



Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes

**Trajetórias de afirmação da identidade feminina em
Moçambique e no Brasil, a partir dos romances *Niketche*,
uma história de poligamia e *Ponciá Vicêncio***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-graduação em Literatura, Cultura e
Contemporaneidade do Departamento de Letras
da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Eneida Leal Cunha

Rio de Janeiro
Abril de 2014



Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes

**Trajetórias de afirmação da identidade feminina em
Moçambique e no Brasil, a partir dos romances *Niketche*,
uma história de poligamia e *Ponciá Vicêncio***

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e
Contemporaneidade do Departamento de Letras
do Centro de Teologia e Ciências Humanas da
PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Profa. Eneida Leal Cunha

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Alexandre Montauray Baptista Coutinho

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Silvio Renato Jorge

UFF

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 09 de abril de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes

Graduou-se em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2005. Atua como advogada autônoma nas áreas cível e de órfãos e sucessões. Sua pesquisa de mestrado está vinculada ao Projeto Áfricas, dentro da linha de pesquisa Literatura, cultura e política em espaços lusófonos, tendo como enfoque o estudo da literatura comparada nesses espaços, atravessando as questões das identidades racial e de gênero.

Ficha Catalográfica

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro

Trajetórias de afirmação da identidade feminina em Moçambique e no Brasil, a partir dos romances Niketche, uma história de poligamia e Ponciá Vicêncio / Vera Tatiana dos Reis Monteiro Gomes ; orientadora: Eneida Leal Cunha. – 2014.

155 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2014.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Confrontos lusófonos. 3. Relações de gênero. 4. Racismo. 5. identidades culturais. 6. Moçambique. 7. Brasil. I. Cunha, Eneida Leal. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Ao meu pai Henrique (*in memoriam*) e à minha mãe Laurinda, pela dedicação incondicional e amor sem limites.

Agradecimentos

À PUC-Rio, responsável pela minha formação acadêmica.

Ao CNPq, pelos auxílios concedidos, sem os quais o trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha orientadora, Eneida Leal Cunha, por compartilhar comigo um pouco do seu saber.

Ao professor Alexandre Montauray Baptista Coutinho, pela amizade, pela atenção e por participar da banca.

À Daniele, pela constante boa vontade.

Ao meu irmão Flavio Goulart de Andrade (*in memoriam*), que se foi ao longo desse percurso, pelas trocas produtivas de ideias, pelo incentivo e pelo exemplo de inteligência e humanidade que deixou.

Ao meu padrinho Walter Gomes Dias, por ter acompanhado todo o meu percurso e o desenvolvimento do meu trabalho e por todo o amor.

Ao meu namorado Rafael de Sousa Vargas, por ter me auxiliado ao longo dessa travessia, compartilhando conhecimento, discutindo ideias, questionando, sugerindo.

À amiga Aline Novaes, pelo incentivo ao meu ingresso no mestrado.

À amiga Vera Lúcia da Silva, companheira no mestrado, que me apresentou o romance *Ponciá Vicêncio*.

Resumo

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro; Cunha, Eneida Leal. **Trajetórias de afirmação da identidade feminina e negra em Moçambique e no Brasil, a partir dos romances *Niketche, uma história de poligamia* e *Ponciá Vicêncio***. Rio de Janeiro, 2014, 155p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação buscou investigar as formas de exclusão sexista e racista que persistem em Moçambique e no Brasil, através da abordagem relacional entre o olhar de duas escritoras, a moçambicana Paulina Chiziane e a brasileira Conceição Evaristo, focalizando, por um lado, as personagens dos romances *Niketche, uma história de poligamia* e *Ponciá Vicêncio* e, por outro, a postura política das próprias autoras como ativistas, expressa em entrevistas e textos diversos. A metodologia utilizada foi a análise crítica dos dois romances, a incursão em entrevistas e conferências das quais participaram as duas escritoras e o estudo de textos críticos e teóricos pertinentes. A partir disso, foi possível concluir que as questões raciais estão fortemente presentes no romance brasileiro, permeando-o do começo ao fim, mas são apenas pinceladas no moçambicano. A problemática das relações de gênero, em contrapartida, é nuclear na estruturação das duas narrativas. Também nas entrevistas analisadas das autoras, foi possível observar que a questão de gênero é crucial para Paulina Chiziane, enquanto que a racial parece ser circundante no seu discurso. Já para Conceição Evaristo, as duas questões aparecem mais estreitamente ligadas. O estudo das escritas oriundas do ponto de vista das mulheres negras, de sua arte, estratégia e visão política, contribui para afirmar a experiência feminina negra sob uma perspectiva diversa da submissão ou da cristalização do estereótipo, reconhecendo uma tensão necessária entre igualdade e diferença, entre direitos individuais e identidades grupais, quando se buscam resultados mais democráticos através da insubordinação e da resistência identitária.

Palavras-chave

Confrontos lusófonos; relações de gênero; racismo; identidades culturais; Moçambique; Brasil.

Résumé

Gomes, Vera Tatiana dos Reis Monteiro; Cunha, Eneida Leal (Directeur de Recherche). **Trajectoires d'affirmation de l'identité féminine et nègre à Mozambique et au Brésil, à la suite des romans *Niketche, une histoire de polygamie* et *Ponciá Vicêncio***. Rio de Janeiro, 2014, 155p. Dissertation de Maîtrise – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La dissertation a cherché à énoncer l'exclusion sexiste et raciste persistante à Mozambique et au Brésil, à travers de l'approche en relation à l'égard des auteurs, la mozambicaine Paulina Chiziane et la brésilienne Conceição Evaristo, focalisant d'un côté les personnages des romans *Niketche* et *Ponciá Vicêncio* et de l'autre côté le positionnement politique des mêmes auteurs comme activistes, formulé dans des entrevues et textes divers. La méthodologie utilisée a été l'analyse critique des romans, l'incursion dans les entrevues et les conférences desquelles ont participé les auteurs et l'étude des textes critiques et théoriques appropriés. De tout cela, il a été possible de conclure que les questions raciales sont fortement présentes dans le roman brésilien, du début à la fin, mais ne sont que des coups de pinceau dans le mozambicain. La problématique des relations de genre en contrepartie est nucléaire pour la tournure des deux narrations. Dans les entrevues analysées des auteurs, il a été possible voir que la question de genre est crucial pour Chiziane tandis que la raciale semble d'être environnante dans son discours. Mais pour Evaristo les deux questions semblent d'être plus serrées. L'étude des écritures procédant du point de vue des femmes nègres, de leurs art, stratégie et vision politique, contribuent pour confirmer l'expérience féminine nègre sous une perspective divergente de soumission de la cristallisation du stéréotype, reconnaissant une tension nécessaire entre l'égalité et la différence, entre droits individuels et identités de groupes, quand on cherche résultats plus démocratiques moyennant l'insubordination et la résistance identitaire.

Mots-clés

Rapprochement lusophones; relations de genre; racisme; identités culturelles; Mozambique; Brésil.

Sumário

Introdução	9
1. Considerações sobre as identidades de gênero e de raça	19
1.1 “Identidade negra”: os discursos essencialistas e universalistas	20
1.2 A questão da identidade da “mulher”	33
1.3 Por um feminismo “negro”	47
2. O foco narrativo e os meios frios e quentes nos dois romances	52
2.1 A narrativa em <i>Ponciá Vicêncio</i>	56
2.2 A narrativa em <i>Niketche</i>	77
3. Convergências e divergências entre os romances	81
3.1 As trajetórias ascendente e descendente de Rami e Ponciá	109
4. Trajetórias das duas autoras enquanto ativistas do feminino e as relações entre as autoras e as personagens	119
5. Conclusão	140
6. Referências Bibliográficas	146
7. Apêndice: Entrevistas	155

Introdução

Apesar dos avanços conquistados pelas mulheres no século XX, tanto em Moçambique como no Brasil, a cultura patriarcal continua influenciando os complexos modos de constituição das relações sociais e políticas nos dois países, em diferentes níveis e formas, metamorfoseando-se ao longo da história, mas carregando a sua herança e impedindo que a mulher transponha de maneira mais ampla a posição de subalternidade que o patriarcado impôs.

Diante desse fato, a dissertação buscou compreender de que maneira a distinção de poderes e direitos entre homens e mulheres subsiste e quais são as principais situações da vida social, econômica, política e afetiva nas quais se manifesta, partindo de uma abordagem relacional entre o olhar de duas escritoras, a moçambicana Paulina Chiziane e a brasileira Conceição Evaristo, através das personagens dos romances *Niketche, uma história de poligamia* e *Ponciá Vicêncio*, investigando ainda a postura das próprias autoras como ativistas do “feminino”.

A opção pelas duas escritoras se deveu ao desejo de comparar duas obras contemporâneas, de duas escritoras negras, nascidas em dois países de colonização portuguesa, um na África e outro inserido no contexto da herança escravocrata da africanidade diaspórica, a fim de ler, comparativamente nos romances, as resultantes contemporâneas do processo colonial presentes nas relações raciais e, principalmente, de gênero nos dois países. Os nomes de Chiziane e Evaristo foram escolhidos pelo comprometimento com a denúncia social às relações de poder e dominação sexistas e racistas presentes nos seus países e pelo reconhecimento, já em âmbito internacional, de suas obras, tendo Chiziane recebido por *Niketche* o prêmio José Craveirinha, em 2003, e Evaristo recebido o prêmio Portugal Telecom, em 2009, com a antologia poética *Poemas da Recordação e Outros Movimentos*.

Dentro dessa lógica de engajamento, considerou-se que os romances mais importantes para a pesquisa dentre os publicados pelas duas autoras são os que atingiram maior repercussão no público leitor e na crítica, nos seus países e no exterior, que são *Niketche*, um dos seis romances de Chiziane, publicado em 2002

e premiado em 2003, a única obra da escritora publicada no Brasil, e *Ponciá Vicêncio*, o primeiro dos dois romances escritos por Evaristo, publicado em 2003.

Como se trata de uma escrita de mulheres negras, cuja voz foi duplamente sufocada ao longo da história de ambos os países, essa literatura pode ser entendida como um ato de insubordinação, que, além de criticar as situações de exclusão racial e de gênero, propicia uma forma de autoinscrição no mundo. Em outras palavras, a literatura feita pelas mulheres negras permite que elas saiam da posição de objetos da história, para se constituírem como sujeitos da produção textual, inscrevendo nela as suas vozes, a partir da perspectiva do seu grupo. Nesse sentido, cabe citar as palavras de Evaristo:

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação (EVARISTO, 2007, p. 20).

É necessário assinalar que além das duas autoras terem uma trajetória de militância política e de construírem seus romances como forma de denúncia, a pesquisa parte do entendimento de que há um estreito entrelaçamento entre história e literatura, motivo pelo qual considera as vozes das personagens dos romances como testemunhos das experiências do grupo a que pertencem. Segundo a pesquisadora Renata Jesus da Costa, citando Edward W. Said, os escritores e as escritoras “estão profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus” (SAID *apud* COSTA, 2007, p. 28).

Tanto ao historiador quanto ao romancista cabem construir a narrativa histórica através da imaginação. Isto porque, ao analisar Ricoeur, a pesquisadora infere que a suposta “realidade” é alcançada pela história a partir de interpretações de algo que se foi e que não é mais. O historiador se utiliza de documentos que fornecem pistas de acontecimentos que “outrora foram reais e vivos”, mas que ao serem recriados, criticados e recontados por ele, são transformados por sua mente. “A história se serve, de algum modo, da ficção para reconfigurar o tempo e, por outro lado, a ficção se vale da história com o mesmo objetivo” (RICOEUR *apud* COSTA, 2007, p. 28).

Conclui, assim, a pesquisadora, que as novas perspectivas no campo da história, tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista teórico,

reforçam a existência de um entrelaçamento entre história e literatura. A obra literária como “testemunho histórico” é vista como uma das possibilidades para pesquisar o passado, sem deixar de considerar que foram produzidas por atores historicamente situados em contextos socialmente definidos.

Nesse sentido, a literatura de Chiziane, considerada a primeira romancista moçambicana, pode ser entendida como “testemunho histórico”, ainda mais porque seus enredos são construídos a partir de narrativas que a autora diz, em entrevista à TV Brasil,¹ ter ouvido de outras pessoas, através de conversas compartilhadas com mulheres à noite, na beira das fogueiras, articulando rememoração a uma prática que remonta à tradição oral africana. Na citada entrevista, a autora revela, ainda, que sofreu preconceito por parte dos escritores moçambicanos, tendo sido mal recebida no meio literário de seu país e taxada pejorativamente de feminista, por privilegiar questões relativas às mulheres.

No caso do Brasil, até as décadas iniciais do século XX, como esclarece Antonio Candido, as ciências humanas e naturais não se desenvolveram no mesmo ritmo que as letras ou o direito, razão pela qual a literatura contribuiu com eficácia maior do que se imagina para a formação de uma consciência nacional. Isso fez com que o pensamento da burguesia se desenvolvesse sob influência predominantemente literária e não sob influxos científicos, filosóficos ou técnicos. A partir do século XIX, parcela da literatura se constituiu como uma linha de ensaio em que se combinava imaginação e observação, ciência e arte, funcionando como elemento de ligação entre a pesquisa científica e a criação literária. Havia a interferência da literatura na tendência sociológica e a recíproca dessa contaminação também é verdadeira (CANDIDO, 2010, p 138 -140).

Todavia, os escritores canônicos eram homens, brancos e pertencentes às classes abastadas, refletindo o “ponto de vista” dos dominadores e inculcando no imaginário social imagens estereotipadas sobre o negro, o índio e a mulher. Nesse contexto, a “literatura de insubordinação” das mulheres negras, além de herdeira desta familiaridade entre literatura e confronto com realidade social do país, é fundamental para que venham se autoinscrever na história, assumindo o lugar de fala, registrando-se como sujeitos e deslocando os discursos em que o negro e a mulher aparecem como o “outro”.

¹ Entrevista Paulina Chiziane: Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg>. Acesso em 17.10.2013, às 00:00:57.

Em Moçambique, a condição feminina no século XX passou por momentos de avanço e de recuo. A pesquisadora Renata Jesus da Costa explica que, de acordo com Linette Olofsson (deputada suplente em Moçambique em 2006), a mulher que outrora fora convocada para reforçar a luta pela independência do país junto a FRELIMO, assumindo tanto tarefas femininas quanto funções ligadas à atividade militar, permaneceu após a independência, em situação de submissão às tradições culturais sexistas do seu país e do próprio colonialismo, que teria acirrado essas tendências, negando à mulher uma maior participação na vida pública (COSTA, 2007, p. 43).²

Essa permanência feminina em estado de submissão é confirmada por Ana Maria Loforte, que se baseia em dados de pesquisas realizadas em bairros da periferia de Maputo, após a independência. De acordo com a pesquisadora, rígidos padrões de autoridade são conservados nas práticas religiosas, nas estratégias de casamento e no controle da sexualidade. A continuidade em relação à tradição visa garantir a autoridade masculina e a ideologia patriarcal dominante (LOFORTE, 2003).

Somado a isso, há o histórico racista e excludente da educação colonial. O ensino colonial foi organizado na África sob o domínio português, em 1930, de acordo com categorias, conforme se destinasse aos “indígenas” ou “não indígenas”. Era a posição do indivíduo na hierarquia racial que determinava quem estaria apto a qual nível escolar, estando o conteúdo a ser ensinado a cada uma das categorias adequado ao que acreditavam ser as aptidões mentais dos alunos, de acordo com sua raça. Segundo Zamparoni, foram instituídas escolas rudimentares para indígenas, de cunho mais prático, a fim de “civilizá-los” e torná-los trabalhadores úteis. Também foram criadas escolas para negros “não indígenas”, ou seja, considerados “assimilados”, mulatos e indianos. Já para os brancos foram criados liceus, em que poucos mulatos ou indianos acabaram por ser admitidos. Tais práticas de educação racista vigoraram até 1961 (fim do sistema do indigenato), persistindo até 1975 de forma escamoteada, quando o país se tornou independente. Daí em diante, a FRELIMO tentou instaurar um sistema universalista de ensino, mas após o fracasso do seu projeto político, a exclusão

² Segundo a classificação mundial de 2013 das mulheres nos parlamentos, Moçambique está em 12º lugar, enquanto o Brasil está em 121º. Disponível em: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>. acesso em 25. 10.2013, às 10:40.

ganhou outras formas de expressão, deixando de se ligar diretamente à cor da pele, para ser financeira (ZAMPARONI, 2002, p. 478).

Esse quadro revela a separação entre negros, brancos e mestiços em Moçambique e um tipo de racismo que excluiu os negros do letramento. Além disso, para impor a cultura ocidental, os portugueses desvalorizavam o que estivesse relacionado à realidade local, incluindo a cor da pele.

A herança da discriminação em relação aos negros é abordada por Chiziane em algumas passagens de *Niketche*, como quando a personagem principal descobre que a outra mulher de seu marido tem a pele mais clara que a sua e que, talvez, por isso, ele a tenha desprezado: “a outra mulher, Ju, tem a pele mais clara que a minha, o Tony deve desprezar-me por ser mais escura” (CHIZIANE, 2004, p. 98). A questão também aparece quando Tony justifica o porquê de ter arranjado uma nova amante: “Vontade de variar, meninas. Desejo de tocar uma pele mais clara. Vocês são todas escuras, uma cambada de pretas” (CHIZIANE, 2004, p. 140).

Essa construção da autora revela que, apesar da maioria esmagadora da população de moçambique ser de negros, constituindo 99% da população total³, há valorização em torno da cor branca.

O termo “branco” é utilizado para todos aqueles que ostentam hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os cidadãos são denominados pelos camponeses de *mulungos*, no sul, e *muzungos*, quando caminhamos rumo ao norte do país (THOMAS *apud* COSTA, 2007, p. 102).

