dentro do bonde quando avistou a quitanda, e os olhos de seu Manuel. A mãe e a irmã deviam estar em casa, preparando o almoço. Pai e filha se encaravam enquanto ela se aproximava. Seu Manuel baixou o rosto quando Guida entrou na quitanda.

“Pai?”

...

“Pai?”

...

“Sou eu, pai. Sua filha Guida.”

Seu Manuel não levantou a cabeça, e só deixou de cerrar os dentes para por fim à situação.

“Só tenho uma filha. Ela se chama Eurídice.” (BATALHA, 2016, p. 105-106)

No entanto, Guida conseguiu um trabalho e teve seu bebê, encarando os primeiros dias de maternidade solo contando com a solidariedade dos vizinhos, os quais trataram de informá-la sobre a existência de Filomena, que era a babá dos filhos das prostitutas, operárias e funcionárias do comércio, mulheres que disputavam uma vaga para os filhos no colo e no coração da mulher do Estácio.

Quando Guida voltou para casa, encontrou na porta uma sacola com roupinhas e fraldas de pano. Um bercinho apareceu não se sabe de onde, e chupeta, mamadeiras e um chocalho. No Estácio daqueles tempos um filho de mãe solteira ganhava o bairro como padrinho. [...] Todo mundo que podia ajudava, e num caso como aquele todo mundo podia, e ajudava. A vizinha da frente mandou uma panela com canjica (“é bom pro leite!”) [...] Outra vizinha trouxe uma colcha de crochê e sapatinhos vermelhos (“pra dar sorte”). Perguntou se Guida conhecia Filomena. (BATALHA, 2016, p. 109)

Quando Guida procurou Filomena, mulher que, conforme a citação no início deste tópico, lhe transmitiu a paz que não sentia havia tempos, foi prontamente amparada e os três formaram uma nova família. Para Guida, Filomena tornou-se, conforme a voz da narrativa, meio irmã, meio mãe e meio sócia: a irmã de Eurídice ajudou a mulher a profissionalizar o seu trabalho de cuidadora de crianças, impulsionou a pequena reforma da casa e trouxe para a vida de Filomena novos sentidos de família. Chico, o filho, que crescia feliz nos primeiros anos, foi se dando conta das diferenças que havia entre a sua família, formada por duas mães, e a mãe das outras crianças. O modelo de família nuclear, conforme o que Eurídice havia construído, estava distante da realidade do garoto que, à medida que crescia, se dava conta de que “preconceito, pobreza, a falta de um pai, a vida dura das mães, todas essas coisas formavam as duas pontas de um mesmo barbante, que na época ele só sabia que estavam ligadas por intuição” (BATALHA, 2016, p. 117). Ligados pelo elo do afeto desse arranjo não convencional que agregava todos os sentidos de amor que se pressupõe existir entre mãe/filha/filho/avó, Filomena, Guida e Chico só deixam de viver juntos em razão da morte da primeira, vitimada por um câncer. Guida, então, procura Eurídice e refaz a vida casando-se em Portugal com seu Antônio, o vizinho da irmã Eurídice, conforme a história que ambos inventaram juntos para esconder o passado de abandono de Guida.

Nas duas narrativas, as famílias anaparentais tornam-se espaços simbólicos para, na medida das limitações sociais, geográficas e culturais dos sujeitos que compõem cada arranjo, a realização de um projeto de vida e de felicidade. Para a pesquisadora Antonia Tania Maria de Castro Silva (2017, p. 25), a família deve, em essência, ser uma verdadeira

comunidade de afeto e de entreajuda, integrada por pessoas unidas por vínculos parental, socioafetivo ou misto, o que prescinde, para sua configuração, de figuras específicas de autoridade como, por exemplo, pai e mãe. Na narrativa de Batalha, por exemplo, o fato de Guida ter rompido com uma conjuntura familiar que, para seus valores pessoais, era, em certa medida, opressora e ia de encontro ao seu projeto de vida e de felicidade, ela fica desamparada e encontra outro ninho em um arranjo familiar alternativo, formado com o filho e com Filomena, em que as hierarquias que pautavam seu modelo nuclear de família anterior são solapadas pelo afeto. No caso de Guida, o amor da sua família nuclear existe na medida do respeito a normas e regras implícitas que devem ser rigorosamente obedecidas, assim como fez Eurídice, caso contrário, esse amor transforma-se em desamparo, em nó ao invés de ninho. Sobre nós e ninhos, Michelle Perrot (1993) chamava atenção para as mudanças que se operavam nos sentidos de família que, nas últimas décadas do século passado, já estavam latentes.

Não é a família em si que nossos contemporâneos recusam, mas o modelo excessivamente rígido e normativo que assumiu no século XIX. Eles rejeitam o nó, não o ninho. A casa é, cada vez mais, o centro da existência. O lar oferece, num mundo duro, um abrigo, uma proteção, um pouco de calor humano. O que eles desejam é conciliar as vantagens da solidariedade familiar e as da liberdade individual. Tateando, esboçam novos modelos de famílias, mais igualitárias nas relações de sexos e de idades, mais flexíveis em suas temporalidades e em seus componentes, menos sujeitas às regras e mais ao desejo. O que se gostaria de conservar da família, no terceiro milênio, são seus aspectos positivos: a solidariedade, a fraternidade, a ajuda mútua, os laços de afeto e o amor. (PERROT, 1993, p. 81)

A busca por outros ninhos em arranjos alternativos muitas vezes impulsionada pelos nós que marcam as trajetórias de vários sujeitos no seio da família nuclear, como foi o caso de Guida, é que tem feito que, conforme enfatiza Silva, no âmbito do direito, não seja possível mais pensar as famílias sem considerar os pilares da repersonalização, da afetividade, da pluralidade e do eudemonismo⁸³, elementos que deram nova roupagem axiológica ao direito das famílias, cujo foco voltou-se para a tutela do indivíduo. Se, ainda

⁸³ No Dicionário Houaiss Eletrônico, eudemonismo é “a doutrina que considera a busca de uma vida feliz, seja em âmbito individual, seja coletivo, o princípio e fundamento dos valores morais, julgando eticamente positivas todas as ações que conduzam o homem à felicidade”. Em seu artigo “A família eudemonista do século XXI, Fabíola Santos Albuquerque explica que o sentido da família eudemonista está assentado na compreensão de que a família é “[...]base da sociedade, *locus* privilegiado e espaço de realização de todos os seus membros, independente do modelo familiar escolhido. Relações de afeto lastreadas nos princípios da dignidade da pessoa humana e da solidariedade”. (Albuquerque, s/a, p. 92)

nos termos da pesquisadora, antes da CF, a família brasileira era patriarcal, patrimonialista, matrimonial e excludente, como a de Antenor e de Eurídice, a referida constituição, conforme enfatizado anteriormente, abriu precedente para a legitimação de outros arranjos familiares distintos da união matrimonial entre o homem e a mulher, com a valorização de elementos como a afetividade, a igualdade, a liberdade, a solidariedade e a dignidade da pessoa humana, valores que marcam os arranjos anaparentais tanto no romance de Batalha quanto no de Lisboa. Por isso, assim como na literatura brasileira contemporânea, conforme explica Silva, alguns tribunais do país já reconhecem o arranjo anaparental como entidade familiar, reconhecendo, inclusive, alguns direitos inerentes às famílias tradicionais como direitos a alimentos, à adoção, à sucessão e ao direito real de habitação. Nesse contexto, conforme explica, embora a família anaparental não esteja positivada no direito brasileiro, a doutrina e os tribunais vêm enfrentando a questão e vêm dando tratamento de entidade familiar às pessoas que pertencem a esse arranjo, como aconteceu em um julgado de 2012⁸⁴.

A entidade familiar com esse novo enfoque ultrapassa os limites da união por matrimônio, para abarcar novos modelos, como união estável, família monoparental, família homoafetiva, anaparental, mosaico, paralela, recombinada, enfim, todo e qualquer agrupamento de pessoas, ‘unidas por economia comum’, onde permeie o elemento afeto, independentemente do lugar em que cada membro ocupe nessa comunidade, não se exigindo, necessariamente, que estejam presentes as figuras específicas do pai, da mãe e dos filhos. Nessa nova formatação, exige-se apenas a presença dos elementos da afetividade, da estabilidade (durabilidade) e da ostensividade (publicidade). (SILVA, 2017, p. 9)

Para fim, no que se refere ao afeto, há momentos, lugares e espaços simbólicos que afetam os sujeitos de diferentes formas, como na família nuclear, que perpassa toda a discussão dessa tese, que, por exemplo, no caso de Guida, ao invés de ter sido espaço simbólico de afeto, passou, em razão do rompimento da personagem com as normas que deviam regular sua conduta de mulher de classe média, ser um espaço de desamparo, já

⁸⁴ De acordo com a pesquisadora, o Superior Tribunal de Justiça brasileiro assinalou que “o primado da família socioafetiva tem que romper os ainda existentes liames que atrelam o grupo familiar a uma diversidade de gênero e fins reprodutivos, não em um processo de extrusão, mas sim de evolução, onde as novas situações se acomodam ao lado de tantas outras, já existentes, como possibilidades de grupos familiares”, conforme consta Superior Tribunal de Justiça. ANDRIGHI, Nancy. Adoção póstuma. Validade. Adoção conjunta. Pressupostos. Família anaparental. Disponível em <<https://stj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/22271895/recurso-especial-resp-1217415-rs-2010-0184476-0-stj>>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.

que ela, para o pai, tornou-se um desafeto. Em sua obra *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*⁸⁵, Vladimir Safatle propõe que voltemos a Sigmund Freud e pensemos os desdobramentos de suas ideias de que o desamparo é o afeto político central, não apenas por ser o afeto que nos abre às relações sociais, mas por ser uma espécie de afirmação de contingência e desposseção. Nesse sentido, segue argumentando que a constituição da liberdade passa, atualmente, pela capacidade de as pessoas se abrirem para afetos que as despossuam da sua condição de indivíduo. Por exemplo, no caso de personagens dos romances, também é o desamparo, provocados por situações alheias às próprias vontades, como é o caso de Vanja e Guida, que abre para elas perspectivas de novos mundos, de novas relações sociais e, em dado momento ou de modo constante, também é marcado por um tipo de desposseção.

Ainda na perspectiva de Safatle (2016, p. 15), ao se questionar sobre qual corporeidade social pode ser produzida por um circuito dos afetos baseado no desamparo, ele considera que “o desamparo cria vínculos não apenas através de transformações de toda abertura ao outro em demandas de desamparo”, mas, segundo seu argumento, cria vínculos por desposseção e por absorção de contingências: estar desamparado é deixar se abrir a um afeto que me despossei dos predicados que me identificam” (p. 21). de compreender o poder implica compreender os modos de construção de corpos políticos, seus circuitos de afeto como regimes extensivo de implicação, o modelo de individualização que esses corpos produzem e a forma como eles implicam as demais pessoas. Para mudar esse *modus operandi* de poder *versus* corpos políticos, ele argumenta que é necessário pensar em outras formas de ser afetado, estar disposto a ser individualizado de outras maneiras, forçando a produção de outros circuitos. Nessa

⁸⁵ Com relação ao que Safatle denomina como “circuitos de afetos”, ao discorrer sobre uma das cenas do livro *O processo*, de Franz Kafka, mais precisamente na passagem em que a personagem Joseph K. abre um livro e se depara com figuras de uma “corporeidade excessiva”, ele argumenta que “sob essas figuras de corporeidade excessiva e esses títulos de pornografia de banca de jornal talvez houvesse um circuito que, muito mais do que a Lei, produz o fundamento dos vínculos sociais” (SAFATLE, 2016, p. 14), ou seja, ele prossegue explicando que, ao se deparar com essas cenas em um livro no qual esperava que constassem leis, saltou-lhe aos olhos algo que não permitia que ele ficasse indiferente porque, de alguma forma, o afetava, fosse por atração ou por repulsa: “no lugar da lei, das normas e das regras havia, na verdade, um circuito de afetos” (SAFATLE, 2016, p. 14). Nesse contexto, é que considero possível relacionar os arranjos familiares alternativos, como o anaparental, que discuti neste capítulo, a essa espécie de circuito de afetos. Na perspectiva da argumentação de Silva, penso que, conforme explica a pesquisadora, “família é fruto da necessidade do homem viver em sociedade, até mesmo para a realização das necessidades básicas da vida, e requer um espaço democrático, aberto, multifacetário, não discriminatório, natural e verdadeiro” (SILVA, 2017, p. 25).

perspectiva, esses novos circuitos podem muito bem compreender os arranjos de famílias alternativos ao nuclear, já que, como é observável no romance de Batalha, é necessário sair do circuito onde impera o nó para reelaborar outros circuitos de afetos, mas próximos ao sentido metafórico de ninho.

Em *A vida invisível de Eurídice Gusmão*, Filomena morre e Guida reconstrói a sua vida ao lado da irmã e de seu Antônio. Em *Azul-corvo*, Fernando morre e Carlos, que se nega a acompanhar a família para outro estado, atravessa a rua e muda-se para a casa de Vanja, porque, determinado pelos elos de afeto que os unia, iria cumprir sua promessa de nunca sair do Colorado, de nunca sair de perto dela. Uma reflexão que Vanja fez quando os três fizeram uma viagem ao Novo México, em uma busca frustrada por uma família biológica alheia aos seus afetos, se aplica aos dois arranjos familiares que se constituíram nas narrativas: “éramos um mundo de compatibilidades, estávamos irmanados, nos equivalíamos” (LISBOA, 2010, p. 157). Tanto no primeiro quanto no segundo romance é possível constatar, ainda na perspectiva da adolescente, que, com relação a essas famílias anaparentais, todos eles, onde não se equivaliam, com certeza, se compensavam. Nesse sentido, se compensar, com seu sentido de “equilibrar”, compreendido, por sua vez, “como fazer com que (coisas opostas) venham a ter peso similar”⁸⁶, pode ser compreendido, literal e metaforicamente, como a essência do que representam, nesses romances, a ressignificação dos novos sentidos de famílias, a exemplo dos arranjos anaparentais, que dispensam hierarquias e leis e se pautam em equilíbrio balanceado por um afeto que prescinde de figuras de autoridade e de poder. Nesse arranjo, diferentemente do que, a despeito da evolução dos sentidos de família, culturalmente ainda marca as relações familiares tradicionais, esses arranjos alternativos são balanceados porque as pessoas não são limitadas, por exemplo, por assimetrias marcadas por papéis de gênero, já que, tendo preservadas as suas individualidades e a sua autonomia, nessas relações as diferenças são compensadas pelo afeto, pelo desejo genuíno de estar/viver junto, prestando entre si assistência material e, sobretudo, emocional, assim como deveria ser/acontecer em todos os modelos de famílias.

Se, na perspectiva de Safatle, “uma sociedade é normalmente pensada como um sistema de normas, valores e regras que estruturam formas de comportamento e interação em múltiplas esferas da vida” (SAFATLE, 2016, p. 15) e, nesse caso, “as produções

⁸⁶ Sentido constante no *Dicionário Houaiss Eletrônico*.

sociais nos campos da linguagem, do desejo e do trabalho são avaliadas em referência à normatividade que parecem intersubjetivamente partilhadas e, por isso, dotadas de forças de coesão” (SAFATLE, 2016, p. 15), então a família nuclear se coloca mais uma vez como uma das tecnologias de gênero que trabalha para perpetuar em boa parte do imaginário social normas, regras e valores que devem estruturar o comportamento dos seus membros e que devem ser partilhadas socialmente. No entanto, há, com os arranjos familiares alternativos, um movimento que atua na produção de um circuito de afetos que prescinde, por exemplo, dessa hierarquia que, a despeito das mudanças que ocorreram no último século, ainda são tão desejadas, alimentadas e reproduzidas pelo discurso em defesa de um único modelo inteligível de família, a nuclear. A lógica desse modelo de família é regulada por normatizações que, nos termos de Safatle (2016, p. 15), funcionam a partir de uma dinâmica de conflitos entre normas explícitas e implícitas, entre as que são claramente anunciadas e aquelas que agem em silêncio, precisando continuar implícitas, como a persistência da hierarquia dos papéis de gênero, para funcionar.

A questão é que movimentos políticos, como os feminismos, vêm colocando em xeque a lógica que ainda mantêm certos costumes implícitos a ponto de incomodar o legislador e fazer que, com o dedo em riste, clame o retorno dos valores da chamada “família tradicional”, cuja lógica de funcionamento opressora vem sendo subvertida por vozes dissonantes, a exemplo das mulheres e da comunidade LGBTI, porque, explícitas ou implicitamente, esse esforço para normatização de comportamentos está sendo, cada vez mais, foco de disputas em diferentes campos, por meio de diferentes dispositivos, como os discursos políticos e jurídicos e as práticas artísticas, conforme será discutido no capítulo seguinte. Nesse sentido, a partir da concepção do pesquisador de que a crítica é indissociável da ação de comparar norma e fato, pensar a família é constatar a materialização das incongruências existentes entre o que pressupõe a norma e o que acontece de fato, como, por exemplo, será discutido em relação ao romance *Elvis e Madona*, de Luís Biajoni, no próximo capítulo. Esse adendo é importante para essa discussão porque ele propõe, ainda, que a perspectiva crítica elabore uma compreensão distinta do que seja uma sociedade: “talvez precisemos da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, ‘circuitos de afetos’” (SAFATLE, 2016, p. 15). A família, portanto, como produto das relações sociais não deve ser nada menos do que um espaço genuíno para circulação de afetos.

A palavra família, assim como comunidade, nos termos de Zygmunt Bauman (2003), em seu livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, tende a trazer, no imaginário coletivo, a sensação de pertencimento. Conforme é possível depreender dos dispositivos político-discursivos que vêm regendo as questões de família ao longo dos séculos, há uma tendência à idealização do modelo de família nuclear por meio de valores que tentam inculcar no imaginário social os sentidos desse modelo de família somente com conotações positivas para obscurecer as opressões que, em sua essência, em muitos contextos, são sistemáticas. Disseminar esse discurso tem a ver com uma estratégia de enquadramento do senso comum para que não sejam atribuídos ao significado de família outros valores que não sejam o de instituição natural e sagrada. No entanto, é no seio dessa instituição idealizada que são forjadas violências sistemáticas contra àqueles membros que, como Guida, ou como Elvis e Madona, personagens que serão analisadas no capítulo seguinte, deixam de seguir o *modus operandi* e, com os seus comportamentos, contrariam expectativas familiares e, por conseguinte, sociais. No caso dessas personagens, as famílias que, em tese, deveriam gerar segurança, desamparam e geram incômodo, sensação de não pertencimento: filhas, como Guida, se tornam indesejadas no ninho. Na sua família, ela passa a ser inteligível porque rompe com um sistema que impõe restrições e limitações ao modo como ela deveria viver dentro de uma lógica que regula, sobretudo, o seu comportamento, ou seja, Guida passa a ser ininteligível quando rompe com os padrões de comportamento que eram pressupostos para uma mulher da classe a que pertencia e, em razão do desamparo, é impelida a circular por um novo circuito de afetos.

Como, nos termos de Bauman, ao longo do tempo, vem havendo um esvaziamento dos sentidos de “viver em comunidade”, as pessoas se apegam, como uma herança dos valores preconizados pela família burguesa, a um ideal de família que também é um ideal de felicidade — no mundo das ideias, consistiria em um destino inato e inescapável, sobretudo no caso das mulheres — cuja materialização se dá por meio da constituição de uma família conjugal nuclear, e esse sentido de família bem como os seus valores continuam sendo inculcados no imaginário social por meio dos mais diversos tipos de dispositivos discursivos, sobretudo o religioso e o político-jurídico. Por isso, mulheres como Eurídice não questionavam os sentidos da família, nem sua estrutura e sua

hierarquia convencional, já que, na ordem que regulava as relações de família dessa personagem, as hierarquias e os papéis de gênero já estavam determinados e os sentidos, no plano subjetivo, assimilados, por boa parte da população, sem que os sujeitos sequer aventassem a possibilidade de questionamento dessas hierarquias e da negociação desses papéis de gênero. Os sujeitos que ousam afrontar essa ordem, como a personagem Guida, tendem a ser empurrados para as margens.

No entanto, o desamparo que empurra para margens também gera afetos positivos genuínos, como o Guida encontrou, juntamente com o seu filho Chico, na casa de Filomena, e o ideal de família nuclear como único e legítimo, a exemplo do de Eurídice, demonstra-se hegemônico somente no plano teórico, já que, caminhando sempre ao lado de outros arranjos familiares, como o matrifocal de Maria-Nova e o anaparental de Vanja, ele tem sido, ao longo dos séculos, tão somente mais um modelo de família possível, entre as tantas configurações de família que se estruturaram no Brasil desde o período colonial. Até este ponto, o que tem sido possível observar é que a família patriarcal e a família nuclear idealizadas como legítimas têm sido incompatíveis com a realidade, quase que exclusiva ao plano ideal, mas, por força de dispositivos político-discursivos, é inculcada como modelo ideológico a ser seguido e que deveria ser alcançado por todo corpo social, embora seja incapaz de se sustentar como modelo único, legítimo, inteligível. O que tem ficado evidente, por meio das discussões tecidas nesses dois capítulos, é que a família, diferente das famílias, tem sido fomentadora da injustiça de gênero, já que se pauta na violação dos direitos do outro em níveis elementares, como intentar contra a autonomia dos sujeitos para tentar retirar-lhes o direito de fazer as próprias escolhas.

Em contraposição a essa ideia de família singular e contra essas injustiças, há os modelos alternativos de famílias que, por sua vez, são fundadas no que eu concebo que esteja abarcado pelo conceito de justiça de gênero⁸⁷, já que, em tese, são organizadas sem hierarquias, fundadas na solidariedade e no afeto e, por isso, talvez venham se colocando,

⁸⁷ No artigo “Uma reflexão feminista sobre o conceito de justiça de gênero”, as pesquisadoras Salette Maria da Silva e Sonia Jay Wright, explicam que “O conceito de justiça de gênero tem sido utilizado em diversos documentos e projetos disseminados em escala internacional. Tais documentos, não raro, são lavrados pelas Nações Unidas e/ou por entidades de mulheres dedicadas às questões de gênero e desenvolvimento. O conteúdo do conceito está relacionado à ideia de justiça social, observado o enfoque gênero. As reflexões em torno do tema, que também é explorado pelo feminismo jurídico latino-americano, invocam as demandas das mulheres por igualdade na redistribuição dos recursos e por reconhecimento e valorização das diferenças e especificidades femininas.” (SILVA e WRIGHT, 2016, p. 2)

ao longo dos séculos, como o grande empecilho para sustentar esse modelo ideal de família nuclear reprodutora e cuidadora. Nesse sentido, entra, em defesa dessas famílias, os dispositivos que legislam a favor da justiça de gênero, que também vem se materializando em leis para garantir o direito de as pessoas, se quiserem, organizar suas relações afetivas e familiares fora dos circuitos do modelo dominante, fora da normatização imposta pelo sistema de heterossexualidade compulsória. Como denotam narrativas como as de Adriana Lisboa e Martha Batalha, no campo discursivo, não é mais possível evocar um único modelo de família impunemente. Se é não é possível haver justiça social sem justiça cognitiva, também não é possível haver justiça social sem justiça de gênero que, por sua vez, passa pela justiça cognitiva. Por isso, pela justiça, para a garantia efetiva da conformidade com o que é direito, é que tecnologias de gênero, como, por exemplo, a literatura e os movimentos sociais, a exemplo dos feminismos e de entidades da sociedade civil organizada, como o IBDFAM, têm trabalhado, conforme mencionado neste capítulo, no *front* das lutas pelo reconhecimento dos diferentes tipos de arranjos familiares, em uma luta que se fundamenta essencialmente em micropolíticas de afeto.

CAPÍTULO 3: FAMÍLIAS HOMOAFETIVAS, ARRANJOS DISSIDENTES

falemos das pinturas revolucionárias no muro em deraa
falemos dos adolescentes torturados pelas forças de
segurança

falemos da primavera árabe se estendendo pelos países
da região

falemos da resposta violenta do governo

falemos das armas que os civis tiveram que empunhar

falemos de como um confronto ganhou contorno de
guerra

falemos das bombas, dos gritos, dos corpos no chão

falemos da febril imagem de uma criança morta

falemos das mais de quatrocentas mil pessoas mortas

falemos de aleppo

falemos de aleppo

falemos de aleppo

falemos também do brasil

falemos de itaberli lozano,

de 17 anos, homossexual morto pela mãe e queimado
pois ela “não aguentava mais ele”

falemos de dandara dos santos,

de 42 anos, travesti apedrejada e morta a tiros, no
ceará. “vários rapazes. um dava um chute e outro uma
pedrada. outro dava murros e outro bateu com um pau na
cabeça dela”

falemos de alailton ferreira,

de 17 anos, vítima de um espancamento coletivo, em
serra. “foi morto por pedras, barras de ferro e pedaços de
madeira, por ser negro”

falemos de carla roberta barbosa,

de 9 anos, que foi estuprada e morta por renato mariano,
em santos

falemos de Fabrício Junior,

de 25 anos, que tirou a própria vida, em belo horizonte,
pois sofria com a intolerância por ser homossexual

falemos das últimas palavras de Fabrício

“quero deixar minhas pegadas sobre as areias do
tempo, sei que havia algo lá e algo que deixei para
trás. quando eu deixar este mundo não vou deixar
arrependimentos. vou deixar algo para lembrar, então
eles não vão esquecer.

eu estava aqui

vivi, amei,

eu estava aqui.

fiz, concluí, tudo que queria. vou deixar minha
marca para que todos saibam,

eu estava aqui.

quero dizer que vou viver cada dia até eu morrer e saber
que eu tinha algo na vida de alguém, os corações que
toquei serão a prova que deixo que fiz a diferença.”

ele esteve aqui

eles estiveram aqui

eles estarão sempre aqui

Falemos de Aleppo, Marcel Fernandes

Famílias homoafetivas, arranjos dissidentes

Por fim, no Capítulo III, cujo foco são as conjugalidades não hegemônicas, analiso novas conjugalidades em contraponto a iniciativas legislativas que representam uma tentativa, sobretudo no contexto familiar, de regulação do gênero e da sexualidade para (re)estabelecer padrões fundados na estrutura compreendida, nos termos de Judith Butler (2003), como a matriz de inteligibilidade de gênero. Para tanto, analiso as famílias formadas por casais homossexuais no romance *Elvis & Madona – Uma Novela Lilás*, de Luiz Biajoni, publicado em 2010, e no livro de contos *Amora*, de Natália Borges Polessso, publicado em 2015. Para refletir sobre esses arranjos familiares, 1) explano sobre os principais dispositivos político-discursivos e jurídicos que trabalham para a legitimação de diferentes tipos de arranjos familiares; 2) discuto brevemente sobre o processo de representação da(s) família(s) a partir de diferentes práticas artísticas, como a literatura, as telenovelas e o cinema; 3) comento sobre o processo de representação dos arranjos familiares formados por casais do mesmo sexo em obras literárias, sobretudo as não canônicas; 4) discorro sobre dispositivos discursivos e políticos-jurídicos e sua reverberação no campo literário brasileiro a partir da análise do romance de Luís Biajoni; 5) e, por último, dicuto, a partir da análise do romance de Natália Borges Polessso, sobre os rumos da representação de diferentes tipos de arranjos familiares na literatura brasileira contemporânea.

3.1 Panorama: o Brasil e os dispositivos político-discursivos

O romance *Odara*, de Márcio Paschoal, traz como personagem principal uma travesti. Em determinada passagem da narrativa, essa travesti conhece Rubens, filho de uma rica família carioca tradicional e conservadora. Os dois, apaixonados, resolvem celebrar a união sem que a família do noivo saiba, mas, em pouco tempo, todos descobrem o segredo. Como uma pessoa que vivencia sua sexualidade fora da matriz de inteligibilidade de gênero, a vida de Odara é marcada por diversas situações de opressão e preconceito resultantes de posturas sociais conservadoras. Entre os muitos discursos que perpassam a narrativa, destaca-se, por exemplo, aquele evidenciado em uma passagem do romance na qual Rubens conta que a maior preocupação da sua mãe seria o

surgimento de uma jurisprudência que legitimasse a união estável entre casais formados por pessoas do mesmo sexo, nesse caso, o seu casamento com Odara. O romance foi lançado em abril de 2011, um mês antes de o Supremo Tribunal Federal julgar a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132 e reconhecer a união estável para casais homossexuais.

Odara não é o foco de reflexão deste capítulo, mas esse breve resumo denota como a família nuclear tradicional — cujas bases se assentam em relações conjugais tradicionais, ou seja, entendida como uma relação monogâmica, estabelecida entre um homem e uma mulher, reconhecida pelas leis civis do Estado, conforme estatuído pelo primeiro Código Civil brasileiro, publicado em 1916 — é uma das “tecnologias de gênero” que atua na manutenção de opressões sistemáticas e que, por conseguinte, serve como argumento para sustentação do conservadorismo social que vem se reverberando por meio do aparato jurídico resistente em reconhecer a legitimidade dos diferentes tipos de arranjos familiares existentes na sociedade brasileira. Ao destacar a preocupação da matriarca conservadora, o romance *Odara* explicita o esforço secular que há no Brasil para a regulação e a proteção dos direitos da família heterossexual, monogâmica e indissolúvel em detrimento da proteção dos direitos de todos os demais tipos de arranjos familiares que deveriam ser, na forma da lei, protegidos pelo Código Civil.