Em relação ao histórico da educação colonial para as mulheres negras, havia, segundo Zamparoni, em 1924, na cidade de Lourenço Marques, uma escola para alunas negras, com apenas 40 carteiras e uma professora, embora tivesse recebido 196 alunas. Já para os alunos negros, havia, no mesmo ano, duas escolas, uma com 318 alunos e outra com 400, e dois professores (ZAMPARONI, 2002, p. 475). Tais dados levam a questionar o motivo pelo qual muito menos mulheres do que homens estavam matriculadas nas escolas nessa época, o que nos remete à

³ Fonte: Recenseamento Geral da População e Habitação, 1997, Instituto Nacional de Estatística.

tradição patriarcal ligada ao *lobolo*⁴, que ainda mantém as mulheres em situação de submissão aos homens.

Atualmente, de acordo com dados do RGPH (Recenseamento Geral da População e Habitação) de 2007, a maior parte da população de Moçambique (74,8%) não tem qualquer nível de escolaridade concluído, sendo que na zona rural esse número aumenta para 80%. Os níveis primário e secundário são os que apresentam porcentagens significativas de indivíduos com algum nível de educação concluído, sendo que em quase todas as províncias as taxas de conclusão dos níveis primário e secundário são maiores entre os homens do que entre as mulheres, com exceção da região sul, em que se incluem Maputo, Inhambane e Gaza.⁵

Assim, na atual Maputo, antiga Lourenço Marques, conforme índices de 2010, as mulheres apresentam taxas de conclusão de ensino primário maiores que as dos homens, sendo 93,7% entre as mulheres para 88,3% entre os homens em

⁴ Segundo Paulina Chiziane, o lobolo “é uma cerimônia tradicional como tantas outras. Portanto, por ser tão importante, tentou-se lutar contra o lobolo até hoje, mas ele resistiu. É muito difícil explicar, mas lobolo é muito mais que o preço da noiva. É uma união espiritual agora a essa outra família também. Portanto, para mim, o lobolo é uma cerimônia religiosa. O lobolo precisa ser estudado e analisado, porque o casamento legal é a união entre duas famílias que estão vivas, mas o lobolo é a união dos espíritos de ambas as famílias. É uma união física, uma união de futuro. Para mim, os estudos que têm sido feitos sobre o lobolo são limitados por olharem somente para a dimensão terrena e não para a dimensão espiritual das relações que ele estabelece. Eu não estou satisfeita com os estudos que estão sendo feitos porque fala-se do preço da noiva. Por exemplo: lobola-se a mulher para ser esposa, lobola-se o filho. Portanto, um homem vai trabalhar em uma determinada região e faz um filho com uma determinada mulher e não casa com ela. Para perfilhar essa criança, faz-se o lobolo. O meu irmão já lobolou seu filho porque teve a criança em um período em que era militar e teve que fazer o lobolo de um filho homem. Conheci casos em Moçambique, caso de uma pessoa importante politicamente que teve que lobolar a própria esposa para fazer o funeral. Ou seja, eles casaram sem o lobolo e quando ela morreu a família exigiu o lobolo porque ela não era reconhecida pelos antepassados. Então, com o cadáver daquela senhora, teve que se fazer-se o lobolo, por meio da troca de prendas, de pequenas outras coisas, mas fez-se, não em clima de festa, mas tratando-se de uma cerimônia. Existe outra forma de lobolo, que acontece, por exemplo, quando a mulher e um homem não têm filhos e querem perfilhar uma criança. Nesse caso, devem fazer o lobolo dela. O lobolo tem, portanto, várias versões. Agora, se formos falar da relação marido e mulher, a minha opinião é a mais firme, mas o lobolo é algo muito profundo para se tratar. Conheci uma situação de lobolo de espíritos também. Um casal havia se casado há muito tempo, com lobolo, mas a mulher enveredou-se pelo espiritismo e o homem, para continuar com ela, teve que fazer também o lobolo dos espíritos que a cercavam. Estamos falando de algo bem complexo e os primeiros antropólogos que analisaram o lobolo não foram profundos o suficiente para compreendê-lo. Esse tema deve ser visto com sabedoria. Quando chegou a hora da minha filha se casar eu disse que era melhor o marido fazer o lobolo, porque não se sabe do futuro. Nas famílias alargadas, por exemplo, quando acontece alguma infelicidade, é preferível aceitar o lobolo, para tentar resolver eventuais problemas mais à frente” (CHIZIANE in DIOGO, 2010, pp. 178-179).

⁵ Fonte: Instituto Nacional de Estatística – Mulheres e Homens em Moçambique, Indicadores Seleccionados de Género - 2011, pp. 44-45. Disponível em: <http://www.cnscs.org.mz/index.php/por/Material-IEC/Todo-Material-IEC/Mulheres-e-homens-em-Mocambique-Indicadores-Seleccionados-de-Genero>.

Maputo província e, em Maputo cidade, 96,7% para 90,7%, respectivamente. Também no nível secundário, são 26,9% entre homens para 29,9% entre mulheres, em Maputo província, e 49,7% entre homens para 60,1% entre mulheres, em Maputo cidade.⁶

No nível superior, a maior parte da população a frequentar o ensino superior é do sexo masculino. Entretanto, nota-se que em 2010, o número de matriculados do sexo feminino aumentou e o dos homens reduziu.⁷

Apesar desses avanços femininos no sul, os homens ainda lideram as taxas de conclusão na maioria das províncias, o que reflete o histórico de submissão legado às mulheres. É nesse contexto que a escritora Paulina Chiziane vem representar a voz das mulheres moçambicanas, duplamente marginalizadas, tanto pela educação colonial que excluiu os negros da educação e do letramento, como pelo sistema patriarcal.

Já o Brasil demonstra uma evolução da condição feminina no tocante à educação, pois, segundo o Censo de 2010, nas faixas etárias de 18 ou 19 anos e de 20 a 24 anos a escolarização das mulheres superou a dos homens. No contingente feminino, o percentual de mulheres que não frequentavam escola foi de 54,6%, no grupo etário de 18 ou 19 anos, e de 73,2%, no de 20 a 24 anos, enquanto no masculino esses indicadores foram 55,4% e 76,5%, respectivamente. O nível de instrução das mulheres elevou-se em relação ao dos homens. Na população masculina de 25 anos ou mais de idade, o percentual de homens sem instrução ou com o fundamental incompleto foi de 50,8% e o daqueles com pelo menos o nível superior completo, 9,9%. Na parcela feminina, esses indicadores foram 47,8% e 12,5%, respectivamente. O percentual de mulheres com pelo menos o curso superior completo foi inferior ao do masculino somente nas faixas a partir dos 60 anos de idade.⁸

Entretanto, mesmo com a superação feminina na escolarização brasileira, a mulher ainda ganha menos do que o homem, recebendo 72,3% do seu salário.⁹

⁶ Fonte: Instituto Nacional de Estatística – Mulheres e Homens em Moçambique, Indicadores Selecionados de Gênero - 2011, pp. 44-45. Disponível em: <http://www.cncs.org.mz/index.php/por/Material-IEC/Todo-Material-IEC/Mulheres-e-homens-em-Mocambique-Indicadores-Selecionados-de-Genero>.

⁷ Fonte: *Ibidem*, p.48.

⁸ <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2296&busca=1>

⁹ Segundo estudo do IBGE, o rendimento das mulheres continuou inferior ao dos homens em 2011. A parcela feminina recebia, em média, 72,3% do salário masculino. Disponível em: <http://teen.ibge.gov.br/noticias-teen>. Acesso em 25.10.2013, às 10:13.

Também em Moçambique, o salário da mulher é menor do que o do homem, correspondendo a 81%¹⁰ do ganho mensal masculino.

Em ambos os países, a mulher negra traz o histórico da dupla marginalização, justificando-se essa dissertação, que buscou compreender, em um primeiro momento, as trajetórias de resistência das duas autoras como ativistas no combate ao racismo e principalmente ao sexismo e, em um segundo momento, as trajetórias das personagens dos dois livros. Para tanto, partimos do entendimento que há um entrecruzamento entre história e literatura nos dois romances, traçando convergências e divergências entre eles.

Nesse esteio, abordamos tanto as trajetórias de afirmação das duas personagens femininas e negras, como das autoras dessas duas personagens, também duas mulheres negras, considerando os contextos históricos e espaciais distintos em que as personagens e as autoras estão inseridas.

Apesar de não se tratar de uma dissertação sobre identidade e, tendo em vista que a complexidade do conceito exigiria um aprofundamento que foge do objetivo da pesquisa, entendemos ser pertinente traçar, no primeiro capítulo, algumas breves considerações sobre as identidades de gênero e de raça, tendo em vista a lógica de engajamento político presente nos romances e nas trajetórias das duas autoras – duas mulheres negras – e os deslocamentos que ambas realizam na literatura, adotando a escrita como estratégia de luta para a afirmação racial e de gênero.

Após essas considerações iniciais, detivemo-nos, nos outros três capítulos, em problematizar as questões de gênero e as questões raciais à medida que foram trazidas pelos romances e pelos discursos das duas escritoras enquanto ativistas, em entrevistas, colóquios e palestras dos quais participaram.

No segundo capítulo, buscamos tecer aproximações e distanciamentos entre os romances a partir de uma abordagem do foco narrativo, por entendermos

¹⁰ A participação da mulher nas atividades econômicas é menor em relação aos homens, com a exceção da faixa etária entre 15-19 anos de idade, em que as mulheres têm uma taxa acima de 40% e os homens com 37%. Conforme a idade avança, diminui a percentagem da participação das mulheres nas atividades econômicas, o que pode ser pelo fato de muitas mulheres serem domésticas, dedicando-se aos cuidados de casa. Cerca de 60% de mulheres são inativas por serem domésticas, enquanto entre os homens, a maioria é inativa por ser estudante. Fonte: Instituto Nacional de Estatística – Mulheres e Homens em Moçambique, 2011, pp. 30-31. Disponível em: <http://www.cncs.org.mz/index.php/por/Material-IEC/Todo-Material-IEC/Mulheres-e-homens-em-Mocambique-Indicadores-Selecionados-de-Genero>.

não ser possível analisá-los de forma destacada dos modos de construção narrativa utilizados pelas duas autoras. Isto porque, julgamos que o foco narrativo é central na produção dos efeitos de leitura que as romancistas se dispõem a causar, já que tais efeitos estão intimamente relacionados com as questões femininas e raciais.

No terceiro capítulo, concentramo-nos na comparação dos romances e de suas personagens e no quarto capítulo, analisamos contrastivamente a trajetória das duas autoras, bem como as convergências e divergências entre elas e as suas personagens, estando ambos os capítulos relacionados com as discussões femininas e raciais neles imbricadas.

Por fim, importa assinalar que os estudos de Simone de Beauvoir, principalmente no primeiro volume de *O Segundo Sexo*, foram de extrema importância para a dissertação, uma vez que remontam às discussões sobre a questão feminina desde os tempos imemoriais, até o século XX, trazendo um amplo panorama da problemática de gênero. Traz, ainda, discussões do ponto de vista da psicanálise, da biologia, do materialismo histórico e da religião.

Também os estudos de Carla Rodrigues, no livro *Coreografias do feminino* contribuíram em boa parte para uma análise mais atual das questões femininas, por trabalhar com autoras como Judith Butler e Joan Scott.

Quanto às questões raciais, foi fundamental o texto de Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, porque faz um estudo das teorias alienígenas que discutiram a mestiçagem desde o século XVIII e que refletiram na ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX e meados do século XX pela elite brasileira, marcada pelo ideário de embranquecimento da população, dividindo negros e mestiços e alienando o processo de identidade de ambos.

Também Sueli Carneiro, com o livro *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* trouxe contribuições indispensáveis para a dissertação, unindo a questão racial à situação das mulheres, através de seus estudos sobre as condições das mulheres negras no Brasil, embasados por uma densa pesquisa estatística.

Por fim, a entrevista feita pela pesquisadora Rosália Estelita Diogo com Paulina Chiziane, em Moçambique, foi relevante para ajudar a entendermos melhor as questões do lobolo, da poligamia, do machismo em Moçambique, do tipo de racismo que a sociedade moçambicana enfrenta. Além disso, foi fundamental para mostrar a “afinidade de irmã” que a escritora moçambicana

sente pela brasileira, além da sua identificação com *Ponciá Vicêncio*, a ponto de imaginar, que se tivesse nascido no Brasil, poderia ter escrito esse romance.

1

Considerações sobre as identidades de gênero e de raça

Acreditando na necessidade de abalar as posições fixas e binárias estabelecidas tanto para o masculino e o feminino como por teorias raciais essencialistas e universalistas, e a fim de reconhecer que a diferença e a igualdade são mais complexas e imbricadas do que a estrutura maniqueísta propõe, impõe-se, neste capítulo, a necessidade de se repensar a política racial e feminista no cenário de identidades em constante deslize, para reconhecer especificidades e diferenças dentro de uma aparente igualdade ou unidade de grupo. Em outras palavras, trata-se de tentar discernir idiossincrasias e necessidades distintas dentro de um mesmo grupo, de forma a ampliar a possibilidade de atender demandas diversas.

Tal postura não significa, porém, fragmentar as identidades negra e feminina de forma que deixem de se consubstanciar em elemento aglutinador para reivindicações coletivas na esfera política. Pelo contrário, trata-se de reconhecer a necessidade dessa articulação de identidades para mobilização política e defesa de direitos em comum, sem reduzi-las, entretanto, a unidades fixas e binárias, que acabariam por esconder formas de exclusão ocultas dentro dos próprios grupos ou unidades.

Assim, o reconhecimento da fragmentação de identidades não deve atuar no sentido de impedir o sentimento de uma identidade coletiva, mas o sentimento de unidade também não deve disfarçar as diversidades nele contidas para não se tornar excludente.

Fazendo um paralelo com o pensamento de Judith Butler sobre a possibilidade de existir política sem que seja necessário constituir identidades fixas ou um sujeito - “mulher” - definido a ser representado, pensamento que pode ser apropriado também para as questões raciais, entendemos que as diversas ações políticas devem se originar do que Butler denomina de “unidades provisórias”, isto é, unidades que surgem a partir da constituição de identidades que “podem ganhar vida e se dissolver” (BUTLER *apud* RODRIGUES 2009, p. 112). Essas identidades ganham vida e se dissolvem de acordo com as contingências e conforme estejam articuladas.

1.1

“Identidade negra”: os discursos essencialistas e universalistas

Tendo em vista que nem a abstração universalista, nem a utopia essencialista seriam capazes de dar conta da questão da identidade do sujeito pós-moderno, móvel e instável, constantemente em deslize, há a necessidade de se pensar em como combinar critérios étnicos, econômicos e sócio-históricos, atentando para as variáveis entre raça, classe e gênero, para melhor identificar as especificidades e diversidades dos grupos marginalizados e potencializar a eficiência das políticas públicas de inclusão.

No que se refere à identidade “negra”, a questão da sua assunção por negros e mestiços é crucial para as reivindicações coletivas por equidade racial. No Brasil, trata-se de uma estratégia política que visa inculcar uma consciência de luta também nos mestiços, a despeito da hierarquia cromática e de fenótipos instituída através do ideal de embranquecimento, que, segundo Sueli Carneiro, “têm na base o negro retinto e no topo o branco da terra, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco” (CARNEIRO, 2011, p. 67).

O imaginário social brasileiro indica, ainda segundo a autora, “uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros”, o que parece explicar a diversidade de expressões utilizadas por negros e miscigenados para se definir racialmente, tais como moreno-escuro, moreno-claro, mestiço, mulato, marrom-bombom, cafuzo, moreno-jambo, mameluco, cafuzo, caboclo, etc. Tal confusão acaba por enquadrar todos na categoria de pardos, termo que não define nem raça, nem cor e que talvez “se preste a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destrocada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou não desejam ser o que são” (*ibid.*, p. 67).

Isso se deve ao fato de a ideologia racial brasileira fundamentar-se não na raça de origem ou no sangue, como nos Estados Unidos ou na África do Sul, que se baseiam na regra *one drop of blood*, ou seja, uma gota de sangue negro classifica o indivíduo na categoria considerada inferior, independentemente de sua fenotipia, sendo os mestiços classificados como negros nos Estados Unidos e como *coloured* na África do Sul, de acordo com a regra da hipodescendência. No

Brasil, conforme Oracy Nogueira, vigora o “preconceito de marca”, isto é, a cor da pele associada a outras marcas de classe (NOGUEIRA in MUNANGA, 2008, p. 107 e 111), não havendo regra de hipodescendência.

Assim como no Brasil, em Moçambique, segundo Macagno, também não há regra de hipodescendência. O pesquisador se fundamenta no trabalho do antropólogo Marvin Harris e explica que a principal diferença da constituição das relações raciais coloniais entre o Brasil e Moçambique residiu no fato de que, enquanto no Brasil não existia regra de descendência, facilitando a existência de uma identidade racial ambígua, em Moçambique, além de não haver regra de descendência, não se constituiu qualquer ambiguidade a respeito do que é e do que não é um indígena, sendo estes definidos pelo *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias de Guiné, Angola e Moçambique*, de maio de 1954, como os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que tenham nascido ou que residam habitualmente nas Províncias mencionadas e que não possuam o conhecimento e os hábitos individuais para a integral aplicação da lei pública e privada de Portugal (MACAGNO, 1999, p.153).

Assim, em seu argumento de desmistificação da harmonia racial em Moçambique, constatou Marvi Harris a existência “de um apartheid, com um sistema de tratamento desigual e separado, mais severo em muitos aspectos, que aquele que existe na União Sul-Africana” (HARRIS 1956: p. 6 *apud* MACAGNO, 1999, p 152), definindo o Indigenato como um sistema que se fundamenta em uma doutrina jurídica baseada na ideia de que os africanos não são intelectualmente, culturalmente, linguisticamente e moralmente capazes de exercer a cidadania portuguesa, condenando-os, portanto, a uma tutela na qual o governo assumiria a responsabilidade de protegê-los e elevá-los à maturidade. Dentro da engrenagem do sistema colonial, os indígenas estariam sujeitos às regras das circunscrições administrativas e às arbitrariedades dos “chefes de posto”, que poderiam acusá-los, encarcerá-los e sentenciá-los, autorizando que entrassem ou saíssem do distrito e decidindo sobre se o indígena possuía ou não as qualificações para transformar-se em um cidadão legal (MACAGNO, 1999, p, 153).

Além disso, a educação colonial também era uma forma de controle, já que os indígenas só podiam comparecer às escolas rudimentares, controladas pelas missões católicas portuguesas, cujo ensino consistia em três anos de estudo,

depois dos quais o aluno podia ingressar no terceiro ano da escola primária pública ou missioneira, se fosse aprovado em exame (*ibid.*, 154).

Assim, segundo Harris, a ação colonial portuguesa, ao contrário da visão positiva de Gilberto Freyre acerca da propensão dos portugueses para a miscibilidade e do ideal do *lusotropicalismo*¹¹, não constituiu em Moçambique um lugar racialmente harmonioso, mas criou barreiras discriminatórias para a massa da população negra, principalmente através do sistema do Indigenato:

Apesar do desagradável que pode ser para os numerosos amigos do povo português, e especialmente para aqueles bem intencionados como Gilberto Freyre, não há saída para a conclusão de que o Indigenato tal como se exerce na prática e, simplesmente, uma das muitas variedades de apartheid que podem ser encontradas ao longo de toda África Meridional. Resulta estranho que um país que professa uma tradição de anti-racismo e que demonstrou em outros lugares do globo sua sinceridade, se tenha dedicado em Moçambique a uma das tentativas mais sistemáticas e completas para erigir barreiras discriminatórias contra o bem estar e o progresso social da grande massa de sua população negra (HARRIS 1958, p. 34 *apud* MACAGNO, 1999, p. 155).

Tendo em vista que o *lusotropicalismo* e a ideia de harmonia racial, tanto em Moçambique, como no Brasil vem sendo desmistificada, importa ressaltar que

¹¹ Na série de conferências que o intelectual brasileiro Gilberto Freyre ofereceu na Europa, na década de 30, que foram reunidas e editadas com o título *O mundo que o português criou*, em 1940, aparecia a doutrina *lusotropicalista*, que consistia em “um conjunto de valores essenciais de cultura” em um mundo definido em termos de “civilização lusotropical” (Freyre 1940, p. 32). Segundo o pesquisador Macagno, esse mundo se consubstanciaria em uma cultura e ordem social comuns às quais confluíam homens e grupos de origem étnica e procedência culturais diversas. Nesta confluência, o processo biológico de miscigenação iria junto ao processo social de assimilação (MACAGNO, 1999, p. 144). Ainda de acordo com o autor, nos anos 50, as Nações Unidas empreendiam uma campanha anticolonialista na África e a doutrina *lusotropicalista*, que sugeria a existência de um estilo português não racista de “estar no mundo”, não era muito convincente. Por isso, o nacionalismo do Estado Novo português reforçou o seu discurso de *cooperação racial* na África e Gilberto Freyre se apresentou como apologista do salazarismo. Também associada ao processo de descolonização, foi empreendida pela Unesco a cruzada contra o racismo, na qual participou um grupo de reconhecidos cientistas. No Brasil, o projeto de estudos era sobre relações raciais, de forma a verificar se o país poderia oferecer um modelo não conflitivo de relações raciais ao mundo. A pesquisa do antropólogo Marvin Harris consistia em um trabalho de campo intensivo em Minas Velhas, na Bahia. Como outros cientistas sociais, Harris criticou o argumento *lusotropicalista* de Gilberto Freyre, especialmente os postulados que enunciavam uma relação supostamente humanizada entre escravos e senhores, durante o passado colonial. Harris fez uma distinção entre *preconceito* e *segregação* e reconheceu que o “preconceito racial no Brasil não está acompanhado de uma segregação racial sistemática”, gerando uma configuração idiossincrática das relações raciais, o que o levou a questionar se estas características irredutíveis são próprias do “mundo que o português criou”. Em outras palavras, se o “caráter nacional” português teria inculcado em suas colônias um paradigma de relações raciais não polarizado e *sui generis*. Esta questão o leva a realizar um trabalho de campo em Moçambique, que vai desmistificar a harmonia racial também em Moçambique (Harris 1964, pp. 60-61 *apud* MACAGNO, 1999, pp.144).

o conceito de raça é relevante, a despeito da desconstrução que a ciência vem fazendo a esse respeito do ponto de vista biológico, pois o caráter político do conceito permanece atual. De acordo com Sueli Carneiro, as novas pesquisas destroem as bases do racismo do século XIX, mas ainda não tiveram impacto sobre as manifestações diversas de racismo no mundo e sobre as persistentes desigualdades por ele engendradas (CARNEIRO, 2011, p. 69).

Por isso, é importante instituir um sentimento de identidade coletiva, o que não significa esquecer ou negar as diversidades em prol de um sentimento de unidade, devendo estas serem observadas para evitar mecanismos de exclusão no seu próprio interior. Não se trata, ainda, de incutir cegamente a utopia essencialista, adotando uma posição binária a respeito das identidades. Trata-se de adotar uma estratégia política para mobilizar, segundo Kabengele Munanga, todas as bases populares do movimento negro, inculcando-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, como forma de despertar a consciência de luta (MUNANGA, 2008, p.15).

Segundo o autor, as dificuldades dos movimentos negros em mobilizar os negros e mestiços em torno de uma única identidade “negra” vem do fato de não ter conseguido destruir até hoje o ideal do branqueamento, elaborada a partir do fim do século XIX e início do século XX pela elite brasileira, que dividiu negros e mestiços, enfraquecendo o velho ditado “a união faz a força” e alienando o processo de identidade de ambos, já que os mestiços desejam ingressar na identidade “branca”, por julgarem-na superior. Também a discussão em torno da identidade mestiça, capaz de reunir todos os brasileiros, seria, para o autor, uma nova sutileza para resgatar o ideário de unidade nacional e de democracia racial, estando na contramão dos movimentos negros, que lutam pela construção de uma sociedade plural e de múltiplas identidades (*ibid.*, pp. 15-16).

A construção de uma sociedade plural e de múltiplas identidades, que aceita todas as culturas, sem tomar partido por nenhuma somente pode nascer, ainda segundo Munanga, dentro do contexto do antirracismo diferencialista¹², que busca a edificação de uma sociedade igualitária baseada no respeito às diferenças,

¹² Segundo Munanga, esse modelo levado ao extremo constituiu o *apartheid*, a versão mais degradante e intolerante do pluriculturalismo, permitindo a coexistência, no mesmo território, mas em espaços segregados, de povos e culturas que não podiam se comunicar ou se tocar. Fechados nos limites de suas identidades étnicas, ficava mais fácil segregá-las e atizar as rivalidades entre elas, a fim de dominá-las (MUNANGA, 2008, p. 109).

tidas como valores positivos, e na coexistência no mesmo espaço geopolítico, em igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas.

Esse modelo de antirracismo é diferente do discurso do uniculturalismo, presente no modelo racial brasileiro, que busca a integração de todos na sociedade nacional, contribuindo para a desconstrução étnica, fundamentando-se nos valores universais do respeito à natureza humana, sem discriminação de sexo, cultura, cor, raça, classe social ou religião e dando origem ao antirracismo universalista. Baseado no integracionismo e tendo como fundamento o indivíduo “universal”, o antirracismo universalista e a busca da integração de todos na sociedade nacional dificulta a resistência cultural por parte dos segmentos dominados e inferiorizados (MUNANGA, 2008, pp. 108 - 109).

A abstração universalista, como explica Muniz Sodré, por ser fundada na visão “indiferenciada do humano”, reduz as diferenças a um mesmo “equivalente geral” e, sob uma perspectiva etnocêntrica, elege o homem europeu como referência para a produção da alteridade, inaugurando, no séc. XIX, o racismo doutrinário. Essa corrente está longe de possibilitar o reconhecimento das especificidades dos grupos marginalizados, já que se traduz por uma identidade que gera sua alteridade, ou seja, o “*outro*” é visto como uma fase menos evoluída do “*mesmo*” ocidental. “O *outro* da cultura não passaria, portanto, de anacronismos do *mesmo* ocidental” (SODRÉ, 1983, p. 35).

Dentro da ideia do processo evolucionista e universal o mundo inteiro caminharia para a civilização, mesmo que em momentos históricos diferentes e distantes. As diferenças nacionais e grupais estariam em segundo plano, pois todos deveriam, inevitavelmente, civilizarem-se (*ibid.*, p. 34). No mesmo sentido, Boaventura de Sousa Santos explica que, segundo Hegel, em cada era, a “Ideia Universal” seria guiada por um povo, que passaria a figurar como povo histórico universal. Esse papel coube, primeiramente, aos asiáticos, depois aos gregos, aos romanos e, finalmente, aos povos germânicos. Logo, a história universal teria começado no Oriente para alcançar seu estágio último no Ocidente. A Europa seria o local de consumação do trajeto da civilização (SANTOS, 2004, p. 191).

Assim, as diferenças étnicas e culturais não passariam de fases distintas do mesmo processo de evolução, conduzido pelo Ocidente. O conceito universalista acabava por reduzir as diferenças a um mesmo critério valorativo, pois as classificava como etapas dentro de uma mesma linha reta, cujo ápice

estaria no Ocidente. Com efeito, esse conceito não admitia a própria existência das diferenças, uma vez que ao reduzi-las a estágios de um mesmo processo, não reconhecia a possibilidade de constituição de outras formas culturais fora da via evolucionista eurocêntrica.

Em contrapartida a essa tendência, surgiu na África, no séc. XIX, um resgate essencialista, que Mbembe identifica como “a prosa do nativismo”, uma corrente particularista que louvava a diferença, a tradição e os valores autóctones, como forma de “reafirmação de uma identidade humana que foi negada pelo Outro” (MBEMBE, 2001, p. 183). Tratava de enfatizar a alteridade, não como *alter ego*, mas através da afirmação da cultura autêntica dos africanos, particular e irreduzível à de qualquer outro grupo.

Em suas versões mais extremistas, a diferença foi valorizada como princípios e normas que regiam de forma autônoma a vida dos africanos e, se necessário, em oposição ao resto do mundo. A prosa do nativismo reconstruía, de forma mítica, uma *polis imaginária*, fundando-se em um lugar geográfico, definido de maneira ficcional, que seria a África tropical. Essa tentativa de tornar a África única nascia da necessidade de narrar a própria identidade e, nesse sentido, parece que se confundia com a constituição da subjetividade, pois misturava as autenticidades racial e territorial. Uma quase equivalência era estabelecida entre raça e geografia e a identidade cultural nascia dessa relação. A África era vista como terra de pessoas negras e surgia uma utopia da africanidade, que seria o reflexo da negritude.

O pan-africanismo, por sua vez, definia o “cidadão” e o “nativo” a partir da sua identificação com o povo negro. Os negros seriam cidadãos “não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa, tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia” (*ibid.*, p. 185).

Esse discurso de reabilitação não concebia uma África não negra, o que fazia com que a inscrição da identidade do povo negro, em uma nação definida territorialmente e racialmente, desconsiderasse completamente os movimentos históricos, geográficos e culturais da diáspora.

Nesse sentido, concorda Hall com Mbembe, pois ao falar sobre as nações caribenhas, problematiza se ainda seria o momento de manter a posição essencialista. O autor não nega que o essencialismo estratégico foi necessário para conquistar espaço para a cultura popular negra, condensando algumas de suas

dimensões no “significante negro”, mas indaga se a postura essencialista ainda seria suficiente, visto que é “incapaz de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à cultura diaspórica” (HALL, 2006, p. 326). A fraqueza dessa postura estaria, justamente, em abordar as diferenças não de maneira posicional, mas de forma excludente e autossuficiente, dentro de duas oposições mútuas, afirmando o binário da tradição negra ou britânica.

A estratégia seria adotar “um novo tipo de posição cultural, uma lógica diferente da diferença”, substituindo a oposição binária, centrada no “ou, pelo acoplamento, centrado no “e”. Isto porque as formas de cultura são sempre produto de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de adaptações aos espaços mistos e, portanto, são impotentes para recuperar algo puro.

Assim, a postura essencialista seria ingênua e estaria muito distante de reconhecer todas as identidades. Não que a lógica do acoplamento seja suficiente, mas permite identificar melhor as particularidades de cada segmento, já que não “desistoriciza” a diferença, não confundindo o que é histórico e cultural com aquilo que é genético e natural. As desigualdades não deveriam ser compreendidas fora do contexto histórico, social e econômico, para não naturalizar a diferença e limitar as possibilidades de intervenção política.

No Brasil, o essencialismo por parte dos movimentos negros também se consubstanciou em uma estratégia de luta, com o propósito de ressignificar a noção de raça no âmbito das reivindicações e ressaltar a diferença para produzir visibilidade e ação política. É inegável a sua importância em uma sociedade que nega o seu próprio racismo e não reconhece, nem admite que as desigualdades possam ter qualquer motivação racial. O mito da democracia racial, aliado à noção de povo miscigenado e ao ideal de embranquecimento, prejudicou muito o poder de atuação política do movimento negro. Nesse ponto, o essencialismo estratégico conseguiu aglutinar identidades, reunindo negros e pardos em torno de um objetivo político de inclusão e não deve ser, portanto, abandonado. Deve ser adotado como estratégia de luta, com a ressalva de que não pode dar conta da densidade de um tempo fraturado, conforme colocam Mbembe e Hall, em que as identidades são móveis e instáveis e deslizam constantemente.

O essencialismo pressupõe uma capacidade de síntese, incapaz de englobar a multiplicidade e as discrepâncias. Nesse sentido, talvez não leve em

consideração as particularidades de cada segmento marginalizado, obstando a implementação de ações políticas mais específicas para as necessidades de cada um deles.

O objetivo de estabelecer essa problemática é refletir sobre as formas de potencializar a igualdade de condições materiais para os diferentes segmentos dentro da sociedade, principalmente os “negros”, a partir da percepção da diferença não como um *alter ego* classificado dentro de uma linha valorativa, que tem como referência o homem europeu, mas como uma identidade independente e simétrica, isto é, reconhecendo as diferenças sem que isso importe em estabelecer critérios valorativos de inferioridade ou de superioridade.

Para afirmar a igualdade, não é preciso negar a diferença. Não é necessário, em contrapartida, adotar uma visão essencialista. A questão está em como trabalhar a igualdade dentro da diferença, para que as políticas públicas de ação afirmativa e as iniciativas privadas possam oferecer oportunidades efetivas de educação e de trabalho, capazes de transpor os efeitos persistentes das formas discriminatórias do passado, que se perpetuaram na estrutura social.

É possível fazer um paralelo entre a teoria essencialista, ligada à diferença, e a teoria universalista, ligada à igualdade, com o pensamento da feminista Joan Scott sobre a disjuntiva igualdade e diferença, entendendo-a como uma opção binária convencional, do mesmo modo que são convencionais as oposições natureza/cultura e masculino/feminino. Segundo Rodrigues, para Scott, é preciso recusar opções políticas que estejam restritas a construções dicotômicas, desmascarando a relação de poder que coloca a igualdade como antítese da diferença, sustentando a hierarquia de gênero, por tomar o masculino como modelo. O contrário de igualdade não é diferença, mas desigualdade, de forma que nem a igualdade elimina completamente a diferença, nem a diferença exclui a possibilidade de igualdade (RODRIGUES, 2009, p. 115). Pensar apenas igualdade seria uma visão reducionista que deixaria de fora as diferenças presentes no interior de cada grupo.

Assim, a identificação da diferença deve ser feita não como alteridade do homem europeu, mas como daquele que é simétrico a esse homem, contíguo e próximo, um duplo da sua identidade. Não adianta somente reconhecer a diferença, enquanto esta mantém a “*identidade da diferença* e a distância” (SODRÉ, 1983, p. 38), isto é, enquanto for vista como algo fixo e imutável.

Cabe aqui refletir sobre um dos aspectos da noção de “*différance*”¹³ de Derrida, que pode ser entendida como adiamento, já que a palavra *différer* em francês quer dizer protelar, retardar, adiar. De acordo com a pesquisadora Carla Rodrigues, a *différance* poderia ser vista como algo que nunca acontece, que é empurrado para um futuro que não chega. A *différance* estaria em um devir permanente, em um movimento constante de diferenciação, uma vez que está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas (RODRIGUES, 2009, p. 41). Assim, a identidade não é algo fixo, já que é substituída por um processo contínuo de deslocamento, nesse jogo contínuo de diferenciação e remetimentos com o outro.

Nesse sentido, Stuart Hall chama atenção para o fato de que as formações sincréticas da identidade cultural demandam uma “noção derridiana de *différance*”, ou seja, uma diferença não binária, de fronteiras rígidas, mas configuradas como lugar de passagem e de significados que são relacionais e estão sempre em deslize. O velho conceito fechado de diáspora, que se fundava sobre uma concepção binária de diferença e sobre uma fronteira de exclusão, dependente da construção do “Outro” e de uma separação oposicional entre o dentro e o fora, está sendo abalado (HALL, 2006, p. 33).