Conforme discutido no capítulo anterior, a conjugalidade moderna, constituída a partir do casamento civil, foi instituída e legitimada pelo aparato jurídico no século XX, ao passo que foram deslegitimadas todas as uniões não reconhecidas pelas leis jurídicas. O texto do Código Civil de 1916, carregado de normas discriminatórias, reforçava desigualdades sociais, sobretudo no que concerne aos direitos de família. Nesse contexto, as principais mudanças referentes a essa área do direito ocorreram, efetivamente, no texto da Constituição Federal de 1988 (CF), que, conforme explica Maria Berenice Dias, ampliou o conceito de família e emprestou juridicidade ao relacionamento existente fora do casamento, reconhecendo como entidade familiar a união estável entre um homem e uma mulher. Ainda com relação a CF e as primeiras lutas para garantias de direitos da comunidade LGBTI, foi na Constituinte, entre 1986 e 1988, que, de acordo com Luiz Mello, em seu livro *Novas Famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*, se iniciou a luta pela proteção efetiva dos direitos da comunidade LGBTI, quando um grupo de homossexuais, liderados pelo grupo Triângulo Rosa, do Rio de Janeiro, se mobilizou a favor da inclusão, na Carta Magna, da garantia expressa de

igualdade entre heterossexuais e homossexuais. Mello (2005, p. 52-53) explica que, na ocasião, vários parlamentares se levantaram contra a proposta temendo que a inclusão dessa garantia no texto constitucional abrisse precedente para o requerimento do amparo legal das suas relações homoafetivas. A reivindicação foi retomada conforme explica o pesquisador, em 1993, na Revisão Constitucional, e mais efetivamente em 1994, no contexto das campanhas presidenciais, quando Luís Inácio Lula da Silva incluiu na sua proposta de governo o tema, mas, pressionado sobretudo pela Igreja Católica, retirou do seu projeto de governo definitivo qualquer referência a uniões homossexuais. Nesse momento, também a união estável que havia sido contemplada na CF foi efetivamente inserida, de acordo com Maria Berenice Dias, como conceito no âmbito do Direito das Famílias somente nos anos de 1994 e 1996, com as Leis n.º 8.971 e n.º 9.278, que foram instituídas para regular a união estável entre pessoas heterossexuais como uma família. Para Dias (s/d, p. 1), a dificuldade que se seguiu desses a promulgação da CF em se legislar sobre esse reconhecimento esteve relacionada ao conservadorismo dos juízes.

Nesse ínterim, em que se regulou a união estável entre casais heterossexuais como uma família, o tema relativo ao reconhecimento da união civil para casais do mesmo sexo foi retomado, em 1995, pela chamada, à época, “bancada gay”⁸⁸, formada por deputados que assumiram o compromisso de defender a causa; nesse contexto, foi apresentado quase que concomitantemente, o Projeto de Lei n.º 1.151, que “disciplina a união civil entre pessoas do mesmo sexo e dá outras providências”, e a Proposta de Emenda Constitucional n.º 139/95, que continuava almejando a expressa proibição da discriminação por orientação sexual, ambos propostos pela então deputada Marta Suplicy.

A proposta do reconhecimento jurídico das relações amorosas estáveis de gays entre pessoas do mesmo sexo ganhou a boca do povo e os ouvidos da nação. Se, por um lado, a aprovação dessa proposta tornou-se o desafio principal de gays e lésbicas; por outro, os grupos religiosos elegeram sua rejeição como um dos pilares de luta “em defesa da família” e pela “moralização da sociedade brasileira”. Na segunda metade dos anos 90, porém, para além dos limites homossexual e dos grupos religiosos, o fato é que o Congresso Nacional e a sociedade brasileira descobriram a existência das relações amorosas estáveis entre gays e entre lésbicas. Para alguns, essa descoberta aponta para a necessidade de proteção legal às uniões homossexuais; para outros, a necessidade de afirmação de seu caráter abominável e imoral. Com a participação dos defensores ardorosos da aprovação ou da rejeição, o debate aos poucos reedita as lutas relacionadas à conquista do direito

⁸⁸ A referida bancada era formada por Fernando Gabeira (PV-RJ), Marta Suplicy (PT-SP), Telma de Souza (PT-SP) e José Fortunati (PT-RS).

ao divórcio e à proteção jurídica das relações concubinárias. Gays e lésbicas, em definitivo, estavam na cena política. (Mello, 2005, p. 55)

No texto, Mello explica que, sobretudo a partir da proposição de Marta Suplicy, os homossexuais entraram na arena política, dando origem, no Brasil, ao primeiro grande embate ideológico protagonizado por membros da comunidade LGBTI e pelas igrejas católicas e evangélicas, já que, pela primeira vez, se colocava no centro do debate social a discussão sobre os limites da heterossexualidade compulsória. Nesse sentido, continua explicando que a resistência previsível que o projeto enfrentaria no Congresso Nacional e por grande parte da sociedade civil, à época majoritariamente católica, se deu em razão de um temor que o reconhecimento da união civil para pessoas do mesmo sexo abalasse as estruturas da chamada família nuclear tradicional a ponto de os opositores do projeto levantarem argumentos para justificar a sua possível inconstitucionalidade com base no mesmo dispositivo da CF, o artigo 226, que, alguns anos depois, seria usado por operadores do direito como precedente para fundamentar projetos e jurisprudências para a garantia de diferentes tipos de arranjos familiares, a exemplo do modelo de família anaparental, abordado no capítulo anterior.

Nesse embate político-discursivo e ideológico, os defensores do referido projeto de lei tiveram de contra-argumentar com base na ideia de que não estavam prevendo direitos familiares aos homossexuais, mas, sim, buscando garantir os direitos básicos previstos na CF a todos os cidadãos e todas as cidadãs do Brasil. A discussão foi atravessada tanto por questões que envolviam direitos conjugais quanto direitos parentais e, nesse contexto, Mello concluiu que, como no texto substitutivo que estava em discussão já havia proibição expressa a concessão de direitos parentais a esses casais, como à adoção de crianças, “a negação das uniões homossexuais como entidades familiares ocorreu, portanto, centrada na própria noção de conjugalidade” (Mello, 2005, p. 133). Um ponto interessante é que, quanto à questão dos direitos parentais que, segundo Mello, era um dos pontos mais relevantes na argumentação que fundamentava a rejeição do projeto de Marta Suplicy, desde 1990, com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), ficou estabelecido, na lei civil, que estava vedada a discriminação a respeito da orientação sexual ou da identidade de gênero das possíveis pessoas adotantes. Então, mesmo que sem proteção jurídica, no que se refere ao seu relacionamento afetivo estável, casais de pessoas do mesmo sexo que viviam juntas, mesmo antes do reconhecimento da sua união estável, poderiam, em tese, adotar, tendo em vista que, do ponto de vista legal, se eles fossem solteiros, já que não constava na lei impedimentos para que solteiros e

homossexuais adotassem, mesmo não sendo considerados do ponto de vista legal como uma família, um deles poderiam entrar na fila de adoção e, às margens desse processo excludente, constituir suas famílias. Por fim, voltando ao projeto de lei proposto por Suplicy, Mello arremata afirmando que

mais que na Comissão Especial, os debates sobre o projeto no plenário foram marcados por uma oposição religiosa extremada. Essa oposição nega a gays e lésbicas, indistintamente, o reconhecimento de direitos decorrentes do exercício da liberdade de orientação sexual e defende uma concepção de sociedade que ignora, em termos absolutos, o valor do respeito às diferenças individuais no campo das relações afetivo-sexuais. Enquanto os defensores do projeto afirmam os opositores afirmam a necessidade de proteção aos direitos humanos e de cidadania dos homossexuais, os opositores acreditam que sua exclusão do âmbito dos direitos familiares não constitui discriminação ou negação da cidadania, mas uma consequência “natural” de seu não-enquadramento nos limites da norma heterocêntrica. (Mello, 2005, p. 138)

Na discussão do Projeto de Lei n.º 1.151, a Igreja Católica atuou, naquele contexto, como a instituição responsável por defender os valores da moral e dos bons costumes, os quais deveriam ser cultivados no seio da família nuclear tradicional, considerada, por sua vez, a instituição sagrada e natural deixada por Deus. A insistência na perpetuação de ideologias por meio de diferentes dispositivos, a exemplo dos discursos religiosos e políticos considerados por Lauretis como tecnologias de gênero, perpassa toda a história do estatuto jurídico brasileiro e foram mantidos, de modo explícito, inclusive na abertura do texto da CF, segundo o qual o Estado Democrático, que estava destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, estava sendo expressamente promulgada “sob a proteção de Deus”. No mesmo texto em que se garante um estado laico, por meio do seu artigo 5.º, logo na sua introdução é explicitado que a referida CF, embora preveja, por exemplo, igualdade e justiça, é produto de uma tecnologia de gênero que imporá, sobretudo por meio do dispositivo discursivo religioso, limites e ressalvas aos mesmo direitos que garante, como aconteceu com o referido Projeto de Lei e continua acontecendo com projetos como os Estatutos das Famílias, mencionado no capítulo anterior. A sutil diferença é que, no contexto atual, são majoritariamente os representantes das igrejas neopentecostais, que compõem a chamada “bancada da bíblia”, que estão unidos juntamente a outros parlamentares da ala religiosa

para se opor a projetos como esse e defender veemente os chamados “valores cristãos e da família”.

Em seu livro *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed, no capítulo intitulado “Sentimientos *Queer*”, argumenta que a reprodução da vida mesma, da vida que se funde com um ideal social, a vida como nós conhecemos, se representa com frequência como se estivesse ameaçada pela existência dos outros, que ela exemplifica como os imigrantes, os *queers* e as demais minorias, a que chama os outros outros. A reprodução da vida, em forma de gestação da geração futura, se liga com a reprodução da cultura através da estabilização de tipos de vida específicos, como a família, tão evocada nos discursos políticos mobilizados pelo que a autora aponta como a narrativa da ameaça e da insegurança, de um modelo de família que se apresenta como vulnerável, uma entidade que necessita ser protegida de outros que violam as condições de sua reprodução, especialmente a comunidade LGBTI. Nesse contexto, Ahmed explica que a defesa moral da família como modo de vida tem sido um assunto de “política global”, já que, do mesmo modo que, no cenário mundial, tem se evocado a guerra como defesa contra o terrorismo, também se tem evocado a família como lugar em que se origina o amor e que constitui a comunidade. Para ela, nessa discussão toda, o que necessita de atenção especial é o modo como a heteronormatividade é utilizada como roteiro que liga o familiar com o global: a união de um homem e uma mulher é uma espécie de nascimento, não só porque é capaz de gerar uma vida nova, mas porque são modos de vida reconhecidos de antemão como formas de civilização.

A autora explica, então, que essas narrativas ou roteiros não existem somente “lá fora” para legislar as ações políticas dos estados, uma que que esses discursos também moldam corpos e vidas, tanto os que seguem essa narrativa como aqueles que se distanciam dela pela forma como amam e vivem, nas decisões que tomam dentro da esfera íntima e do trabalho, como é o caso das pessoas *queer*. A heterossexualidade compulsória, definida como “o efeito acumulativo da repetição da narrativa da heterossexualidade como uma união ideal” (AHMED, 2017, p. 222) modela “o que é possível que façam os corpos, embora não contenha o que é possível ser”⁸⁹ (AHMED, 2017, p. 222), está

⁸⁹ No original: “Es importante tomar en cuenta como la herosexualid obligatoria — definida como el efecto acumulativo de la repetición de la narrativa de la heterosexualidad como una unión ideal — moldea lo que es posible que hagan los cuerpos, aunque no contenga lo que es posible ser”. (AHMED, 2017, p. 222)

relacionado, nos termos da pesquisadora, como a imposição/repetição das normas faz que os corpos se moldem a elas. Essas normas, por sua vez, são impostas e internalizadas por meio desses discursos que são assimilados pelas pessoas, já que a repetição contínua vai moldando os corpos, os quais, para serem inteligíveis, tem que se enquadrar no modelo heterossexual. Nesse capítulo, o objetivo principal de Ahmed (2017, p. 222-223) é denotar como as normas aparecem na superfície dos corpos, as normas correspondem a impressões que se materializam por meio do modo como os corpos recebem as impressões do mundo, um mundo conformado por outros. Essas impressões são efeitos de um trabalho, como os dispositivos político-discursivos, que trabalham para modelar as superfícies dos corpos no molde heterossexual. Para ela, as normas reguladoras, como o discurso de defesa do modelo de família nuclear tradicional, funcionam como “lesões de esforço repetitivo”. Ao repetir alguns movimentos, e não outros, a se dirigir a algumas direções, e não outras, os corpos se torcem, se retorcem e adotam formas que permitem certas ações, na mesma medida que restringem a capacidade para outros tipos de ação. Sobre as relações entre a heterossexualidade compulsória e a força de dispositivos discursivos que se legitimam por meio da repetição, da “lesão de esforço repetitivo”, e que se materializa nos corpos que adotam condutas consideradas socialmente inteligíveis, ela assevera que

[...] a orientação sexual envolve os corpos que, pouco a pouco, se convertem em mundos; implica uma maneira de orientar o corpo em relação a outros e se distanciar deles, o que afeta a maneira como podemos entrar em diferentes tipos de espaços sociais (pressupõe certos corpos, certas direções, certas maneiras de amar e de viver), embora não conduza os corpos aos mesmos lugares. É importante sublinhar algo simples: as orientações afetam o que podem fazer os corpos. Consequentemente, a impossibilidade de orientar-se “para” o objeto sexual ideal afeta a forma como vivemos no mundo, um afeto que pode ser lido como incapacidade para reproduzir-se e como uma ameaça ao ordenamento social da vida mesma. (AHMED, 2017, p. 223)⁹⁰

Em síntese, para ela, os corpos adotam as normas que se repetem com força ao longo do tempo, nesse caso, a heterossexualidade compulsória reforçada pelos diferentes

⁹⁰ No original: [...] la orientación sexual involucra cuerpos que, poco a poco, se convierten en mundos; implica una manera de orientar el cuerpo hacia otros e alejarse de ellos, lo que afecta la manera en que podemos entrar em diferentes tipos de espacios sociales (presupone ciertos cuerpos, ciertas direcciones, ciertas maneras de amar y de vivir), aunque no conduzca los cuerpos a los mismos lugares. Es important subrayar algo simple: las orientaciones afectan lo que pueden hacer los cuerpos. Em consecuencia, la imposibilidad de orientarse “hacia” el objeto sexual ideal afecta la forma en que vivimos en el mundo, um afecto que puede leerse como la incapacidad para reproducirse y como una amenaza al ordenamiento social de la vida misma. (AHMED, 2017, p. 223)

dispositivos político-discursivos, fundados essencialmente, no contexto brasileiro, no apelo a argumentos de cunho religioso. Por isso, é necessário considerar o poder de funcionamento da heterossexualidade não só como uma série de normas e ideais, mas também por meio das emoções que moldam os corpos e os mundos: as (hetero)normas são investimentos que podem ser assumidos ou internalizados pelos sujeitos. Praticar a heterossexualidade é, portanto, seguir um roteiro que determina os objetos de direcionamento do nosso amor em detrimento de outros e, por conseguinte, assumir, como heterossexuais, um compromisso em relação à reprodução da própria heterossexualidade. Por fim, Ahmed (2017, p. 230) explica que “a cultura normativa implica a diferenciação entre maneiras legítimas e ilegítimas de viver, por meio das quais se supõe que a preservação do que é legítimo (“a vida como a conhecemos”) é necessária para o bem-estar das gerações futuras”. A heteronormatividade, portanto, implica, conforme é perceptível no campo político-discursivo brasileiro, a reprodução e a transmissão dessa cultura através da maneira como vivemos nossa vida em relação a outras pessoas.⁹¹

Esclarecido o que se compreende como heterossexualidade compulsória e como seu *modus operandi* marcam corpos e vivências, no que se refere aos dispositivos políticos⁹² para a proteção de quem subverte esse mesmo sistema, as pessoas homossexuais, Mello (2005, p. 208) destaca, ainda, o Projeto de Lei n.º 5003/2001, proposto pela então deputada Iara Bernardi (PT-SP), que “determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas”, que culminaria também na garantia dos direitos de família formadas por homossexuais, mas foi arquivado. Também deve ser mencionado nesse rol de dispositivos, a já mencionada reforma do Código Civil de 1916 que foi realizada em 2002 e na qual, segundo Maria Berenice Dias, “deixou o legislador de rever alguns princípios que, se serviam para a família de um século atrás, não mais se justificam nos dias de hoje” (Dias, s/d, p. 3) bem como enfatiza que em parte do atual texto ainda há ideias que ratificam o modelo de família e de relação conjugal idealizada pelo sistema sexo-gênero, já que “a manutenção de dispositivos na nova lei [...]

⁹¹ No original: De esta manera, la cultura normativa implica la diferenciación entre maneras legítimas y ilegítimas de vivir, por medio de las cuales se supone que la preservación de lo que es legítimo (“la vida como la conocemos”) es necesaria para el bienestar de la siguiente generación. (AHMED, 2017, p. 230)

⁹² Mello destaca também o Projeto de Lei n.º 70/1995, proposto pelo deputado José Coimbra (PTB/SP), que “dispõe sobre intervenções cirúrgicas que visem à alteração de sexo e dá outras providências” e ao qual se apensou o Projeto de Lei n.º 4241/2012, de autoria de Erica Kokay, que “dispõe sobre o direito à identidade de gênero”.

demonstra a resistência do legislador em se afastar do modelo de família que o Código anterior retratava, mas que não mais serve para identificar as atuais estruturas familiares.” (DIAS, s/d, p. 4), cada vez mais plurais. Para a pesquisadora:

No Brasil [...] o conceito de família se alargou, afastou-se do modelo convencional da família constituída pelos sagrados laços do matrimônio, para enlaçar uma multiplicidade de conformações familiares: assim, famílias reconstruídas, informais, monoparentais, família formada por pessoas do mesmo sexo etc. O parâmetro deixou de ser o casamento. [...] diante dessa nova realidade, o elemento identificador das várias formas de viver, está em sua origem, ou seja, é o vínculo afetivo que se encontra presente em todas as formas de convívio. No momento em que se emprestam efeitos jurídicos a determinado vínculo, não há como deixar de reconhecer que se está tutelando o afeto. Assim, o afeto passou a merecer a tutela jurídica, tornou-se o elemento estruturante da família. Não mais se pode negar, que é chegada a hora de enlaçar nesse novo conceito de família as uniões de pessoas do mesmo sexo, as famílias homoafetivas, expressão que cunhei quando escrevi a primeira obra que no Brasil abordou essa difícil realidade. São alvo de tanta discriminação e preconceito que o legislador prefere ignorar e a justiça não ver. No entanto as uniões existem e negar-lhe a tutela jurídica é negar tudo o que se vem construindo em respeito aos direitos humanos. Não se pode falar em estado democrático de direito, quando se nega visibilidade a uma parcela de cidadãos. (DIAS, 2004, p. 2)

No entanto, nesse percurso histórico, deve-se esclarecer que, além dos dispositivos políticos mencionados, a resistência do estatuto jurídico brasileiro em reconhecer e proteger os direitos das pessoas que integram diferentes tipos de arranjos familiares foi esbarrando, por exemplo, em decisões do Poder Judiciário que, ao longo desses anos, vem decidindo sobre matérias negligenciadas pelo Poder Executivo. Conforme conta do texto *O Ministério Público e a Igualdade de Direitos para LGBTI: Conceitos e Legislação*, elaborado pelo Ministério Público Federal, já em 2005, por exemplo, o Superior Tribunal de Justiça reconheceu o direito de o companheiro em união homoafetiva receber o benefício previdenciário de pensão por morte bem como o de auxílio reclusão. Também conforme consta do sítio do Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM), há outras iniciativas de grupos da sociedade civil organizada, como esta instituição, que têm influenciado diferentes decisões no país que asseguram a proteção de diferentes arranjos familiares, como o já mencionado no capítulo anterior o Projeto de Lei n.º 2.285/2007, denominado Estatuto das Famílias. No projeto original, entre outros direitos, o art. 68 propunha reconhecer como entidade familiar a união “entre duas pessoas de mesmo sexo, que mantenham convivência pública, contínua, duradoura, com objetivo de constituição de família, aplicando-se, no que couber, as regras

concernentes à união estável”. A proposta original desse projeto, após ter sido corrigida, alterada e ampliada por membros do IBDFAM, foi apresentada no senado por Lídice da Mata (PSB-BA) como o Projeto de Lei do Senado n.º 470/2013, mas foi arquivado em 2018 ao final da legislatura da senadora.

Com referência a esse tipo de atualização proposta para o texto do Código Civil, no que diz respeito ao Direito de Família, Dias (s/d, p. 2) salienta ainda, na perspectiva do que argumenta Mello, que “quando surge alguma proposta de regulamentar algo que foge aos padrões convencionais [...] o legislador prefere omitir-se. Tem medo de desagradar seu eleitorado, pôr em risco sua reeleição”, isto é, o legislador se preocupa muito mais em preservar um modelo de família e garantir sua reeleição do que legislar a favor da dignidade humana. No entanto, cabe ressaltar que o Estatuto das Famílias também tem gerado muitas controvérsias entre os operadores do direito e tem recebido críticas no sentido de que, para muitos deles, a proposição foi feita sem o diálogo necessário com outros setores da sociedade civil organizada. Voltando à omissão do legislador apontada por Dias, outras instâncias vêm atuando para sanar questões relativas aos casais do mesmo sexo, como, por exemplo, a Portaria n.º 513/2010, do Ministério da Previdência Social, que também reconheceu já em 2010 as uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo para assegurar a seus dependentes igual tratamento para fins previdenciários.

Com relação ao reconhecimento da união estável para casais do mesmo sexo com amplo alcance, este direito foi conquistado quando, em maio de 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132. Na ocasião, os ministros e as ministras do referido tribunal acompanharam o voto do relator das ações, ministro Ayres Brito, no sentido de dar interpretação, de acordo com a Constituição Federal de 1988 (CF), para excluir qualquer significado do artigo 1.723⁹³ do Código Civil que impedisse o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar, além de solicitar também que os mesmos direitos e deveres dos companheiros nas uniões estáveis heterossexuais fossem estendidos aos companheiros nas uniões entre pessoas do mesmo sexo. A base de argumentação do relator das ações foi o artigo 3.º,

⁹³ O art. 1.723, do Código Civil brasileiro, dispõe que “É reconhecida como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família”.

inciso IV, da CF, que inclui entre os objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Assim, se a CF veda quaisquer formas de discriminação, ninguém pode ser discriminado em virtude da sua orientação sexual, de modo que ficou pacificado o entendimento de que qualquer tentativa de depreciar a união homoafetiva violaria a referida determinação da CF e, por conseguinte, deveria ser considerada inconstitucional.

Em junho de 2011, com base no precedente aberto pelo STF com a referida decisão, um juiz de São Paulo converteu a primeira união estável de um casal de homens em união civil. Em âmbito nacional, a conversão da união estável em casamento civil foi reconhecida pelo Conselho Nacional de Justiça, por meio da Resolução n.º 175/2013, no qual vedou, em seu artigo 1.º, a autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo. Também nesse mesmo ano, por meio da Resolução n.º 4/2011, o Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária estabeleceu recomendações aos Departamentos Penitenciários Estaduais para a garantia ao direito à visita íntima para casais homossexuais. A questão é que, ao longo do tempo, devido às omissões do Poder Legislativo em regulamentar questões relacionadas aos casais formados por pessoas do mesmo sexo, esses mesmos casais têm recorrido a outras instâncias, como o Poder Judiciário para que o Estado lhes assegurem os direitos conjugais e os direitos parentais oriundos dos seus vínculos afetivos duradouros. Luiz Mello (2005, p. 22), chamou atenção da questão em seu trabalho quanto ao reconhecimento da união estável para casais formados por pessoas do mesmo sexo, já que advertiu que, possivelmente, a lacuna deixada pelo Poder Executivo em legislar sobre o tema seria preenchida pelo Poder Judiciário, já que, nos seus termos, a justiça seria a instância que, na ausência da lei, garantiria o amparo legal às relações entre pessoas do mesmo sexo” da mesma forma como havia procedido em relação às relações concubinárias, e como, de fato, vem ocorrendo.

As histórias de disputas nos campos político-discursivos e jurídico têm se repetido e, assim, na contramão da votação histórica do STF, o deputado Anderson Ferreira (PR-PE) propôs, no final de 2013, o Projeto de Lei n.º 6.583/2013, que “dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências”. A proposta do PL — a qual define, em seu artigo 2.º, a família como a união entre homem e mulher e exclui os demais tipos de

arranjos familiares, por exemplo, famílias oriundas das uniões homoafetivas — foi concluída, no dia 8/10/2015, pela comissão especial na Câmara dos Deputados designada para discutir o projeto. O Estatuto da Família busca a proteção da família nuclear burguesa e desconsidera vários arranjos de união da família com várias formas de composição de seus membros, ou seja, fundado em um discurso político conservador, o referido texto desvaloriza o afeto como um elemento importante das relações humanas. Em 2014, no contexto de discussão do projeto de Lei n.º 6.583/2013, Estatuto da Família, a deputada Erika Kokay requereu a tramitação conjunta (apensação do segundo ao primeiro) das referidas proposições, a qual foi indeferida. O relatório do Estatuto da Família havia sido aprovado em setembro de 2015, mas os deputados ainda precisavam analisar as sugestões de mudança, a exemplo do destaque n.º 1/15, que propunha a alteração da redação do artigo 2.º referente à definição do conceito de família, que acabaram sendo rejeitadas. No entanto, no final de outubro de 2015, a deputada Erika Kokay (PT-DF) e o deputado Jean Wyllys (Psol-RJ)⁹⁴ conseguiram o número de assinaturas necessário para solicitar a análise do projeto em plenário.

Nesse contexto, o modelo de família nuclear, monogâmica e heterossexual, conforme estatuída pelo Código Civil, é defendido como único modelo inteligível de família pelos discursos conservadores proferidos pelas lideranças políticas em questão. Se, por um lado, a aprovação das ações ADI 4277 e ADPF 132, pelo Poder Judiciário, está fundado no dispositivo discursivo de reconhecimento dos direitos das famílias que se formam a partir da união de sujeitos com orientação sexual não hegemônica, por outro, a arbitrária aprovação do Estatuto da Família implica a negação a diversos direitos, uma vez que discrimina, estimula o desrespeito e fomenta a intolerância entre as pessoas. Em seu trabalho, Mello já chamava atenção para essa questão quando considerou que o “conflito existente entre uma visão de mundo laica e outra religiosa constitui o núcleo dos embates em torno do reconhecimento da legitimidade da conjugalidade homossexual” (Mello, 2005, p. 18), e esses conflitos sempre se fazem presentes quando são discutidas propostas legislativas que visam a ampliação dos direitos no que se refere às famílias, exatamente o que se observa no atual contexto político-discursivo.

Os confrontos entre sujeitos sociais que possuem distintas concepções de família emergem, também, como materialização dos embates

⁹⁴ Em janeiro de 2020, este deputado renunciou ao seu terceiro mandato e se exilou do país em decorrência das ameaças de morte contra ele e sua família que aumentaram após as eleições presidenciais ocorridas em 2018.

ideológicos entre visões de mundo includentes e excludentes. Se as primeiras expressam o entendimento de que a cidadania e os direitos humanos devem ser assegurados ao mais amplo e variado conjunto de indivíduos, as segundas ancoram-se na compreensão de que apenas os indivíduos que se enquadram nos limites dos valores e práticas sociais dominantes devem ser reconhecidos, incondicionalmente, como cidadãos e seres humanos. (Mello, 2005, p. 19)

A questão central é que, ao se fundamentar na crença religiosa e criminalizar outros tipos de arranjos familiares, como está explicitado no texto do relator do projeto, deputado Ronaldo Fonseca, o Estatuto da Família já nasce inconstitucional. Embora o conceito de família tenha se modificado no Brasil e esteja cada vez mais se afastado do modelo convencional da família constituída pelos laços do matrimônio, conforme explanado no capítulo anterior, atualmente, qualquer tentativa de criação de mecanismos que garantam à proteção dos direitos das minorias, especialmente da comunidade LGBTI, tem esbarrado no conservadorismo da sociedade brasileira. As pequenas mudanças relacionadas à proteção de arranjos familiares diversos, quando acontecem, são resultados de significativas lutas simbólicas que, embora sejam rechaçadas sobretudo por meio da disseminação de discursos de ódio, se dão em vários campos, como nos campos político-discursivos bem como nos das práticas artísticas, como o campo literário, foco central desta tese.

Apesar da resistência do legislador, no que se refere ao direito à conversão de união estável e civil para casais do mesmo sexo, conforme consta ainda no texto elaborado pelo Ministério Público Federal, o direito à adoção foi conferido a esses casais, já que, conforme mencionado anteriormente, o artigo 2.º do ECA também garantia o direito à adoção, nos termos da lei, às pessoas que fossem casadas civilmente ou mantivessem união estável, comprovada a estabilidade da família. Com relação a direitos parentais, em 2016, o Conselho Nacional de Justiça, por meio da resolução n.º 52/2016, também regulamentou o registro do nascimento dos filhos, tanto de casais heterossexuais como homoafetivos, gerados por meio de técnicas de reprodução assistida. Já no que diz respeito aos direitos sucessórios, em 2017, o Supremo Tribunal Federal declarou inconstitucional o artigo do Código Civil que estabelecia tratamento diferenciado para as uniões estáveis, com relação ao casamento, no que se refere à sucessão, aplicando-se, independentemente de os cônjuges serem homossexuais ou heterossexuais ou do *status* da sua união ser casamento civil ou união estável, a mesma regra quanto ao direito à herança. Nesse mesmo ano, a nova Lei n.º 13.445/2017, Lei da Imigração, previu o direito

de o cônjuge ou o companheiro de estrangeiro imigrante ou visitante obter o visto de autorização de residência para fins de reunião familiar, vedados quaisquer tipos de discriminação.

Por fim, é importante ressaltar que, no campo político-discursivo atual, além do já mencionado conflito entre o Poder Judiciário e o Poder Legislativo para determinar o direito, entrou recentemente nesse campo de disputas o Poder Executivo, já que a nova presidência desarticulou ministérios importantes e criou o denominado Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFD), cuja ministra, Damares Alves, que é evangélica, foi assessora parlamentar do deputado Magno Malta, um pastor que atua como um dos defensores mais ferrenhos do Estatuto da Família. Atualmente, no mesmo campo político-discursivo, parece haver múltiplos dispositivos conflitantes: há discursos fundados na igualdade, como o Estatuto das Famílias e a decisão do STF, e os discursos conservadores fundados na discriminação, a exemplo do Estatuto da Família e do referido Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Quanto a este último, a própria singularização do vocábulo “mulher” traz a carga ideológica da invisibilização das diferenças entre as mulheres e, por conseguinte, a do movimento em defesa da chamada “família nuclear tradicional” que está sendo utilizada para disseminar diferentes tipos de discursos de ódio e legitimar diferentes tipos de violências. Ademais, essa singularização do vocábulo “mulher” pode ser entendida, ainda na perspectiva de Lauretis, como uma das principais limitações do conceito de gênero como diferença sexual.

Ainda em “A tecnologia do gênero”, para postular e fundamentar a sua concepção de gênero, Teresa de Lauretis inicia seu texto tecendo uma crítica ao conceito de gênero como diferença sexual, já que, de acordo com as suas colocações, concebido dessa forma, o conceito se torna uma limitação, uma espécie de deficiência do pensamento feminista. De acordo com a autora, como a ênfase dessa concepção de gênero se dá no campo sexual, essa “diferença sexual” acaba sendo entendida como a diferença entre a mulher e o homem, o feminino e o masculino, a mulher em relação ao homem, sendo esta última diferença entendida como a própria diferença no homem. Lauretis chama a atenção para o fato de que se a questão do gênero for colocada dessas formas, a partir de um esboço completo da crítica do patriarcado, o pensamento feminista permanecerá amarrado aos termos do próprio patriarcado ocidental e assim tenderá a reproduzir-se, retextualizar-se, mesmo nas reescritas feministas das narrativas culturais.

Lauretis então discorre sobre as principais limitações do conceito de gênero como diferença sexual. A primeira limitação apontada por Lauretis refere-se ao fato de esse conceito confinar o pensamento feminista ao arcabouço de uma oposição universal do sexo (a mulher como diferença do homem ou a mulher como diferença pura e simples e, portanto, igualmente universalizada), o que torna impossível articular as diferenças entre mulheres e mulher, ou seja, a diferença entre as mulheres ou, mais especificamente, a diferença nas mulheres. Essas diferenças não podem ser entendidas como diferenças sexuais, já que, nessa perspectiva, não haveria diferenças e todas as mulheres seriam ou diferentes personificações de alguma essência arquetípica de mulher ou personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva. A segunda limitação, de acordo com a autora, é que o conceito de gênero como diferença sexual tende a reacomodar ou recuperar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista sem sair dos limites da casa patriarcal. Nesse sentido, Lauretis (1994, p. 208) entende potencial epistemológico radical como a possibilidade, já emergente nos escritos feministas dos anos 80, de conceber o sujeito social e as relações de subjetividade com a sociabilidade de um modo diferente. Na sua concepção:

um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito ‘engendrado’ não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido. (LAURETIS, 1994, p. 208)

A autora chama então a atenção para a necessidade de se articular um conceito de gênero que abranja esse outro tipo de sujeito e articule as suas relações com um campo social heterogêneo. Portanto, para ela, esse novo conceito de gênero não pode estar preso à diferença sexual a ponto de se confundir com ela, fazendo com que “por um lado, o gênero seja considerado uma derivação direta da diferença sexual e, por outro, o gênero possa ser incluído na diferença sexual como um efeito da linguagem, ou como puro imaginário não relacionado ao real” (LAURETIS, 1994, p. 208). Então, como mencionado na introdução, a autora propõe que o gênero comece a ser pensado a partir de uma visão teórica foucaultiana, conforme a qual a sexualidade é uma “tecnologia sexual”.

Por fim, os campos político-discursivo e jurídico têm sido, ao longo dos anos, espaços de embates no que se refere a posicionamentos conflitantes em relação à garantia pleno dos direitos de determinados grupos minoritários, como a comunidade LGBTI.

Mesmo com as significativas mudanças que vêm garantindo acesso a direitos comuns, como o do casamento civil, há um esforço saliente de parte de parlamentares e de um segmento mais conservador da sociedade brasileira voltado à defesa da promoção dos valores da família nuclear tradicional, a qual é entendida aqui, nos termos de Teresa de Lauretis, como uma das tecnologias de gênero. Se, em “Direito à Literatura”, Antonio Candido apontava que um dos avanços, no que se referia a perspectivas animadoras em relação à conquista dos Direitos Humanos, era o fato de a barbárie não estar mais sendo elogiada, “como se todos soubessem que ela é algo a ser ocultado e não proclamado” (CANDIDO, 2011, p. 172), no Brasil, desde o processo de golpe parlamentar que se consolidou em 2016 e se construiu, no dia da votação, ancorado no discurso, quase que majoritário, de defesa da “família nuclear tradicional”, expondo claramente o posicionamento conservador da maior parte dos parlamentares, as pessoas que se identificam com esse conservadorismo tem feito ecoar seus discursos de ódio que se materializam por meio de violências sobretudo contra as mulheres e a comunidade LGBTI.

Por essas razões, a proteção dessa parcela da população e a garantia dos seus direitos ainda não é uma realidade concreta, já que todos os dispositivos mencionados que ainda não foram convertidos efetivamente em leis podem, a qualquer momento, ser revogados e os direitos que, aparentemente, foram conquistados transformarem-se em bandeiras vitoriosas de políticas de retrocesso. O esforço continua sendo empreendido e, no âmbito político-discursivo, mesmo que o cenário político brasileiro esteja caracterizado pela política dos retrocessos, e o campo político-discursivo pelo elogio à barbárie, no embate entre o Poder Executivo e o Poder Judiciário para determinar o direito, tem se sobressaído, nessa queda de braço institucional, as iniciativas voltadas à garantia e à proteção dos direitos da comunidade LGBTI. Por exemplo, em 2019, mais uma vez, diante do que a maioria dos ministros considerou demora inconstitucional do Poder Legislativo em abordar o tema, o STF decidiu pela criminalização da homofobia, já que considerou que a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero deve passar a ser considerada um crime e determinou que a conduta discriminatória contra pessoas que integram a comunidade LGBTI deve ser punida pela Lei de Racismo, Lei n.º 7716/1989. A criminalização da homofobia era uma ação urgente e necessária para se começar a trabalhar, de modo mais efetivo, no imaginário social, ainda que por meio da responsabilização penal, a gravidade da discriminação e do preconceito contra as pessoas

homossexuais. Contudo, embora tenha sido um avanço significativo, por si só, a medida ainda não é suficiente para minimizar o quadro de violências contra pessoas LGBTI, atualmente o grupo social mais vulnerável no Brasil. Em 2018, por exemplo, 420 pessoas foram assassinadas ou se suicidaram em decorrência da LGBTransfobia, o que configura o cenário de um assassinato de pessoa LGBTI a cada 20 horas, de acordo com dados do Grupo Gay da Bahia (GGB).

Pensando essas estatísticas, finalizo a discussão deste tópico retomando o diálogo que estabeleci com Achille Mbembe (2016) para, ao final, levantar um questionamento e deixá-lo em aberto. No primeiro capítulo, como o foco da violência institucionalizada eram os escravizados, a fazenda, ou a casa-grande, foi compreendida como uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica; no segundo capítulo, como o foco da violência institucionalizada foram as mulheres, cuja subjugação foi legitimada por dispositivos jurídicos, como o Código Civil de 1916, a casa da família patriarcal foi compreendida como segunda instância da experimentação biopolítica; no que se refere ao terceiro capítulo, se voltarmos a Mbembe e pensarmos que qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisaria também abordar a história da escravização e, conforme diálogo que estabeleci com seu texto, a história da família nuclear burguesa, atualmente, como um dos principais focos das violências institucionalizadas no espaço público são as minorias identitárias, como pessoas negras e a comunidade LGBTI, seria possível compreender os dispositivos político-discursivos que trabalham, em diversas frentes, contra a garantia dos direitos e a proteção da vida, por exemplo, das pessoas homossexuais, já que legitima discursos que tornam o Brasil o país que mais mata em decorrência da homolesbotransfobia⁹⁵, como uma terceira instância de experimentação biopolítica?

3.2 Perspectivas: a literatura e as outras artes

A discussão acerca da legitimidade das uniões entre pessoas do mesmo sexo tem extrapolado o campo político e talvez as perspectivas animadoras partam da literatura e de outras artes, já que, por exemplo, no que se refere a esse campo de lutas simbólicas sobre os discursos que envolvem os diferentes tipos de arranjos familiares, em diferentes

⁹⁵ Termo que consta do texto do relatório mencionado.

práticas artísticas essa representação está cada vez mais presente, como a literatura, as telenovelas e o cinema, que, ao lado de dispositivos como o Estatuto das Famílias e a decisão do STF, entram, como tecnologias de gênero, no campo das lutas pelas representações. Entre essas práticas artísticas, vem se sobressaindo, pelo menos desde a década de 1940, a literatura, que está nesse campo de lutas simbólicas e tem sido fundamental para dar visibilidade a personagens que representam vidas que, diferentemente do que acena o legislador, importam. Essas vidas, em diferentes contextos, têm de lutar para existir, concreta e simbolicamente, a despeito dos diferentes tipos de mecanismos utilizados para invisibilizá-las em diversos campos, como, por exemplo, no campo literário: entre outros dados, ainda na pesquisa “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1994-2004”, coordenada por Regina Dalcastagnè, constatou-se que, com referência à orientação sexual, mais de 90% das personagens do romance brasileiro são heterossexuais. Na contramão desse processo sistemático de invisibilização simbólica das vivências das pessoas que subvertem, nos termos de Judith Butler, o sistema de heterossexualidade compulsória, nos últimos anos, tem sido possível observar que escritoras e escritores brasileiros vêm trabalhando com um modelo de representação transgressora em relação aos modelos hegemônicos tradicionais.

Antes de discutir sobre as práticas artísticas, cabe esclarecer que é a teórica Judith Butler que, em seu livro *Problemas de gênero*, busca redefinir o conceito de gênero no qual está baseada toda a teoria feminista, a partir da ideia da sua matriz de inteligibilidade. De acordo com a autora, “as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (BUTLER, 2003, p. 37). Por isso, na estrutura compreendida como a matriz de inteligibilidade de gênero, os “gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2003, p. 38). Para a filósofa, nossas práticas são reguladas por um sistema que instituiu a necessidade de haver coerência entre sexo, gênero e prática/desejo sexual, obrigatoriamente heterossexuais. Nesse contexto, gênero é compreendido como “a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural do ser” (BUTLER, 2003, p. 59). Esses atos repetidos são reconhecíveis em razão da matriz de inteligibilidade de gênero, cuja marca seria o desejo heterossexual compulsório, compreendido como um regime de

poder/discurso. Assim, como o desejo heterossexual compulsório é considerado a marca da matriz de inteligibilidade de gênero, a homossexualidade, por exemplo, estaria associada a formas de ininteligibilidade, e no caso das lésbicas, à dessexualização do corpo feminino. Assim, personagens com orientações sexuais não hegemônicas representam uma subversão ao sistema de heterossexualidade compulsória, já que, rompem com uma ordem estabelecida e vivenciam a sua sexualidade fora da matriz de inteligibilidade de gênero.

Voltando ao campo literário, destaca-se, nesse contexto, a crítica literária feminista que, consolidada na década de 70 do século passado, vem não só questionando ao longo do tempo não só o alijamento dos grupos minoritários desse campo como também vem atuando politicamente para que esses grupos, sobretudo as mulheres, por meio da escrita literária, se autorrepresentem ou trabalhem com a representação das minorias, a fim de questionar e desestabilizar as estruturas sociais conservadoras que, durante séculos, calcaram a nossa produção literária. Por exemplo, na produção de literatura de autoria feminina, destacam-se escritoras como Cíntia Moscovich e Natália Borges Polezzo, cuja literatura vem sendo legitimada por agentes que atuam dentro do campo literário brasileiro — por exemplo, a primeira recebeu o prêmio Açorianos com a coletânea de contos *Anotações durante o incêndio* e ficou no 3º lugar do Jabuti com a coletânea *Arquitetura do arco-íris* —, que trabalham com personagens com orientações sexuais não hegemônicas. Ademais, também destacam-se editoras dedicadas à publicação de textos de temática homossexual, como a editora GLS, que, de acordo com Virgínia Maria Vasconcelos Leal, em seu artigo “Deslocar-se para recolocar-se: amores entre mulheres em narrativas de autoria feminina”, a importância de editoras como a GLS, que vem publicando vários títulos de temática homossexual, é o fato de elas buscarem estabelecer um modelo de identificação positiva, com vários casais com finais felizes. Segundo a pesquisadora, a militância das escritoras, no que se refere à abordagem da referida temática, se sobressai, nesses casos, ao tratamento literário e cita Lúcia Facco que, em seu livro *As heroínas saem do armário*, sobre literatura lésbica contemporânea, “trabalhou com alguns títulos da editora, cujas autoras, por meio de diversas estratégias, tentariam criar um modelo positivo de identificação, através de uma multiplicidade de identidades” (LEAL, 2008, p. 42).

Destacam-se também, no campo editorial, editoras como a Padê Editorial, Vira Letra e a Brejeira Malagueta, esta última foi um projeto liderado por Hanna Korich e

Laura Bacellar que, enquanto esteve no mercado editorial entre os anos de 2008 a 2015, publicou dez obras dedicadas exclusivamente à temática homossexual de literatura de autoria feminina. De acordo com informações do sítio da editora Brejeira Malagueta, o projeto funcionou durante sete anos para publicar e divulgar literatura lésbica no Brasil produzida por autoras brasileiras lésbicas e que, essencialmente, adotassem uma perspectiva positiva da homossexualidade em seus textos. No contexto de surgimento da Editora Malagueta/Brejeira Malagueta, Virgínia Maria Vasconcelos Leal, em seu artigo “Campo Literário e Identidades de Gênero: Diálogos (im)possíveis entre Editora Malagueta e Elvira Vigna”, considerando que, ao ter publicado livros “de lésbicas para lésbicas”, a Editora Malagueta movimentou as relações entre campo literário, feminismos e identidade, ela explica que

A Editora Malagueta, agora Brejeira Malagueta, dirigida por Laura Bacellar e Hanna Korich, tem uma proposta bem focada: livros de lésbicas para lésbicas. Experiência inédita no Brasil, conforme anunciado no site da editora, pois outras empresas, como as Edições GLS, selo criado também por Bacellar e anteriormente dirigida por ela, não são exclusivamente dedicadas às mulheres homossexuais. A simples existência de uma editora assim no Brasil denota a chegada de novos produtores/as, consumidore/as e agentes no campo literário, na concepção de Pierre Bourdieu, dialogando com as mudanças e demandas do campo social. (LEAL, 2012, p. 38)

No que diz respeito à representação de personagens que subvertem, nos termos de Judith Butler, o sistema da heterossexualidade compulsória, na produção de literatura de autoria feminina, Cristina Ferreira-Pinto Bailey explica, em seu artigo “O desejo lesbiano no conto de escritoras brasileiras contemporâneas”, que esse fenômeno também não é recente. Segundo ela, “no Brasil, o desejo lesbiano aparece na literatura escrita por mulheres desde, pelo menos, as primeiras décadas do século XX” (BAILEY, 1999, p. 405), destacando, nessa seara, o nome de Lygia Fagundes Telles, que, ainda que não tenha abordado de modo central, tratou do tema de modo mais aberto já na publicação do seu primeiro romance *Ciranda de Pedra*, em 1954. No entanto, cabe ressaltar, ainda, que, embora não tenha sido mencionado por essa pesquisadora, em *Parque Industrial*, de 1933, Patrícia Galvão abordou a temática de modo aberto por meio das relações homossexuais da personagem Eleonora, bem como Cassandra Rios, escritora central na abordagem da temática lésbica, abordou o amor entre mulheres já em primeiro livro, *Volúpia do Pecado*, publicado em 1948.

A questão para Cristina Ferreira-Pinto Bailey é que o fato de as relações homossexuais terem sido tratadas com certa resistência por grande parte da sociedade foi o que dificultou a existência de uma tradição lésbica na literatura de autoria feminina. Segundo Bailey, a representação da sexualidade lésbica foi, nesse primeiro momento, um problema para as escritoras porque rompia com as relações dominantes de gênero “ao excluir a figura do homem e colocar a mulher em uma posição de sujeito atuante, em vez do papel tradicional de objeto do desejo masculino” (BAILEY, 1999, p. 407). Ademais, nos termos da pesquisadora, a invisibilidade das lésbicas e dos seus desejos nas obras de escritoras latino-americanas está relacionado ao fato de que, para a sociedade, “o sujeito lesbiano foge à definição aceita de ‘feminino’, rompe radicalmente com os padrões de gênero estabelecidos, ao não se definir em função do desejo masculino e do sistema de reprodução biológica e de transmissão de valores econômicos e ideológicos” (Pinto-Bailey, 1999, p. 405). A representação do desejo de mulheres lésbicas na literatura de autoria feminina serve para problematizar e questionar o controle social sobre a sexualidade e os corpos femininos. Portanto, representar de modo central as sexualidades não hegemônicas implica questionar e romper com a matriz de inteligibilidade de gênero, marcada pelo sistema da heterossexualidade compulsória.

Nesse sentido, as escritoras e os escritores da literatura da literatura brasileira contemporânea não só têm centralizado personagens que subvertem esse sistema de heterossexualidade compulsória, mas, sobretudo, tem dado mais visibilidade e centralizado, em uma perspectiva mais progressista, a abordagem da temática. Nessa perspectiva, é que as tessituras de narrativas mais recentes, como, por exemplo, as de Cíntia Moscovich e, sobretudo as de Natália Borges Polesso, começam a apontar novos horizontes para a representação de uma temática que, ao longo do tempo, vem se dando por meio de lutas políticas empreendidas, principalmente, pelos feminismos. Como salienta Virgínia Maria Vasconcelos Leal, no texto em que analisa a personagem Clara, uma das personagens principais do primeiro romance de Moscovich, *Duas iguais*, “ao assumir o desejo e o amor por outra mulher, ela consegue, durante certo momento, sair da matriz de inteligibilidade de gênero, nos termos de Judith Butler” (LEAL, 2008, p. 193). Em narrativas como essa, ao problematizar a transgressão da heterossexualidade hegemônica, as autoras questionam e dão visibilidade ao principal dispositivo que, cristalizado no imaginário social e cultural, atua como um repressor da alteridade.

No entanto, é importante ressaltar que, nas narrativas de Cíntia Moscovich, cujas primeiras produções se deram no final dos anos 1990, mesmo que seja dada visibilidade à orientação sexual não hegemônica⁹⁶, seu movimento transgressor ainda não se deu totalmente desvinculado da reprodução de determinados valores hegemônicos, assim como ocorreu, por exemplo, nas novelas como *Vale Tudo* e *Torre de Babel*, que serão abordadas posteriormente. Para ilustrar essa colocação, podemos pensar no conto “À memória das coisas afastadas”, constante de *O reino das cebolas*, seu livro de estreia, cuja terceira parte foi totalmente dedicada à temática homossexual feminina. Em “À memória das coisas afastadas”, Cíntia Moscovich imagina uma mulher, Marilina, que, em uma viagem com o marido a Paris, se apaixona e vive um romance com uma outra mulher. Essa paixão provoca uma profunda mudança interior e uma vontade de dar novos rumos à própria vida que, se não fosse pelo amor à outra, a personagem jamais cogitaria. A vivência do desejo e do amor homossexual traz novas perspectivas para a mulher que, desde a infância, “havia arranjado a sua vida de maneira quieta e mansa, sem nenhum exagero” (MOSCOVICH, 1996, p. 101). Marilina, no entanto, volta para o Brasil, segue a sua vida, mas, tomada por um pressentimento, incumbe a melhor amiga Berta, a quem confidenciara a sua história de amor, a tarefa de contatar a outra, caso algo de ruim lhe acontecesse. A melhor amiga, então, se vê em um grande dilema quando o pior acontece e ela sente-se dividida entre cumprir a promessa que fizera à moribunda e poupar aquela família da dor, que, sobretudo para o marido, representaria uma dupla traição. Berta, diante da esperança de que o amor trouxesse a amiga de volta à vida, decide entrar em contato com a moça que, ao saber da tragédia, não hesita em ir despedir-se do “amor da sua vida”, sentença que encerra o conto ampliando o efeito dessa revelação:

Então, a moça afastou o lençol e a bata. O corpo lacerado apareceu. Mas a moça, ali parada, contendo na sua a mão da que se ia, olhou para o corpo [...] que era seu no direito e no fato, o corpo que se havia moldado à intimidade e que se entregara no alvoroço da alma, que não era o mesmo corpo, aquele de uma mulher de meia-idade, nem era o mesmo corpo, aquele que agora estava maculado de vergões profundos e de flores roxas. Todos viram. E a moça falou: – Amor da minha vida. (MOSCOVICH, 1996. 106-107).

⁹⁶ Nos últimos dois anos, deparei-me com vários livros de editoras dedicadas à temática lésbica em que há um projeto político de visibilidade positiva das relações homoafetivas, como a Editora Malagueta, Vira Letra, GLS. Elas não são contempladas diretamente neste corpus porque escolhi trabalhar com escritoras que estão sendo centralizadas no campo literário por meio de mecanismos diversos, como, por exemplo, o fato de serem publicadas por editoras centrais ou terem sido contempladas com prêmios literários.

Marilina e a moça, assim como Clara, são personagens que “são nascidas no sexo biológico feminino, são ‘engendradas’ como mulheres, mas direcionam a sua sexualidade (no momento da narrativa) e seu desejo para uma pessoa do mesmo sexo” (LEAL, 2008, p. 193), ou seja, ainda nos termos de Leal, essas personagens colocam em cena a possibilidade de redirecionamento da matriz de gênero, mas a transgressão, representada pelo adultério consumado na vivência de uma relação lésbica, acaba sendo fissurada pelo destino trágico da personagem que acaba sendo impossibilitada de viver plenamente o seu amor com a outra: “de certa forma, a autora reelabora o mito do amor trágico e romântico, marcado pela fatalidade, em um viés homossexual que denota, finalmente, a sua expressão até então sufocada.” (LEAL, 2011, p. 252).

A partir da análise desse conto, também é possível visualizar como a família nuclear tradicional opera como uma instituição que submete os seus membros a opressões sistemáticas, já que Marilina, serializada no papel de esposa e mãe, é simbolicamente coagida a manter seu casamento em razão da garantia do bem-estar da filha estudante. Portanto, o papel de mãe, um dos discursos que legitimam a obrigação de manter o dispositivo da família heterossexual e monogâmica, se impõe sobre o desejo e a autonomia da personagem. A manutenção dos valores da família nuclear tradicional atua, portanto, como limitador dos desejos de Marilina. Nesse sentido, o conto expõe, ainda, as subjetividades que fissuram a tecnologia de gênero, já que, ao contrário do que se espera, a vítima de opressão é exatamente quem, na lógica patriarcal, deveria estar na base do sistema opressor: a mãe. E o fato de ser a mãe a pessoa que, ao mesmo tempo em que transgride, sucumbe a essa opressão, potencializa a força limitadora do dispositivo, já que impera na história, que acaba fissurada pela tragédia, a necessidade de a personagem permanecer, ao menos enquanto a filha depende dela, como exemplo de esposa e mãe qualificada, em mais de uma passagem da narrativa, como uma mulher “quieta e mansa”.

As limitações impostas pelas tecnologias de gênero e pelos seus dispositivos se evidenciam nesse conto porque, mesmo que seja dada visibilidade a um tipo de orientação sexual não hegemônica, esse movimento transgressor não está totalmente desvinculado da reprodução de determinados valores hegemônicos. Se, por um lado, a própria representação do relacionamento lésbico pode ser considerada um movimento contra hegemônico, por outro, impossibilitar, por meio de uma tragédia, a personagem viver plenamente a sua paixão pode ser entendido como a censura, imposta por valores sociais

hegemônicos, que silenciam as possibilidades de amor e configurações familiares que se constroem fora da matriz heterossexual. Já autoras como Natália Borges Polesso, além de centralizar em seus textos personagens lésbicas e os seus relacionamentos afetivos, que vão de namoros a casamentos regulamentados na forma da lei, trabalha com enredos, como o do conto “Como te extraño, Clara”, que está publicado na coletânea *Amora* e que será analisado neste capítulo, em que a personagem consegue subverter completamente a matriz de inteligibilidade de gênero, ainda que, como Marilina, seja mãe e tenha estado engendradora em um relacionamento heterossexual, o que denota que as perspectivas referentes à representação das personagens homossexuais e suas relações afetivas estão sendo ampliadas no próprio campo literário.

Outra prática artística que, no que se refere à representação das relações afetivas-sexuais e conjugais de pessoas do mesmo sexo, também tem movimentado o campo político são as telenovelas, um dos gêneros do audiovisual mais consumidos no país. Com relação a essas representações, as relações homossexuais vêm, ao longo dos anos, suscitando muitas polêmicas no meio social, mas a reverberação efetiva no campo político se deu durante a exibição da novela *Babilônia*⁹⁷, escrita por Gilberto Braga, Ricardo Linhares e João Ximenes Braga, exibida em horário nobre. Nessa telenovela, foi engendradora uma trama que centralizou a questão da conjugalidade não hegemônica — um dos principais núcleos familiares da trama era composto pela união estável entre duas mulheres lésbicas e idosas, representadas pelas atrizes idosas e consagradas Fernanda Montenegro e Nathalia Timberg — e o desejo desse casal de oficializar sua união. A representação de um modelo de conjugalidade não hegemônico, selado com um beijo romântico entre as duas atrizes logo no primeiro capítulo, provocou a reação dos segmentos mais conservadores da sociedade brasileira, sobretudo a da bancada evangélica no Congresso Nacional. Incomodados com a cena do beijo entre Montenegro e Timberg, essa frente manifestou publicamente que a referida telenovela, assim como outras já exibidas pela Rede Globo, estava afrontado “diretamente a família natural” e os cristãos em suas convicções e princípios, contrariando, com a imposição do modismo denominado “outra forma de amar”, costumes, usos e tradições. Deputados e senadores dessa ala conservadora emitiram notas de repúdio ao beijo protagonizado pelas atrizes e convocaram seus eleitores a boicotarem a trama e seu maior patrocinador, o que, por

⁹⁷ A telenovela *Babilônia* foi produzida e exibida pela Rede Globo entre 16 de março e 28 de agosto de 2015.

coincidência, ou não, fez que essa telenovela batesse, durante seus poucos meses de exibição, recorde negativo de audiência. Embora a telenovela *Babilônia* tenha permanecido por um curto período no ar, o que talvez não se deva exclusivamente às manifestações ultraconservadoras de lideranças políticas e religiosas do país, a representação centralizada de uma relação conjugal não hegemônica provocou reações no público e, tanto negativa quanto positivamente, suscitou debates sobre a questão em vários segmentos e instâncias sociais, sobretudo no campo político.

Nesse sentido, a representação, na telenovela, da união estável entre duas mulheres pode ser entendida como uma prática de resistência, na medida em que deu visibilidade política a problemas que, na esteira do pensamento conservador, deveria, no mínimo, ter permanecido encerrado no asilo dos lares. *Babilônia*, em certa medida, permitiu que um problema particular — o desejo de assumir e legitimar um relacionamento conjugal não hegemônico e todas as consequências acarretadas por essa ação, como o medo, a solidão, o abandono, o sofrimento e a opressão — fosse transformado em um problema público. Se a vivência, pelas personagens, de uma conjugalidade diferente daquela preconizada pelo ideal de família burguesa poderia ser entendido como problema que aparentemente se apresentaria como individual, de domínio privado, na telenovela em questão, o reconhecimento dessa vivência como passível de representação, legitimação e respeito, tornou-se um problema coletivo, de domínio público, na medida em que a reverberação da discussão dessa temática no meio social, direta ou indiretamente, promoveu uma discussão política que expôs as consequências advindas das situações de constrangimento, opressão e sofrimento, aos quais milhares de pessoas que têm uma orientação sexual não hegemônica são submetidas cotidianamente em nossa sociedade.

No entanto, é importante ressaltar que a representação de casais homossexuais em telenovelas já ocorre há mais de trinta anos. O primeiro casal homossexual foi representado em telenovelas brasileiras já no final da década de 1980, na telenovela *Vale Tudo*, a qual foi exibida em 1988 e que comportava na trama o casal lésbico formado pelas personagens Laís e Cecília, interpretadas pelas atrizes Cristina Prochaska e Lala Deheinzelin. Nessa novela, as personagens moravam juntas e a morte de uma delas suscitou, na trama, a discussão sobre a questão da herança em caso de morte de um dos parceiros homossexuais. Em uma pesquisa do sítio UOL sobre censuras às novelas, constatou-se que os censores vetaram nessa novela, exibida na época em que o Brasil

estava em processo de redemocratização, diversos diálogos que versavam sobre a questão da homossexualidade; no entanto, segundo os autores Gilberto Braga, Aguinaldo Silva e Leonor Básseres, a morte de uma das personagens lésbicas — desfecho comum em narrativas que abordam a temática no século XX, como exemplificado por meio do conto de Moscovich — já estava prevista desde o início da trama.