Assim, os polos binários são fragmentados no processo de “tradução”, isto é, de formações identitárias que atravessam fronteiras culturais, realizadas por grupos de pessoas que são o produto da diáspora, desterrados de sua terra natal. Esses grupos são obrigados a negociar com as novas culturas em que vivem, sem perderem a identidade. Ocorre que essas identidades têm que renunciar ao sonho de fazer viver suas tradições puras ou de descobrir qualquer tipo de pureza cultural ou de absolutismo étnico, visto que são irremediavelmente impuras, enquanto produto de várias histórias e culturas em conexão.

Não reconhecer esse hibridismo seria manter a “*identidade da diferença* e a distância” de que fala Sodré,   corroborar para a noção de “fascismo social”, de

¹³A letra “a” distingue *différance* de Derrida da palavra francesa *différence*, permitindo a diferenciação somente pela escrita, visto que ambas têm a mesma sonoridade. Segundo Rodrigues, trata-se do propósito derridiano de debater a tradição filosófica que considerava a superioridade da palavra falada sobre a escrita, por considerar que a voz está diretamente ligada aos estados da alma, enquanto que a palavra escrita seria mero símbolo da palavra falada, mantendo maior distância da presença e da verdade. O autor faz uma conferência falada na qual utiliza as duas palavras indiferenci veis pelo som, demonstrando na prática que inexist  o sentido original em nome do qual a escrita foi rebaixada (DERRIDA in RODRIGUES, 2009, p. 34-40).

que fala Santos, ou seja, para a manutenção do “conjunto de processos sociais mediante os quais grandes setores da população são irreversivelmente mantidos no exterior ou expulsos de qualquer forma de contrato social” (SANTOS, 2004, p. 192). O fascismo social impede que a diferença seja vista de forma simétrica e próxima, sem valorações e sem se apoiar no referencial eurocêntrico.

Em outras palavras, o fascismo social, na medida em que exclui certas populações, contribui para a percepção da diferença nos moldes que adverte Sodré, ou seja, a partir de uma identidade que gera a sua alteridade, em que o *outro* seria inferior, posto que não se assemelharia ao *mesmo*, ao homem ocidental europeu. O grande desafio para os grupos marginalizados, em sua luta “contra-hegemônica”, seria como inscrever uma identidade baseada na diferença simétrica.

Para Santos, o germe dessa luta se encontraria nas margens do “Século Americano-Europeu”. De um lado, o regime violento de dominação global traria a globalização hegemônica, e do outro, que o autor chama de *Nuestra América*, estaria o potencial para as globalizações “contra-hegemônicas”, que nasceriam de relações sociais locais, nacionais e transnacionais, na contramão do fascismo social, baseadas nas políticas da redistribuição da riqueza e no reconhecimento da diferença sexual, étnica, social e racial (*ibid.*, p. 193). Uma das ideias essenciais do texto de Santos é, justamente, como recuperar o equilíbrio entre os dois polos. Para o autor, a melhor maneira de se trabalhar tal articulação seria reconhecer um “meta-direito fundamental: o direito de ter direitos”:

Temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza (SANTOS, 2004, p. 199).

Tal como Santos, Hall identifica dois processos de globalização opostos. De um lado, as forças de homogeneização cultural ocidental, especialmente as da cultura americana, através de seu domínio de capital e ascendência no mercado cultural, tentam subjugar as outras culturas, “impondo uma mesmice cultural homogeneizante – o que tem sido chamado de “McDonaldização” ou “Nikezação” de tudo.” Paralelamente, há uma proliferação da diferença em todo o mundo, que está enfraquecendo os paradigmas ocidentais. Embora seja essa tendência sutil e ainda não tenha força para repelir a globalização hegemônica, consegue realizar uma subversão e uma espécie de tradução, a partir de negociações das culturas

mais fracas com as mais fortes, em um processo de assimilação do “assalto cultural” (HALL, 2006, p. 43).

Importa assinalar, entretanto, que ao identificar dois processos opostos de globalização, Hall não exclui a existência de zonas intermediárias entre esses processos, justamente porque enfatiza que as identidades culturais que neles transitam, não são binárias. Não há uma polarização ou uma demarcação rígida de limites. Ao contrário, as identidades diaspóricas configuram-se por um movimento constante de produção de significados, ou seja, não são estáticas e deslizam incessantemente. Desse modo, a concepção maniqueísta da diferença entra em erosão e, conseqüentemente, a percepção do “Outro” como uma alteridade do paradigma eurocêntrico é esvaziada de sentido.

Isso acontece porque as identidades culturais são adaptações que se adequam aos espaços mistos, em que convivem mais de uma tradição cultural e ocorrem negociações entre posições subalternas e dominantes, de forma a recodificar, reapropriar e reconfigurar as formas culturais, sem, todavia, voltar a um “ lugar puro”, pois as dispersões da diáspora são irreversíveis.

Ainda como Santos, Hall afirma que o local e o global estão atados, pois a eficácia do mercado global depende da assimilação dos mercados locais. Em contrapartida, a sorte dos mercados locais depende de variações do mercado global. O local e o global exercem influências recíprocas entre si, tornando-se indissociáveis.

Nesse contexto, a modernidade não mais emana de um único centro para o resto do mundo, mas de diversos locais que produzem “modernidades” e fragmentam o sujeito. Esse deixou de ser percebido enquanto indivíduo unificado, como era no Iluminismo, dotado de um núcleo interior, que surgia no momento do nascimento e se mantinha essencialmente o mesmo ao longo da vida. Segundo Hall, no livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, “as identidades, que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças institucionais e estruturais”. Com isso, o próprio projeto de identificação se tornou mais variável e provisório. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, que não possui mais uma identidade fixa, tornando-se uma “celebração móvel”, transformada continuamente. “O sujeito

assume identidades diferentes em diferentes momentos”, podendo ser contraditórias e constantemente deslocadas (HALL, 2011, p. 12).

Assim, a diferenciação se expande em conjunto com os fluxos incessantes e não regulados de povos e culturas, tão extensos quanto os fluxos do capital e da tecnologia. Há um novo processo de “minorização”, em que as minorias não ficam restritas aos guetos, mas se engajam em movimentos transnacionais e estabelecem relações “múltiplas e laterais”, que assinalam o fim da modernidade como fenômeno exclusivamente ocidental (HALL, 2006, p. 44).

Santos e Hall também concordam que a proporção a ser alcançada por esses movimentos, bem como sua sustentabilidade ainda é uma incógnita. Nas palavras de Hall: “Essa ‘narrativa’ não tem garantia de um final feliz” (HALL, 2006, p. 45). Segundo Santos: “A credibilidade deste paradigma ainda está por estabelecer e a sua sustentabilidade é uma questão em aberto” (SANTOS, 2004, p. 196).

Ambos sugerem, no entanto, que o velho modelo eurocêntrico entrou em declínio, bem como a polarização centro e periferia, pois a modernidade atual não é mais transmitida a partir de um único centro.

Para Hall, o caminho a ser seguido pelas minorias e pelas culturas diaspóricas não seria, diante desse contexto, fechar-se em modelos unitários ou homogêneos de “pertencimento cultural”, mas enquadrar-se nos processos que estão transformando a cultura mundial, através de negociações entre semelhanças e diferenças, de revisão, reapropriação e reconfiguração das identidades, através de uma perspectiva dialógica. Essa perspectiva leva em consideração a interação, a presença mútua, a zona de contato entre grupos anteriormente separados por questões geográficas e históricas e as formas como o colonizador produz o colonizado e este produz aquele.

Não se trata de sugerir que, nessa formação sincrética, os elementos diferentes estejam em uma relação de igualdade uns com os outros, já que são inscritos de maneiras diversas pelas relações de poder, especialmente as relações de dependência e subordinação impostas pelo colonialismo. Trata-se de aceitar a lógica disjuntiva da colonização e da modernidade e a cultura como resultado de um entrelaçamento de vários elementos.

É justamente a partir dessa percepção, que se reforça a ideia trazida inicialmente. Apenas através da desconstrução das identidades essenciais, é

possível reconhecer formas de exclusão diversas, já que dentro da igualdade também há diferenças. Adotar uma posição extremista seria um essencialismo utópico e dificultaria a identificação correta das identidades historicamente construídas e suas especificidades.

Fazendo novamente um paralelo com a perspectiva feminista sobre a questão da identidade, é possível entender, de acordo com o pensamento de Chantal Mouffe e Judith Butler, que a identidade do sujeito é contingente. Segundo Mouffe, “a desconstrução das identidades essenciais deve ser vista como condição necessária para uma compreensão adequada da diversidade de relações sociais a que os princípios da liberdade e da igualdade devem aplicar-se” (MOUFFE, 1996, p. 104 *apud* RODRIGUES, 2009, p. 114).

Para Mouffe, o consenso é um resultado temporário de uma hegemonia provisória que implica alguma forma de exclusão. Somente através da desconstrução é possível reconhecer as formas de exclusão ocultas nesses consensos, ao invés de tentar escondê-los ou negá-los, como fazem as correntes essencialistas (*ibid.*, p. 114).

Portanto, reconhecer as formas de exclusão ocultas nesses consensos é reconhecer as fragmentações e especificidades dentro dos próprios segmentos marginalizados e atentar para suas especificidades, potencializando as políticas de inclusão, o que inclui necessariamente uma observação cuidadosa acerca das variáveis de raça, classe e gênero.

Nesse sentido, de acordo com Sueli Carneiro, a intersecção das variáveis de gênero, raça e classe é fundamental para a “construção de uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja vivida como equivalência e não mais como inferioridade” (CARNEIRO, 2003, p. 4), isto é, que a diferença seja vista sem hierarquia. E, finalizando com Aimé Césaire, entendemos que “as duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado, ou por diluição no universal” (CESAIRE *apud* CARNEIRO, 2003, p. 4). Assim, a “utopia” sugerida por Carneiro é um “atalho” entre uma negritude que reduz a dimensão humana e uma universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade.

1.2

A questão da identidade da “mulher”

O presente tópico dá prosseguimento à problemática entre igualdade e diferença, enfocando o binômio homem-mulher e discute a utilização do próprio termo “mulheres” como algo que designe uma identidade comum, analisando suas implicações no campo das reivindicações políticas.

No que se refere à busca pela igualdade, cabe pontuar que o movimento feminista se cindiu em duas linhas principais, a partir, principalmente, dos anos 20, na Europa. De acordo com Toscano, figuravam, de um lado, as mulheres que faziam de sua luta algo isolado do conjunto social, tomando como bandeira principal a questão sufragista e, de outro, as mulheres socialistas, que acreditavam que somente uma revolução, capaz de transformar a sociedade como um todo, possibilitaria uma mudança mais significativa na posição social da mulher. O início do movimento feminista como um todo reclamava para as mulheres uma existência pautada na igualdade em relação aos homens. As reivindicações buscavam basicamente o direito ao voto e ao trabalho remunerado. O parâmetro de vida a ser atingido era o masculino, o que o mantinha como superior, como ideal (TOSCANO, 1992, p. 22).

Segundo Oliveira, a partir dos anos 70, a reivindicação feminina toma novos caminhos, passando a anunciar que as mulheres não são inferiores aos homens, mas também não são iguais a eles e que as diferenças não traduzem desvantagens para elas (OLIVEIRA, 1999, p. 71). Assim, a ideia da busca pela igualdade foi sendo deslocada e o masculino enquanto referência questionado.

Nessa linha, propõe Drucilla Cornell um duplo trabalho, que se constitui tanto em evitar a cumplicidade com a sociedade patriarcal, que tem o referencial masculino como padrão, como em romper com a afirmação de uma identidade sexual, uma vez que sustentar a existência da diferença sexual opositiva é corroborar para manter o feminino na posição secundária ou subordinada. Para a autora, propor direitos para as mulheres a partir dos direitos dos homens, ou somente reclamar por direitos iguais, é não enfrentar a questão da maternidade e seus impactos no mundo do trabalho, ignorando, repudiando e mantendo invisíveis as especificidades das mulheres. Assumir o homem como norma é estabelecer a hierarquia de gênero e manter as mulheres em estado de

“negligência”, no qual o feminino é “ignorado, repudiado e limitado por estereótipos”. Assim, ao invés de direitos iguais, a autora propõe a “equivalência de direitos”, como alternativa para reconhecer categorias de direitos que não estariam contempladas na ideia dos direitos iguais (CORNELL *apud* RODRIGUES, 2009, pp. 118-120).

A questão da ocupação do mercado de trabalho pelas mulheres em posição de igualdade com os homens enfrenta o que Cornell chama de *mommy track*, isto é, a opção pela maternidade, que, muitas vezes, faz com que as empresas requeiem às mulheres cargos mais baixos, tendo em vista a lógica opositiva entre os sexos, que não reconhece as diferenças entre pelo menos dois grupos de trabalhadoras: aquelas que precisam de agendas flexíveis e as que priorizam a carreira profissional (CORNELL *apud* RODRIGUES, 2009, p. 120-122).

Nesse sentido, atentar para as diferenças entre as mulheres seria, de acordo com Joan Scott, “o verdadeiro sentido da igualdade” (SCOTT *apud* RODRIGUES, 2009, p. 16). Conforme explica Rodrigues, para Scott, a oposição binária entre mulheres e homens é convencional e escamoteia as diferenças existentes entre as próprias mulheres, forjando uma identidade para a categoria mulher e tornando invisíveis as diferenças existentes dentro de cada grupo. A autora insiste nas diferenças, recusando-se a opor igualdade e diferença, argumentando que o contrário de igualdade não é diferença, mas desigualdade. Assim, pensar em termos de igualdade seria escamotear as diferenças existentes em cada grupo, ao passo que pensar em termos somente de diferença significaria ignorar a igualdade existente entre homens e mulheres (RODRIGUES, 2009, p. 116). Frente a essa tensão entre a defesa da igualdade de direitos e o reconhecimento das diferenças, Scott propõe que se recusem construções dicotômicas:

Caso opte por uma igualdade, se é forçado a aceitar a ideia de que a diferença é antitética. Caso se opte pela diferença, admite-se que a igualdade é inatingível. Feministas não podem desistir da “diferença”, que é a ferramenta de análise mais criativa que temos. Mas também não podemos desistir da “igualdade”, pelo menos enquanto quisermos dialogar com os princípios e valores de nosso sistema político (SCOTT *apud* RODRIGUES, 2009, p. 115).

Dessa maneira, desconstruindo os binômios igualdade/diferença e homem/mulher e percebendo que as duas oposições se permeiam, podendo se

afastar ou se aproximar de maneira contínua, é possível refutar a crítica que vê a defesa das especificidades das mulheres como retorno ao essencialismo - que manteve as mulheres em posição de subordinação, por considerar as diferenças sexuais como biológicas e naturais – pois, considerando que as identidades não são fixas, mas contingentes, não há lugar para o essencialismo.

É justamente a partir da ideia de identidades não fixas que Derrida vai trabalhar, entendendo que fixar a mulher em um lugar seria uma maneira de classificação, de categorização, de estereotipização e, portanto, de violência. As reivindicações do movimento feminista para criar lugares para as mulheres nas instituições, como mercado de trabalho, política e universidade, constituíram um feminismo importante, mas incompleto, o reverso de determinar um lugar para as mulheres em casa. “Por que seria necessário que houvesse um lugar para a mulher? E por que um só, essencial?” Esta é a pergunta de Derrida que Rodrigues vai buscar em *Choréographies – entrevista com Christie V. McDonald* publicada no livro *Point de Suspension* (1992) (DERRIDA *apud* RODRIGUES, 2009, p. 28).

Ainda conforme análise da pesquisadora, Derrida opta por pensar as mulheres como um “indecidível”, possibilitando uma dança entre lugares que se deslocam e afirmando que a recusa em estabelecer um lugar para a mulher não é um pensamento feminista nem antifeminista, mas uma linha de tensão e de significação possível, desorganizando posições binárias sem ter que instituir um terceiro termo. O filósofo estaria criticando o feminismo como posição invertida do falocentrismo e o inscreve no campo do “não-lugar”, do “indecidível”, abrindo à mulher a possibilidade de sair da tradição que o senso comum atribui à feminilidade, para significar-se (DERRIDA *apud* RODRIGUES, 2009, p. 29).

Mas, a inscrição do feminismo no campo do “não-lugar” pode ir contra o desejo de muitas feministas em atribuir uma identidade à mulher, já que procuram a inversão do esquema hierárquico entre homens e mulheres para garantir às mulheres a ocupação em lugares dos quais sempre estiveram excluídas. O que Rodrigues entende com as noções de “não-lugar” e de “indecidível” é que ao invés de se determinar que o lugar das mulheres não é em casa, mas no mercado do trabalho ou nas universidades, o que também constituiria uma violência contra elas, seja aberta a possibilidade de identificação, de deslocamento, que escape do conceito fixo de identidade. Fixar-se em identidades seria fixar-se no esquema

hierárquico que se pretende combater. Por isso, o pensamento da desconstrução propõe sempre esse trabalho duplo e simultâneo: de inversão e deslocamento (RODRIGUES, 2009, p. 30).

Quanto ao esvaziamento das reivindicações políticas baseadas na identidade, é possível pensar de acordo com essa lógica da inversão e deslocamento. A inversão se faria presente como forma de determinar uma identidade que represente as mulheres. Porém, somente a inversão do esquema masculino como reivindicação identitária não seria suficiente para reclamar as especificidades das mulheres, motivo pelo qual deve vir acompanhada de um movimento simultâneo de deslocamento, que permita novas formas de identificação e de significação.

Para Judith Butler, entretanto, é possível haver política sem que se construa uma identidade fixa ou um sujeito fixo a ser representado. Butler problematiza, ainda, que a teoria e a militância feministas tenham se baseado no termo “mulheres” como algo que signifique uma identidade comum. Entende que o sujeito “mulher” não é uma premissa. Por isso, critica a necessidade da política feminista de se fundamentar numa base fixa e totalizante. Segundo a autora, o termo “mulheres” é uma categoria “produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2003, p. 19).

No livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler desconstrói a premissa em que se baseava a teoria feminista de que o sexo é natural e o gênero é culturalmente construído. Segundo Butler, a frase famosa de Simone de Beauvoir “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” sugere que o gênero é culturalmente construído, mas não há nada nessa afirmação que garanta que o ser que se torna mulher seja necessariamente uma fêmea (BUTLER, 2003, p. 27).

Realmente, Beauvoir não problematiza essa questão do ser que se torna mulher ser fêmea ou não. Mas no conjunto de sua obra, é possível verificar que a autora parte dessa premissa, quando afirma, por exemplo, que:

A biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o *Outro*? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana (BEAUVOIR, 1980, p. 57).

Na passagem acima, Beauvoir associa claramente a mulher à fêmea humana, sugerindo que a realidade histórica que revestiu a fêmea humana colocou a mulher na posição do “outro”. Assim, parte da premissa que esse ser que se torna mulher e o “outro” é fêmea. O que a autora vai questionar são as maneiras através das quais a fêmea pode definir as possibilidades de se tornar “mulher”, pois “a mulher não é uma realidade imóvel, mas um vir a ser” (*ibid.*, p. 54), e, por isso, não estaria condenada para sempre à submissão.

Beauvoir trabalha, assim, com o binômio sexo/gênero, apesar de não utilizar esse conceito, afirmando que os dados biológicos desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano e que o corpo é um dos elementos essenciais da sua situação no mundo, mas que não constitui um destino imutável para elas, não bastando para definir uma hierarquia de sexos ou para condená-las para sempre à condição de subordinadas (*ibid.*, p. 52). “A consciência que a *mulher* adquire de si mesma não é definida unicamente pela *sexualidade*” (*ib.*, *id.*, p. 57), porque a biologia tem que ser esclarecida a partir “de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico” (*ibid.*, p. 73) e, portanto, de um processo histórico e cultural (grifo nosso).

Na passagem acima, aparece mais uma vez o sexo como origem do gênero, isto é, a premissa de que o ser que dá origem à mulher seja fêmea. Importa esclarecer, entretanto, que, apesar de o pensamento de Beauvoir se pautar na oposição sexo/gênero, esse binômio não foi instituído por ela¹⁴. Foi com Gayle Rubin que o conceito de gênero passou a se difundir amplamente, a partir da publicação do ensaio *O tráfico das mulheres: Notas sobre a Economia Política do Sexo*, de 1975, no qual a autora introduz o conceito de gênero no debate sobre as causas de opressão da mulher. Segundo Piscitelli, Rubin elabora o conceito sistema sexo/gênero como “um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo humano e da procriação é modelada pela intervenção social humana” e se questiona sobre as relações sociais que convertem as fêmeas em mulheres: “a passagem da fêmea, como se fosse matéria prima, à mulher

¹⁴ O termo identidade de gênero foi introduzido pelo psicanalista Robert Stoller em 1963, no Congresso Psicanalítico de Estocolmo. O psicanalista dizia que o sexo estava relacionado com a biologia (hormônios, genes, sistema nervoso, morfologia) e o gênero com a cultura (psicologia, sociologia). O produto do trabalho da cultura sobre a biologia era a pessoa “acabada”, *gendered*, como homem ou mulher. (PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?” In: ALGRANTI, Leila (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002.)

domesticada” (PISCITELLI, 2002, p. 8). Nessa formulação, a cultura se sobrepõe à natureza, pois a natureza fornece “dados” sobre os quais se sobrepõem as influências sociais. No mesmo sentido, explica Nicholson, que para Rubin, o biológico seria a base sobre a qual se constituem os significados culturais. Assim, no mesmo momento que a influência do biológico é minada, ela é invocada (NICHOLSON, 2000, p.11).

Conforme interpretação de Piscitelli sobre Rubin, a subordinação das mulheres seria o produto das relações por meio das quais as convenções da sexualidade se produzem e se mantêm, o que leva a autora a pensar na necessidade de estudar cada sociedade para verificar os mecanismos geradores dessas convenções. Baseando-se em argumentos de Lévi-Strauss sobre as pré-condições necessárias para a operação dos sistemas de casamento, Rubin propõe que o parentesco seria o criador do gênero, com formas específicas que variam através das culturas, instaurando a diferença, a oposição e exacerbando, culturalmente, as diferenças biológicas entre os sexos. O parentesco inauguraria a interdependência entre homens e mulheres e a regulação social da sexualidade. O gênero seria, assim, um imperativo da cultura, opondo homens e mulheres através do parentesco (RUBIN *apud* PISCITELLI, 2002, p. 9).

O trabalho de Rubin é relevante porque colocou o sistema sexo/gênero como uma alternativa ao patriarcado¹⁵, pois esse sistema indica que a opressão não é inevitável, mas é produto das relações sociais. Porém, Rubin pensa em termos de universais, recorrendo à totalidade dos sistemas culturais - e não a recortes parciais - e trabalha com dualismos como sexo/gênero, natureza/cultura, o que se tornou alvo das críticas feministas posteriores, por não levar em consideração as reivindicações internas do movimento, formuladas por mulheres negras, lésbicas ou da classe trabalhadora, por exemplo.

De acordo com Nicholson, seguindo a linha de pensamento de Rubin, o sexo ainda tinha um papel importante: “o de provedor do lugar do gênero” (NICHOLSON, 2000, p. 11). Esse feminismo que se ancorou na distinção

¹⁵O pensamento feminista procurou no patriarcado a ideia de uma origem para a opressão das mulheres, que viria sendo atualizada até a organização da sociedade contemporânea. Porém, a utilização do termo fora dos contextos históricos específicos dificultava a compreensão das relações sociais que originavam as várias formas de discriminação. O conceito passou a ser quase vazio de conteúdo, já que transhistórico e transgeográfico, sendo essencializante e limitador, ancorando suas bases na diferença física, que é intransponível. Foi importante, inicialmente, para demonstrar que a subordinação da mulher não é natural (PISCITELLI, 2002, p. 7).

sexo/gênero foi importante para desafiar o determinismo biológico, enfatizando as profundas diferenças nas experiências culturais dos homens e das mulheres. Entretanto, o pensamento binário não consegue captar o nível de desvio das normas de gênero existentes, acabando por reforçar estereótipos em relação às experiências masculinas e femininas (*ibid.*, p. 9).

A origem desse pensamento binário tem raízes no combate ao sexismo. Nicholson explica que por causa da ideia de imutabilidade gerada pelo conceito de “sexo”, as feministas do final dos anos 60 começaram a utilizar a noção de constituição social do caráter humano para enfraquecer esse conceito. Por isso, ampliaram a noção de gênero, que era utilizada na distinção entre fenômenos codificados em termos de “masculino” e “feminino”, passando a se referir às diferenças entre homens e mulheres relacionadas com a personalidade e o comportamento. Elas aceitaram a existência de características biológicas distintivas entre homens e mulheres, mas entenderam que muitas das diferenças eram construídas socialmente (*ibid.*, p. 2).

Assim, o conceito de “gênero” veio para suplementar o conceito de “sexo” e não para substituí-lo. Entretanto, o conceito de “sexo” parecia essencial para elaborar o próprio conceito de “gênero”, como se um decorresse do outro. Daí surgiu o que Nicholson chama de “fundacionalismo biológico” ou feminismo radical, que inclui elementos do construcionismo social, mas que entende que gênero provém do “sexo”, insistindo nas semelhanças entre as mulheres e suas diferenças em relação aos homens. De acordo com Rodrigues, tal perspectiva também é questionada por Judith Butler, que discute essa ideia de que gênero decorre do sexo, bem como a arbitrariedade dessa distinção. Chama a atenção, ainda, sobre o fato de a teoria feminista não ter problematizado outro vínculo considerado natural, o de gênero e desejo (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2005, p. 180).

Ora, esse feminismo fundacionalista ou da diferença em relação aos homens passou a ser o feminismo da uniformidade em relação às mulheres, que, embora permitisse pensar nas diferenças entre as mulheres, não pensava nessas diferenças como interseção, tendendo a colocar as diferenças que marcavam as mulheres desprivilegiadas socialmente de maneira negativa.

Por se basear em uma “espécie de noção ‘porta-casacos’ da identidade, em que o corpo é visto como um tipo de cabide de pé sobre o qual são jogados

diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos à personalidade e ao comportamento” (NICHOLSON, 2000, p. 12), esse pensamento binário, que Nicholson chama de “fundacionalismo biológico”, permite que os dados da biologia coexistam com os aspectos da personalidade e do comportamento, trazendo a noção de que as constantes da natureza são responsáveis por certas constantes sociais, mas que tais constantes podem ser modificadas.

Nesse sentido, o “fundacionalismo biológico” difere-se do “determinismo biológico” porque inclui algum tipo de construcionismo social. Mesmo para a posição feminista mais antiga que trabalha com o par binário sexo/ gênero e que considera sexo como algo independente de gênero, a própria utilização do termo gênero permite a inclusão de algum elemento social na constituição do caráter, reconhecendo o mínimo de contribuição social na distinção masculino/feminino.

Para Nicholson, enquanto o “determinismo biológico” (*ibid.*, p.16) pensa em termos de igualdade entre mulheres e diferenças entre homens e mulheres, que não são afetadas por variantes culturais, o “fundacionalismo biológico” permite o reconhecimento de diferenças entre as mulheres, relacionando a biologia, a personalidade e comportamento.

Porém, tal posição do “fundacionalismo biológico” é limitada, já que leva a pensar nas diferenças entre as mulheres mais como uma coexistência do que como interseção com as variáveis de raça ou classe, por exemplo. O gênero acaba sendo pensado como representativo do que as mulheres têm em comum e os aspectos de raça e classe como indicativos do que ela tem de diferente, obscurecendo a possibilidade de se pensar que o que há de comum entre as mulheres possa estar entrelaçado com o que há de diferente (*ibid.*, p. 6).

Essa noção de identidade como “porta-casacos”, além de obstar a compreensão das diferenças entre as mulheres, não problematiza as diferenças entre homens e em relação ao que pode ser considerado homem ou mulher. Assim, para Nicholson, o feminismo precisa abandonar tanto o “determinismo biológico” como o “fundacionalismo biológico”.

Por isso, a autora propõe que procuremos não apenas o que é socialmente compartilhado, mas também em que lugar esses padrões falham. Ela sugere a substituição da proposta feminista baseada no termo “mulheres” por propostas sobre mulheres em contextos específicos, defendendo que a política feminista não precisa que a palavra “mulher” tenha um sentido definido. Sugere que o conceito

mulher seja pensado ao lado do conceito de jogo, entre semelhanças e diferenças que se cruzam. Nesse sentido, o corpo também se torna uma “variável historicamente específica, cujo sentido e importância são reconhecidos como potencialmente diferentes em contextos históricos variáveis” (NICHOLSON, 2000, p. 27).

A autora refuta a noção de gênero como o que é socialmente construído em oposição ao que é biologicamente dado, para adotar o termo “gênero” como referia qualquer construção social que tenha a ver com a distinção entre masculino e feminino, sem deixar de lado as construções que separam os próprios corpos masculino e feminino, já que a sociedade também forma as maneiras pelas quais o corpo aparece. Por esse motivo, o sexo não pode ser visto separadamente do gênero, mas como algo que possa ser “subsumido pelo gênero” (*ibid.*, p. 2). O corpo, por sua vez, passa a ser entendido como uma “variável” e não mais como uma “constante” capaz de fundamentar as distinções binárias entre masculino e feminino (*ibid.*, p.7). A “identidade sexual”, centrada num eu masculino ou feminino precisamente diferenciado e enraizada num corpo também diferenciado, passou a ser problematizada (*ibid.*, p. 13)¹⁶.

Joan Scott também entende o termo gênero de maneira ampliada, afirmando que “o gênero é a organização social da diferença sexual” (SCOTT, 1998, p. 2). Dessa forma, o gênero não necessariamente reflete ou reproduz diferenças fixas e naturais entre mulheres e homens, pois ele é o conhecimento que adquirimos para estabelecer significados para diferenças corporais. Se as diferenças sexuais só podem ser percebidas através desse nosso conhecimento sobre o corpo, que não é puro, mas inserido em contextos discursivos, o gênero não reflete necessariamente diferenças naturais.

Nesse sentido, Judith Butler também pontua que o sexo não é natural, mas é discursivo e cultural como o gênero e que “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2005, p. 180).

¹⁶ Segundo Nicholson, antes do século XVIII, a mulher era vista como versão inferior ao homem, num eixo de infinitas gradações. Durante o século XVIII, a relação entre homens e mulheres passou a ser vista de forma mais binária, na qual o corpo era pensado como fonte desse binarismo. A consequência disso é a ideia que se construiu sobre “identidade sexual”, fundamentada num eu masculino ou feminino e num corpo diferenciado (NICHOLSON, 2000, p. 13).

Dentro dessa linha de pensamento, Nicholson reconhece que o feminismo da diferença foi importante em um momento da história para revelar e combater o sexismo. Todavia, não podia erradicar as diferenças entre as mulheres. Assim, a despeito das críticas sobre a impossibilidade de se fazer política feminista sem usar a categoria “mulher” e sem partir do pressuposto de que há critérios comuns para designar essa categoria, conferindo a ela um sentido definido, Nicholson defende a mobilização em torno de uma “política de coalizão”, isto é, de grupos de interesses claramente definidos em busca de benefícios mútuos. Essa política seria a união daquelas que querem trabalhar pelos direitos e necessidades das mulheres, sem que esse conceito seja tomado em um sentido específico ou consensual, já que as propostas sobre as “mulheres” devem surgir de lugares específicos na história e na cultura, refletindo esses contextos (NICHOLSON, 2000, p. 29).

Cabe aproximar o pensamento de Nicholson do de Judith Butler, aproximando também o conceito de “políticas de coalizão”, de Nicholson, do de “unidades provisórias”, de Butler, que pode ser entendido como uma aglutinação de identidades que “podem ganhar vida e se dissolver” (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2009, p. 81), através de processos políticos em que ocorre a identificação, a aglutinação de identidades, com produção de engajamento, ainda que provisoriamente. Isso afasta a ideia de identidades fixas. Segundo Butler:

É tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui (BUTLER, 2003, p. 23).

Butler também desconstrói o binômio sexo/gênero apoiado no par natureza/cultura, em que o sexo seria o natural e o gênero o cultural. Para a autora, o problema desse binômio é que, nesse caso, não a biologia, mas “a cultura se torna o destino” (*ibid.*, p. 26). Ao contrário do que defendiam as teorias feministas elaboradas para explicar a subordinação universal da mulher, que entendiam o gênero como “atributo” de pessoa, Butler o vê como um fenômeno “inconstante e contextual”, que denota um “ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (*ibid.*, p. 29).

Segundo Piscitelli, Butler confronta as conceitualizações que estabelecem identidades fixas e que consideram o sexo como “dado”, desafiando o seu caráter

imutável. O gênero não deveria ser entendido simplesmente como inscrição cultural sobre um sexo “dado”, mas deveria significar o meio discursivo/cultural através do qual a natureza sexuada, ou o sexo “natural” também são produzidos como pré-discursivos. Butler propõe que a dualidade sexual tenha sido produzida através de discursos científicos, ancorados em bases biológicas presentes nas primeiras formulações de gênero. Sustenta que essa produção disciplinar do gênero gera falsas estabilizações acerca da construção heterossexual, a fim de regular a sexualidade dentro do domínio reprodutivo. As construções de gênero sempre coerentes ocultam as descontinuidades de gênero que ocorrem quando o gênero não decorre do sexo ou quando o desejo e a sexualidade não o seguem (BUTLER *apud* PISCITELLI, 2002, p. 13).

Assim, o gênero seria a “estilização repetida do corpo”, através de um conjunto de atos e gestos reiterados que produzem a aparência de uma substância, de “uma espécie de ser natural”. Mas esses atos e gestos seriam “performáticos”, no sentido em que a essência ou identidade que supostamente expressam são construções sustentadas através de signos corporais e de outros meios. O gênero seria um ato “intencional” e “performático” (BUTLER *apud* PISCITELLI, 2002, p. 15-16).

Nessa perspectiva de Butler, o gênero está constantemente em interseção com outras modalidades de identidades construídas discursivamente, como raciais, étnicas ou de classe, motivo pelo qual é impossível separá-lo das intersecções políticas e culturais nas quais é produzido. Butler contrapõe, assim, a ideia de “fluidez” de gênero à de “fixidez” ou, em outras palavras, contrapõe as múltiplas configurações através das quais o poder opera em contextos históricos e culturais específicos à noção de subordinação universal das mulheres.

Donna Haraway também problematiza o binômio sexo/gênero, alegando que enquanto o gênero foi revestido pela ideia de construção social, o sexo e a natureza não foram historicizados, o que manteve a noção de identidades essenciais como “mulher” e “homem” (HARAWAY *apud* PISCITELLI, 2002, p. 15). Com isso, a categoria gênero acaba subordinando todas as outras, como raça, classe, nacionalidade, sexo, corpo e natureza. Para a autora, a categoria gênero só adquiriria maior poder explicativo e político se historicizasse as outras categorias.

Buscando romper com as noções de identidades essenciais, Judith Butler propõe que o movimento feminista não mais use a categoria “mulher” como

sujeito uno na sua tarefa de emancipação de direitos. A autora define o sujeito do feminismo como “imprevisível” e “indeterminado” (BUTLER, 1998, p. 23), aproximando seu pensamento do de Derrida, para quem o sujeito do feminismo passa a ser o “indecidível”.