Nesse contexto, entre as novelas mais célebres⁹⁸, exibidas em horário nobre, destaca-se, em 1998, a do autor Silvio de Abreu que engendrou, na trama *Torre de Babel*, um relacionamento lésbico, cujo desfecho também foi marcado pela morte trágica das duas personagens no desabamento de um *shopping*. Independentemente das razões para a retirada das atrizes de cena, o fato é que a história de amor entre Leila e Rafaela, interpretadas por Sílvia Pfeiffer e Cristiane Torloni, foi tragicamente interrompida logo no início da trama, silenciando a discussão sobre o assunto nessa telenovela. No entanto, questões relativas aos direitos dos casais formados por pessoas do mesmo sexo voltaram à cena alguns anos depois em outras tramas, como *Senhora do Destino*, exibida em 2004. Nessa telenovela, foram abordados assuntos pouco discutidos à época, como a questão do casamento e da adoção de uma criança, já que, na trama, o casal Jennifer, interpretada por Bárbara Borges, e Eleonora, interpretada por Mylla Christie, foram morar juntas e adotaram uma criança. No entanto, a visibilidade de casais gays, com manifestação explícita de afeto, só se efetivou, de fato, anos depois na novela *Amor à vida*, escrita por Walcir Carrasco e exibida em 2013. Nessa trama, os atores Matheus Solano, que interpretava Félix, e Thiago Fragoso, que interpretava Niko, protagonizaram o primeiro beijo gay exibido em horário nobre. No ano seguinte, em 2014, na novela de Manoel Carlos, *Em família*, o relacionamento entre Clara, interpretada por Giovanna Antonelli, e Marina, interpretada por Tainá Müller, culminou no divórcio de Clara — que, antes de se apaixonar por Marina, estava em um casamento heterossexual — e no casamento de ambas no final da trama. Nessa novela, além de as atrizes se beijarem, o autor trabalhou

⁹⁸ Neste tópico, mencionei apenas as novelas que suscitaram polêmicas ou discussões sobre questões relativas ao relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, como casamento civil, herança, adoção. No entanto, cabe mencionar outras novelas relevantes, a maior parte delas produzidas pela Rede Globo e exibida em horário nobre, que tiveram personagens homossexuais: *A Próxima Vítima* (1995); *Por Amor* (1998); *Mulheres Apaixonadas* (2003); *América* (2005), na qual foi gravado, mas vetada a exibição do primeiro beijo gay; *Paraíso Tropical* (2007); *Duas Caras* (2007); *Insensato Coração* (2011); e *Amor e Revolução* (2012), produzida pela SBT.

com um enredo inesperado de subversão da matriz de inteligibilidade de gênero. Clara que, no início da trama, tinha seu desejo, enquanto mulher nascida no sexo biológico feminino, orientado para um homem com quem tinha um filho, a partir do momento que se apaixona por Marina, vê seu desejo passar a ser orientado completamente para outra mulher.

Por fim, para finalizar a discussão sobre as conjugalidades não hegemônicas nas práticas artísticas, na seara das produções audiovisuais, também já vem se destacando, por exemplo, obras cinematográficas que abordam, sem conservadorismos, as conjugalidades não hegemônicas. Tanto no âmbito da ficção, sobretudo por meio de longas-metragens, quanto no da realidade, por meio da produção de curtas-metragens, como o que será apresentado, e de documentários⁹⁹, a legitimidade da união entre pessoas do mesmo sexo e seus direitos também já estão no foco das discussões dessas práticas artísticas. No universo cinematográfico brasileiro, por exemplo, destaca-se o filme *Elvis e Madona* que, produzido e dirigido por Marcelo Laffitte, inspirou o romance que será discutido neste capítulo e que foi lançado no circuito comercial brasileiro em 2011. Inspirado por uma história que havia passado em um canal de televisão americano, Laffitte produziu o referido filme, que foi rodado em partes devido ao baixo orçamento disponível para sua produção, com recursos provenientes de editais de fomento à cultura. Curioso que, circulando no Brasil desde 2008 em mostras de cinema, o longa-metragem começou a ser rodado em 2007, mas só foi lançado no circuito comercial em setembro de 2011; já o livro, também inspirado na obra de Laffitte, foi escrito por Luis Biajoni e chegou às livrarias em 2010. No Brasil, o filme foi exibido em três festivais — Mix Brasil, Tiradentes e Natal — e recebeu seis prêmios; ademais, foi o único representante do Brasil no Festival de Cinema de Tribeca, em 2010, em Nova York. Em uma entrevista para o Blog Língua Solta, da editora Língua Geral, que publicou o romance, o diretor contou que, no fim de 2008, ainda sem finalizar completamente a produção do filme, ele entrou em contato com Biajoni para que a história fosse transformada em um romance, convite que foi aceito e resultou em *Elvis & Madona: uma novela lilás*, publicada em 2010 pela Língua Geral. Tanto no filme quanto no romance o enredo é centrado na relação afetiva estabelecida entre Elvis, que se identifica como uma mulher lésbica, e Madona, que é uma travesti. Elvira e Adaílton se conhecem, ela engravida, eles se apaixonam, vão morar

⁹⁹ Por exemplo, o documentário *Vestidas de Noiva: um documentário sobre o casamento homoafetivo no Brasil*, lançado em 2015 e dirigido por Fabia Fuzeti e Gabi Torrezani.

juntos, têm uma criança e, do modo como desafiam os padrões, tanto da instância heterossexual quanto da homossexual, subvertem, nos termos de Judith Butler, a matriz de inteligibilidade de gênero.

Outra produção audiovisual que deve ser mencionada no contexto desta discussão é o curta-metragem *Em defesa da família*¹⁰⁰, lançado em 2016, dirigido por Daniella Cronenberger e produzido Getsemane Silva, centra-se na rotina de uma família formada por duas mães e três filhos. O foco desse curta é acompanhar o cotidiano da família de Marília e Vanessa, duas servidoras do Congresso Nacional que, nessa produção, enquanto vivenciam sua rotina em família, com todas os desafios inerentes a um lar com três crianças pequenas, aparece ao fundo, como principal trilha sonora desse cotidiano, os discursos de ódio proferido por parlamentares fundamentalistas em diferentes sessões ocorridas no Congresso Nacional, sobretudo nas sessões em que se discutia o Estatuto da Família. Enquanto as mães trabalham, levam os filhos à escola, socializam com outros pais e seus filhos, com outras crianças, a intolerância, o ódio e a ignorância fundamentam os discursos dos parlamentares que aparecem ao fundo dessa produção: “como é que duas pessoas do mesmo sexo vão procriar?”; “a família ela é uma instituição bíblica e divina, formada por homem, mulher e filhos”; e “a instituição da família tem de ser preservada a qualquer preço”. A homossexualidade, muitas vezes referida como “homossexualismo” é associada ao que um dos parlamentares chama de “uma deficiência na área sexual” e denota o quanto o desconhecimento científico sobre o assunto faz que o nível da discussão seja ancorado apenas pelo fundamentalismo religioso. O embate entre diferentes poderes para determinar o direito também se faz presente nos momentos em que um deles comparam o Supremo Tribunal Federal a Deus porque decidiram a favor da união estável para casais do mesmo sexo e ironizam o fato de haver proposições que entendem a família como “entidade apenas de afeto e solidariedade”, o que rebate dizendo que isso é muito pouco para a família: “Na Constituição vai constar lá: é vedado o casamento civil entre

¹⁰⁰ Consta do sítio Huffpostbrasil que “Finalizado em janeiro de 2016, o filme ganhou prêmio de melhor filme ativista no Outview Film Festival, em Atenas, na Grécia e o título concedido pelo júri popular de melhor curta nacional do Rio Festival de Gênero & Sexualidade (Rio de Janeiro). Conquistou ainda melhor montagem e melhor curta pelo júri popular do Festival de Cinema de Triunfo, no sertão Pernambucano e o prêmio Athos Bulcão do Festival Internacional Curta Brasília, concedido pela Associação Brasileira de Cinema e Vídeo (ABCV). O filme também foi selecionado para participar do Short Film Corner (Festival de Cannes, na França), do Changing Perspectives (Turquia), do OutFestPerú, festival de cinema LGBT que ocorre em Lima, do Queer Hippo, festival internacional em Houston, nos EUA, e do Festival Mix Brasil, em São Paulo”.

peessoas do mesmo sexo. Com isso nos estamos tirando direitos dessas pessoas? Eu sou auto-defensor dos direitos individuais [...] O ativismo liberal quer transformar a família em uma entidade apenas de afeto e solidariedade. Isto é muito pouco para a família.”

Em síntese, ao questionar e legislar contra a legitimidade dos arranjos familiares como o de Vanessa e de Marília, os parlamentares deixam claro que permanecerão na luta contra “a desconstrução dos valores cristãos, dos valores morais da família [...] na luta em defesa da família, da moral e dos bons costumes desse Brasil”. Com relação a esse discurso ferrenho em defesa da “família cristã, Maria Lúcia Homem faz, em uma entrevista para a Casa do Saber¹⁰¹, algumas ponderações sobre a incoerência desse discurso em relação aos próprios objetivos precípuos do cristianismo até chegar nesse campo político discursivo em que atuam tais parlamentares. Em sua fala, ela discorre sobre o porquê, na sua concepção, família é uma ficção que parece ser necessária e, ao explicar porque o modelo de família nuclear é uma ficção, ela chega nessa ideia de família cristã que, para ela, é mais ficção ainda que o modelo nuclear por duas razões: a primeira, é que é uma incongruência lógica interna gigante porque, no evangelho, a ideia principal dessa instituição tão evocada atualmente no campo político-discursivo consiste na premissa “quem quiser me segue e deixe pai e mãe e irmãos”, de modo que, segundo sua argumentação, essa passagem evidencia que o cristianismo é o fundador da individualidade que veio se assentar na modernidade. De acordo com Maria Lúcia Homem, a base da virada subjetiva individual da fundação do indivíduo que pensa pela sua cabeça contra a tradição, contra o núcleo tribal, contra o clã é o cristianismo, que, em sua essência, é contra a família.

Para ela, os parlamentares clamam por Deus, pela família, pelos filhos porque o cristianismo deixou de ser a nova religião que lutava contra o sistema e passou a ser a religião do Estado, a religião do sistema. A base da lógica cristã não é siga todo mundo, é siga a mim, no caso Jesus Cristo, e, nesse contexto, a religião encontra a família quando surge essa narrativa de um Deus pai, quando o dispositivo religioso trabalha com base na ideia de “siga a Deus pai”, uma vez que, nessa lógica, filhos devem seguir o pai e obedecê-lo. A questão da “família como ficção” entra, nessa seara, porque a era atual é a do

¹⁰¹ A Casa do Saber é uma instituição focada em debates e disseminação do conhecimento e do acesso à cultura sediada em São Paulo, com uma filial no Rio de Janeiro, criada em 2004. A discussão em questão está disponível na plataforma Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=TraokJ6yeSk>. Acesso em outubro de 2019.

individualismo que recusa essa ideia de obediência cega a um pai todo poderoso. Para ela, a modernidade e a pós-modernidade consiste na contraposição dos novos aos antigos, por isso a ideia de família cristã no século XXI não faz sentido na vida prática, só faz sentido como narrativa, a exemplo dessas que são construídas no campo político-discursivo, porque, mais uma vez, na vida real, dessa em que existem, sobretudo, famílias como a de Marília e de Vanessa, o conceito enviesado desses parlamentares está errado. Em síntese, de acordo com a pesquisadora, a base da religião cristã é siga a mim, a era do individualismo moderno vai contra um pai todo poderoso e a família no século XXI só faz sentido como narrativa, já que como estrutura de vida não vai funcionar porque o conceito está errado. Sobre essas relações entre os discursos em defesa na família com base em argumentos religiosos no campo político, Mello, no trabalho mencionado no tópico anterior, arremata afirmando que

os últimos cinquenta anos têm sido marcados por uma recorrência obsessiva de discursos sobre desestruturação da família, perda do prestígio social do casamento e banalização do amor como ponto de partida para a construção de projetos duais de existência. As críticas aos imperativos absolutos da monogamia, da coabitação, da indissolubilidade, da exclusividade, da complementariedade e da compulsória reprodução biológica ganharam a arena política, despertando, em contrapartida, o medo e a ira dos defensores de uma concepção de família naturalista e sagrada, fundada em valores religiosos e encarregada da missão — primeira e insubstituível — de assegurar a coesão social e a reprodução da espécie. (MELLO, 2005, p. 27)

Contudo, para desconstruir essas narrativas — essas ficções que vem sendo reelaboradas, ao longo dos séculos no discurso político-discursivo, com base na idealização de um modelo uno de família, sob as quais são mobilizados diferentes dispositivos fundados em argumentos religiosos —, estão atuando, conforme argumentado neste tópico, as práticas artísticas. Se, por um lado, há dispositivos políticos discursivos, como o Estatuto da Família, que representam uma tentativa de regulação do gênero e da sexualidade para a manutenção da ideia de um único modelo de família; por outro lado, há também nesse campo simbólico outros dispositivos, como as telenovelas, as produções audiovisuais e a literatura brasileira contemporânea, entendida nesta tese como o espaço de tensão que vem funcionando como mecanismos de resistência na luta para romper com conservadorismos sócio-políticos cerceadores de direitos. No que se refere especificamente à literatura, foco desta tese, tanto o romance *Elvis & Madona – uma novela lilás*, cujas personagens principais são uma travesti e uma lésbica, quanto o

livro de contos *Amora*, em que as personagens centrais são todas mulheres lésbicas, são narrativas em que, em uma perspectiva positiva mas não panfletária, todas as personagens subvertem completamente a matriz de inteligibilidade de gênero e trabalham para desconstruir, com a representação das limitações de um modelo de família que operam, nesses contextos, com base na opressão de sexualidades dissidentes, a família do discurso do legislador que, conforme se observa desde as discussões sobre famílias tecidas no primeiro capítulo, não se sustenta na dinâmica das relações da vida prática, em que os sujeitos, a despeito de regras, normas e leis, se esforçam para, na medida das suas próprias limitações, viver conforme as suas próprias escolhas.

3.3 Literaturas: as breves considerações

Antes de analisar os romances deste capítulo, ressalto, por meio dessas breves considerações, que, no que se refere à seleção do *corpus*, as obras mencionadas não foram, no projeto inicial, o ponto de partida para pensar novos tipos de configurações familiares em contraponto à família nuclear. Em síntese, quando fui aprovada no doutorado em 2015, o objetivo era investigar em que medida ocorriam as representações das conjugalidades não hegemônicas, no romance brasileiro contemporâneo de autoria feminina, e como os discursos conflitantes do Poder Judiciário e do Poder Legislativo estavam reverberando na literatura produzida por mulheres a partir de 2012. No entanto, logo em meu primeiro encontro com a minha orientadora à época, Regina Dalcastagnè, concluímos que seria necessário abrir o estudo para a literatura produzida por homens por uma questão óbvia: na pesquisa “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1994-2004 constatou-se, por meio da investigação de 258 romances, publicados pelas editoras Companhia das Letras, Record e Rocco, que a literatura brasileira contemporânea estava sendo produzida majoritariamente por homens, brancos, heterossexuais moradores do eixo Rio-São Paulo. Então, a minha proposta metodológica que objetivava mapear todos os romances de autoria feminina publicados a partir de 2012, para delimitar, com base nos mesmos critérios da pesquisa de Dalcastagnè, quais desses romances tratavam das conjugalidades não hegemônicas, voltou-se para a investigação dos 59 romances¹⁰²,

¹⁰² Esta lista de romances é um dos produtos da pesquisa “A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 2005-2014”, também coordenada por Dalcastagnè.

tanto de autoria feminina quanto de autoria masculina, publicados entre 2005 e 2014, em que apareciam personagens homossexuais e bissexuais. Após a leitura de mais de 50% dos livros, constatamos que, com base nessas narrativas, eu, provavelmente, não teria argumento suficiente para defender uma tese, já que, daquele *corpus*, um, e apenas um romance, fazia abertamente menção ao casamento entre pessoas do mesmo sexo: *Odara*, de Márcio Paschoal, mencionado na introdução deste capítulo.

Embora *Odara* não integre o *corpus* desta tese, foi o contato com esse romance que nos fez concluir que seria impossível trabalhar apenas com a representação de conjugalidades não hegemônicas. Assim, constatada, na etapa inicial das pesquisas, a invisibilidade no que se refere à representação das conjugalidades não hegemônicas na literatura brasileira contemporânea, escolhemos trabalhar com a representação de diferentes tipos de arranjos familiares, já que o modelo de família nuclear, como a de Rubens, marido de Odara, conforme salientado anteriormente, é uma das tecnologias de gênero que atua na manutenção de opressões sistemáticas. No entanto, com relação à pesquisa de Dalcastagnè, cabe ressaltar que, embora as relações conjugais não hegemônicas tenham sido invisibilizadas, as personagens homossexuais apareceram nesses romances, mesmo que, na maior parte deles, estando mais às margens dos enredos.

Entre as narrativas que centralizaram essas personagens homossexuais, destaca-se, por exemplo, *Prosa de Papagaio*, de Gabriela Guimarães Gazzinelli, que é narrado em primeira pessoa por um papagaio que reside na casa de Horácio, que, por sua vez, é casado com Sílvia, uma poetisa, com quem tem duas filhas, Laura e Celina. Durante a narrativa, o papagaio age como se estivesse escrevendo suas memórias e vai relatando momentos que ele considera relevantes da vida da família. Embora dê indícios desde o início de que Sílvia e Sibila, sua editora, tenham um relacionamento amoroso, a informação só é confirmada quando Horácio flagra as duas na cama, após retornar mais cedo de uma viagem. Sílvia sai de casa, deixando um vazio imenso na vida de todos, inclusive dos bichos, e vai morar com Sibila. O louro encontra certo dia as cartas de amor que ambas trocavam enquanto não podiam viver plenamente sua relação. O romance termina com as duas morando juntas, as gêmeas frequentando a casa de ambas, Horácio ainda abalado com a separação e o louro encaminhando suas memórias para a publicação.

Outro romance que se destaca é *Paisagem com dromedário*, de Carola Saavedra, que é um romance narrado pela personagem Érica, que se encontra isolada em uma ilha desde a morte de Karen, uma jovem que compunha o triângulo amoroso existente entre a

narradora e seu companheiro Alex. Toda narrativa é construída em forma de gravação, como se Érica estivesse registrando as mensagens para enviar para Alex, o qual ela também vem evitando desde a morte de Karen. Nas gravações, são expostos, aos poucos, momentos da vida íntima das três personagens, que, aparentemente, era dominada por Alex, que era um homem bonito e sedutor. Toda a trama se desenvolve a partir dessas memórias e das personas que Karen cria para suportar sua solidão. Ainda sobre romances de autoria feminina, há *Todos nós adorávamos caubóis*, de Carol Bensimon, uma *road novel*, em que duas jovens, Cora e Júlia, após anos sem se encontrarem, marcam uma viagem de carro no interior do Sul do Brasil, a região onde nasceram. Essa viagem constitui-se uma espécie de acerto de contas com o passado, já que enfatiza, sobretudo, uma questão que perpassa toda obra, que é a de não sucumbir a uma redução identitária.

Por fim, para mencionar um exemplo da literatura de autoria masculina, destaca-se, nessa seara, João Gilberto Noll que, em sua narrativa não linear *Solidão continental*, é contada a história de João Bastos, um homem solitário, não teve família, não tem irmãos, não teve filhos, somente uma esposa, Elvira, que fez com que durante um tempo ele não vivenciasse a sua homossexualidade. Os espaços da narrativa variam muito, indo de Chicago ao interior do Rio Grande do Sul. Em Chicago, João vai atrás de Bill, um homem com quem ele se relacionou quando tinha 29 anos, nos EUA, e com quem pretendia se casar, não fosse as artimanhas de Elvira para que ambos ficassem juntos. Ao reencontrar Bill, ele se depara com uma figura totalmente debilitada e não é possível saber se ambos mantêm relações sexuais no momento do reencontro. Após o encontro com Bill, João volta ao Brasil e se apaixona por Frederico, um garoto de vinte e pouco anos. A sua relação com Frederico é a matéria da qual o autor se alimenta para compor a maior parte da história de vida de errância. No enredo, temas como homossexualidade, amadurecimento, solidão e procura vão compondo a teia de situações confusas que acontecem na narrativa e, aos poucos, a homossexualidade vai sendo centralizada e representada de modo não problemática.

Assim, conforme denotam esses breves resumos, ao ver-me impossibilitada de trabalhar somente com conjugalidades não hegemônicas, decidi — partindo da reflexão sobre as circunstâncias sócio-históricas imbricadas no processo de produção de diferentes tipos de dispositivos discursivos, como a decisão do STF e o Estatuto da Família, e compreendendo a família, os referidos discursos e a literatura como tecnologias de gênero, nos termos de Teresa de Lauretis — analisar na tese como a literatura brasileira

contemporânea, por meio dos romances elencados na introdução, estava trabalhando para dar visibilidade à questão dos diferentes tipos de arranjos familiares, por meio de textos de escritoras e escritores. Nesse sentido, fez-se necessário, no processo de seleção do *corpus*, incluir um autor homem, Luiz Biajoni, devido ao fato de o enredo da sua narrativa, *Elvis e Madona*, suscitar e movimentar, em amplo aspecto, a discussão sobre heterossexualidade, homossexualidade, vivenciada tanto a partir da perspectiva travesti quanto da lésbica, conjugalidades não hegemônicas e, por fim, famílias.

No entanto, para finalizar essas breves considerações, cabe mencionar que, com relação à literatura não canônica, há narrativas que, inclusive, contemplam as discussões propostas nesta tese relativas a dispositivos político-jurídicos, no que se refere ao Direito de Família, por exemplo, os romances *Lua de prata: quando a paixão acontece entre mulheres*, de Valéria Melki Busin, e em *A história de Carmen Rodrigues: uma luta contra o preconceito em busca da felicidade no relacionamento*, romances que, além de abordarem o casamento entre mulheres, abordam os dispositivos jurídicos que são usados contra essas mulheres em litígios pelas guardas dos filhos. No primeiro romance, as personagens Ana Maria e Mirella são colegas de trabalho em uma escola de São Paulo e, quando do início do romance, as duas estão em processo de separação: a primeira, da sua companheira Rita, com quem havia passado alguns anos casada; a segunda, do seu marido João Marcos, com quem havia passado nove anos casada e com quem tinha um filho, Daniel. A diferença que marca o momento de vida das duas personagens é que Ana Maria não assumia abertamente a sua homossexualidade na escola onde ambas trabalhavam, nem para Mirella, de quem fica amiga, de modo que, para ela, lidar com a separação era um processo solitário.

Nessa narrativa, há um relacionamento abusivo marcado por agressões verbais e humilhações, com um marido que, sempre depois das agressões, voltava arrependido pelo que havia feito, mas que culminam no pedido de divórcio por parte da esposa; há a representação do discurso de supervalorização da família e de sua atuação como instituição opressora por meio de uma irmã que tenta controlar o comportamento de Mirella e que condena a decisão dela de se separar, ancorando seus argumentos em discursos como o ideal de amor romântico e o de família como instituição sagrada; e, ainda, ameaças do ex-marido que informa, por meio de um advogado, que entrará na justiça para retirar a guarda do filho de ambos em razão da orientação sexual que a personagem assume após a separação. No entanto, como a ideia dessas autoras é trabalhar

com a representação positiva da homossexualidade, o final feliz acontece, já que, além de assumirem o amor que sentem uma pela outra em meio à trama que envolve cartas anônimas, grampos telefônicos e ameaças, o pedido de casamento no fim da narrativa é sugestivo desse *happy end*.

Com relação ao segundo romance, *A história de Carmem Rodrigues*, de Ana Luiza Libânio, é narrada a história de Carmem Rodrigues, uma mulher que, após se apaixonar por Clarissa, decide romper com o seu casamento e com o círculo de violências que marca seu relacionamento abusivo. Assim como Mirella, Carmem também tem um filho, Pedro, de quem perde a guarda quando seu ex-marido entra na justiça em retaliação ao fato de ela estar em um novo relacionamento e a pessoa ser uma outra mulher. Esse romance também é cheio de tramas: divórcio, relacionamento abusivo, agressões verbais e físicas, estupro corretivo, audiência de guarda infantil, tentativa de homicídio, religião e Deus como discursos para legitimação da homofobia, “cura gay”, enfim, são muitas questões abordadas pela narrativa, o que denota uma certa ansiedade da autora para dar conta, em um livro, de boa parte das questões de gênero e sexualidade que perpassam as vivências, sobretudo das mulheres homossexuais, do universo retratado. Nessas duas narrativas, a homossexualidade das duas mulheres é usada como justificativa para ameaçar, no caso de Mirella, ou para tirar, no caso de Carmen, a guarda dos filhos dessas mães. Assim como no enredo anterior, após muitas venturas e desventuras, a personagem alcança a paz que tanto almeja quando o ex-marido é preso depois de ter tentado matá-la e ela, enfim, pode viver seu amor por Clarissa em família.

Em síntese, o que esses romances sugerem é que, se, ao centro, a visibilidade de personagens homossexuais ainda carece de investimento, sobretudo por parte dos escritores e das escritoras e dos agentes do campo literário, como as grandes editoras, às margens, conforme salientado no tópico anterior, há algum tempo diversas escritoras, como as mencionadas nesse breve resumo, e editoras, como a Padê Editorial, a GLS, a Malagueta e a Vira-Letra, citadas no tópico anterior, empenhadas em representar, sobretudo em uma perspectiva positiva, as vivências homossexuais, sobretudo as das mulheres lésbicas. Denilson Lopes, em seu artigo “Uma história brasileira”, em que aborda a questão da homotextualidade e mapeia textos sobre a representação da homossexualidade na literatura, salienta que essa questão deve ser pensada a partir de categorias estéticas articuladoras, como, por exemplo, por meio do estudo dos espaços, já que se, em um primeiro momento essas relações e suas representações estavam restritas

ao âmbito privado, ao longo dos anos, esses mesmos espaços foram sendo reconfigurados e os afetos homossexuais passaram a ser visualizados também no âmbito público. No contexto dessas considerações, a representação das vivências e das conjugalidades de personagem que subvertem a matriz de inteligibilidade de gênero torna-se ainda mais significativa na medida em que, conforme salienta Lopes (2002, p. 125-126), essas representações no campo literário vinham sendo marcadas pela singularidade da exclusão das mulheres lésbicas, ainda maior do que homens *gays*, tanto na produção quanto na crítica literária. No entanto, o que esse breve resumo nos mostra é que, sobretudo cada vez mais mulheres, estão representando experiências homoafetivas diversificadas e que as histórias dessas relações já estão, sim, sendo contadas na literatura brasileira, se não na literatura mais ao centro, certamente na literatura mais às margens.

3.4 Resistência: a subversão em múltiplas perspectivas

Elvis & Madona – uma novela lilás, de Luiz Biajoni, publicado em 2010 e fruto de uma adaptação literária do filme homônimo, é um romance cujos personagens principais subvertem o sistema de heterossexualidade compulsória e organizam suas relações afetivas e familiares totalmente fora da matriz de inteligibilidade de gênero. O enredo dessa história centra-se nas histórias de Elvis — Elvira —, que, embora trabalhe como entregadora de pizza em Copacabana, no Rio de Janeiro, onde vive sozinha, sonha em ser fotógrafa, profissão que exerce como *freelancer* nas suas horas vagas, e de Madona, que havia nascido Adailton, é cabeleleira, artista — faz *shows* e sonha em produzir seu próprio espetáculo —, e também trabalha e vive em Copacabana. O improvável encontro entre as duas personagens se dá em circunstâncias adversas, já que, em seu primeiro dia como entregadora, Elvis encontra Madona, que havia pedido uma pizza, caída no chão e ferida porque tinha acabado de ter sido roubada e sofrido uma agressão do seu ex-marido e gigolô, João Tripé. A amizade que nasce desse encontro conturbado se transforma em um amor que subverte completamente todas as instâncias materiais e subjetivas em que, em geral, se estruturam as expectativas sobre as relações entre pessoas que, assim como elas, são sujeitos que subvertem o sistema de heterossexualidade compulsória: Elvis é lésbica e Madona é travesti. Nessa narrativa, as duas personagens se apaixonam, vão morar juntas e têm uma criança, Angel, contrariando padrões que organizam o imaginário tanto do mundo heteronormativo quanto do homossexual. É uma narrativa cuja subversão se opera em múltiplas perspectivas.

Primeiramente, há, em relação a esse romance, uma subversão que compreendo como estética. Conforme salientado anteriormente, esse livro foi inspirado no filme homônimo de Marcelo Laffitte; assim, subvertendo a lógica que, frequentemente, predomina na relação literatura-cinema, nesse caso, o filme serviu de inspiração para o livro, de modo que as duas produções foram lançadas nos circuitos comerciais literário e cinematográfico quase ao mesmo tempo. Vera Lúcia Figueiredo argumenta, em seu artigo “Literatura e cinema: interseções” que é “cada vez mais comum, na literatura brasileira, a parceria entre escritores e cineastas, numa espécie de colaboração que transcende as fronteiras de cada campo” (FIGUEIREDO, p. 20-21, 2011) e, para exemplificar sua colocação, ela comenta uma parceria estabelecida entre um diretor de cinema e um escritor: o primeiro, ao ler manuscritos do segundo, decidiu produzir o filme ao mesmo tempo em que o escritor trabalhava na finalização do seu livro. Nesse caso específico, que se aproxima muito do processo de Laffitte e Biajoni, com a diferença relativa à subversão da lógica predominante literatura-cinema para cinema-literatura, a autora ainda argumenta que, no caso explicitado¹⁰³, “como o roteiro e a forma final do livro nasceram juntos, não se trata de uma adaptação, mas de uma criação compartilhada: o livro, ainda em fase de gestação, foi influenciado pelo próprio desenvolvimento do filme. Nasceram ao mesmo tempo um filme de um livro e um livro de um filme” (FIGUEIREDO, p. 20-21, 2011). Com *Elvis & Madona*, utilizando-se a lógica e os termos da pesquisadora, houve também uma “criação compartilhada”, já que a produção cinematográfica, ainda em desenvolvimento, serviu de inspiração para a produção literária, conforme consta da capa do livro “baseado no filme de Marcelo Laffitte”; isto é, o romance começou a ser escrito durante a produção do filme e foi para as prateleiras das livrarias antes do seu lançamento no circuito comercial. Em seu artigo, Figueiredo arremata afirmando que, no que se refere a esse de “criação compartilhada”, essa parceria

[...] é estimulada pelo mercado de bens culturais que, cada vez mais, trabalha com o reaproveitamento das matérias ficcionais disponíveis, distribuindo-as por plataformas diversas, o que fica evidente no caso das narrativas transmidiáticas, cujo processo de criação já prevê a circulação das obras em suportes diferentes, como o livro e a tela do cinema ou da televisão. (FIGUEIREDO, p. 20-21, 2011).

¹⁰³ Diretor Esmir Filho e o escritor Ismael Caneppele: *Os famosos e os duendes da morte*

Além dessa subversão compreendida inicialmente como um tipo de subversão estética, há também na narrativa uma significativa subversão temática, já que *Elvis & Madonna* centra-se na relação afetivo-familiar de duas pessoas homossexuais cujo relacionamento, para o imaginário social, seria improvável. Até então, nesta tese, embora tenha sido comentado que, ao longo dos séculos, diferentes tipos de arranjos familiares vêm sendo representados na literatura brasileira, a centralização desses mesmos arranjos em relação ao modelo de família nuclear, como as conjugalidades não hegemônicas, é um fenômeno recente. Nesse sentido, a subversão temática ocorre, em uma primeira instância, porque o foco do enredo é a formação de uma família entre pessoas homossexuais, o que contraria, primeiramente, os ideais de família nuclear tradicional heteronormatizada e, em uma segunda instância, porque essas pessoas, inseridas no contexto do mundo homossexual, mantêm a sua subjetividade independentemente da existência de expectativa em relação aos seus papéis de gênero. A narrativa *Elvis e Madonna* opera com a subversão temática, primeiro, porque representa sujeitos que rompem com o sistema de heterossexualidade compulsória, dado que suas vivências como homossexuais faz que não mantenham coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, que deveriam ser obrigatoriamente heterossexuais. Segundo, porque essa composição familiar, cujos corpos, no nível prático, podem reproduzir o ideal de família heteronormativo, é reconfigurada na perspectiva de gênero, já que problematiza as expectativas que o próprio imaginário social tem em relação ao modo como as relações afetivas-sexuais deveriam se organizar no mundo *queer*, este, por sua vez, compreendido, nos termos de Sara Ahmed, como uma condição que [...] “implica uma vida emocional específica ou em que há certos sentimentos que os corpos “têm” devido a sua incapacidade para habitar ou seguir um ideal heterossexual” (AHMED, 2017, p. 224).¹⁰⁴

Para Ahmed (2017, p. 224), qualquer pessoa pode sentir-se *queer*, no entanto, existem sentimentos que estão relacionados à autopercepção como *queer*, que passam por uma sensação corporal, mas que se produz, essencialmente, com a experiência de se experimentar sentimentos complexos e contingentes, devido ao fato de a categoria *queer*

¹⁰⁴ No original: “[...] ‘lo *queer*’ implica una vida emocional específica o que hay ciertos sentimientos que los cuerpos ‘tienen’ debido a su incapacidad para habitar o seguir un ideal heterossexual. Claro que una puede sentirse *queer*. Hay sentimientos que participan em la autopecepción que es corporal y que también está unida al hecho de “adoptar” un nombre. Pero estos sentimientos están mediados y están ligados a la categoría “*queer*” de manera que son complejas y contigentes, precisamente porque la categoría se produce em relación con historias que la presentan como un signo de un ser fallido o de um ‘no ser’” (AHMED, 2017, p. 224)

se produzir em relação a histórias que, na lógica da vida heteronormativa, se apresentam como um signo de um ser falido ou de um “não ser”. No caso desse romance, nessa família *queer*, o casal é formado por pessoas que, embora nascidas com sexos biológicos diferentes — Elvis no sexo feminino e Madona no sexo masculino —, em tese abarcariam a coerência da matriz heterossexual apontada por Butler, mas, na sua relação familiar e afetivo-sexual, eles têm autonomia para negociar os seus papéis de gênero. A subversão temática se dá, portanto, porque são mobilizados diferentes dispositivos das tecnologias de gênero, como o sistema de heterossexualidade compulsória, a família nuclear tradicional que preconiza como único modelo inteligível de família aquele assentado na “conjugalidade tradicional” formada por sujeitos heterossexuais e, ainda, dispositivos discursivos que desafiam a ordem que, no imaginário coletivo, deveriam regular também as relações homossexuais.

Para compreender essa primeira ideia de subversão, que é do sistema de heterossexualidade compulsória, volto ainda às considerações de Ahmed sobre a heteronormatividade, em que ela explica que essa orientação sexual consiste em uma zona de conforto para quem dá conta de habitá-la: “[...] a normatividade é cômoda para aqueles podem habitá-la. A palavra ‘conforto’ sugere bem-estar e satisfação, mas também comodidade e frouxidão. Seguir as regras da heterossexualidade é estar cômoda em um mundo que, como espelho, me devolve como ideal a imagem da forma de casal que habito” (AHMED, 2017, p. 226-227)¹⁰⁵. Ela usa a imagem da poltrona sobre o qual o corpo se amolda para explicar sua ideia sobre a heterossexualidade como uma zona de conforto. Ela também explica que a heterossexualidade se coloca como uma forma de consolo, já que nos sentimos melhor ao enfrentarmos o mundo cujas normas já internalizamos. Não vemos como “um mundo”, uma vez que este já nos modelou e, inclusive, já adotamos a sua forma. Nesse sentido, quando os sujeitos *queer* enfrentam esse conforto da heterossexualidade se sentem incômodos, já que são corpos que não se moldam a um espaço que já têm uma forma estabelecida.

A heterossexualidade funciona como uma forma de conforto público ao permitir que os corpos se estendam a espaços que já adotaram a sua forma. Esses espaços são vividos como espaços cômodos na medida em que permitem que os corpos se encaixem; a formas desses corpos já

¹⁰⁵ La normatividad es cómoda para quienes pueden habitarla. La palabra “confort” sugiere bienestar y satisfacción, pero también comodidad y soltura. Seguir las reglas de la heterosexualidad es estar cómoda en un mundo que, como espejo, me devuelve como un ideal la imagen de la forma de pareja que habito. (AHMED, 2017, p. 226-227)

deixaram uma impressão nas superfícies do espaço social (como uma cadeira que adota a forma de alguns corpos que a habita: quase podemos ver a forma dos corpos como “impressões” sobre a superfície). As impressões que adquirem as superfícies funcionam como marcas dos corpos. Inclusive, podemos ver esse processo nos espaços sociais. Como tem sustentado Gill Valentine, a “heterossexualização” dos espaços públicos, como as ruas, se naturalizam devido à repetição de diferentes formas de conduta heterossexual (imagens em anúncios espetaculares, a música que se toca, demonstrações de intimidade heterossexual), um processo que os sujeitos heterossexuais não percebem. (1996:149). As superfícies do espaço social e corporal “registram” a repetição dos atos, assim como o passo de alguns corpos e de outros não. (AHMED, 2017, p. 227-228)¹⁰⁶

Ela explica que o incômodo gera um sentimento de desorientação, já que os corpos homossexuais se sentem fora de lugar. A sensação de estar fora de lugar e sozinho implica adquirir a consciência da superfície do próprio corpo, que aparece como superfície quando uma pessoa não pode habitar uma pele social moldada por uns corpos, e não outros. Nesse contexto, também, aos sujeitos *queer*, se pede que evitem mostrar sua afetividade, o que, em si, também desencadeia incômodo, já que é a imposição de uma restrição do que uma pessoa pode ou não fazer com o próprio corpo ou com o corpo de outra pessoa no espaço social. Por isso, para ela, a teoria *queer* tem razões suficientes não só para se colocar como anti-heteronormativa, mas também como antinormativa, já que poderia se basear em uma política de resistência a todas as normas. A norma heterossexual pressupõe muito mais do que ser simplesmente heterossexual, porque associa à norma reguladora e se apoia em um ideal que associa a conduta sexual a outras condutas que devem ser contempladas nessa expectativa, por exemplo, casar-se, ter filhos, ser bons pais e mães, bons vizinhos, bons amantes, cidadãos e cidadãs de bem. Sara Ahmed (2017, p. 226) salienta que a cotidianidade da heterossexualidade compulsória é também a sua afetividade, que está envolvida por cerimônias, como as

¹⁰⁶ No original: La heterosexualidad funciona como una forma de confort publico al permitir que los cuerpos se extiendan a espacios que ya adoptaran su forma. Esos espacios se viven como espacios cómodos en tanto permiten que los cuerpos encajen; la forma de esos cuerpos ya há dejado una impresión em las superficies del espacio social (como um sillón que adopta la forma de algunos cuerpos que lo habitan: casi podemos ver la forma de los cuerpos como “impresiones” sobre la superficie). Las impresiones que adquieren las superficies funcionan como huellas de los cuerpos. Incluso podemos ver ese proceso em los espacios sociales. Como ha sostenido Gill Valentine, la ‘heterossexualización’ de los espacios públicos como las calles, se naturaliza debido a la repetición de diferentes formas de conducta heterossexual (imágenes em anuncios espetaculares, la música que se toca, demostraciones de intimidad heterossexual demás), un proceso del que no se percatan los sujetos heterossexuales (1996:149). Las superficies del espacio social y del corporal “registrán” la repetición de los actos, así como el paso de algunos cuerpos y no de otros. (AHMED, 2017, p. 227-228)

relacionadas ao nascimento, ao matrimônio e à morte, que unem as famílias com base em um investimento contínuo em sentimentos de amizade e no romance.

Por isso, para ela, é compreensível que, para muitas pessoas que trabalham com a teoria *queer*, seja importante que as vidas *queer* não sigam roteiros de cultura heteronormativa. Nessa perspectiva, essas vidas não desejariam ter acesso ao conforto e manteriam seu incômodo com todos os aspectos da cultura normativa, mostrando-o pela forma como vivem. Idealmente, essas pessoas, por exemplo, não se casariam, não teriam filhos, não rezariam pela nação em tempos de guerra, já que, cada um desses atos, sustentaria os ideais que ditam as vidas daqueles que não são *queer*, consideradas falidas e impossíveis de viver. Essa aspiração aos ideais da conduta heteronormativa, que é central para a manutenção da heteronormatividade, tem sido chamada, na sua opinião de modo muito compreensível, como assimilação que, por sua vez, gera um problema porque surgiria um outro impasse: as relações gays seriam valorizadas e celebradas na medida em que estiverem moldadas conforme o modelo tradicional de família heterossexual. A atenção se volta para as cerimônias que envolvem a heterossexualidade e que, em certa medida, também são assimiladas por muitos casais do mundo *queer*. No entanto, para Ahmed (2017, p. 238), o importante é que a política *queer* esteja aberta a diferentes maneiras de viver o *queer*, por exemplo, aberta aos que querem e aos que não querem constituir famílias, para manter a possibilidade de que as diferenças não sejam convertidas em fracasso. Ela defende a permanência do incômodo, que, nos seus termos, é se ver afetada pelos valores e pelas normas que persistem em moldar corpos e vidas, por isso o incômodo não se refere à assimilação ou à resistência, mas, sim, a habitar as normas de maneiras diferentes. O fato de habitar as normas será produtivo na medida em que não se finaliza na incapacidade de seguir as normas, mas em possibilidades de vida que não seguem essas normas do princípio ao fim.

Definir uma família como *queer* já é interromper uma imagem ideal de família baseada no laço biológico, na procriação e na união heterossexual. Mais do que pensar nas famílias *queer* como a extensão de um ideal (e, portanto, como uma forma de assimilação que sustenta o ideal), podemos começar a refletir sobre a denúncia do fracasso do ideal como parte do trabalho que estão fazendo as famílias *queer*. (AHMED, 2017, p. p. 236)¹⁰⁷

¹⁰⁷ No original: Definir una familia como queer ya es interrumpir una imagen ideal de la familia, basada en el lazo biológico, la procreación y la unión heterossexuales. Más que pensar en las familias queer como una extensión de un ideal (y, por tanto, como una forma de asimilación que sustenta al ideal), podemos empezar a reflexionar sobre la denuncia del fracasso del ideal como parte del trabajo que están haciendo las familias queer. (AHMED, 2017, 236)

Nesse contexto, Elvis e Madona subvertem essa lógica exatamente em uma lacuna que esses teóricos que apontam para a assimilação e que, em certa medida, Ahmed salienta, a qual se refere, ademais, à autonomia que os sujeitos *queer*, como esse casal, têm para negociar seus papéis de gênero dentro da sua própria relação. Uma travesti e uma lésbica que têm uma criança, moram juntas e formam uma família, ainda que sugira, no nível prático, a reprodução do modelo tradicional de família heterossexual, inclusive porque a criança é filha biológica, no que diz respeito às subjetividades dos sujeitos dessa relação, a questão é bem mais complexa. Não há como reproduzir um modelo de família heteronormativo quando uma das mães, por exemplo, performa como travesti. Há, em relação a Elvis e Madona, ainda, o incômodo que essa família produz acerca da própria norma, já que, mesmo homossexuais, assumem a reprodução apenas porque ela se apresenta como um fato, mas não assumindo a condição que, em tese, é o objetivo da reprodução heteronormativa, que é produção de mais heteronormatividade. Conforme os dispositivos políticos-jurídicos de que trabalham pela defesa da família heteronormativa, a socialmente aceita, a função dessa instituição é produzir corpos inteligíveis para a norma que os regulam. A gravidez de Elvis, não planejada, se deu em uma função de uma condição biológica, não em razão dessa necessidade de produzir heteronormatividade. A questão desta tese, no entanto, é respeitar e garantir o direito de as pessoas viverem conforme suas próprias escolhas, mesmo que, em certa medida, essa escolha seja a reprodução de determinados padrões que garantam, na medida das limitações impostas aos corpos *queer*, inteligibilidade social, como a necessidade de ter filhos. Ao trabalhar com a própria idealização da ideia de família, Sarah Ahmed faz as considerações a seguir.

Parece que este argumento sugere que as famílias queer podem ser justo como outras famílias em seus fracassos compartilhados para habitar um ideal. Mas claro que esse argumento neutralizaria as diferenças entre as famílias *queer* e as não *queer*, assim como as diferenças entre as famílias *queer* mesmas. Talvez as famílias não “sejam” o ideal que, em si mesmo, é uma fantasia impossível, mas tem uma relação distinta de proximidade com ele. Para algumas famílias, o ideal adota a forma que elas têm (heterossexual, branca, de classe média e outros). A “incapacidade” para habitar um ideal pode ser visível ou não para outras pessoas e essa visibilidade tem efeitos nos contornos da existência cotidiana. Aprender a viver com os efeitos e afetos do heterossexismo e da homofobia pode ser crucial para o que distingue as famílias *queer* das não *queer*. Essas formas de discriminação podem ter efeitos negativos que envolvem dor, angústia, medo, depressão e vergonha, e

tudo pode restringir a mobilidade social e corporal. No entanto, os efeitos dessa incapacidade para encarnar um ideal não são simplesmente negativos. [...] De fato, ao “não encaixar” no modelo de família nuclear, as famílias *queer* podem trabalhar para transformar o que as famílias podem fazer. O “não encaixar” ou o incômodo abrem possibilidades, abertura que pode ser difícil e emocionante. (AHMED, 2017, p. 236-237)¹⁰⁸

Ademais, ainda com relação à subversão temática, embora haja uma relação afetiva que culmina na reprodução biológica — na ideologia da família nuclear, é função precípua dessa instituição reproduzir, em termos biológicos, a heterossexualidade para garantir a perpetuação da espécie —, os sentidos de família, nessa narrativa, estão muito mais próximos da ideia de constituição de um relacionamento puro do que de família conjugal institucionalizada. Anthony Giddens, em seu livro *A transformação da intimidade*, ao discutir a experiência amorosa na modernidade tardia, apresenta dois tipos de vínculos amorosos: o relacionamento puro e o relacionamento viciado. No que se refere ao conceito de relacionamento puro, o autor afirma que existe atualmente, conforme citado no capítulo anterior, uma tendência de se falar mais em relacionamentos do que em casamento em si, já que, para boa parte da população o casamento tem se voltado, cada vez mais, para a forma de um relacionamento puro” (GIDDENS, 1993, p. 69). No entanto, o autor explica que esse relacionamento puro não deve ser entendido no sentido de pureza sexual, mas no sentido de relação pautada em um vínculo próximo e continuado com outra pessoa, um relacionamento pautado na igualdade sexual e emocional entre os parceiros. Nesse contexto, Giddens salienta que o relacionamento puro, em oposição à ideia de amor romântico, apresenta novas configurações de amor, como o “amor confluyente”. Esse tipo de amor, por ser ativo, “entra em choque com as categorias ‘para sempre’ e ‘único’ da ideia do amor romântico” (GIDDENS, 1993, p. 72).

¹⁰⁸ No original: Parece que este argumento sugere que las familias queer pueden ser justo como otras familias en su fracasso compartido para habitar un ideal. Pero claro que esse argumento neutralizaria las diferencias entre las familias queer y las no queer, así como las diferencias entre las familias queer mismas. Quizá las familias no “son” el ideal, que en sí mismo es una fantasia imposible, pero tienen una relación distinta de proximidad con él. Para algunas familias, el ideal adopta la forma que ellas tienen (heterossexual, blanca, de clase media y demás). La “incapacidad” para habitar un ideal puede ser visible o no para otras personas, y esta visibilidad tiene efectos en los contornos de la existencia cotidiana. Aprender a vivir con los efectos y afectos del heterossexismo y la homofobia puede ser crucial para lo que distingue a las familias queer de las no queer. Essas formas de discriminación pueden tener efectos negativos que involucran dolor, angustia, miedo, depresión y vergüenza, y todos pueden restringir la movilidad social y corporal. Sin embargo, los efectos de esta incapacidad para encarnar un ideal no son simplemente negativos. (AHMED, 2017, p. 236)

O autor salienta também que, diferentemente dos sonhos de amor romântico que, ao longo do tempo, têm conduzido, por exemplo, as mulheres a uma severa sujeição doméstica, o amor confluyente pressupõe “igualdade na doação e no recebimento emocionais, e quanto mais for assim, qualquer laço amoroso aproxima-se muito mais do protótipo do relacionamento puro.” (GIDDENS, 1993, p. 73)

Assim, no amor confluyente, é mais importante a experiência de um “relacionamento especial” do que a busca pela “pessoa especial”, valores que, pelo enredo, organizam as relações de Elvis e Madona. No início da narrativa, Madona se coloca como uma mulher que, por exemplo, se submete aos abusos de João Tripé, quem ela designa como marido, por alimentar o ideal de amor romântico segundo o qual todas as mulheres precisam de um homem para amá-las e protegê-las. Quando ambos se conhecem, ela muda-se para casa dele e ele explora do trabalho dela, contratando *shows* e programas para a travesti, a quem só destinava quantias mínimas fruto do seu próprio trabalho. No entanto, como “moravam juntos, eram quase um casal”, e ela, apesar dos abusos, convenceu-se de que seria cuidada por João Tripé e não hesitava em afirmar o *status* da sua relação: “‘Sou casada’, dizia a quem perguntasse. ‘E mais feliz que muita mulher que eu vejo por aí’” (BIAJONI, 2010, p. 25).

Assim que chegou à rodoviária, botou suas coisas no guarda-volumes e partiu para o salão de beleza atrás da traveca. Não foi difícil jogar seu charme para ela, que estava solteiríssima como ele previra. “Madona, my love, vamos voltar a viver juntos. Eu larguei as drogas, parei com a bandidagem”. Era tão claramente incrível que podia ser verdade. [...] “Um filho da puta vai ser sempre um filho da puta”, lhe disse Norminha, a manicure, amante de um policial civil, Pachecão”. [...] “Esse cara é ruim, conheço pelo cheiro, meu pai me ensinou”, dizia, referindo-se a João Tripé. Madona não considerou nada. Queria mesmo era ter alguém, sempre quis. [...] Sempre quis ter alguém – e os quatro ou cinco anos com João Tripé não tinham sido maus, não mesmo, segundo a avaliação muito particular dela. Naquele tempo trabalhava, tinha o seu dinheiro, tinha o seu lugar, [...] tinha o seu marido. Ué, não era marido? Para todo mundo do prédio, para toda vizinhança, para o pessoal da padaria, para a geral, era! E para ela também, ainda que nem sempre ele quisesse beijar na boca, nem sempre quisesse transar ou dormir abraçadinho. (BIAJONI, 2010, p. 35-36)

Se, na relação de Madona com João Tripé, estava centralizada na vida de Madona essa crença em algo maior, nesse amor romântico, essa importância para declarar o seu *status* de casada e a definição do homem que a explorava como seu marido, com o abandono do companheiro, que só retorna para roubá-la novamente, ela perde as ilusões nesse famigerado amor. Talvez, por isso, a força do dispositivo do ideal de amor

romântico esteja completamente alheia aos sentimentos genuínos que se manifestam na relação que se estabelece entre ela e Elvis. O fato de não haver, em nenhuma passagem, idealizações acerca do relacionamento, nem mesmo em razão da gravidez de Elvis, é que me faz conjecturar que essa relação se aproxima do tipo de relacionamento puro, o qual, nos termos de Giddens (1993, p. 69), consiste em um tipo de relacionamento “em que se entra em uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes [...] para nela permanecerem”.

Quando Madona abriu os olhos e viu os olhos azuis do seu anjo salvador, achou que ainda estivesse na mesma noite do roubo de João. Foi voltando lentamente à consciência, lembrando dos últimos acontecimentos. Não se lembrou imediatamente da sentença sobre a gravidez, o “eu te amo” veio antes. Elvis abriu um sorriso. Madona pensou que gostaria de ter aquela pessoa, com aquele sorriso tão amigo e sincero, ao seu lado durante a sua vida. Aí se lembrou da gravidez e respirou fundo. [...]

— O que vamos fazer?

[...]

— Eu sou só...uma bicha burra que acha que sabe cantar, que quer fazer um show...Você é tão otimista, dinâmica, inteligente... Você tem tanta chance de se dar bem na vida, não tem que ficar presa a mim...

— Não quero que essa criança signifique uma prisão para nenhuma de nós duas. No momento eu não penso em namoradas, não penso em nada...só penso que quero ficar com você enquanto esse processo estiver acontecendo...

[...]

Abraçaram-se. (BIAJONI, 2010, p. 159-161)

Voltando a Sara Ahmed, no mesmo trabalho mencionado anteriormente, ela explica que considera o poder de funcionamento da heterossexualidade não só como uma série de normas e ideias, mas através das emoções que moldam os corpos e os mundos. No caso da narrativa, *a priori*, Madona queria ser protegida e amparada por um amor, no caso, um marido, e, em certa medida, proporciona, na sua perspectiva, esse amparo e proteção. No entanto, com Elvis não há essa necessidade de nomear o *status* da sua relação, até porque, sendo Elvis uma mulher, ela não ocuparia essa posição de marido, já que performa como uma mulher cisgênero¹⁰⁹ lésbica. Além da subversão temática em

¹⁰⁹ Em seu trabalho “Mulheres cisgênero e mulheres transgênero: existe um modelo legítimo de mulher?”, Cláudio Eduardo Resende Alves explica que “mulheres cisgênero são aquelas em consonância entre o sexo anatômico e a expressão de gênero, enquanto mulheres transgênero são aquelas em dissonância entre o sexo anatômico e a expressão de gênero, como travestis e transexuais” (ALVES, 2017, p. 1)

relação aos próprios sentidos de família e de casamento, há, ainda, nessa narrativa, um terceiro tipo de subversão, que se dá em um campo que eu denomino como o campo das subjetividades, que seria aquele em que teorias, leis, normas ou ideologias dominantes não conseguem alcançar relações como a de Elvis e Madona, em que os sujeitos têm autonomia para negociar os seus papéis de gênero.

Com relação à autonomia que essas personagens têm, sobretudo de organizar suas relações afetivas e familiares, essas narrativas operam com mais um sentido de subversão e, com relação à matriz de inteligibilidade de gênero, ela ocorre duplamente: a primeira acontece porque, antes de se relacionarem, Madona, que no início das narrativas se relaciona com a personagem João Tripé, se reconhece como travesti; Elvis, por sua vez, se reconhece como lésbica. Nessa conjuntura inicial, presume-se que, como homossexuais, deveriam orientar seu desejo sexual para pessoas do mesmo sexo. A segunda subversão ocorre porque, quando se apaixonam e começam a se relacionar, elas subvertem também a ideia de que, como homossexuais, seu desejo e suas práticas sexuais deveriam necessariamente estar orientados para uma pessoa do mesmo sexo. Nesse romance, a questão é bem mais complexa ou, talvez, bem mais simples.

Estavam bem juntas, no sofá. Elvis levantou o nariz quase instintivamente, para sentir mais uma vez o cheiro bom de Madona. Ela se virou. As bocas se encontraram. Aquele beijo não devia haver. [...] Madona achou bom estar com ela, estar com alguém, mas “Estou beijando uma mulher”. [...] Despiram-se das máscaras, dos conceitos e preconceitos, das roupas, dos cheiros bons e maus, de qualquer categorização. Amaram-se. [...] Ela tinha transado. Com. Um. Homem. Quer dizer, não era exatamente um homem, mas...era! Tecnicamente era. Ela que gostava de mulheres, sempre gostou, desde os doze anos quando beijou um menino e vomitou. [...] E agora, resolvida e trintona, ela tinha tido uma relação sexual com um homem. [...] E os dois não tinham usado preservativo. (BIAJONI, 2010, p. 101-104)

Recapitulando, essa relação se estabelece da seguinte forma: Madona, que biologicamente nasceu homem e se identifica como travesti, começa a desejar e a se relacionar com Elvis, que biologicamente nasceu mulher e se identifica como lésbica. Elvis, cujo desejo sexual era orientado para mulheres, começa a desejar e se relacionar com Madona. Ambas desafiam os sistemas de regulação das práticas afetivas e sexuais porque o conservadorismo social, que se evidencia por meio, por exemplo, dos dispositivos político-discursivos aqui mencionados, é incapaz de regular a identidade que cada uma delas assume em suas relações pessoais e afetivas. Por isso, com relação ao plano político-discursivo, é importante ressaltar, ainda, que, ironicamente, no que se

refere a essas personagens, o Estatuto da Família, que define como entidade familiar o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, abarcaria e regulamentaria um possível casamento entre Elvira e Adailton, mas não conseguiria alcançar a subjetividade da relação afetivo-familiar construída por Elvis e Madona. A materialidade da norma jurídica é incapaz de alcançar a subjetividade caracterizada pela autonomia que esses sujeitos têm para negociar seus papéis de gênero dentro das suas relações socioafetivas, ou seja, nessa narrativa — cuja relação das personagens culmina no nascimento de uma criança filha de ambas — elas são subversivas porque desafiam os sistemas de regulação das práticas afetivas e sexuais na medida em que denotam que, também no nível imediatamente prático, o conservadorismo social é incapaz de regular a identidade que cada uma delas assume nessa relação:

Um ano depois que o bebê nasceu, Elvis conseguiu a sonhada vaga no *JB* [...] Com cinco anos, Angel disse que queria fazer caratê. Elvis tinha lhe apresentado um filme do Bruce Lee. ‘Você ainda vai estragar essa criança!’, reclamou Madona. Elvis deu uma de pai que não liga a mínima para as reclamações da mãe. (BIAJONI, 2010, p. 203).

Nessa perspectiva, o Estado não poderia restringir ou limitar a autonomia que esse casal tem de negociar, nas suas relações sociais e pessoais, seus papéis de gênero. Nesse caso específico essa negociação escapa às regras jurídicas e às normas sociais. A relação existente entre Elvis e Madona desafia o conservadorismo da sociedade porque denota que as relações afetivo-familiares são mais complexas que o engessamento proposto pelo legislador por meio de regras e leis, como o Estatuto da Família. A relação afetivo-familiar de Elvis e Madona é matéria que esse tipo de lei não alcança. Em síntese, eles formariam um arranjo familiar heteronormativo se não escapassem aos limites existentes em relação a esse sistema, os quais são estabelecidos pela autonomia que cada uma dessas personagens tem para negociar os seus papéis de gênero.

Além dessas subversões que se operam em muitas perspectivas, uma questão relevante nessa narrativa é a representação de como a família, que deveria ser lugar de proteção e de amparo, passa a ser um lugar inóspito para a existência dessas personagens. Tanto Madona quanto Elvis precisam se afastar, para se resguardarem de diferentes tipos de violências, tanto dos seus lugares de origem quanto das suas famílias, para viver suas vidas conforme as suas próprias escolhas. Nesse contexto, cabe mencionar as ponderações que a pesquisadora Maria Lúcia Homem faz, na mesma entrevista para a Casa do Saber mencionada anteriormente, sobre a sua ideia de “família como fetiche”.

Para essa pesquisadora, a família tal como é idealizada, sobretudo na forma preconizada pelo discurso que enaltece a família cristã — que, nos seus termos, é um modelo de família que está muito presente nos discursos políticos no Brasil — é ultra-problemática. Conforme explica, é uma ideia problemática porque, na sua concepção, primeiro, é difícil viver; segundo, é mais difícil ainda viver perto de alguém; terceiro, essa dificuldade é potencializada quando você vive perto de alguém que você gosta e continue gostando depois de viver perto, o que, na sua concepção, é quase da ordem do milagre. Ela está se referindo diretamente ao modelo de família nuclear tradicional cujo objetivo precípua é reproduzir a vida. Obviamente que a pesquisadora reconhece que a reprodução, uma das funções primordiais quando as pessoas se juntam, é importante e que, por isso, há diversos gatilhos bem tramados por meio de diferentes tipos de discursos — natureza, cultura, propagandas —, já que a reprodução é uma das condições para a vida existir, ou seja, quando o viver junto tem como objetivo a reprodução, que é uma das funções primordiais dessa instituição conforme os valores da ideia tradicional de família e cujas normas estão disseminados na cultura, a vida é muito potente no seu mecanismo de existir.