Para Butler, isso não significa o esvaziamento da representação política feminista e a liquidação do sujeito mulher. Muito pelo contrário, desconstruir o sujeito feminino é um movimento de emancipação, de libertação do termo para múltiplas significações, desligando-o “das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar em que significados não antecipados possam emergir” (BUTLER, 1998, p. 24). Somente assim, o termo pode se abrir para novas ressignificações e designar diferenças que não estejam delimitadas por uma categoria identitária.

A política representativa realizada a partir da categoria “mulher” deve ser conciliada com a aceitação da existência de fragmentações e rupturas identitárias. Segundo a autora, “a desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada” (BUTLER, 2003, p. 213).

De acordo com a leitura de Rodrigues sobre Butler, as identidades não fixas são construídas constantemente através de processos políticos em que a identificação se dá, provocando tomadas de posição (RODRIGUES, 2009, p. 81). Nessa lógica, a identidade do sujeito feminino é constituída a partir de um jogo de forças dentro de um campo de poder que, para afirmar o seu fundamento, restringe o sujeito feminino às ontologias maternais e a uma série de significações. Portanto, a identidade do sujeito feminino não pode ser o fundamento da política feminista, já que é resultado desse jogo de forças políticas que atuam em um campo de poder. Segundo a autora:

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. Talvez, paradoxalmente, a ideia de “representação” só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito “mulher” não for presumido em parte alguma (BUTLER, 2003, p. 23).

Ainda conforme Rodrigues, Butler se aproxima do pensamento de Derrida sobre *différance* e sobre o signo, quando diz que não há uma identidade de gênero

“por trás” das expressões de gênero e que a identidade é “performativamente constituída” (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2005, p. 180). Tal conclusão é semelhante ao que Derrida diz sobre o signo, propondo que não há significado “por trás” do significante, e que o sentido é efeito produzido por uma cadeia de significantes.

A identidade não seria, assim, algo em si, mas se manifestaria em um regime de diferenças, em um jogo de referências, de acordo com a noção de *differance*, de Derrida, de que nada é em si mesmo e tudo existe em um processo de diferenciação. “Não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade)” (DERRIDA *apud* RODRIGUES, 2005, p. 180).

Diante disso, a proposta de Butler seria deixar de lado o termo “mulher” e a prisão da “unidade” identitária, para possibilitar outras ações concretas, baseadas no que ela denominou “unidades provisórias”, mais fragmentárias e menos coerentes, surgidas através de identidades que “podem ganhar vida e se dissolver.” Isso porque, segundo a autora, exigir sujeitos estáveis para fazer política é estabelecer um pressuposto fixo a uma realidade instável. Assim, a noção unitária de mulher e identidade genérica feminina deve ser substituída “por conceitos de identidade social que são plurais e de constituição complexa, e nos quais o gênero seria somente um traço relevante entre outros” (BUTLER *apud* RODRIGUES, 2005, p. 181).

Portanto, para Butler, aceitar as divergências e fragmentações também é parte de um processo político, já que a “unidade” e a ideia de “mulheres” como sujeito é restritiva e paradoxal, pois limita em categorias os sujeitos, para pretender depois libertá-los. Os objetivos feministas devem ampliar suas reivindicações de representação, ao invés de excluir as diferenças que aparecem dentro dessas “unidades”.

Cabe aqui explicitar que concordamos que a noção universalista de mulher e de identidade genérica feminina escamoteia as diferenças e especificidades existentes dentro de uma suposta unidade, mas cumpre ressaltar que entendemos ser necessário traçar perspectivas que gerem a solidariedade entre mulheres,

reconhecendo as diferenças, mas enfatizando também o que há em comum entre elas, a fim de não inviabilizar a prática política.

Nesse sentido, nos afastamos das discussões desconstrutivistas sobre gênero, que foram fundamentais para desnaturalizar a subordinação das mulheres, analisando as tecnologias de poder, mas que, conforme, Piscitelli, transformaram o gênero, muitas vezes, em masculinidade, negando qualquer tipo de essência à mulher e que dificultaram a prática política por enfatizar demais as diferenças (PISCITELLI, 2002, p. 21).

Acreditamos, assim, ser necessário repensar a categoria mulher e endossamos a nova formulação de Nicholson, já citada anteriormente, que traz uma ideia de mulher sempre atenta ao contexto histórico, que não tem sentido definido, e que funciona como “uma complexa rede de características que não podem ser pressupostas, mas descobertas.” Não se trataria de “mulheres nas sociedades patriarcais” ou mulheres como tais”, mas de “mulheres em contextos específicos” (NICHOLSON *apud* PISCITELLI, p. 21). Isso possibilitaria o reconhecimento de diferenças entre as mulheres, de semelhanças e de pontos de interseção, o que possibilitaria a prática política, através das políticas de coalizão. Seria uma forma de tornar compatíveis as críticas ao essencialismo com o projeto político feminista.

No entanto, entendemos que Butler, quando fala em “unidades provisórias” também está pensando em uma forma de tornar viável a prática política feminista e que, a despeito do abandono do termo “mulher”, estaria deixando também aberta a possibilidade para se recriar a categoria “mulher” em contextos históricos e culturais específicos, de acordo com as demandas que fossem surgindo, sem precisar restringir a política feminista “às mulheres”.

O que parece importar é, portanto, abandonar a noção de identidades fixas, para dar lugar à noção de identificação em termos de interseção de categorias, identificação essa que pode ser fluida, a fim de permitir mobilizações políticas, que podem nascer e se desfazer constantemente, em torno de demandas comuns, em contextos históricos e culturais específicos.

1.3

Por um “feminismo negro”

Traçadas as devidas considerações sobre a importância de se pensar, de um lado, em termos de identidades fluidas e, de outro, em termos de identidade como termo aglutinador, tanto para a política antirracista, quanto para a política feminista, através de “unidades provisórias” ou de “políticas de coalizão”, importa enfatizar a interseção entre categorias para potencializar a luta por demandas mais específicas, facilitando as políticas inclusivas. Assim, passemos a analisar de maneira articulada as variáveis de raça e gênero, a fim de desenvolver algumas reflexões sobre as formas de exclusão geradas duplamente por esses eixos de opressão.

O intercuro sexual entre negros, indígenas e brancos parece ser, conforme Sueli Carneiro, o primeiro indicativo da tolerância racial no Brasil, fortalecendo o mito da democracia racial e escamoteando o estupro colonial realizado pelos senhores contra as negras e indígenas, que foi convertido, através das narrativas da nacionalidade, em “um romance” (CARNEIRO, 2011, p. 66).

De acordo com Lélia Gonzalez, o racismo articulado ao sexismo, produz efeitos violentos sobre a mulher negra, que tem, na sociedade brasileira, uma dupla imagem projetada: a de mulata, hipersexualizada, e a de doméstica, ligada aos afazeres da casa; sem falar na figura da mãe-preta¹⁷. Lélia constata que a construção das duas figuras veio a partir da figura da mucama, palavra que no *Aurélio* aparece, principalmente, como “a moça de estimação”, como aquela que auxiliava nos serviços da casa. Entre parênteses, no entanto, o dicionário traz a origem do termo em quimbundo, que significa “amásia escrava” (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Segundo a autora, não seria por acaso que no *Aurélio*, a outra função da mucama está entre parênteses, pois deve ser cotidianamente ocultada e recalcada. Essa função aparece de forma exaltada no carnaval, momento em que a sociedade hegemônica exerce sua violência simbólica de forma mais forte sobre a mulher

¹⁷ Quanto à figura da mãe-preta, para Lélia, ela não seria a traidora da raça, mas a responsável por passar os valores que lhe diziam respeito aos filhos dos brancos, cuja língua é o “pretuguês”, colocando o r no lugar do l (marca de um idioma africano em que o l não existe), cortando o r dos infinitivos verbais, condensando o vo em cê, o está em tá, ou na adoção da palavra bunda (que provém do quimbundo) In GONZALEZ, Lélia, 1984, p. 238.

negra, por causa do “endeusamento carnavalesco”, que reforça o mito da democracia racial, pois, no seu curto reinado, a mulher negra é retirada da marginalidade para se transformar em sinônimo da alegria e de sensualidade, para depois voltar, cessado o carnaval, para o seu cotidiano de trabalho doméstico, em que se transfigura no lado oposto ao da exaltação (GONZALEZ, 1984, 228- 230).

Importa assinalar que apesar das muitas mudanças, especialmente na legislação, desde a década de 1980, quando Lélia Gonzales escreveu seu diagnóstico, a situação da mulher negra, seu desprestígio social e a violência – simbólica ou efetiva – sobre seu corpo, frequentemente cometida, não teve grande alteração.

A mulher negra tem, portanto, uma experiência histórica diferenciada do discurso clássico sobre a opressão da mulher. De acordo com Sueli Carneiro, o mito da fragilidade feminina que justificou a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres não se aplica ou nunca se aplicou às mulheres negras, porque nunca foram tratadas como frágeis e nunca reconheceram a si mesmas nesse mito. Essas mulheres, que compõe um contingente provavelmente majoritário na população feminina brasileira, trabalharam durante séculos como lavadeiras, prostitutas, quituteiras ou vendedoras e não entenderam nada quando “as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar” (CARNEIRO, 2003, p. 1).

A origem branca e ocidental do feminismo acabou estabelecendo sua “hegemonia na equação das diferenças de gênero”, gerando duas dificuldades principais para as mulheres negras. De um lado, fortaleceu o mito da democracia racial, ao universalizar os valores de uma cultura particular para o conjunto de mulheres, e, de outro, revelou seu distanciamento da realidade vivida pela mulher negra (*ibid.*, p. 3).

Assim, para Carneiro, afirmar um feminismo negro, no contexto de sociedades racistas, visa superar não só a histórica hegemonia masculina, mas também, as ideologias complementares desse sistema de opressão, como o racismo, instaurador da inferioridade dos segmentos negros, em geral, e das mulheres negras, mais acentuadamente, atuando como eixo de divisão na luta das mulheres por causa dos privilégios estabelecidos para as mulheres brancas. A integração da luta do movimento negro com a luta do movimento das mulheres, articulando as variáveis de raça, classe e gênero, enegreceria, de um lado, as

reivindicações das mulheres, para representar grande parte das mulheres brasileiras e feminizaria, de outro, as reivindicações do movimento negro. Isso significa analisar o impacto do racismo sobre as relações de gênero, para melhor formular políticas públicas inclusivas.

Nesse sentido, atenção especial deve ser dada a algumas questões, como o tratamento das doenças de maior incidência sobre a população negra, como a predisposição biológica para a hipertensão arterial, que, durante a gravidez, propicia considerável número de óbitos entre mulheres negras. Carneiro chama atenção para o fato de que também deve ser combatida a discriminação racial nos hospitais e maternidades. Segundo pesquisa feita pela FioCruz e a prefeitura do Rio de Janeiro, entre 1999 e 2001, verificou-se que o cuidado com as parturientes negras é consideravelmente menor do que com as brancas, de mesma classe social e nível de escolaridade, como, por exemplo, em relação a anagelsia de parto, em que 11,1 % das mulheres negras não receberam anestésico, para 5,1% das mulheres brancas (CARNEIRO, 2010, p. 14).

Além disso, há evidências de que as mulheres negras têm mais propensão a desenvolver miomas uterinos do que as brancas e que a atenção dada às brancas em relação aos miomas é diferenciada. As negras recebem muito mais indicações de retirada do útero, o que se configura numa técnica de esterilização, ao lado da ligadura de trompas. Verifica-se, com isso, o controle da população negra, ou a atuação das tecnologias do biopoder, por meio das quais o Estado exercitará o seu direito de matar ou de “deixar morrer”, conforme afirma Carneiro a partir da reflexão de Michel Foucault, em *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005). O controle sobre o gênero feminino negro ocorre, principalmente, por meio do “deixar morrer” ou sobre o controle da capacidade reprodutiva (CARNEIRO, 2010, pp. 18 e 23).

Os mecanismos de seleção no mercado de trabalho, que exigem boa aparência, baseados no modelo estético da mulher branca e, sendo a negra a “anti-musa”, deixam a mulher negra em situação desfavorável em relação à mulher branca. Segundo Carneiro, em estudos realizados em 1999, as mulheres negras, quando empregadas, ganham em média metade do que as brancas e quatro vezes menos do que os homens brancos. O rendimento nacional médio entre negros e brancos no Brasil se distribui da seguinte forma: o homem branco ganha 6,3 salários mínimos; a mulher branca 3,6; o homem negro 2,9; a mulher negra 1,7. A

mulher negra representa, portanto, o ápice da exclusão social (CARNEIRO, 2010, p. 14).

Ainda de acordo com Carneiro, a desigualdade de raça e gênero é verificada também na quantidade de anos de estudo que as mulheres negras precisam para ingressar no setor formal. Enquanto as mulheres brancas necessitam de cinco anos a mais de estudos do que os homens para ter a mesma probabilidade de arranjar emprego no setor formal, as mulheres negras necessitam de quatro a sete anos de estudo para competir com as brancas, ou seja, elas precisam de mais quatro de instrução, isto é, oito a onze anos de estudo (CARNEIRO, 2001, p. 101).

Nessa conjugação do racismo com o sexismo, a mulher negra sofre uma espécie de “asfixia social” que configura o “matriarcado da miséria”¹⁸ e que, segundo a declaração Pró-Conferência de Racismo¹⁹, se manifesta no rebaixamento da sua autoestima, na redução da sua expectativa de vida em cinco anos em relação às mulheres brancas, em um menor índice de casamentos e no confinamento em ocupações de menor prestígio e remuneração (CARNEIRO, 2011, p. 128).

Compreender o impacto da interseção entre racismo e sexismo é deixar de lado o olhar tradicional ocidental sobre as necessidades universais das mulheres, cujas brancas eram o protótipo hegemônico, a fim de possibilitar reivindicações políticas mais específicas para as necessidades da mulher negra. Isso implica romper com os eufemismos e silêncios que mascaram as desigualdades raciais em geral e em particular, para a mulher negra.

O objetivo final é dar atenção às diferenças, sem essencializá-las, por um lado, mas sem deixar que se diluam na perspectiva universalizante, por outro. Somente através dessa perspectiva, atendendo às diferenças, sem transformá-las em inferioridades, será possível transpor as categorias de raça e gênero, para

¹⁸ Essa expressão é do poeta nordestino negro Arnaldo Xavier e indica a experiência histórica das mulheres negras marcada pela exclusão, pela discriminação e pela rejeição. Indica, ainda, que, apesar disso, conservaram o seu papel de resistência e liderança nas comunidades miseráveis do Brasil. In Carneiro, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**, São Paulo: Editora Selo negro, 2011, p. 130.

¹⁹ Essa declaração foi realizada em uma reunião, em setembro de 2001, na cidade do Rio de Janeiro, de 13 organizações de mulheres negras brasileiras para deliberar sobre a participação das mulheres negras na II Conferência Mundial contra o racismo, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em agosto Durban, em 2001. In CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. *Op., Cit.*, p. 127.

vislumbrar novas oportunidades para além delas. Nesse esteio, concluímos com Sueli Carneiro:

Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além da sua condição de raça e gênero. Esse é o sentido final dessa luta (CARNEIRO, 2003, p. 4).

2

O foco narrativo e os meios frios e quentes nos dois romances

Optamos por iniciar a análise dos romances através do foco narrativo, por entendermos que os modos de construção narrativa dos dois romances e os efeitos de leitura que as romancistas se dispõem a causar estão intimamente imbricados na luta dos movimentos negros e na luta das mulheres, visto que as duas autoras são mulheres negras comprometidas com a denúncia social. Nesse esteio, procuramos traçar aproximações e distanciamentos entre os modos de construção narrativa das duas autoras, a fim de refletir sobre os efeitos de leitura que cada uma delas parece buscar.

Para isso, é oportuna a retomada da distinção entre narrador e autor implícito, proposta por Wayne Booth, no livro *A retórica da ficção*, para uma análise acerca do jogo de máscaras engendrado no plano narrativo, isto é, das distâncias estabelecidas entre o autor real, o autor implícito, o narrador e as personagens, no sentido de construir uma comunicação mediada pela ficção, em que o autor implícito teria sua função crítica escamoteada pela autonomia do universo ficcional criado.

O autor implícito seria “uma imagem do autor real criada pela escrita”, que comanda a voz do narrador, os movimentos das personagens, os acontecimentos narrados, o tempo cronológico e psicológico, o espaço e a linguagem. Assim, para Booth, a “narrativa objetiva” seria um mito, pois o autor real não desaparece, mas se mascara continuamente, através da voz narrativa e das personagens que o representam (BOOTH *apud* LEITE, 1987, p. 19).

Aquilo que o narrador comunica está ligado, não somente ao foco narrativo (ou ponto de vista) do narrador ou das personagens, mas a uma visão de mundo ou a uma ideologia cujos traços deixam suas marcas na obra, através do autor implícito, que reflete o autor real por meio da escrita.

Também é indispensável considerar, nesse primeiro momento, a própria questão da escrita como meio de comunicação das autoras nos dois romances e os seus potenciais efeitos sobre o leitor, que diferem entre si por causa das especificidades de cada composição narrativa, mas guardam em comum o fato de

serem produzidos através do mesmo meio: a palavra impressa e organizada em forma de romance.

Seus efeitos potenciais divergem dos efeitos passíveis de produção por outros meios de comunicação, mesmo quando o “conteúdo” parece ser o mesmo, como em entrevistas televisivas ou em pronunciamentos em congressos dos quais participem as autoras. Isso porque “o conteúdo” de qualquer meio de comunicação é sempre um outro meio. Como explica Marshal McLuhan, no livro *Os meios de comunicação como extensões do homem*, “o conteúdo da escrita é a fala, assim como a palavra escrita é o conteúdo da imprensa e a palavra impressa é o conteúdo do telégrafo.” Já o conteúdo da fala seria o processo de pensamento, não verbal. A “mensagem” seria a própria mudança de “escala, cadência ou padrão que o meio ou tecnologia introduz nas coisas humanas. (...) O meio é a mensagem, porque é ele que configura e controla a proporção e a forma das ações e associações humanas” (McLuhan, 2007, p. 22 - 23).