A grande questão é que, por ser um pouco da reprodução da vida, é difícil que as pessoas que se amem, ou não, e se reproduzam, cuidem e amem daquele que gerou e, ao mesmo tempo, continuem se amando, se respeitando e amando essa nova vida incondicionalmente, já que sobreviver e sustentar a prole é muito difícil. Ela afirma que, se esse amor, mesmo com os embates com o mundo e com o outro, continuar existindo incondicionalmente, é, com base na sua experiência de psicanalista, um fenômeno raro. Nesse ponto, ela esclarece que não está condenando o amor, já que o amor existe, e não que o amor romântico seja só uma falácia, mas há transformações históricas, na própria subjetividade, que devem ser consideradas. Assim, na sua percepção, tendo em vista que o encontro entre as pessoas é da ordem do milagre, quando ele gera vida, se perpetua e há o encontro de pessoas de diferentes gerações, sexos, gêneros, subjetividades e isso forma um microcosmo rico, interessante, de troca divertida, é um fenômeno ainda mais raro. Quanto mais pessoas, mais complicado; se a convivência de duas, de três pessoas juntas é difícil, quanto mais se agrega pessoas, mais esse núcleo fica instável, por isso família é fetiche, é uma invenção da nossa era. Maria Lúcia Homem explica que, nesse conjunto, há inúmeras variáveis que criam irritações, projeções de coisas que um sujeito não dá conta e joga sobre o outro e, nesse contexto, é bom conviver com o outro porque

ele se torna o culpado das nossas frustrações, as quais projetamos no outro porque a subjetividade é conflitante, por isso é tão comum, conforme explica, que filho seja bode expiatório dos pais, mulheres sejam bodes expiatórios dos homens. Em síntese, ela enfatiza que, nessa conjuntura, na vida prática, essa família é ringue, é insuportabilidade, é violência, é fantasia, é submissão, é exploração. Para ela, isso é o comum, se considerarmos uma estatística honesta sobre as questões de família.

A família que idealiza essa vivência pacífica e obediente a determinados valores que considera necessária para sua manutenção esbarra nessas subjetividades apontadas pela autora que, em síntese, faz da família nuclear esse espaço para institucionalização de opressões sistemáticas. Por essa razão, por não dar conta de viver oprimidas e violentadas, essas personagens se afastam desse modelo de família e busca outros circuitos de afetos onde possam ser amparadas em suas subjetividades. Madona, enquanto ainda era Adailton e morava em Marechal Hermes, depois de passar a ser discriminado pelos colegas, pelos vizinhos, pelos irmãos — duas irmãs e dois irmãos, todos mais velhos — e a vida ter virado um inferno em casa, “quando percebeu que sua condição estava atrapalhando até mesmo a sua vida em família, fugiu” (BIAJONI, 2010, p. 21-22), passou um tempo na rua se prostituindo ou pedindo dinheiro no farol até conhecer Índia Queen, que virou a sua melhor amiga e com quem aprendeu a se travestir, a virar mulher. No que se refere a Elvis, ela também foi afugentada da sua cidade, Poços de Caldas, porque a família estava com vergonha do “seu jeito, com os seus trejeitos, com o que andavam falando dela nas esquinas” (BIAJONI, 2010, p. 28), já que achavam que ela era muito masculina, quase um homem. Elvis e Madona resolvem refazer a vida em Copacabana, no Rio de Janeiro porque se, para quem segue a norma heterossexual como, por exemplo, Guida, personagem do enredo de Martha Batalha, a família é ringue, é insuportabilidade, é violência, no caso de personagens homossexuais como Elvis e Madona, todas essas variáveis são potencializadas e, em alguns contextos, como o do poema de abertura deste capítulo, e letais. Se na casa da família nuclear burguesa, as mulheres eram preferencialmente os bodes expiatórios dos maridos, na casa da família nuclear do século XXI, os membros dissidentes, que fogem ao roteiro heteronormativo, se tornam, em geral, o bode expiatório de toda a família.

Por fim, voltando a Ahmed e à heterossexualidade compulsória, ela pondera que as pessoas não precisam fazer aquilo que são forçados a fazer, já que algo que seja obrigatório não é necessário. No entanto, não seguir o roteiro dessa narrativa

heteronormatiza ideal é, conforme pode se depreender das histórias de vida de Elvis e Madona, se ver afetado por essas mesmas narrativas: funciona como um roteiro de orientação própria na forma de desobediência. Os danos para aqueles que não seguem o roteiro heteronormativo podem ser múltiplos, já que há custos psíquicos e emocionais de amar um corpo que, na lógica heteronormativa, não deveria ser amado, um corpo que deveria ser repudiado porque é sinônimo de vergonha e melancolia, o que, ademais, pode trazer consequências irreversíveis acarretadas por essa subversão. Ser *queer*, nos termos da pesquisadora, é viver em um estado constante de incômodo, que se coloca, por exemplo, por meio dos cansaços dos *queer* em, por exemplo, corrigir perguntas sobre seus possíveis maridos e esposas, sobre os incômodos das vivências homossexuais que, nos diálogos, são pressupostas como heterossexuais, na medida em que, geralmente, para as mulheres, pergunta-se sobre maridos, e para os homens, pergunta-se sobre esposas. Mesmo estando fora do armário, essas interpelações são incômodas e, no que se refere aos *queer* que optam por constituir uma família reprodutora, implica viver justificando as razões e a legitimidade da sua existência. Por isso, partindo da premissa de Ahmed de que há, na cultura, pública e privada, uma ênfase nos relatos dos romances heterossexuais, como se fossem assunto de interesse coletivo, é nessa mesma medida que se faz importante que sejam narradas as vivências e os relatos dos romances e das vivências homossexuais, sobretudo para que haja uma ressignificação do imaginário social de que essas vivências devam se limitar à esfera privada e que não devem existir e ser representadas na esfera pública. Afinal,

[...] o *queer* não é sobre a transcendência ou a liberação do (hetero)normativo. Os sentimentos *queer* se veem “afetados” pela repetição de roteiros que não podem reproduzir e esse “afeto” também é sinal do que pode fazer o *queer*, de como pode funcionar *ao trabalhar sobre* o (hetero)normativo. Fracassar em ser normativo não é, então, o fracasso do *queer* para ser *queer*, mas um signo de vínculos que são a condição de possibilidade para o *queer*. Os sentimentos *queer* podem abarcar uma sensação de incômodo, uma falta de comodidade em relação aos roteiros que estão disponíveis para viver e amar, junto com um certo entusiasmo frente à incerteza dos espaços que podem nos levar à incomodidade. (AHMED, 2017, p. 238-239)¹¹⁰

¹¹⁰ No original: [...] lo queer no es acerca de la trascendencia o liberación de lo (hetero) normativo. Los sentimientos queer se ven “afectados” por la repetición de guiones que no pueden reproducir, y este “afecto” también es señal de lo que puede hacer lo queer, de como puede funcionar al trabajar sobre lo (hetero) normativo. Fracasar en ser no normativo no es, entonces, el fracaso de lo queer para ser queer, sino un signo de vínculos que son la condición de posibilidad para lo queer. Los sentimientos queer pueden abarcar una sensación de incomodidad, una falta de comodidad con los guiones que están disponibles para vivir y amar, junto con un cierto entusiasmo frente a la incertidumbre de los espacios a los que puede llevarnos la incomodidad. (AHMED, 2017, p. 238)

Por essas razões, essa narrativa, que abre possibilidades para se pensar novos roteiros sobre viver e amar, também entra, por fim, como tecnologia de gênero, de modo significativo, no campo das lutas pelas representações. Na contramão desse processo sistemático de violência e invisibilização das vivências das pessoas que subvertem o sistema de heterossexualidade compulsória, conforme salientado anteriormente, nos últimos anos, a literatura brasileira contemporânea já está começando a centralizar em seus enredos personagens com orientações sexuais não hegemônicas e, por conseguinte, questionando os dispositivos discursivos desse sistema, a exemplo da “família nuclear tradicional”. Por fim, cabe salientar que o enredo do romance *Elvis & Madona – uma novela lilás*, subversivo em múltiplas perspectivas, se destaca porque as personagens principais organizam suas relações afetivas e familiares totalmente fora da matriz de ineligibilidade de gênero, o que, na esteira do pensamento conservador, ameaça diretamente a manutenção do modelo de família preconizado pelo discurso dominante.

3.5 Famílias: os arranjos dissidentes

Por fim, a última escritora contemplada nesse *corpus* será Natalia Borges Polesso, escritora e doutora em Teoria da Literatura pela PUC-RS, que já publicou quatro obras: em 2013, o livro de contos *Recortes para álbum de fotografia sem gente*; em 2015, o livro de poemas *Coração à corda*; e também em 2015, o livro de contos *Amora*, no qual constam alguns dos contos que serão analisados nesta tese; e, por fim, em 2019, *Controle*, seu primeiro romance. No que se refere à representação das conjugalidades não hegemônicas, na obra de Polesso, serão analisadas as narrativas “Minha prima está na cidade”, “Como te extraño, Clara”, “Marília acorda”, “Deus me livre” e “As tias”, todos compilados na coletânea *Amora*. Com relação a Polesso, cabe ressaltar a posição que essa autora ocupa no campo literário brasileiro, já que, embora a sua produção literária ainda não seja considerada central no campo, os seus textos estão sendo validados pelos agentes que legitimam a produção de autoras/es no meio literário, como as editoras — o seu primeiro romance foi publicado pela Companhia das Letras — e as práticas discursivas, que incluem os discursos da mídia e dos júris de concursos literários: *Recortes para álbum*

de fotografia sem gente foi vencedor do prêmio Açorianos 2013 na categoria contos e *Amora* foi vencedor do Prêmio Jabuti, também na categoria Contos e Crônicas, em 2016.

Na esteira do que explana Virgínia Maria Vasconcelos Leal, em seu texto “Deslocar-se para recolocar-se: amores entre mulheres em narrativas de autoria feminina”, ao discutir narrativas de escritoras que trabalham com temática homossexual feminina, a pesquisadora afirma que essas mulheres vêm movimentando o conceito de gênero. Na perspectiva Leal, quando escritoras representam, por meio de diversas narrativas, relações homossexuais entre mulheres elas estão “criando e difundindo uma representação toda própria” (LEAL, 2011, p. 250). Em *Amora*, por exemplo, todas as histórias que estão centralizadas são de mulheres lésbicas em suas diferentes fases de descoberta e de vivência da homossexualidade. O foco das narrativas de Polesso é significativo porque, conforme já salientado anteriormente, se, antes, as personagens precisavam “estar fora de suas vidas cotidianas, em um deslocamento causado por uma viagem, uma doença (ou ambos), em um encontro com a morte ou com o sobrenatural, em desvios astronômicos, ou em quartos separados” (LEAL, 2011, p. 44) para viverem suas relações lésbicas, nessas narrativas, com ou sem desconforto, com ou sem tragédias, as relações homossexuais lésbicas são efetivamente representadas, em relação ao contexto abordado por Leal, de modo transgressor em relação aos modelos hegemônicos. Quando das conjecturas sobre as autoras do seu *corpus* e o amor entre mulheres, Leal considerou que

[...] a abertura para temáticas antes polêmicas, como as relações amorosas entre mulheres, já está aí, com as obras sendo publicadas por grandes editoras, que dispõem de amplos canais de distribuição. Escritoras como Cíntia Moscovich, Stella Florence, Heloísa Seixas, Cecília Costa e Fernanda Young, a partir do momento em que inscrevem (e também se inscrevem) no panorama da literatura de autoria feminina a referida temática, também estão construindo uma representação de gênero e de orientação sexual. Criam personagens que, em algum momento, saem da matriz de inteligibilidade de gênero, conceituada por Judith Butler. (LEAL, 2011, p. 43-44)

No entanto, conforme salientado pela mesma pesquisadora se, por um lado, as narrativas das escritoras mencionadas conseguiam subverter a matriz de gênero, por outro lado, vários fatores, como o componente trágico, impossibilitava a subversão total de tal matriz, o que constituía, na sua percepção, um traço da representação do amor entre mulheres na literatura brasileira contemporânea de autoria feminina que circulavam nas grandes editoras. Atualmente, escritoras como Natalia Borges Polesso, premiada por um

livro cujas personagens e temáticas orbitam essencialmente em torno do universo lésbico, denotam que esse cenário apontado por Leal está sendo reconfigurado, já que essa escritora, ao lado de outras escritoras premiadas, como Carol Bensimon, também publicada por uma grande editora, fazem, nas suas narrativas, uma transgressão direta a esses modelos hegemônicos e, assim como as telenovelas, movimentando essas discussões para além do campo literário¹¹¹.

Em relação a *Amora*, foram selecionados apenas os contos em que há a abordagem da conjugalidade não hegemônica. Nesse contexto, a primeira narrativa que se destacou nessa seara, inclusive em razão das reflexões sobre o próprio reconhecimento como mulher lésbica e a atribuição dos sentidos de família a sua relação conjugal, foi o conto “Minha prima está na cidade”, no qual a narradora se vê em uma situação constrangedora quando decide convidar às colegas de trabalho, que não sabe que ela é lésbica e mora com uma mulher, para jantar em sua casa porque a companheira havia viajado. No entanto, quando ela chega em casa com as amigas, Bruna está no banho. Ela explica que Bruna é bem resolvida com a questão da sua homossexualidade, mas ela, a narradora, ao menos para o mundo, não. Nesse contexto, é possível retomar as considerações de Sara Ahmed sobre conforto, na medida em que, para a narradora, amar Bruna acarreta custos psíquicos e emocionais, mas, pelo enredo, também poderia acarretar prejuízos econômicos, já que, na lógica heteronormativa, a que provavelmente regula as suas relações de trabalho e a da família dos seus pais, o corpo da companheira, de uma outra mulher, não deveria ser amado, um corpo e um afeto que a narradora não repudia, mas esconde porque é, nos termos de Ahmed, sinônimo de vergonha e melancolia.

Nessa narrativa, também o vocábulo família é evocado em diferentes contextos, o primeiro, quando a narradora informa que sua família, embora conheça Bruna, não sabe que elas formam um casal, mesmo que estranhem o fato de duas mulheres independentes escolherem morar juntas: “Minha família adora a Bruna, eles só acham engraçado ela morar comigo, já que é uma mulher feita que tem uma carreira relativamente estável, sabe? Acham que ela já poderia estar casada, morando com um marido bacana”

¹¹¹ Por exemplo, em relação à coletânea que compõe esse *corpus*, a narrativa “Vó, a senhora é lésbica”, cujo enredo se desenvolve em torno do questionamento, por um neto, sobre a orientação sexual da avó durante um almoço em família e que tensiona o ambiente por deixar a sua prima, que é lésbica, desconcertada frente à situação, integrou a seleção de textos que compuseram a prova do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) de 2018 e provocou uma grande polêmica que mobilizou diversos atores sociais em pleno ano eleitoral maracado pela polarização política dominada pela propagação de discursos de ódio.

(POLESSO, 2015, p. 75). Nesse ponto, ela explica que a própria família é incoerente, já que “[...] eles mesmos se desdizem, ah mas hoje em dia tá assim, pode casar tarde mesmo, primeiro tem que estudar, fazer um pé de meia pra depois pensar em ter uma família [...]”. Nessas digressões, ela pondera que as duas formam uma família, embora ela tenha demorado para entender esse fato.

Acontece que eu e a Bruna somos uma família, mas eu demorei a entender que éramos. Foi um dia em que eu fiquei bem doente e cogitei a possibilidade de passar a noite na casa dos meus pais, e a Bruna ficou puta comigo, com razão. Aquela era a nossa casa e eu podia me sentir bem e protegida ali, foi assim que eu comecei a entender. Comecei a entender com cheiros de sopa e pão, banhos quentes e carinhos e escolhas bobas como a cor dos móveis ou a necessidade de uma cortina, assim comecei a entender o que era uma família, com louças acumuladas e montes de cabelos que se perdiam pelo chão, cabelos pretos e compridos, porque eu e a Bruna temos cabelos pretos e compridos. Minha família estava ali, com louça, gripes, montes de cabelos, cheiros de comidas caseira, café na cama e banhos quentes, com brigas e pedidos de desculpas, carinhos, amores, cuidados, e era mesmo uma família, até quando ficávamos vendo televisão no domingo de tarde ou quando levávamos nosso cachorro imaginário para passear no parque. (POLESSO, 2015, p. 75-76).

Conforme já discutido anteriormente, para as vertentes mais progressistas do Direito, presente, por exemplo, no trabalho de Rodrigo da Cunha Pereira (2004), “se a união homoafetiva contém respeito, consideração mútua, assistência moral e material recíprocas” (PEREIRA, 2004, p. 122), ela é uma entidade familiar. Portanto, mais do que do ponto de vista legal, ao conjecturar sobre os gestos que agregam ao seu relacionamento os sentidos de família, a narradora denota o quanto o afeto é um elemento fundamental da sua relação, já que ela e a companheira estão dispostas a dialogar, a entrar em acordos, tantos os explícitos quanto os tácitos, sobre a forma de encontrar um equilíbrio na sua relação para fortalecerem a cumplicidade como casal e, ao mesmo tempo, se protegerem de algumas violências do mundo direcionadas a casais lésbicos como elas. No entanto, a tensão entre o que, de fato, consiste a relação e o medo da narradora de assumir-se para o mundo é expresso por meio da sentença cuja ideia intitula o conto em questão. Ao divagar sobre o que a faz estar bem e feliz com Bruna, ela aponta também as diferenças que esbarram, por exemplo, no fato de ela não assumir seu relacionamento para seu meio social e o quanto isso pode estar sendo dolorido para a esposa. Ao chegar em casa com as amigas e encontrar Bruna saindo do banho, ela a apresenta como a prima que havia vindo visitá-la para fazer Enem, e Bruna coaduna com a mentira em razão daquele amor

evidenciado pela narradora e dos acordos implícitos salientados por ela e que faz que permaneçam juntas, insistindo na relação.

Bruna, essas são minhas colegas de trabalho.

Gurias, essa é a Bruna. Minha prima. Ela veio fazer uma prova. Veio fazer o Enem.

A Bruna olhou para minhas colegas e as cumprimentou como se tudo aquilo de prima e Enem fosse a mais ordinária verdade e pediu licença para ir estudar. Eu fiquei na cozinha com as gurias, mas a comida desceu arranhando a noite toda. Depois que elas foram embora, eu fui falar com a Bruna e ela só me disse que em algum momento aquilo teria que mudar, riu do absurdo e disse também que a verdade teria sido indolor, talvez, mas não tinha certeza, talvez estivesse errada. O fato é que continuamos tentando. (POLESSO, 2015, p. 78-79)

A homofobia é uma constante na vida das pessoas que não seguem o padrão de sexualidade heteronormativo. Em seu artigo “A homofobia”, Daniel Borillo (2008, p. 28) explica que esse vocábulo pode ser definido como “a hostilidade geral, psicológica e social àqueles e àquelas que supostamente sentem desejo ou têm relações com indivíduos do seu próprio sexo” e, nesse contexto, as pessoas homofóbicas “adotam uma forma (hetero) em detrimento de outra (homo), organizando uma hierarquização de sexualidades”. Essas hierarquizações são estabelecidas e legitimadas por meio de diferentes instituições que articulam diferentes dispositivos discursivos, conforme discutido no capítulo e que assentados em diferentes bases, como as famílias, as escolas, a mídias, as igrejas e as leis. Nesse sentido, Guacira Lopes Louro, em seu texto “Pedagogias da sexualidade”, ressalta, ainda, que “todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades” (LOURO, 2007, p. 25). No caso dessa narradora, ela nega sua orientação sexual em razão do seu medo de se expor e de se apresentar como uma dessas pessoas que se relacionam afetiva e sexualmente com pessoas do mesmo sexo, comportamento que, nos termos de Borillo, caracteriza a lesbofobia que, por sua vez, “consiste em uma especificidade no cerne da outra: a lésbica sofre uma violência particular advinda de um duplo menosprezo, pelo fato de ser mulher e pelo de ser homossexual” (BORILLO, 2009, p. 23).

Nessa perspectiva, Ahmed (2017, p. 234) explica que as pessoas mais vulneráveis a violências, físicas e simbólicas, homofóbicas e, acrescento, lesbofóbicas carecem, nos seus termos, de capital cultural, psíquico e econômico para sustentar o “risco” de manter a antinormatividade como uma orientação permanente. Ao discorrer sobre a discussão

tecida anteriormente à respeito de assimilação e transgressão, a pesquisadora afirma que “sustentar, de maneira ativa, uma atitude positiva de “transgressão” não só toma tempo como também pode não ser psíquica, social ou materialmente possíveis para algumas pessoas e grupos, dados seus compromissos e histórias inconclusos no processo”¹¹² (AHMED, 2017, p. 235) e, no caso da narradora, que envolve pessoas do seu ambiente de trabalho, ou seja, assumir-se lésbicas poderia acarretar prejuízos econômicos, com a perda do emprego, por isso ela sente-se impelida, na medida que omite sua homossexualidade, a compactuar com determinadas normas. No entanto, como arremata Ahmed, é sempre preciso ter no horizonte, conforme denota a angústia da narradora, que “a assimilação e a integração não são opções que estão disponíveis para as pessoas, mas, sim, são efeitos de como os sujeitos podem e não podem habitar os ideais e as normas sociais”¹¹³ (AHMED, 2017, p. 235-236). Esse reconhecimento implica negociações sociais que estão condicionadas a diferentes fatores, como, por exemplo, o econômico, que é, aparentemente, uma das questões da personagem.

Sob uma outra perspectiva, está o conto “Como te extraño, Clara”. Nessa narrativa, assim como a personagem Marilina, de Cínthia Moscovich, a de Polesso também está inscrita no padrão heterossexual mãe/esposa e se apaixona por uma outra mulher; no entanto, nesse conto, é a situação trágica que possibilita, ou facilita, o processo de assunção, por parte de Fernanda, da sua relação afetiva-sexual com a aluna Clara. Aqui, também é após um acidente de carro, que deixa Fernanda inconsciente e hospitalizada, que o marido descobre, por meio de mensagens trocadas entre elas, a relação da esposa. Fernanda e Clara, assim como Marilina e a moça, são personagens que “são nascidas no sexo biológico feminino, são ‘engendradas’ como mulheres, mas direcionam a sua sexualidade (no momento da narrativa) e seu desejo para uma pessoa do mesmo sexo” (LEAL, 2008, p. 193), ou seja, nos termos da crítica, essas personagens colocam em cena a possibilidade de redirecionamento da matriz de gênero que, se no conto de Moscovich as personagens estão nos limites “entre a adequação a modelos hegemônicos e a transgressão a esses mesmos modelos” (LEAL, 2011, p. 260), no de

¹¹² No original: Sostener de manera activa una actitud positiva de “transgresión” no solo toma tiempo, sino que puede no ser psíquica, social o materialmente posible para algunas personas y grupos, dados sus compromissos e historias inconclusos y en proceso. (AHMED, 2017, p. 235)

¹¹³ No original: La asimilación y la integración no son opciones que están disponibles para las personas, sino que son efectos de como los sujetos pueden y no pueden habitar los ideales y las normas sociales. (AHMED, 2017, p. 235)

Polesso, ao decidir viver com Clara e seu filho, a personagem transgride completamente a matriz de inteligibilidade de gênero, o que visibiliza as possibilidades de amor e configurações familiares que se constroem fora da matriz heterossexual.

Não há nada que Fernanda possa fazer. Talvez a vida seja assim mesmo, dependendo das escolhas que se faz, não há como retroceder, e o caminho que Fernanda tinha traçado até ali não permitia a presença de Clara. Era o que passava pela sua cabeça. [...] Fernanda pensa no que faria sem Eduardo, no que faria com Rafael. Pensa em onde todas as coisas organizadas de sua vida iriam parar, caso tivesse um novo caminho. Logo depois, pensa que talvez esteja se precipitando, não sabe direito o que acontece, se Clara quer realmente fazer aquilo que diz. Pensa se ela mesma quer assumir outro papel naquela peça ridícula que vive até ali. E diz em voz baixa como te extraño, Clara. Porque tudo está mesmo estranho e escuro naquela talvez possibilidade tao pequena de mudar de vida, tao farelenta, como seus ossos depois da batida. Não sabe muito bem como funcionariam essas coisas, todas essas coisas nova, perigosas e atraentes que se apresentavam a ela. (Polesso, 2015, p. 127-128)

Diferentemente de Marilina, que contava com a formatura da filha para se separar, o drama de Fernanda é, principalmente, a insegurança em relação à nova relação, já que, embora ela já tivesse se relacionado com uma mulher antes, dessa vez ela estava mais envolvida e a amante estava pressionando-a para que ela se separasse do marido. O acidente, que acontece no dia em que as duas conversam sobre a possibilidade de morarem juntas, é o componente que impulsiona Fernanda a trazer Clara para viver na sua casa juntamente com o filho Rafael que, por sua vez, encara o relacionamento da mãe com naturalidade. O marido, aparentemente muito decepcionado e com o orgulho ferido, sai de cena. O conflito de Fernanda, nesse conto, é interno, já que ela deixa um relacionamento, que parecia estável, para viver uma paixão com uma mulher bem mais nova. Nesse conto, a família não atua como uma tecnologia de gênero limitadora dos desejos e das vontades da personagem e, diferentemente de Marilina, que, conforme salienta Leal encontra seu amor em Paris, o que reflete uma necessidade de deslocamento para vivenciar uma relação não hegemônica e se constitui uma característica dos textos literários com temática homoerótica, no caso dessa narrativa, Fernanda e Clara se encontram na sala de aula, a primeira, como professora, e a segunda, como aluna, e não é necessário romper com as limitações espaciais para vivenciar a sua relação.

Natalia Borges Polesso movimenta a discussão sobre a homossexualidade em diferentes instâncias na sua narrativa ao centralizar, por exemplo, em mais de uma das narrativas, o amor longo entre mulheres idosas. Na narrativa “Marília acorda”, o

relacionamento centralizado, assim como na telenovela *Babilônia*, é a de duas mulheres idosas que têm de lidar com o peso da idade sobre, por exemplo, a memória. Marília, caracterizada como uma mulher de rotinas, dedica-se em demonstrar seu amor pela companheira, a narradora, por meio de gestos simples, como preparar o café e levá-lo na cama. Nesse conto, o vocábulo *acorda* é mobilizado em dois sentidos, o primeiro, é o de despertar-se, o segundo é o de lembrar-se, já que uma questão importante é que ambas, mas, sobretudo Marília, no que tange aos seus esquecimentos constantes, estão se dando conta de que estão velhas e que o que parecia simples antes, já não é tão mais simples assim. Marília queixa-se de que está “esquecida”, que está velha porque não dá mais conta de fazer as coisas como antes: “Ela me diz que está velha e esquecida. Eu digo que somos velhas e esquecidas” (POLESSO, 2015, p. 133). A narradora queixa-se de que as pernas perderam a força e que levantar, sentar e caminhar deixaram de ser gestos simples. No entanto, o cerne desse conto é denotar como, entre essas duas mulheres idosas, a quem em geral o amor é interdito, esse mesmo amor e cumplicidade se fortalecem por meio de gestos de carinho simples que, por exemplo, da parte de Marília, embora às vezes desmedido, reflete um afeto genuíno. A narradora menciona cuidados que Marília tem em relação a ela, como pegar o andador e facilitar a sua caminhada pelo quintal, cobri-la com uma manta para protegê-la do frio, apertar-lhe as costas em um gesto duro que agrega a força do amor que um nutria pela outra e que elas compartilhavam com aqueles muros, e pondera sobre os limites imposto pelo muro que protegiam a relação que alimentavam em sua casa e os seus gestos de amor e carinho do mundo, do olhar do mundo para o qual o seu amor era estranho.

Marília abre a porta e saímos para a manhã. O dia está mais fresco do que imaginava. Ela pega uma manta de tricô que temos desde não sei quando e põe sobre as minhas costas. Ela aperta meus ombros com muita força, porque mesmo depois de todos esses anos, não descobriu a medida certa do carinho. Eu gosto. Porque entendo que naquele ato, naquela força está o nosso carinho. E ficamos ali, atrás do muro que esconde o nosso pátio da rua e que esconde a nossa vida das pessoas. Ali, ali naquela casa, moram duas velhas. Acho que essas velhas têm alguma coisa, moram juntas faz anos. Ali na casa das velhas estranhas. (POLESSO, 2015, p. 134-135)

“Marília *acorda*” é um conto sobre o amor entre mulheres idosas que, mesmo tendo de, em certa medida, esconder seu amor entre muros, permanecem juntas e resistindo ao estranhamento alheio. Em seu artigo “O corpo interdito: a sexualidade de uma mulher velha em Lygia Fagundes Telles”, Susana Moreira de Lima analisa o conto

“Senhor Diretor”, de Telles, a fim de discutir sobre o preconceito presente na sociedade e dentro de uma mulher cuja educação havia sido completamente opressiva, levando-a a chegar virgem aos sessenta e dois anos de idade. Segundo a pesquisadora, essa narrativa traz, por meio da história contada, em terceira pessoa, pela protagonista Maria Emília, que escreve “mentalmente uma suposta carta, planejada para enviar ao diretor de um jornal, a respeito de tudo o que ela considera errado e despuadorado na sociedade, com ênfase na questão sexual” (LIMA, 2010, p. 121). Nesse sentido, a preocupação da escritora seria mostrar uma sexualidade reprimida da mulher e seus efeitos perversos, já que, como argumenta Lima, embora o discurso da protagonista seja baseado em um rigor moral, esses moralismos vão se perdendo porque “há uma ambiguidade que não diz claramente sobre uma inversão de valores, mas questiona-os, pois as estratégias discursivas vão dando pistas de um movimento contrário ao discurso moralista” (LIMA, 2010, p. 122). Para Lima, há, de modo geral, um forte estigma que desvaloriza a mulher idosa e, por essa razão, sua vida sexual costuma, inclusive, ser alvo de chacota, gerando comentários, o que faz que, no contexto da publicação do seu texto, a tenha feito concluir que a intimidade de mulheres velhas quase não aparece em narrativas brasileiras. Ao refletir sobre a narrativa de Telles, no entanto, ela enfatiza que “a exposição do drama íntimo destas mulheres sob forma de literatura permite-nos pensar sobre o tema e observar sua forma de representação” (LIMA, 2010, p. 121). Conforme depreende-se das narrativas de Polesso que, conforme salientado anteriormente, aborda a questão mais de uma vez em sua coletânea, há também um movimento transgressor nesse sentido, na medida em que não só estão sendo representadas mulheres idosas e suas relações afetivas-sexuais, mas também mulheres idosas que, engendradas em uma relação afetiva-sexual lésbicas, subvertem duplamente as expectativas que recaem sobre suas vivências e sobre os seus corpos.

Do amor entre mulheres idosas, Polesso parte também para a ressignificação de outros estereótipos e espaços, como a que se dá no conto “Deus me livre”, que talvez seja um dos contos mais significativos para pensar toda essa discussão de dispositivos discursivos, sobretudo religiosos e políticos. Nessa narrativa, Vera frequenta uma igreja, aparentemente evangélica, e está se preparando para dar o seu primeiro testemunho. Nessa narrativa, Polesso mobiliza frases de efeito e expressões comuns dessa espécie de culto neopentecostal para fazer que o leitor sinta a atmosfera de efervescência do momento do sermão de Vera: “Deus me livre de uma coisa dessas! É pela graça de Jesus

que eu estou aqui, aleluia, agradecendo, aleluia! [...] Só por Deus. Por que hoje eu estou aqui para dar o meu testemunho para vocês de que o sangue de Jesus tem poder, tem poder sim, tem poder!” (POLESSO, 2015, p. 170). Nesse testemunho, ela conta como era a sua vida de drogas, de bebedeira, de promiscuidade com muitos homens e de abandono até conhecer o seu anjo, situação que ela atribui à salvação que o senhor havia preparado para ela: “Quando eu menos esperava, ele me acudiu, ele não me deixou sozinha, ele cuidou de mim e me botou nas mãos de um anjo. De um anjo!” (POLESSO, 2015, p. 170).

De acordo com o testemunho, a pessoa que a havia amparado, em um dos momentos que estava entregue às drogas, ressignificou os sentidos da sua vida, sobretudo os de família que, segundo ela, embora sempre tivesse tido uma família, foi somente com o seu anjo que ela compreendera verdadeiramente os sentidos de se ter um lar, já que antes sentia que tinha uma casa, mas não um lar, o qual foi proporcionado pelo seu anjo. Ao ir narrando sua história e ir evocando os gritos de glória e louvor dos fiéis, Vera vai informando-os de que, assim como todo mundo que decide mudar de vida, ela havia sido testada e, como parte desses testes, cogitou abrir mão do seu anjo. O discurso vai mobilizando as emoções dos fiéis e também dos leitores que a ouvem como uma estratégia para desarticular os efeitos da revelação sobre o seu relacionamento que, na perspectiva de um culto em que, aparentemente, é organizado com base no fundamentalismo, é uma situação inconcebível.

Eu conheci o meu anjo na terra, o meu anjo de luz que o Senhor mandou, graças a Deus, para me tirar de uma vida de perdição, para me tirar de uma vida rastejante e imunda, para me livrar de tudo o que é ruim. Mas eu, eu não queria aceitar. Eu não queria! Eu demorei. Não pensem que foi fácil. Nem para mim, nem para quem estava ao meu redor, porque não é simples mudar de vida. Deus nos dá provações, deus nos põe desafios! (POLESSO, 2015, p. 172)

Após trabalhar com as estratégias retóricas utilizadas nesses espaços para sensibilizar as pessoas, Vera, finalmente, dá o seu testemunho, no qual conta que havia sido resgatada das ruas por um anjo que lhe oferecera casa, comida, afeto, amor sincero. Na sua história, a personagem Vera enfatiza as mudanças positivas que a chegada desse anjo havia causado na sua vida, por isso havia decidido dar o seu testemunho, contar a todos que havia encontrado um anjo — que, na perspectiva do senso comum baseada na premissa religiosa/bíblica de que “anjo não tem sexo” — com quem havia se casado e constituído uma família, inclusive, com filhos, já que, embora sua vida de promiscuidade

tenha ocasionado uma infertilidade, o seu anjo já tinha um filho. O apelo para estratégias discursivas que reforçam a ideia de família como reprodutora e cuidadora amplia os efeitos da revelação feita pela protagonista:

E por isso que hoje, aqui na frente de vocês, comunidade, eu vim contar meu testemunho de fé. Porque faz um mês, nós casamos. Mas eu não posso ter filho, porque a droga estragou meu corpo. Só que esse anjo já tem um filho e meu anjo cria esse filho sem ajuda! Como Deus é sábio e bondoso. Eu me tirei tudo e ele me deu tudo de volta. Dessa vez eu não vou decepcioná-lo, pai!

E todos apontaram para cima e ecoaram: ela não te decepcionará, pai! Nós não te decepcionaremos!

Então quero chamar meu anjo aqui para cantar a glória comigo, aqui na frente. Vem, Leila!

As pessoas ficaram alguns segundos sem entender o que acontecia, enquanto juntas, no altar, Leila e Vera entoavam glória, glória aleluia, glória, glória aleluia, de olhos fechados e mãos erguidas. Aos poucos, o coro começou a engrossar. Vozes aqui e ali, meio incertas ainda foram entrando no louvor. Até que todas as vozes se avolumaram num reconhecimento de fé, porque ali ninguém duvidava de que Deus era mais. (POLESSO, 2015, p. 174-175)

Por fim, há o conto “As tias”, cujo foco, assim como em “Marília acorda”, é um relacionamento lésbico de duas mulheres idosas que já viviam juntas há mais de sessenta anos. Nesse conto, a narradora é uma sobrinha que vai contando a história das suas tias, a irmã do seu pai, Alvina, e a sua esposa, Leci, que se conhecem ainda adolescentes no convento onde as duas moravam. Após passarem quinze anos enclausuradas, elas resolvem viver juntas e se mudam para uma cidade do interior com o consentimento velado que as famílias dão para a relação, cuja atmosfera é a de que tudo está “meio que assentado e aceito” (POLESSO, 2015, p. 186). A narradora vai desvelando, por meio de uma digressão a um passado narrado com o olhar de uma criança/adolescente inocente, as razões pelas quais as tias, que viviam confortavelmente, viajavam sempre e nunca mostravam as fotos da viagem. As tentativas para que o núcleo familiar formado pelo casal lésbico fosse aceito pela família passavam por estratégias como tentar reunir a família em um almoço de domingo. A grande questão do conto, no entanto, se organiza em torno da importância de, nesse contexto, o direito ao casamento civil ter sido estendido a pessoas do mesmo sexo. A tia Alvina é acometida por um acidente vascular cerebral e a tia Leci, embora fosse sua companheira por mais sessenta anos, não tinha acesso ao leito da mulher porque, pela lógica que organizava o hospital, espaços que, geralmente, são regulados por diretrizes que limitam o acompanhamento de doentes a pessoas com quem tenham vínculos consanguíneos, parentais, Leci, em termos parentais e legais, não

era da família. Então, elas decidem fazer uma união estável para resguardá-las, do ponto de vista legal, mas, sobretudo, para terem garantido o direito de se acompanharem, cuidarem e protegerem em quaisquer circunstâncias. Quando da publicação desse livro de contos de Polesso, a união estável para casais do mesmo sexo e a sua conversão em casamento civil já era uma realidade no Brasil, conforme discutido no início deste capítulo.

Com relação a essa questão, conforme já abordado em relação ao texto de Sarah Ahmed sobre a discussão assimilação *versus* transgressão de determinadas normas, ela faz referência ao artigo de Judith Butler, “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, em que esta pesquisadora, a partir do debate ocorrido na França a respeito da legalização das uniões entre homossexuais, conclui que adotar um posicionamento a favor ou contra a essa questão é aceitar os termos nos quais o debate está posto e considera os riscos políticos e teóricos de circunscrever uma realidade bem mais complexa. Sobre as demandas práticas que envolvem, por exemplo, o direito de Leci visitar Alvina no hospital, Butler questiona o lugar e a importância do Estado nessas discussões e a atenção que as pessoas homossexuais devem ter em relação a essas questões. Ela entra nessa seara, na medida em que alerta que essa busca pelo reconhecimento do Estado para as relações homossexuais é reafirmada com base em uma pretensa posição deste como o detentor de uma prerrogativa que deveria ser concedida a todos os cidadãos de maneira não discriminatória, independentemente da orientação sexual.

A sua preocupação orbita em torno do fato de que buscar legitimação do Estado para reparar determinadas questões de ordem prática enseja problemas ou, mais especificamente, novas tristezas, já que, nas situações em que esses casais não conseguem o reconhecimento do Estado para seus arranjos familiares, essa experiência pode abarcar um sentimento de “desrealização” quando é exatamente o Estado que detém e monopoliza os recursos para tal reconhecimento. A questão posta por Butler é se somente o reconhecimento do casamento de pessoas do mesmo sexo é a condição para esses casais se sentirem inteligíveis, ou mesmo reais, além da esfera do reconhecimento do Estado. Para ela, “essa concessão do Estado intensifica a normalização, que parece passar desapercibida por boa parte do movimento lésbico e gay organizado” (BUTLER, 2003, s/p) e, no que se refere ao tema sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo, “é cada vez mais importante manter a tensão viva entre guardar uma perspectiva crítica e fazer

uma reivindicação politicamente legível” (BUTLER, 2003, s/p), o que, ainda nos seus termos, não signifique que, em relação ao tema, haja um único posicionamento firme e duradouro. Entendo, nesse ponto, que ela, embora atente seus leitores para os perigos da tendência à assimilação como um modo de se tornar inteligível, também assevera que pensar criticamente a questão e ser político não significa tomar uma única posição firme e duradoura.

Ser político não significa tomar uma única "posição" firme e duradoura. Por exemplo, afirmar que alguém é a favor ou contra o casamento gay nem sempre é fácil, pois pode ser que queiramos reservar o direito para aqueles que desejem fazer uso disso, mesmo se não o desejamos para nós mesmos, ou pode ser que queiramos nos contrapor ao discurso homofóbico dirigido contra o casamento gay, mesmo se não queremos, por esse motivo, ser a favor. Ou, talvez alguém acredite piamente que o casamento é a melhor opção para as lésbicas e gays e gostaria de estabelecê-lo como uma nova norma, uma norma para o futuro. Ou pode ser que alguém não somente se oponha a isso para si mesmo, mas para todos, e que a tarefa que temos em mãos é re-trabalhar e revisar a organização social da amizade, dos contatos sexuais e da comunidade para produzir formas de apoio e aliança não centradas no Estado, dado que o casamento, por seu peso histórico, só se torna uma "opção" se for estendido como uma norma (e assim renunciando a opções), uma opção que prolonga as relações de propriedade e torna as formas sociais da sexualidade mais conservadoras. (BUTLER, 2003, s/p)

Talvez essa última narrativa exponha, na perspectiva dessas discussões sobre assimilação e transgressão, o que pondera Butler, com todas as ressalvas cabíveis à temática, e o que afirma Ahmed: “[...]o tema do matrimônio gay segue sendo um dilema político” (AHMED, 2017, p. 232)¹¹⁴, já que “não apoiar a extensão do direito ao matrimônio às relações gays poderia apoiar o *status quo* que mantém a distinção entre vidas legítimas e ilegítimas sobre a base da orientação sexual” (AHMED, 2017, p. 232)¹¹⁵, o que se dá, em certa medida, em relação a Leci, que, por, nas circunstâncias da internação de Alvina, não ser reconhecida como esposa, nos termos da lei, a deslegitimava como ente familiar. Nesse sentido, Ahmed (2017, p. 239) arremata explicando que o debate sobre a pertinência de as relações *queer* serem reconhecidas pela lei adquire uma importância determinadas situações cruciais que perpassam a vida das pessoas

¹¹⁴ No original: Claro que el tema del matrimonio gay sigue siendo un dilema político. (AHMED, 2017, p. 232)

¹¹⁵ No original: No apoyar la extensión del derecho al matrimonio a las relaciones gays podría apoyar el statu quo, que mantiene la distinción entre las vidas legítimas e ilegítimas sobre la base de la orientación sexual. (AHMED, 2017, p. 232)

homossexuais, uma vez que “as histórias *queer* nos falam de injustiças inescapáveis, por exemplo, os enlutados gays e as enlutadas lésbicas não são reconhecidos como tais em hospitais, pelas famílias e pelos tribunais” (AHMED, 2017, p. 239)¹¹⁶, assim como nos conta a história dessas duas mulheres. Nessa perspectiva, Butler arremata suas considerações com as seguintes considerações.

Quero sustentar que a legitimação tem uma dupla fronteira: é crucial que, politicamente, reivindicuemos inteligibilidade e reconhecimento; é crucial que, politicamente, mantenhamos uma relação crítica e transformadora em relação às normas que governam o que irá ou não irá contar como aliança e parentesco inteligíveis e reconhecíveis. Essa última envolveria também uma relação crítica com o desejo de legitimação enquanto tal. Mas é também crucial questionar a hipótese de que o Estado supre essas normas, pensando criticamente sobre o que o Estado se tornou durante esses tempos ou, de fato, como ele tornou-se um lugar para a articulação de uma fantasia que busca negar ou superar aquilo que esses tempos nos trouxeram. (BUTLER, 2003, s/p)

Nessa perspectiva, logo no início do seu texto ela esclarece que, em vários países, como França, Espanha e também no Brasil, conforme discutido a partir do trabalho de Luiz Mello (2005), o casamento se separa de questões de parentesco quando os opositores de projetos de lei para extensão do direito ao casamento civil para casais formados por pessoas do mesmo sexo, se ocupam em excluir desses projetos quaisquer dispositivos que estendam a esses casais direitos parentais, a exemplo da adoção. Essas questões estão perpassadas, conforme discutido nesta tese, por dispositivos discursivos, que, no trabalho de Butler, se estruturam em torno da ideia de uma espécie de “medo político”, que perpassa os debates sobre o casamento e o parentesco gay. De acordo com a pesquisadora, esses medos que perpassam várias instâncias, como sociais, a exemplo da tecnologia e da demografia; biológicas, como a questão da reprodução da nação; e chega até os movimentos sociais, como os feminismos, que, para ela, na sua insistência nos cuidados com a infância, abriu o parentesco para além da família, para estranhos. Por fim, cabe esclarecer que ela trabalha para desconstruir a ideia de que o parentesco é um alicerce cultural e simbólico e que não se pode perder de vista o modo como o campo da sexualidade considerada inteligível circunscreve a realidade de maneira perigosa, já que

¹¹⁶ No original: El debate acerca de la pertinencia de que las relaciones queer deban ser reconocidas por la ley, adquiere una importancia crucial en los momentos de pérdida. Las historias queer nos hablan de injusticias ineludibles, por ejemplo, cuando las y los deudos lesbianas y gays no son reconocidos como tales en los hospitales, por las familias y en las cortes judiciales. (AHMED, 2017, p. 239)

excluem opções fora do casamento e as tornam imponderáveis, ressaltando que os termos da ponderabilidade são ditados pelos estreitos debates sobre quem e quais demandas serão incluídas na norma. Embora, como afirma a pesquisadora, a sexualidade constitua um lugar de pura resistência, um lugar não cooptado pela normatividade, o debate se coloca como sendo muito complexo e, conforme denotam as narrativas como a de Polesso, há outras tecnologias de gênero nesse campo de lutas política. Portanto, o que é possível depreender é que esse debate, mobilizado por diferentes tecnologias de gênero, será longo e está apenas começando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias das famílias são feitas de rupturas e continuidades e, por isso, o objetivo desta tese foi denotar que podemos, seguindo o curso da história, ser dissidentes enquanto famílias, na medida em que viver implica tanto reconhecer o valor das individualidades, que diz respeito à experiência pessoal, como compreender os sentidos de coletividade, que diz respeito à experiência das múltiplas identidades. Considerando que conhecer e contar a nossa história é essencial para que sigamos avançando, penso que reconhecer, conhecer e contar as histórias dos diferentes tipos de modelos de família que se organizam no Brasil desde o período colonial também são condições imprescindíveis para que sejam garantidos, em uma dimensão coletiva, esses mesmos avanços. Embora, como demonstrado nesta tese, no campo de lutas simbólicas, estejam sendo mobilizados dispositivos que trabalham para preservar um modelo idealizado de família fundado em elementos cristãos e burgueses, há também, nesse mesmo campo, dispositivos que atuam pelo reconhecimento de diferentes tipos de arranjos familiares. No *front* dessa luta, têm estado diferentes tecnologias de gênero, como as práticas artísticas, entre as quais está a literatura, atuando a favor da ampliação do direito à existência de diferentes subjetividades e pela proteção de vidas e de famílias dissidentes. Por isso, nesta tese, toda a discussão sobre o reconhecimento e a valorização de diferentes tipos de arranjos familiares implicou considerar que reconhecer a dimensão plural das famílias é lutar pela defesa dos Direitos Humanos e, por isso, essa ação não pode se dar dissociada das demais lutas contra outras formas de discriminação, como o sexismo, o racismo, as questões de classe, a homofobia e a transfobia, que são mecanismos por meio dos quais se manifesta a necropolítica e que, por essa razão, perpassaram toda a discussão desenvolvida neste trabalho.

Para abordar com base em diferentes perspectivas essas questões, nos capítulos I e II analisei como os arranjos matrifocais e os arranjos anaparentais apareceram representados na literatura nacional bem como analisei, a partir de textos da literatura canônica e contra-canônica, em que medida o modelo de família nuclear burguesa estava sendo reforçado como ideal por dispositivos jurídicos e discursivos nesses textos. Também com base na análise dos romances do *corpus* refleti sobre o lugar dos demais arranjos familiares, dos alternativos ao hegemônico — como o das famílias das mulheres pobres tanto as matrifocais quanto os novos modelos de família, como as anaparentais —

, em narrativas sociológicas e em narrativas literárias, sobretudo as consagradas, brasileiras, para, por fim, ainda na perspectiva da tradição conforme definido por Candido (2000), perceber os valores que vêm ancorando a representação dos modelos de família que figuraram/figuram na nossa literatura. No que se refere a essas proposições, retomo, em síntese, os romances mencionados no primeiro e no segundo capítulos e penso que essas narrativas não dão conta do quadro geral da representação de família na literatura do século XIX e XX.

No entanto, na esteira do que defendem as pesquisas sociológicas voltadas para as relações de gênero, como as de Samara (1997; 2002) e as de Priore (1994), embora o discurso hegemônico, como o de Gilberto Freyre (2003), tenda a tentar inculcar a ideia de existência de homogeneidade nesse quadro de representações, basta uma observação sucinta para denotar que, também na literatura, o modelo de família nuclear patriarcal correspondia a uma pequena parcela da população, como observamos nas narrativas de Joaquim Manuel de Macedo e José de Alencar; que, conforme discutido anteriormente, mesmo antes do declínio do velho sistema senhorial, existia um sistema patriarcal modificado, mais nuclear, especialmente no Sudeste do país, como pode se depreender da obra de Manuel Antônio de Almeida; que, conforme argumenta Samara, pelo menos na primeira metade do século XIX, “os domicílios de pessoas pobres eram, geralmente, chefiados por mulheres, que contavam com o trabalho da família para a sobrevivência do fogo. E desse modo, crianças, adultos, dependentes e agregados ajudavam a engrossar a renda familiar” (SAMARA, 2002, p. 44), conforme é possível observar, por exemplo, em narrativas de Júlia Lopes de Almeida, de Aluísio Azevedo e de Carolina Maria de Jesus.

Assim, cabe ainda salientar que, primeiro, com relação a esses romances, as famílias, nessas narrativas, foram representadas, como denota o pequeno quadro geral da representação do século XIX e XX, em sua dimensão plural. Se o foco da análise fosse um escritor específico, poderia até haver uma coerência nos modos de representação de família nas obras, mas, considerando a heterogeneidade da amostra contemplada nesta tese, a qual abarcou narrativas canônicas e não canônicas, os arranjos que apareceram nas narrativas corroboram as conclusões de estudos sociológicos, como os de Samara (1997; 2002) e Priore (1994), que denotaram que, entre os séculos XVI e XIX, os arranjos familiares no Brasil, ao contrário do que se desenhou na obra de Gilberto Freyre, eram patriarcais mas também nucleares, e que matrifocalidade, independentemente de ter sido motivada pela imigração masculina ou pelo abandono e pela pobreza, sempre esteve na

base da pirâmide que conformou a configuração familiar mais próxima da realidade brasileira, embora o discurso hegemônico tenha buscado legitimar no imaginário social os arranjos mais centrais — nuclear patriarcal e nuclear burguês.

Por fim, no capítulo III, trabalhei com a representação das conjugalidades não hegemônicas e busquei traçar um paralelo entre o conceito de família e de casamento tradicionais e os novos modelos de arranjos familiares. Ainda sobre a dimensão plural do quadro de representação das famílias, cabe mencionar que, já no século XIX, a obra *O bom-crioulo* (1895) trouxe a representação de família mais transgressora na literatura canônica do século XIX, já que, embora fraturado, o arranjo familiar central é a família homoafetiva, formada pelo casal Amaro e Aleixo; essa narrativa abriu os caminhos para outros escritores e escritoras do século XX, a exemplo de Patrícia Galvão, Lygia Fagundes Telles, que, conforme salientado com relação ao romance *Ciranda de Pedra*, abordou o tema de modo mais ou menos aberto, e Cassandra Rios, escritora que dedicou boa parte da sua produção literária à temática lésbica. Portanto, na literatura do século XIX, XX e XXI, em relação a esse pequeno quadro geral, tanto a canônica produzida por homens e mulheres quanto a contra-canônica produzida por mulheres, os modelos de famílias que figuraram nessas representações literárias se apresentaram, no universo contemplado, mais plurais do que hegemônicos.

Para essa discussão, trabalhei, ainda, com diferentes dispositivos político-discursivos, que contemplaram campos como o legislativo, o jurídico, o religioso, fundamentado em um panorama que contemplou os sentidos que foram associados à família, sobretudo a partir do século XII, momento em que o cristianismo passou a ser a religião estatal e, nesse ponto, no que se refere à homossexualidade, passou a condenar veementemente, conforme explica Luiz Mello (2005), as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, a fim de restringir as práticas sexuais unicamente à religião. De acordo com o autor, foram identificadas na Europa liturgias cristãs para o casamento entre pessoas do mesmo sexo que se deram entre os séculos VIII e XII, cujo teor era muito próximo das liturgias das uniões heterossexuais. Ademais, ele afirma que “foi no mesmo momento histórico de afirmação da família nuclear burguesa, fundada no amor romântico e filial, como o modelo dominante na Europa Ocidental que se deu a construção da homossexualidade como categoria sociopatológica e do homossexual como identidade médico-psiquiátrica. (Mello, 2005, p. 43), e da mulher domesticada, conforme esclarece Silvia Federici (2017), já o capitalismo atuou para provocar mudanças na posição social

das mulheres e na produção da força de trabalho, por meio da criação da categoria mulher/mãe, fundamentada em dispositivos discursivos que reforçaram o ideal de seu pretense destino biológico reprodutor e cuidador.

Em síntese, a discussão desta tese perpassou basicamente três instâncias: Literatura, Famílias e Direitos Humanos. Na minha concepção, os três elementos foram centrais neste trabalho porque passam pelo Direito à existência: primeiramente, concebida como um bem incompressível, nos termos de Candido (2011), Literatura, prática artística que atua como uma tecnologia de gênero, é um dos mecanismos de resistência que, na esteira de uma das acepções do verbo existir “ter existência real, ter presença viva; viver, ser”, (dic. Houaiss), possibilita que diferentes subjetividades coexistam bem como permite que, neste contexto brasileiro gestado por um Golpe e pelo ataque deliberado aos direitos das minorias identitárias, ressignifiquemos a sentença que aparece como exemplo, “penso, logo existo”, para “existimos, logo resistimos”. Por isso, é necessário o direito à literatura: sem que sejam ressignificados, em sentido amplo, os valores e a definição de família que a sociedade brasileira concebe como passível de direitos, continuarão sendo disseminados, em nome dessa tecnologia de gênero e de seus dispositivos, discursos de ódio que desrespeitam e limitam para as minorias, concreta e simbolicamente, o Direito à existência.

Por fim, ainda no que diz respeito à relação entre Direitos Humanos e Família, se, no referido dicionário, existir é concebido, em uma segunda concepção, como “ter existência em determinado período de tempo; durar, permanecer”, mais uma vez eu tomo emprestado essa acepção porque desejo que tenha existência, permaneça e dure, mas por tempo indeterminado, o nosso direito de existirmos enquanto famílias com configurações plurais; desejo que as mesmas famílias que nos amam e nos protegem, deixem de ser o espaço de opressões sistemáticas e porem de nos oprimir em nome desse mesmo amor e proteção; desejo que o mesmo direito que os meus pais tiveram, conscientemente ou não, de manter o seu modelo de casamento heterossexual, monogâmico e indissolúvel, eu, minhas irmãs e meus irmãos, minhas amigas e meus amigos tenhamos, se quisermos, o direito de constituir as nossas relações e as nossas famílias fora da matriz heterossexual e, por conseguinte, de bases patriarcais e conservadoras. O Direito à existência que reivindico aqui passa pela garantia de que possamos viver conforme as nossas próprias subjetividades, porque, em nome da “família tradicional”, há no Brasil um moralismo exacerbado assentado nas bases da hipocrisia e do cinismo: os mesmos cidadãos e as

mesmas cidadãs “de bem” que defendem, como único modelo inteligível de família, a “família tradicional” são cúmplices do sistema que, somente em 2015, foi responsável pela morte de 4.621 mulheres e que coloca o Brasil, em um *ranking* com 83 países, na 5.^a posição entre os países com maior índice de homicídio feminino; que fomenta discursos de ódio que culminaram, em 2018, no assassinato de 420 pessoas homossexuais; e que ignora o fato de que, a cada 100 pessoas assassinadas, 71 são negras, conforme nos informam as estatísticas¹¹⁷ e denunciam as vozes das ruas, como fez Marcel Fernandes em seu poema que abre o último capítulo. Logo, reclamo, nesse texto, o nosso Direito à existência, de verdadeiramente existirmos como mulheres, como negras e negros, como classe trabalhadora, como LGBTI, como famílias com configurações plurais.

A literatura, como tecnologia de gênero, nos termos de Teresa de Lauretis (1994) entra nesse campo de disputas políticas quando, por meio da ficção, possibilita que sejam levantados questionamentos como: o que me autoriza a julgar o comportamento do outro? A compreensão e a “aceitação” não deveriam ser mobilizadas em seus sentidos para pensar as escolhas do outro. O outro é o Outro em toda a responsabilidade, afetividade, individualidade que esse vocábulo agrega, carrega, por isso ter direito à existência passa pelo direito de viver genuinamente suas subjetividades, sobretudo quando implica para quem o amor está sendo direcionado. O respeito não passa pelo julgamento moral individual, sobre questões pessoais de quem julga e condena, pela dicotomia aceitação/compreensão, marcados pela sentença tantas vezes repetidas em face das vivências homossexuais: “eu não entendo, mas aceito”. Existir como sujeito homossexual deveria ser tão inteligível quanto viver como um sujeito heterossexual. É preciso cuidar dos discursos porque há limites em relação à ideia de que, qualquer vivência heteronormativa, pode questionar as que subvertem essa norma. A dimensão de todas as existências deve ser a alteridade; talvez, por isso, tantos sujeitos, nascidos e criados com base nos valores da família nuclear tradicional que subvertem a matriz de inteligibilidade de gênero, reelaborem os sentidos de amor e afeto e escolham outros ninhos, outros circuitos de afeto como um mecanismo para dar limite às violências sistemáticas a que são submetidos por suas famílias e que são legitimadas em nome do modelo de família nuclear tradicional. Essa ação, em muitos contextos, é conscientemente política, conforme depreende-se dos contos de Polesso, e tem a ver com o direito à existência, com

¹¹⁷ Os dados sobre o assassinato de mulheres e negros foram extraídos do Atlas da Violência de 2017 (Ipea e FBSP).

os valores humanos que, em um contexto de louvor à moral e aos bons costumes, são preteridos pelo conservadorismo nos costumes, pelos preconceitos oriundos dessa ideologia e pelas suas violências sistemáticas. Personagens como Elvis e Madona, ao se afastar das famílias, trabalham para romper com um círculo de violência e se reservam, ainda que intuitivamente, o direito de não ser mais violentados por um núcleo familiar que intenta determinar quais valores devem orientar sua conduta em prejuízo da sua autonomia.

Esta tese é, portanto, sobre afetos, sobre circuitos de afetos positivos genuínos, desses que se constroem por meio da sororidade das famílias das mulheres da comunidade de Maria-Nova e de Ponciá, das famílias anaparentais de Guida e de Vanja, das famílias de mulheres como Elvis e Madona e das mulheres lésbicas como Fernanda e Clara, Bruna e a companheira, Alvina e Leci, Vera e Leila. Com toda a pluralidade que abarca essas mulheres, esta tese também é sobre feminismos, sobre as feministas que, mesmo carregando bandeiras que, em muitos momentos, sejam muito pesadas de empunhar, estão atuantes nesses campos de disputas políticas-discursivas, ainda que ser feminista implique necessariamente fazer escolhas que colidam com padrões que estão socialmente estabelecidos e ainda são assimilados e aceitos, o que gera tensão e conflitos. Talvez, por isso, os feminismos têm ensejado muitas violências para as mulheres que estão no *front* e têm sido alvo de um anti-feminismo, de uma repulsa que se fortalece exatamente na lacuna entre a limitação da perspectiva social e a consciência, ou seja, na zona de conforto salientada por Ahmed. Contudo, se, de fato, nos termos de Bauman (2003, p. 23), for a repulsa, e não a atração, o motor da história, então estamos no caminho certo.