Em outras palavras, é o meio que ajusta os modos de associações cognitivas humanas, controlando o compasso e a harmonia da estruturação do “conteúdo”, sua gradação e forma. Assim, não há como dissociar o meio da mensagem produzida através dele, se é ele que a configura e também a produz.

Cabe aqui invocar, para depois ressignificá-los, os conceitos de meios quentes e meios frios, trazidos por McLuhan para melhor analisar as narrativas das duas autoras, objetos de estudo desse trabalho. O meio quente seria aquele que prolonga um dos sentidos em alto grau de saturação ou em alta definição, gerando uma espécie de hipnose e deixando pouca coisa a ser preenchida ou completada pelo usuário. Ele permite um grau menor de participação do que um meio frio. Por isso, os seus efeitos são bem diferentes. O meio quente se imporia mais que o meio frio, porque pretende conquistar uma adesão ou obter uma aliança com o leitor.

O autor faz a distinção entre prosa fria e prosa quente, colocando a prosa quente ao lado das “embalagens completas”, o que seria diferente de escrever por aforismos ou observações simples. Para ele, os meios quentes atendem às demandas dos usuários passivos, mas não dos usuários que desejam participar do processo de complementação da mensagem: “O consumidor passivo deseja pacotes já prontos (...) mas aquele que está interessado no avanço do conhecimento e na indagação das causas morrerá nos aforismos porque são

incompletos e solicitam a participação em profundidade” (MCLUHAN, 2007, p. 48). Por isso, aos meios quentes são mais adequadas mensagens mais bem definidas, enquanto que no meios frios são mais adequadas aquelas que exigem um envolvimento no seu próprio processo de constituição.

Para McLuhan, a escrita na imprensa é considerada um meio quente, pelo seu alto grau de engajamento, enquanto a escrita em um romance, estaria mais próxima do meio frio, já que aponta para múltiplas possibilidades de leitura, permitindo ao leitor um maior grau de participação e envolvimento mais profundo, possibilitando que ele complete com as suas referências e criatividade as imagens, as situações, os sons e os pensamentos sugeridos.

Entretanto, para analisarmos a narrativa das duas autoras nos dois romances, a partir dos conceitos de meios quentes e frios de McLuhan, propostos no livro *Os meios de comunicação como extensões do homem*, publicado em 1964, é imprescindível ressignificá-los à luz do contexto sócio-histórico atual e da literatura contemporânea.

Nesse sentido, o texto de Silviano Santiago, *Democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura versus Arte)*, ajuda a compreender a arte e a literatura contemporâneas, ao circunscrever o momento de transição em que a arte brasileira deixa de ser literária e sociológica para ter uma dominante cultural e antropológica e em que se rompem as muralhas entre o erudito, o popular e o pop.

Segundo o autor, o momento histórico da transição do século XX para o seu “fim” estaria pelos anos de 1979 a 1981, quando a ditadura militar entra em crise e a luta da esquerda antes coesa deixa de ser questão hegemônica no campo da cultura para ceder lugar a novas reflexões inspiradas pela democratização no país (SANTIAGO, p. 2). As faculdades de Letras, antes formadoras de “literatos natos”, são despertadas para a cultura da maioria. Isto significa que a literatura, tal como era concebida pelos teóricos dominantes nas faculdades de Letras nacionais e estrangeiras foi desestabilizada (SANTIAGO, 1998, p. 4).

Nesse contexto, ainda de acordo com o autor, a arte deixou de ser considerada manifestação exclusiva das “belles lettres”, para surgir como fenômeno multicultural, potencial criador de novas e plurais identidades sociais. A literatura, como discurso específico, é posta em suspensão. O poema é liberado de seus componentes elevados e atemporais, dos jogos clássicos da ambiguidade, dos seus valores intrínsecos, da sua constituição como objeto singular, para tornar-

se um “mediador cultural”, no “diálogo provocativo sobre o cotidiano”. O que passa a ser singular é o “seu percurso entre os imprevisíveis leitores”, que torná-lo-ão seu, mesmo que passageiramente, através de uma “resposta cultural efêmera/definitiva sobre a identidade do indivíduo que o lê e do grupo (...) que passa assim a existir” (SANTIAGO, 1998, p. 5).

Nessa linha de raciocínio, o meio quente na arte e na literatura pode ser ressignificado em termos positivos, já que a sua explícita aderência a um valor ou a uma perspectiva política pode se tornar parte ou resposta a essa demanda urgente pela democratização e pelo multiculturalismo contra o cânone ocidental, ao conferir ênfase e visibilidade às vozes silenciadas por séculos. Pode facilitar, ainda, conforme expõe Lélia Gonzalez, “a negociação pelas trocas culturais entre negros, brancos e índios, com vistas a um Brasil que seria representado não mais como unidade, mas miscigenado, multicultural, porque não há como negar a dinâmica dos contatos culturais, das trocas, etc” (GONZALEZ *apud* SANTIAGO, 1998, p. 7).

Essa negociação de que fala Gonzalez representa a desierarquização da literatura e o fim das lutas pelo poder literário, abrindo espaço para a sua democratização. Conforme explica Josefina Ludmer, não podemos deixar de considerar que a perda da autonomia da literatura ou do “literário” é o fim da literatura concebida como esfera autônoma ou como campo. É o fim da era em que a literatura teve uma lógica interna, o poder de se definir e ser regida pelas próprias leis. Muitas escrituras do presente atravessaram a fronteira literária (chamadas pós-autônomas) para entrarem na “realidade” e no cotidiano, na realidade do cotidiano.²⁰ Com isso, as classificações literárias se fragilizam, as identidades literárias se borram e também se borram os campos relativamente autônomos, como o literário, o político, o econômico e o cultural. Encerram-se as guerras e oposições entre literatura rural e urbana, nacional ou cosmopolita, entre “literatura pura” ou “literatura social” e comprometida, entre boa e má literatura, de acordo com a “literaturalidade” e seus atributos (LUDMER, 2010, p. 3). Essa mudança no estatuto da literatura é crucial para as trocas multiculturais de que fala

²⁰ Ludmer explica que a narração clássica canônica marcava nítidas fronteiras entre o histórico como “real” e o “literário” como fábula, símbolo, alegoria, mito ou pura subjetividade. A ficção seria a tensão entre os dois, ou seja, a realidade histórica passada por um mito, uma fábula, uma subjetividade, um símbolo. Essa noção de ficção é alterada pela ideia e experiência de uma realidade cotidiana que absorve os realismos do passado (LUDMER, 2010, p. 2).

Gonzalez, para as trocas de experiência das vidas cotidianas e principalmente para o trânsito entre a rememoração da experiência vivida e a elaboração ficcional.

É a partir dessas considerações sobre a literatura contemporânea e sobre os meios frios e quentes, que passamos a analisar as narrativas nos dois romances.

2.1

A narrativa em Ponciá Vicêncio

A narrativa de Conceição Evaristo, no romance Ponciá Vicêncio, tem um alto tom de engajamento. A autora escreve do lugar “mulher” e “negra”, denunciando o racismo, o sexismo e a sociedade de classes. Através da ênfase na diferença e da desconstrução dos mitos da igualdade racial e de gênero, assume uma postura de combate, dirigindo-se, sobretudo, a um tipo de leitor, que através da identificação com a luta de resistência, é convidado enfaticamente ao “resgate” e afirmação das suas tradições e identidade.

A fim de compreender o convite formulado pela autora no romance para o resgate de uma identidade baseada na “negritude”, já que a vida de Ponciá não fazia sentido longe do povo da vila e das suas tradições, pode ser muito esclarecedor o texto *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, de Kabengele Munanga, ao afirmar que a dificuldade dos movimentos negros em mobilizar todas as suas bases populares está no fundamento da ideologia racial, elaborada pela elite brasileira a partir do século XIX até meados do século XX. Essa ideologia caracterizou-se pelo ideal do branqueamento, dividindo negros e mestiços, quebrando o velho ditado “a união faz a força” e separando os processos de identidade de ambos.

Munanga faz a ressalva para o fato de que apesar do processo de branqueamento físico ter fracassado, o seu ideal ficou inscrito no inconsciente coletivo do povo brasileiro, o que prejudica a assunção de uma única identidade “negra” para negros e mestiços, já que os mestiços almejam o ingresso na identidade “branca”, por julgar que seja superior. Além disso, há discursos no sentido de uma identidade “mestiça” que recuperam a ideia de unidade nacional não alcançada pelo ideal do branqueamento, capaz de reunir em consenso todos os brasileiros. Tal postura vai na contramão dos movimentos negros e da luta pela afirmação das identidades plurais (MUNANGA, 2008, p. 15 - 16).

Isso porque as identidades plurais não devem ser construídas a partir de uma identidade que gere sua alteridade (a do homem europeu), em que o “outro” é visto como uma fase menos evoluída do “mesmo” ocidental. Ao contrário, devem ser reconhecidas de forma que o “outro” ou no caso, “o negro”, possa ser reconhecido reciprocamente nas suas semelhanças e nas suas especificidades. Em outras palavras, a percepção da diferença não deve ocorrer como um *alter ego* classificado dentro de uma linha valorativa, que tem como referência o homem europeu, mas como uma identidade independente e simétrica.

O romance de Evaristo pode evocar esse discurso de Munanga, ao chamar atenção para a necessidade de perpetuar as tradições do povo negro e manter viva a sua memória, o que só é possível através de sua mobilização e união. As vidas das personagens que, ao longo do romance se separam dos “seus” para tentar uma nova vida, acabando por se frustrarem, só readquirem sentido quando elas retornam para o convívio dos seus.

Para considerar o lugar de fala da escritora, é preciso conhecer sua trajetória, que será melhor analisada no quarto capítulo. Por enquanto, importa considerar que a trajetória de Conceição Evaristo é de engajamento na luta contra o racismo e o sexismo. Na construção narrativa de *Ponciá Vicêncio*, o “autor implícito” deixa transparecer a postura militante, reafirmando esse propósito. Logo, é possível entender a escrita nesse romance como um meio quente, supersaturando a política nele contida, trazendo a militância em favor da “causa negra” em alto grau de definição e fazendo coro a Kabengele, quanto à necessidade de reconhecimento de uma “identidade negra” e da união do “povo negro”, para que sua afirmação possa ocorrer de maneira equivalente e simétrica à de outros povos.

No entanto, importa esclarecer que nos apropriamos do conceito de meios quentes de McLuhan, a fim de ressignificá-lo no contexto da literatura contemporânea, entendendo-o como um fator positivo, por partirmos da premissa de que o valor literário atual pode estar em atender às demandas ou às exigências da própria contemporaneidade e da democratização das relações sociais no país. Os impulsos políticos e a militância que aparecem em alto grau de definição no trabalho de Evaristo traduzem um tipo diferencial de engajamento que marca o romance *Ponciá Vicêncio*, conferindo visibilidade e voz aos subalternos, negros,

mulheres e, principalmente, mulheres negras. O investimento político da escritora no romance é, assim, força potencializadora para essas vozes.

Nesse sentido, a escrita de Evaristo funciona como um meio quente, em termos construtivos, já que é marcada por forte carga política e vontade de mobilização, trazendo uma certa pedagogia conscientizadora e motivadora em valores positivos, por fazer coro, como já visto, a Kabengele Munanga e por contribuir para dar voz àqueles – sobretudo às mulheres negras – que foram silenciados durante séculos. Assim, o meio quente ou a escrita quente de Evaristo atendem a uma demanda política contemporânea urgente.

Do ponto de vista ideológico, o romance de Evaristo, como todo texto afro-brasileiro - que apesar das dificuldades que giram em torno de sua identificação, poderia ser definido não pela cor da pele ou pela origem étnica, mas pelo discurso comprometido em expressar as marcas das experiências históricas e cotidianas dos afrodescendentes no Brasil²¹ - busca uma representação diversa daquela atribuída aos negros na literatura brasileira pelos escritores canônicos. Na obra desses escritores canônicos (homens, brancos e pertencentes à classe dominante) “o lugar da produção das falas que se encenam nos textos está ideologicamente determinado” aparecendo neles os estereótipos do “negro ingênuo”, “submisso” ou da “mulata como objeto erótico” (FONSECA *apud* ARRUDA, p. 34).

Já nos textos afro-brasileiros, ao invés dos negros serem constituídos como objetos dentro da história, passam a figurar como sujeitos da produção textual, inscrevendo nela as suas vozes, a partir da perspectiva das suas vivências.

Segundo Florentina Souza, pesquisadora atuante na UNEB e UFBA: “no século XX, principalmente nas três últimas décadas, escritores autodefinidos negros e brasileiros, partícipes da construção do país, exigem a inscrição de seus corpos e de suas vozes como parte da textualidade cultural” (SOUZA *apud*

²¹ A pesquisadora Florentina Souza esclarece que não seria a cor da pele ou a origem étnica que definiriam um texto como afro-brasileiro, mas o discurso comprometido em expressar as marcas das experiências históricas e cotidianas dos afrodescendentes no Brasil, bem como registrar as tradições populares de origem africana, os rituais religiosos, fazendo incursões nas línguas de origem africana, com o objetivo de legitimar tradições, histórias e formas de dizer, em geral ignorados pelos escritores canônicos (SOUZA *apud* ARRUDA, p. 34). Já para Conceição Evaristo, seria “uma produção literária nascida da experiência de vida do sujeito negro na sociedade brasileira (EVARISTO *apud* ARRUDA, A. A. *Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um Bildungsroman feminino e negro*. 04.09.2007. 106 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007, p. 36).

ARRUDA, p. 34). Essa experiência implica um resgate da memória cultural coletiva, fundamental para a caracterização do grupo identitário, indispensável para sua afirmação social e política.

É exatamente no sentido da afirmação da memória coletiva para afirmação social e política da identidade do povo negro, bem como da necessidade de afirmação de gênero que *Ponciá Vicêncio* caminha, pois é um romance de formação feminino e negro, que aparece como contranarrativa aos romances produzidos no Brasil a partir do século XIX, quando os brasileiros passaram a querer fundar uma literatura “nossa”.

Para melhor explicar sob qual ponto de vista essa literatura nacional e “nossa” nasceu, cabe evocar Antonio Candido, que esclarece que as ciências humanas e naturais no Brasil não se desenvolveram no mesmo ritmo que as letras ou o direito, razão pela qual a literatura contribuiu com eficácia maior do que se imagina para a formação de uma consciência nacional. A literatura participou da construção de nossa identidade e de nossa história, “revelando o Brasil” e pesquisando a vida e os problemas dos brasileiros. Isso fez com que o pensamento da burguesia se desenvolvesse sob influência predominantemente literária e não sob influxos científicos, filosóficos ou técnicos.

A partir do século XIX, parte da literatura se constituiu como uma linha de ensaio em que se combinava imaginação e observação, ciência e arte, funcionando como elemento de ligação entre a pesquisa científica e a criação literária. Havia a interferência da literatura na tendência sociológica. De Euclides da Cunha a Gilberto Freyre, a sociologia aparecia mais como “ponto de vista” do que como pesquisa objetiva (CANDIDO, 2010 p. 138 -140).

Todavia, esse “ponto de vista” era o de escritores homens, brancos, pertencentes à classe dominante. É justamente a partir da inclusão de um ponto de vista diferente: de uma mulher e negra, que a narrativa de Conceição Evaristo, em *Ponciá Vicêncio*, vem se posicionar.

Tecidas essas considerações, é possível passar para uma análise mais aprofundada da estratégia narrativa da autora e, sem pretender uma correspondência fiel com qualquer classificação fechada, cabe recorrer à tipologia de Norman Friedman para tratar do narrador.

Friedman propôs que quatro questões fossem respondidas. Em primeiro lugar, quem conta a história, se é um narrador em primeira ou em terceira pessoa,

se é uma personagem em primeira pessoa, protagonista ou testemunha da história, ou se não há propriamente um narrador, caso em que a história é contada diretamente através dos pensamentos e sentimentos das múltiplas personagens, ou apenas de uma. Em um segundo momento, cabe questionar de qual ângulo o narrador conta a história, isto é, se ele se coloca acima, no centro, na frente ou mudando. A terceira pergunta é sobre os canais de informação que ele utiliza para comunicar a história, que podem ser os sentimentos, pensamentos, percepções do autor, da personagem ou uma combinação. A quarta pergunta se refere à distância que o narrador se coloca do leitor (FRIEDMAN *apud* LEITE, 1987, p. 25).

Não cabe aqui explicar as seis categorias propostas por Friedman, mas importa invocar a primeira, que parece ser útil para a análise do romance *Ponciá Vicêncio*, qual seja: a do autor onisciente intruso, em que o narrador em terceira pessoa normalmente se coloca acima dos acontecimentos. Há um predomínio do “sumário”, isto é, dos acontecimentos contados e resumidos ao leitor após terem ocorrido, mas também pode aparecer a “cena”, em que os acontecimentos são mostrados diretamente ao leitor, como no caso do discurso direto no romance.²²

Fazendo um paralelo com a teoria das visões na narrativa de Jean Pouillon, esse tipo de narrador adota a *visão por trás*, em que domina o saber sobre todos os aspectos da vida das personagens, sendo onisciente. Sabe tudo o que as personagens sentem, o que pensam, e vê aquilo que fazem e o que dizem, de onde vêm e qual o seu destino (POUILLON *apud* LEITE, 1987, p. 20).