Por fim, esta tese é sobre famílias, no plural, as quais, nos termos de Maria Lúcia Homem, também tem seus conflitos porque viver é difícil, e viver em família é mais difícil ainda. No entanto, no caso dessas famílias alternativas, as hierarquias, os papéis de gênero e as violências sistemáticas cedem espaço para o afeto e a solidariedade. A família dessas narrativas são famílias ressignificadas, cujos sentidos são ampliados e se fundamentam em circuitos de afetos em que o amor, em vez de ser invocado para legitimar o controle e a opressão, transforma-se em pulsão de vida porque está fundado no respeito a individualidades e subjetividades. São as histórias dessas famílias que a literatura brasileira contemporânea, ou, pelo menos, uma parte pequena dela analisada nesta tese, a que está mais ao centro ou completamente às margens, está nos contando. Nesse sentido, o que se observa é que determinadas obras literárias têm atuado como uma

interlocutora privilegiada responsável pela tensão que movimenta esses campos de lutas simbólicas e que é, nos termos de Compagnon (1999), a interface que está possibilitando a criação de mundos possíveis apesar das limitações dos discursos dominantes. Portanto, a nossa expectativa é a de que, à medida que as várias possibilidades de configurações amorosas e familiares, especialmente as formadas por pessoas homossexuais, comecem a ser tratadas com menos resistência na literatura, elas também passem a ser tratadas com menos resistência na sociedade.

Referências

Corpus literário

BATALHA, Marta. *A vida invisível de Eurídice Gusmão*. 1.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BIAJONI, Luiz. *Elvis & Madona* [uma novela lilás]. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2010.

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

_____. *Becos da Memória*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.

LISBOA, Adriana. *Azul-corvo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

POLESSO, Natalia Borges. *Amora*. Porto Alegre: Não Editora, 2015.

Obras literárias

ALENCAR, José de. *Senhora*. 4. ed. [s.l.]: Melhoramentos, [19--]. Também se encontra disponível, em outra edição, em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000011.pdf>. Acesso em: 14 maio 2019.

_____. *O guarani*. 20 ed., São Paulo: Ática, 1996.

ALMEIDA, Júlia Lopes. *Memórias de Marta*. Livraria Francesa e Estrangeira. Truchy-Leroy 9, Rue Campagnè-Première, Paris.

_____. *A falência*. 1901. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000169.pdf>. Acesso em: 20 set. 2019.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias* / Manuel Antônio de Almeida. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011. 258 p. – (Série prazer de ler; n. 2). ISBN 978-85-736-5902-3.

BENSIMON, Carol. *Todos nós adorávamos caubóis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

AZEVEDO, Aluisio. *O cortiço*. Ministério da cultura. Fundação biblioteca nacional. Departamento nacional do livro.

BORMANN, Maria Benedita Camara. *Lésbia*. Introdução de Norma Telles. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

- CAMINHA, Alfredo. *Bom-crioulo*. São Paulo: Ática, 1995.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003.
- _____. *Becos da Memória*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.
- GALVÃO, Patrícia. *Parque Industrial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Prosa de Papagaio*. Record: Rio de Janeiro, 2010.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. 7 ed. São Paulo: Francisco Alves, 1963.
- _____. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LISPECTOR, Clarice. *Amor*. In: *Laços de Família*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *A Moreninha*. São Paulo: Ática, 1972.
- MOSCOVICH, Cíntia. *Duas iguais: manual de amores e equívocos assemelhados*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- _____. *À memória das coisas afastadas*. In: *O reino das cebolas*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- NOLL, João Gilberto. *Solidão Continental*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- PASCHOAL, Márcio. *Odara*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004. (Série Visões indígenas/ direção de Daniel Munduruku).
- REIS, Maria Firmina dos. *Ursula: romance original brasileiro por uma Maranhense*. Edição Fac-similar. San'Luiz: Na Typographia do Progresso. R. de Sanet Anna, n. 49, 1859.
- _____. *Úrsula e outras obras* [recurso eletrônico] / Maria Firmina dos Reis. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018.
- SAAVEDRA, Carola. *Paisagem com Dromedário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Obras teóricas**
- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad.Cecília Olivares Mansuy.

ALMEIDA, Horácio. *Prólogo de Horácio de Almeida*. In: *Ursula*: romance original brasileiro por uma Maranhense. Edição Fac-similar. San'Luiz: Na Typographia do Progresso. R. de Sanet Anna, n. 49, 1859.

AMARAL, Fabíola Scheffel do; PEREIRA, Jhonatan . *A violência contra as mulheres e seus reflexos na legislação brasileira*. Disponível em: http://www.seti.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2019-07/unioeste_mcrondon_a_violencia_contra_as_mulheres_e_seus_reflexos_na_legislacao.pdf. Acesso em: 13 dez. 2019.

_____. *A mulher no direito penal brasileiro*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4403746/mod_resource/content/1/AULA%20-%20A%20mulher%20no%20direito%20penal%20brasileiro.pdf. Acesso em: 19 nov. 2019.

ATHIÊ, Joyce. *Vozes que vazam das margens*. 15 de maio de 2017. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/divers%C3%A3o/magazine/vozes-que-vazam-das-margens-1.1473467>. Acesso em: dez. 2018.

BACELAR, Laura. *Os livros da malagueta*. 16 de março de 2015. Disponível em: <https://editoramalagueta.com.br>. Acesso em: out. 2015.

BAILEY, Cristina Ferreira-Pinto. *O desejo lesbiano no conto de escritoras brasileiras contemporâneas*. In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXV, Núm. 187, Abril-Junio 1999; 405-421. Disponível em: revista-iberoamericana.pitt.edu. Acesso em: 4 mar. 2015.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. In: *Pensamento comunicacional uspiano: comunicações culturais: pensamento seminal: raízes da pós-graduação e da pesquisa avançada: volume 4 / organizador José Marques de Melo - São Paulo: ECA/USP, SOCICOM, INTERCOM, 2015*.

BARSTED, Leila. GARCEZ, Elizabeth. *A Legislação Civil sobre Família no Brasil*. In: *As mulheres e os direitos civis*. Rio de Janeiro: 1999.

BARROS, Sergio Resende de. *Direitos Humanos e Direito de Família*. 2002. Disponível em: <http://www.srbarros.com.br/pt/direitos-humanos-e-direito-de-familia.cont>. Acesso em: 10 set. 2019.

BASSANEZI, Carla. *Mulheres dos anos dourados*. DEL PRIORE, Mary. (Org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos) In: *História das Mulheres no Brasil*. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2004.

BAUMAN, Zygmunt, 1925- B341c *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual / Zygmunt Bauman; tradução Plínio Dentzien*. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo sexo – fatos e mitos*; tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

BORILLO, D. *A homofobia*. In: LIONÇO, T.; DINIZ, D. (orgs.). *Homofobia e educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: EdUnB, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. *O Ministério Público e a Igualdade de Direitos para LGBTI*: Conceitos e Legislação/ Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, Ministério Público do Estado do Ceará. – 2. ed., rev. e atual. – Brasília: MPF, 2017.

BRASIL. MDH. *Damares Alves toma posse como Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do governo Bolsonaro*. 2 de janeiro de 2019. Disponível em: <<http://www.mdh.gov.br>>. Acesso em: jan. 2019.

BRASIL. CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPERIO DO BRAZIL (DE 25 DE MARÇO DE 1824). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 14 de julho de 2017.

BRASIL. LEI DE 16 DE DEZEMBRO DE 1830. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm>. Acesso em: 14 de julho de 2017.

BRASIL. O Comitê CEDAW – Comitê para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br/eixo/internacional/instancias-regionais/o-comite-cedaw-2013-comite-para-a-eliminacao-de-todas-as-formas-de-discriminacao-contra-a-mulher>>. Acesso em: 13 fev. 2020.

BRASIL. *Constituições Brasileiras*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/visiteacamara/cultura-na-camara/copy_of_museu/publicacoes/arquivos-pdf/Constituicoes%20Brasileiras-PDF.pdf>

BRESSANIM, Eduardo. FOX, Lorelay. LAMCOMBE, Milly. PLOTEGHER Jr., Renato. SANTINE, Maicon. *Over The Rainbow: um Livro de Contos de Fads*. São Paulo: Planeta, 2016.

BRITO, Ayres. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277 Distrito Federal*. Supremo Tribunal Federal. 5 de maio de 2011. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>. Acesso em: jan. 2019.

BRITTO, Thaís. “Elvis & Madona” é o único filme brasileiro no Festival de Tribeca, em Nova York. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/elvis-madona-o-unico-filme-brasileiro-no-festival-de-tribeca-em-nova-york-3033783>>. Acesso em: 24 abr. 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *O parentesco é sempre tido como heterossexual?*. Cad. Pagu, n.º 21, Campinas, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332003000200010>. Acesso em: 10 fev. 2020.

BUSIN, Valéria Melki. *Lua de Prata: quando a paixão acontece entre mulheres*. São Paulo: Sumus, 2003.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. PL 5003/2001.

Disponível em:

<<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=31842>>.

Acesso em: 28 de jun. 2019.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 1.º Volume: 1750-1836; 2.º Volume: 1836-1880. 8.ª ed. BH - RJ: Ed. Itatiaia Ltda., 2000.

_____. *O Direito à Literatura*. In: *Vários Escritos*. 5.ª ed. Ouro sobre o azul: Rio de Janeiro, 2011.

CASTANHO, Maria Amélia Belomo. *A família nas constituições brasileiras*. Argumenta - UENP Jacarezinho n.º 17 p. 181 – 204 2012. Disponível em: <http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/239/236>.

CASSETTARI, Beni Lara de Moraes. *A configuração da família socioafetiva como família extensa em atendimento ao dispositivo do Estatuto da Criança e do Adolescente*. Disponível em: <<http://www.ibdfam.org.br/artigos/1352/A+configura%C3%A7%C3%A3o+da+fam%C3%ADlia+socioafetiva+como+fam%C3%ADlia+extensa+em+atendimento+ao+dispositivo+do+Estatuto+da+Crian%C3%A7a+e+do+Adolescente>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sergio de; BUENO, Samira; VALENCIA, Luis Iván; HANASHIRO, Olaya; MACHADO, Pedro Henrique G.; LIMA, Adriana dos Santos (2017). *Atlas da Violência 2017 – Ipea e FBSP*. Rio de Janeiro, junho de 2017. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf>. Acesso em: 5 de dez. de 2017.

CIMINO, James. Em "Vale Tudo", censura vetou falas de lésbicas, mas liberou maconha... - Veja mais em <http://televisao.uol.com.br/noticias/redacao/2013/01/15/em-vale-tudo-censura-vetou-dialogos-de-lesbicas-mas-liberou-cena-de-maconha.htm?cmpid=copiaecola>. Disponível em: <<http://televisao.uol.com.br/noticias/redacao/2013/01/15/em-vale-tudo-censura-vetou-dialogos-de-lesbicas-mas-liberou-cena-de-maconha.htm>>. Acesso em: 15 jan 2020.

COELHO, Nelly Novaes. *Dicionário crítico de escritoras brasileiras*. São Paulo: Escrituras, 2002.

COMPAGNON, Antoine. *O mundo*. In: *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As raízes da congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário*. 2006. 241 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

CRISTIE, Ellen. “*Não existe mãe solteira. Mãe não é estado civil*”. Disponível em: <http://www.realmaternidade.com.br/2016/07/19/nao-existe-mae-solteira-mae-nao-e-estado-civil/>. Acesso em: 28 ago. 2019.

CRONEMBERGER, Daniella; SILVA, Getsemane. *Em defesa da família*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L2LMRM1ZNTQ>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

CUTI. *Conceição nos cadernos negros*. Programa Ocupação Itaú Cultural – Conceição Evaristo. São Paulo, 2017. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>. Acesso em: out. 2018.

DALCASTAGNÈ, Regina. *A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004*. Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, Brasília, n. 26, p. 13-71, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/estudos/article/viewFile/2123/1687>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

DALCASTAGNÈ, Regina; LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos (orgs.). *Espaço e gênero na literatura brasileira contemporânea*. Porto Alegre: Zouk, 2015.

D’INCAO, Maria Ângela. *Mulher e família burguesa*. DEL PRIORE, Mary. (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). In: *História das Mulheres no Brasil*. 8.^a ed. São Paulo: Contexto, 2004.

_____. *Sentimentos modernos*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

DIAS, Maria Berenice. *Manual de direito das famílias*. 10a ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.

_____. *A mulher no Código Civil*. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br/uploads/18_-_a_mulher_no_c%F3digo_civil.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2014.

_____. *A evolução da família e seus direitos*. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br>. Acesso em: 10 out. 2015.

_____. *As famílias e seus direitos*. Disponível em: <http://www.mariaberenice.com.br>. Acesso em: 10 out. 2015.

DINIZ, Débora. *Perspectivas e articulações de uma pesquisa feminista*. In: Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas [livro eletrônico] / organizadoras

Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014.

_____. *Alcance não tão longo*. O Estado de S. Paulo. 14 de março de 2015. Disponível em: < <https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/debora-diniz-analisa-a-nova-lei-do-feminicidio/>>. Acesso em: dez. 2019.

DOSSIÊ FEMINICÍDIO. Agência Patrícia Galvão. Disponível em: <<https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/feminicidio/>>. Acesso: jan. de 2020.

DUARTE, Constância Lima. *Arquivos de mulheres e mulheres anarquivadas: histórias de uma história mal contada*. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n.º 30. Brasília, julho-dezembro de 2007.

DUARTE, Eduardo Assis. *O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo*. In: Revista Estudos Feministas, vol.14, n.1, Florianópolis Jan./Apr. 2006. Disponível em:<<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100017>>. Acesso em: outubro de 2018.

EVARISTO, Conceição. *Tudo que eu escrevo é profundamente marcado pela condição de mulher negra*. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/cultura/conceicao-evaristo-tudo-que-eu-escrevo-e-profundamente-marcado-pela-condicao-de-mulher-negra/>. Acesso em: 21 ago. 2019.

_____. *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita*. Disponível em: < <http://nossaescrivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>>. Acesso em: nov. 2018.

_____. *Depoimento concedido durante o I Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em maio de 2009, na Faculdade de Letras da UFMG*. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: dez. 2018.

_____. “Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’”. [Entrevista concedida ao Nexo jornal]. 26 maio 2017. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>. Acesso em: agosto de 2018.

_____. *Conceição Evaristo: literatura como arte da escrivência*. [Entrevista concedida ao jornal O Globo]. 11 jul. 2016. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrivencia-19682928>. Acesso em: nov. 2018.

FARIAS, Cristiano Chaves de. *Curso de direito civil: famílias* / Cristiano Chaves de Farias, Nelson Rosenvald - 9. ed. rev. e atual - Salvador: Ed JusPodlvm, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. II. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque; SCHNEIDER, Liane. *Personagens Travestis: em narrativas do século XX*. Uma leitura sobre corpo e resistência. João Pessoa: UFPB, 2017.

FERNANDES, Marcela. *Esse documentário mostra por que fazer a defesa da família*. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/05/17/esse-documentario-mostra-por-que-fazer-a-defesa-da-familia_a_22096522/>. Acesso em: 10 de jan. 2020.

FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. *Literatura e cinema: interseções*. Estud. Lit. Bras. Contemp. [online]. 2011, n.37, pp.13-26. ISSN 1518 0158. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/2316-401837>>. Acesso em: set. de 2018.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do poder*. 12ª edição. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 1ª ed. – São Paulo, Paz e Terra, 2014. Do original francês: *Histoire de la Sexualité I: La volonté de savoir*.

FREIRE, Pollianna de Fátima Santos. *Entre o impasse e a transgressão: a representação da conjugalidade em narrativas de Clarice Lispector, Lygia Fagundes Telles e Cíntia Moscovich*. 2015. 123 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 481 ed. rev. — São Paulo: Global, 2003.

FUZETI, Fabia; TORREZANI. *Vestidas de Noiva: um documentário sobre o casamento homoafetivo no Brasil*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B5lbwvyqb_A>. Acesso em: 10 jan. 2020.

GELEDES. Sojourner Truth. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth-traz-duro-discurso-contrainvisibilidade/?gclid=CjwKCAiA1rPyBRAREiwA1UIy8LR0WOX75iICHRnlvFHBO7BUH0rxEU-6pP6PGNz_76ql1IqUrajXNhoCnBkQAvD_BwE>. Acesso em: 24 jan. 2018.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista./ Anthony Giddens; tradução de Magda Lopes. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GÓES, Edma. *O direito à voz de Carolina*. Disponível em: <<http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/2.804/o-direito-a-voz-de-carolina-1.1981386>>. Acesso em: out. 2018.

HELENA, Lúcia. *Nem musa, nem medusa: itinerários da escrita em Clarice Lispector*. Niterói: EDUFF, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, Bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Tradutoras: Beatriz Esteban Agustí, Lina Tatiana Lozano Ruiz, Mayra Sofia Moreno, Maira Puertas Romo, Sara Vega González. Edición: Traficantes de Sueños, 2017.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. (Houaiss, 2009)

JÚNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 6 ed. Editora Brasiliense, 1961.

RIOS, Marcela Lagarde y de los. *Pacto entre mujeres sororidad*. In: Aportes para el debate. Disponível em: <<https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2019.

LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero*. Trad. de Susana Borneo Funck. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). In: Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos. *As escritoras contemporâneas e o campo literário brasileiro: uma relação de gênero*. Tese de doutorado — Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

_____. “Espaço e mascaramento de gênero em contos de Cíntia Moscovich”. In: Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas [livro eletrônico] / organizadoras Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014.

_____. “Deslocar-se para recolocar-se: amores entre mulheres em narrativas de autoria feminina”. In: Pelas margens: representação na narrativa brasileira contemporânea/ Regina Dalcastagné e Paulo C. Thomaz (organizadores). – Vinhedo, Editora Horizonte, 2011.

LEANDRO, Maria Engrácia. “Transformações da família na história do Ocidente”. In: THEOLOGICA, 2.^a Série, 41, 1 (2006) Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/12875/1/leandro.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

LIBANIO, Ana Luísa. *A história de Carmen Rodrigues: uma luta contra o preconceito em busca da felicidade no casamento*. São Paulo: Ser Mais, 2014.

LIMA, Susana Moreira. “*O corpo interdito: a sexualidade de uma mulher velha em Lygia Fagundes Telles*”. Anais da II Jornada de Gênero e Literatura 2010 ISSN 2236-0786. Acesso em: 12 fev. 2020.

LINGUA GERAL. *Elvis e Madona, Luiz Biajoni*. Disponível em: <<http://www.linguageral.com.br/elvis-madona-luiz-biajoni/>>. Acesso em: 9 out. 2018.

LOPES, Denilson. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Riode Janeiro: Aeroplano, 2002.

LOURO, G. L. *Pedagogias da sexualidade*. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*/ Guacira Lopes Louro. 16 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MAIA, Cláudia. *A invenção da solteirona: conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais, 1890-1948*/ Cláudia de Jesus Maia. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2011.

MANDAGARÁ, Pedro. *Para tornar produtiva a diferença: as literaturas das mulheres indígenas vistas a partir de um deslocamento criativo*. Revista Suplemento Pernambucano. Nº 148 - Junho 2018. Disponível em: <<https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-anteriores/edicoes/2030-2018.html>>. Acesso: abr. de 2020.

MARTINS, Etiene. *Mazza Edições e Penninha Edições/Pioneirismo e resistência*. Disponível em: < <http://www.mazzaedicoes.com.br/editora/>>. Acesso em: out. 2019.

MATA, Anderson Luís Nunes da. *Como vai a família? As reconfigurações da instituição familiar no imaginário do romance brasileiro contemporâneo*. Disponível em: < <http://iberical.paris-sorbonne.fr/02-09/>>. Acesso em: janeiro de 2019.

MBEMBE, Achille. “*Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte*”. Arte & Ensaios. revista do ppgav/eba/ufrrj. n.º 32, dezembro 2016.

MELLO, Luiz. *Novas Famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Gramond, 2005.

MELLO, Ramon. *Marcelo Laffitte, o criador de Elvis & Madona*. 14 de outubro de 2010. Disponível em: <http://www.cultura.rj.gov.br/artigos/marcelo-laffitte-o-criador-de-elvis-madona>. Acesso em: 12 nov. 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO PARANÁ. *Filiação socioafetiva*. Disponível em: <<http://www.mppr.mp.br/pagina-6666.html>>. Acesso em: 4 fev. de 2020.

MOREIRA, Daniel da Silva. *Reconstruir-se em texto: práticas de arquivamento e resistência no Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus*. Estação Literária Vagão-volume 3 (2009) – 1-93 ISSN 1983-1048 <http://www.uel.br/pos/letras/EL>

MOSCOVICH, Cíntia. *Biografia*. Disponível em: <<http://www.cintiamoscovich.com>>. Acesso em: 22 mar. 2014.

MOTT, Luiz. MICHELS, Eduardo. PAULINHO. *População LGBT morta no Brasil: #Relatório GGB 2018*. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2019/01/relatório-de-crimes-contralgbt-brasil-2018-grupo-gay-da-bahia.pdf>>. Acesso em: fev. 2019.

NATÁLIA, Livia. “*Eu mereço ser amada*”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/eu-mereco-ser-amada/>. Acesso em: agosto de 2019.

OLIVEIRA MENDES, Luis Antonio de. *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil (1812)*. In: Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 2, 362-376. História da Psiquiatria, ano X, n. 2, jun/2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n2/1415-4714-rlpf-10-2-0362.pdf>>. Acesso em: out. 2018.

OLIVEIRA, Amanda Muniz; BASTOS, Rodolpho Alexandre Santos Melo. *A família de ontem, a família de hoje: considerações sobre o papel da mulher no direito de família brasileiro*. Revista Jurídica Cesumar. Jan./abr. 2017, v. 17, n. 1, p. 235-262 Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.17765/2176-9184.2017v17n1p235-262>>.

OLIVEIRA, Eduardo David de. “*Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira*”. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

_____. “*Epistemologia da Ancestralidade*”. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: agosto de 2019.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

OLIVEIRA, José Carlos. *Deputados apresentam recurso para votação do Estatuto da Família em Plenário*. 26 de outubro de 2015. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/498853-DEPUTADOS-APRESENTAM-RECURSO-PARA-VOTACAO-DO-ESTATUTO-DA-FAMILIA-EM-PLENARIO.html>>. Acesso em: 03 dez. 2017.

ONU. *ONU diz que liberdade religiosa não pode justificar violações de direitos das pessoas LGBTI*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-diz-que-liberdade-religiosa-nao-pode-justificar-violacoes-de-direitos-das-pessoas-lgbti/>>. Acesso em: 03 de dezembro de 2017.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão* / Ana Cláudia Lemos Pacheco; [posfácio], Isabel Cristina Ferreira dos Reis. - Salvador: ÉDUFBA, 2013. 382 p. - (Coleção Temas Afro)

PAJOLLA, Alessandra; TONUS, Leonardo. *A resignificação do “viver-junto”*: a idiorritmia em *Azul-corvo* (2010), de Adriana Lisboa. *Revista Língua e Literatura*, v. 17, n. 29, dez. 2015. Disponível em:

<http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/2398>

PARANAGUÁ, Isabela. *Cartilha das Famílias*. 2017. Disponível em: <http://ibdfam.org.br/assets/img/upload/files/CARTILHA%20DA%20FAMÍLIA%20AB-PI%20E%20IBDFAMPI.pdf>>. Acesso em: dez. de 2018.

PATEMAN, Carole. “*Críticas feministas à dicotomia público/privado*”. In: *Teoria política feminista: textos centrais*. Luis Felipe Miguel e Flávia Birole (organização) – Vinhedo, Editora Horizonte, 2013.

PAIS & FILHOS. *Você acredita? Bebês podem chorar dentro da barriga*.

Disponível em: <<https://paisefilhos.uol.com.br/gravidez/voce-acredita-bebes-podem-chorar-dentro-da-barriga/>>. Acesso em: agosto de 2019.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Princípios fundamentais e norteadores para a organização jurídica da família*. Tese de Doutorado - Universidade Federal do Paraná – UFPR – Curitiba – 2004.

PERROT, Michelle. Veja: *Reflexões para o futuro* – 1993. Disponível em:

<<https://vdocuments.mx/o-no-e-o-ninho-michelle-perrot.html>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

PRIORE, Mary del. “*Brasil colonial: um caso de famílias no feminino plural*”. *Cad. Pesq. São Paulo*, n. 91, p. 69-75, nov. 1994.

RIBEIRO, Cléber Gomes. *A Legítima defesa da honra nos crimes passionais* / Cléber Gomes Ribeiro - Monografia (graduação em Direito) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, Faculdade de Direito, 2008.

Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/9665/1/CGRibeiro.pdf>>.

Acesso em: 10 jan. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RUFFATO, Luiz. *25 mulheres que estão fazendo a nova literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SÁ, Hugo Ribeiro. *Família anaparental*. Uma realidade ou ficção jurídica? Disponível em: <www.unifacs.br/revistajuridica/arquivo/edicao_janeiro2008/discente/dis4.doc>.

Acesso em: 6 dez. 2019.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. Ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAMARA, Eni de Mesquita. “*O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade)*”. *Psicologia USP*, 2002, Vol. 13, N. 2, 27-48.

_____. “A família no Brasil: história e historiografia”. *História Revista*, 2(2): 7-21, jul. dez. 1997.

SANCHES, Pedro Alexandre. *Ocupai, Conceição Evaristo*. Carta Capital. 8 maio 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/950/ocupai-conceicao>>. Acesso em: outubro de 2018.

SANDRI, Silvia Taisa Rodrigues. *Constituição e dissolução da sociedade conjugal no direito canônico: Concílio de Trento e as Primeiras Constituições do Arcebispo da Bahia*. Disponível em: <<https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/406>>. Acesso em: 9 dez. 2019.

SCHMIDT, Rita Terezinha. *Cânone/ Contra - Cânone: Nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro*. Rita Terezinha e CARVALHAL, Tânia (orgs.) In: *O discurso crítico na América Latina*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1996.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik. *Do efeito ao afeto: os caminhos do realismo performático em MARGATO, Isabel; GOMES, Renato Cordeiro (orgs.)*. Novos realismos. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SEDWICK, E.K. *Epistemologia do Armário*. Trad. De Ana R. Luís e Fernando Matos Oliveira. Coimbra: Angelus Novus, 2003.

SENADO FEDERAL. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>>. Acesso: 10 jan. 2019.

_____. Projeto de Lei do Senado nº 470, de 2013
Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/115242>>. Acesso em: 16 jun. 2019>. Acesso 23 set. 2019.

SILVA, Antonia Tania Maria de Castro. *Tutela jurídica das pessoas que vivem em economia comum ou em família anaparental*. Dissertação de mestrado. Universidade Autónoma de Lisboa, 2017.

SILVA, Salette Maria da; WRIGHT, Sonia Jay. “Uma reflexão feminista sobre o conceito de justiça de gênero”. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica* | e-ISSN: 2525-9644 | Brasília | v. 2 | n. 1 | p. 1 -27 | Jan/Jun. 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/322621731_Uma_Reflexao_Feminista_Sobre_o_Conceito_de_Justica_de_Generos/fulltext/5a633bb2aca272a1581abc2b/Uma-Reflexao-Feminista-Sobre-o-Conceito-de-Justica-de-Generos.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2020.

SOUZA, Samanta. “*Memórias de Marta: Uma narrativa ficcional de Júlia Lopes de Almeida*”. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho

2011. Disponível em: <
http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300894965_ARQUIVO_Anpuh2011.SOUZA,S.V.P.2.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2020.

STEVENS, C. M. T.; Vania Vasconcelos. *Mães de outras cores: matrifocalidade na literatura afro-brasileira de autoria feminina*. Cerrados, Brasília, v. 20, p. 200-215, 2011. Disponível em: <
<http://www.revistacerrados.com.br/index.php/revistacerrados/article/view/221/191>>. Acesso em: julho de 2018.

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

SCHUMAHER, Schuma. BRAZIL, Érico Vital (orgs.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

TELLES, Lygia Fagundes. “*A disciplina do amor*”. Depoimento a Cadernos de Literatura Brasileira n ° 5, São Paulo, 1998.

TELLES, Norma. *Escritoras, escritas e escrituras*. DEL PRIORE, Mary. (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos) In: *História das Mulheres no Brasil*. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2004.

UNIVERSIDADE DE COIMBRA. *Ordenações Filipinas*. Disponível em: <
<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1187.htm>>. Acesso em: nov. 2019.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. *Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias*. Série Antropologia, Brasília, 2004. Disponível em: <
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie357empdf.pdf>>.

XAVIER, Elódia. “*Narrativa de autoria Feminina na Literatura Brasileira: as marcas da trajetória*”. *Leitura – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras – Número Especial de Literatura – Univerisdade Federal de Alagoas, Maceió, n. 18, 2 semestre de 1996*.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas*. / Virgínia Woolf; tradução de Denise Bottmann. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

YOUNG, Iris Marion. “*O gênero como serialidade: pensar as mulheres como um coletivo social*”. Trad. de Laura Fonseca e Marinela Freitas. In: *Revista Ex Aequo*, n. 8. Oeiras, Portugal, p. 113-139, jan. 2004.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. *Repensando o conceito de matrifocalidade*. Série Antropologia, Brasília, 1976. Disponível em: <
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie015empdf.pdf>>. Acesso em: julho de 2018.

ZOLIN, Lúcia Osana. “*Literatura de Autoria Feminina*”. In: *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Organização Thomas Bonnici, Lúcia Osana Zolin. 3 ed. rev. e amp. Maringá: Eduem, 2009a.

_____. “*Crítica Feminista*”. In: *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Organização Thomas Bonnici, Lúcia Osana Zolin. 3 ed. rev. e amp. Maringá: Eduem, 2009b.