Voltando a Friedman, diferentemente do autor onisciente neutro, que tudo sabe, mas nada comenta, o autor onisciente intruso faz predominar como canais de informação os seus valores, ideias e percepções. Predomina a sua observação direta. Caracteriza-se pela intrusão, isto é, a inserção de seus comentários sobre as questões sociais, morais, costumeiras, políticas, etc, que podem aparecer entrosadas ou não com a história. O narrador onisciente intruso tudo sabe sobre os personagens, tudo acompanha e tudo comenta, analisando e criticando.

Quanto à distância que é travada entre o leitor e a narrativa, é simultaneamente menor – uma vez que o leitor tem acesso até aos pensamentos das personagens – e maior, já que ao intervir, o narrador conserva o leitor

²² A oposição entre sumário e cena foi proposta por Percy Lubbock e tem a ver com a intervenção do narrador. Quanto mais ele intervém, mais ele conta (sumário) e menos ele mostra (cena) (LEITE, 1987, p. 14).

afastado, chamando atenção para o caráter ficcional da história e dificultando o envolvimento alienado do leitor, para propiciar uma visão mais abrangente sobre a sociedade, através de um distanciamento crítico.

Os exemplos clássicos de Friedman são Fielding, em *Tom Jones*; e Tolstói, em *Guerra e paz*, já que capítulos inteiros de comentários são intercalados à narração da história. Em língua portuguesa, poderíamos citar Machado de Assis, que em muitos romances, como *Esau e Jacó* ou *Quincas Borba*, interrompe a narração para estabelecer uma espécie de diálogo imaginário com o leitor, em que prevê suas reações, comentando os fatos narrados e a percepção que o leitor possa estar tendo deles. Com isso, ao mediá-los, estabelece um distanciamento entre o leitor e a história, impedindo a sua absorção completa no universo ficcional e a identificação com os personagens, quebrando a neutralidade narrativa, para possibilitar uma reflexão crítica.

No caso do romance *Ponciá Vicêncio*, a narrativa é realizada, predominantemente, através de discurso indireto puro²³ em terceira pessoa. O ângulo em que o narrador se coloca é acima, tomando ciência de tudo que acontece, tanto no âmbito dos fatos, como dos sentimentos e pensamentos. Surgem, ocasionalmente, em alguns poucos trechos, entre aspas, o discurso direto²⁴ das personagens. O que importa notar, entretanto, são algumas passagens em que há ambiguidade na fala, podendo ser atribuída tanto ao narrador como às personagens, característica do “discurso indireto livre” ou discurso “semi-indireto”²⁵, que apresenta características híbridas. Segundo Othon M. Garcia, em

²³ No discurso indireto puro, o autor transmite com suas próprias palavras a essência do pensamento da personagem. Os verbos *dicendi* (verbos que indicam o interlocutor ou personagem que está com a palavra), constituem o núcleo do predicado da oração principal, cujo complemento é introduzido pelos conectivos *que* e *se*, ou por partículas de ligação como pronomes e advérbios interrogativos (quem, qual, onde, como quando, por que, etc.) (GARCIA, 2006, p. 147, 148 e 149).

²⁴ No discurso direto, o narrador reproduz textualmente as palavras das personagens. São utilizados os verbos *dicendi* que fazem parte de orações justapostas, independentes, que prescindem de conectivos, havendo entre elas uma pausa, marcada por vírgulas, travessões ou aspas. Podem estar expressos ou omissos (GARCIA, 2006, p. 147, 148 e 152).

²⁵ De acordo com Garcia: No discurso indireto livre, não há dependência a conectivo integrante, pois “as orações da fala são, de regra, independentes, sem verbos *dicendi*, mas com transposições do tempo do verbo (pretérito imperfeito) e dos pronomes (3ª pessoa)”. Não inclui, nem admite *dicendi*. “Isto é o que o distingue do direto e do indireto puro” (GARCIA, 2006, p. 165).

“Se os discursos direto e indireto, como formas de expressão peculiares ao gênero narrativo, são tão antigos quanto a própria linguagem, o chamado discurso indireto livre é relativamente recente. O latim e o grego desconheciam-no. Foram encontrados traços dele no francês antigo, mas não no Renascimento. “O que é certo, porém, é que, a partir dos meados do século XIX, o estilo indireto livre começou a generalizar-se, por influência de Flaubert e Zola” (GARCIA, 2006, p. 164).

Comunicação em prosa moderna, “a fala de determinada personagem ou fragmentos dela inserem-se discretamente no discurso indireto, através do qual o autor relata os fatos” (GARCIA, 2006, p. 165).

A ambiguidade do indireto livre, conforme Garcia, é mais frequente quando a narrativa se faz em primeira pessoa, não se podendo precisar exatamente se quem fala é o narrador em primeira pessoa ou algum outro personagem (*idem*). Todavia, no caso do romance *Ponciá Vicêncio*, a ambiguidade surge entre a voz do narrador em terceira pessoa e a da personagem, normalmente relacionada a observações sociais críticas. Considerando essa voz como do narrador, até pelo nível sociológico de reflexão que ela contém e que estaria em disparidade com a formação cultural das personagens do romance, é possível constatar a presença de um narrador onisciente intruso.

A intrusão do narrador onisciente surge assim, de maneira muito própria em alguns trechos do romance, pois se confunde com a voz e pensamento das personagens. Em outras passagens, porém, a intrusão é clara, não deixando dúvidas de que é a voz do “autor implícito”, através do narrador, que critica os modos de constituição das relações econômicas, raciais, sociais e de gênero.

Essa voz que, muitas vezes, aparece em forma de perguntas e respostas, dirigindo-se ao leitor e convidando-a à reflexão crítica, não vem destacada em um parágrafo distinto ou por alguma separação gráfica, mas em um bloco único, sem interrupção, no meio da narração. Talvez seja um recurso da autora para realizar a intrusão de forma menos explícita, inserindo seus questionamentos e críticas acerca da sociedade e convidando o leitor a refletir sobre eles.

Essa prosa como “meio quente”, em que o “autor implícito” exerce militância política, fica mais evidente no romance, quando o texto deixa de ser narrado em discurso indireto puro em terceira pessoa, para ser entrecortado pelo discurso indireto livre, gerando em vários trechos uma ambiguidade entre a voz do narrador e a da personagem.

O efeito provocado é de destaque dessa voz ambígua, que parece estar dirigindo perguntas diretamente aos leitores. Sem esse recurso do indireto livre, essas expressões em interrogação ou exclamação jamais poderiam ser atribuídas ao narrador, ou em última análise, ao “autor implícito”. Elas aparecem no romance como forma de intervenção do narrador na história, ao utilizar como canais de informação os pensamentos do autor. Mesmo que essa história já esteja

sendo narrada em terceira pessoa, o narrador a interrompe, entrecortando-a, para mediá-la e comentá-la, propiciando o distanciamento crítico do leitor.

Cabe comentar alguns exemplos da análise acima, a fim de melhor esclarecer a estratégia narrativa de engajamento da escritora. Entendemos que é pertinente analisar o conteúdo crítico das passagens mostradas dentro do contexto da herança colonial e escravocrata, bem como pelo pensamento “científico” racialista, estrangeiro e nacional, que foi produzido no seu bojo e que se inscreveu no imaginário coletivo, deixando seus traços.

Iniciemos com uma passagem em que o narrador em terceira pessoa conta, por meio do discurso indireto puro, como a personagem, quando começou a andar, imitava o avô. A essa passagem seguem-se dois períodos em discurso indireto livre: um exclamativo seguido de outro interrogativo, que tanto podem representar a voz ou o pensamento de todos, surpresos com o acontecimento, como pode ser uma provocação do “autor implícito”, através do narrador, que estaria utilizando como canal de informação os pensamentos do próprio autor, para levantar a questão da herança escravocrata, que, ainda hoje, perpetua os estigmas e as misérias da escravidão:

Surpresa maior não foi pelo fato de a menina ter andado tão repentinamente, mas pelo modo. (...) Fazia quase um ano que Vô Vicêncio tinha morrido. Todos deram de perguntar por que ela andava assim. *Quando o avô morreu, a menina era tão pequena! Como agora imitava o avô?*(grifo nosso) (EVARISTO, 2003, p. 13).

A personagem Ponciá Vicêncio, ainda pequena, ao imitar o avô, demonstra que traz em si uma herança que ele deixara para ela. Essa herança é sinônimo das marcas da história escravocrata que seus descendentes carregam tanto na esfera simbólica, através dos estereótipos atribuídos aos negros, como na esfera material, por meio da continuação dos privilégios e do poder das antigas classes dirigentes (como veremos melhor nos comentários a seguir). Sobre esses legados, a personagem vai tomando consciência na trajetória de afirmação da sua identidade, até perceber, após uma experiência frustrada na cidade grande, que a resistência estaria na união com os seus iguais, na perpetuação das suas raízes, para construção de uma alteridade simétrica e equivalente, desconstituindo os estereótipos produzidos pelo colonialismo e pela escravidão.

Conforme Homi Bhabha, o conceito de fixidez na construção ideológica da alteridade é um aspecto importante do discurso colonial. É o signo da diferença e um modo de representá-la paradoxalmente, já que traz a ideia de rigidez e

imutabilidade e também de “repetição demoníaca”. A sua principal estratégia discursiva é o estereótipo, que constitui uma:

forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso (BHABHA, 1998, p. 105).

Esse modo de embasar as estratégias de individuação e marginalização transita entre o que é “imutável”, “rígido” e algo que precisa ser constantemente repetido, pois seu efeito é de “verdade probabilística”, que está “em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente.” Tal processo de ambivalência é, para Bhabha, o que valida o estereótipo colonial, posto que garante sua repetibilidade em diferentes conjunturas históricas e discursivas (BHABHA, 1998, p. 105).

Ainda de acordo com Bhabha, o estereótipo também pode ser visto como uma forma “fixada” em que o colonizador estabelece oposição racial e cultural, em termos da qual é exercido o poder. Ele permite um reconhecimento espontâneo e visível da diferença. A diferença do sujeito discriminado é, ao mesmo tempo, visível e natural. No caso da racismo, a cor figura como signo cultural e político de inferioridade e degeneração (BHABHA, 1998, p. 121 e 123).

Entretanto, a herança no romance Ponciá Vicêncio não aparece somente na permanência dos estereótipos ou da estrutura econômica e social, mas também como necessidade de não se deixar exilar de suas raízes, de não permitir que a memória e as tradições de seu povo se apaguem, resistindo às estratégias de dominação simbólica do colonialismo e da escravidão, que valorizavam a imagem do colonizador e desqualificavam o patrimônio cultural do oprimido.

Segundo o professor Alfredo Bosi,

A colonização é um processo ao mesmo tempo material e simbólico: as práticas econômicas dos seus agentes estão vinculadas aos seus meios de sobrevivência, à sua memória, aos seus modos de representação de si e dos outros, enfim aos seus desejos e esperanças.

Dito de outra maneira: não há condição colonial sem um enlace de trabalhos, de cultos, de ideologias e de culturas. (BOSI, 1993, p. 377).

Através da revalorização do patrimônio cultural do seu povo e da atualização de sua memória coletiva, é que a personagem vai reencontrar sentido para sua vida.

Retomando a análise do foco narrativo, a ambiguidade entre a voz do narrador e a da personagem também aparece na passagem que a narradora conta sobre o pai de Ponciá, pajem do sinhô-moço e “cavalo” para que ele galopasse sonhando conhecer as terras do pai. O pajem tinha obrigação de brincar com o sinhô-moço e de suportar seus desaforos, como no dia em que o sinhozinho exigiu mijar dentro da sua boca. Nesse dia, o pai de Ponciá teve mais ódio do seu pai, o Vô Vicêncio. Após essa narrativa em discurso indireto puro em terceira pessoa, surgem três períodos com três interrogações, que podem ser atribuídas tanto ao pai de Ponciá Vicêncio, como questionamentos resultantes do estado de ódio que se encontrava, como ao narrador, interrogando que liberdade é essa, que os mantém subalternos e os faz permanecer ali, sem procurar outros lugares e terras:

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 de sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. Naquela noite teve mais ódio do pai. *Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos?* (grifo nosso) (EVARISTO, 2003, p. 14).

No trecho grifado acima, não fica claro se a fala ou o pensamento é atribuído, através do discurso indireto livre, à personagem ou ao narrador, pela sua observação direta. De qualquer modo, os períodos interrogativos ficam destacados do resto do texto, registrando a crítica à crueldade infantil com que os meninos da casa grande costumavam tratar os meninos negros no tempo da escravidão, revelando o tipo de menino sadista, pervertido pelas condições sociais de sua formação e pelo exemplo da ordem escravocrata, que pode ser confirmado pelas descrições da vida senhorial e escravista em *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre:

O menino do tempo da escravidão parece que descontava os sofrimentos da primeira infância – doenças, castigos por mijar na cama, purgante uma vez por mês – tornando-se dos cinco aos dez anos verdadeiro menino-diabo. Seus jogos e brincadeiras acusam nele, como já observamos tendências acremente sadistas. E não era só o menino de engenho, que em geral brincava de bolear carro, de matar passarinho e de judiar com muleque: também o das cidades (...) Nos próprios jogos coloniais de sala surpreendem-se tendências sadistas: no ‘jogo do beliscão’, tão querido das crianças brasileiras nos séculos XVIII e XIX, por exemplo. Oferecendo aos meninos larga oportunidade de beliscarem as primas ou os crias da casa (...) (FREYRE, 2004, p. 368).

As diabruras dos meninos, que provavelmente imitavam os senhores e feitores, não só eram espelhadas na ordem escravocrata, como eram permitidas pelos seus pais. O padre Lopes Gama, citado por Freyre, não compreendia a malvadeza dos sinhozinhos e nem a tolerância dos pais: “E que são pela maior parte os filhos destes madraços? Muitos nem aprendem a ler, e escrever [...]. As deshumanidades e cruezas, que desde os tenros annos vêm praticar com os míseros escravos os tornam quasi insensíveis aos padecimentos do seu próximo [...]” (GAMA *apud* FREYRE: 2004, p. 369).

Machado de Assis, como observador da sociedade brasileira do tempo do Império, retrata o tipo do menino sadista em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Quando criança, Brás Cubas tinha um pajem chamado Prudêncio, que ele maltratava, ultrajava e também fazia dele seu cavalo. A herança cultural do contexto escravocrata, em que foram criados os dois meninos, perpetua-se e conserva seu sadismo até a vida adulta de Prudêncio, mas de forma que ele passa a ultrajar. Isso aparece no romance quando Prudêncio, depois de crescido e alforriado, consegue um escravo para si e faz com ele as mesmas malvadezas que sofreu quando criança.

Em paralelo ao romance de Evaristo, em que a crítica à herança da ordem escravocrata é veemente, vale a pena citar a passagem do romance de Machado de Assis, em que o sinhozinho faz seu escravo de cavalo:

Prudêncio, um muleque da casa, era meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava-lhe mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, - algumas vezes gemendo - mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um - “ai, nhonhô!” - ao que eu retorquia: - “Cala a boca, besta!” (ASSIS *apud* FREYRE, 2004, p. 368).

Voltando ao romance *Ponciá Vicêncio*, outra passagem em que se seguem dois períodos ambíguos, que podem ser atribuídos tanto a uma das personagens (no caso o sinhozinho), como ao narrador (que estaria utilizando os pensamentos do autor como canal de informação) refere-se ao momento em que o coronelzinho resolve “testar” se o negro aprendia a ler:

Um dia o coronelzinho, que já sabia ler, ficou curioso pra ver se negro aprendia os sinais, as letras de branco e começou a ensinar o pai de Ponciá. Quando sinhomoço se certificou de que o negro aprendia, parou a brincadeira. *Negro aprendia sim! Mas o que o negro ia fazer com o saber de branco?* (grifo nosso) (EVARISTO, 2003, p. 15).

O sinhozinho interrompe a brincadeira, quando percebe que o negro aprende a ler. Assim, os dois períodos grifados, podem traduzir o pensamento do coronelzinho ao obter resposta para o seu “teste”. Embora os períodos anteriores ao trecho sublinhado estejam em discurso indireto puro, fica claro que “a questão” sobre a capacidade do negro aprender era da personagem. Logo, seu desfecho, ou sua resposta, podem ser atribuídos à voz ou ao pensamento da personagem.

Todavia, também seria perfeitamente possível que o trecho constituísse uma observação direta de um tipo de narrador aproximado da categoria proposta por Friedman: a de “narrador onisciente intruso”, pois também contém ou faz um comentário sobre os costumes, a moral, a sociedade, etc.

No caso, a crítica presente no trecho refere-se à “crença” na inferioridade do negro em relação ao branco, como discurso produzido pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início do século XX, que marcou a vertente racista do pensamento social brasileiro e embasou teorias científicas no Brasil e no exterior.

Cabe retomar aqui alguns desses pensadores e cientistas, a título de exemplificação, a fim de compreender o que eles sustentaram e as estratégias discursivas utilizadas para justificar o cenário das desigualdades, no contexto colonial e escravocrata.

Quanto aos pensadores estrangeiros, Munanga explica que na metade do século XVIII, Julien Offray de la Mettrie não era o único a defender que a origem dos diferentes povos do universo está no cruzamento do homem branco com animais. O autor lembra também, que em 1753, Buffon dizia que toda variabilidade humana constituía uma espécie única e que a raça branca era o protótipo da espécie humana, sendo as demais raças “degenerações” e “alterações” provocadas pelas variações no clima e no meio. Não acreditava que o tipo híbrido seria infecundo e que seria possível, através de uma dose certa de cruzamentos, voltar ao protótipo branco original (BUFFON *apud* MUNANGA, 2008, p. 25-26).

Ainda segundo Munanga, P. Crépeau também defendia a superioridade branca. Retomou a análise da classificação cromática, com hierarquia de nuances de cor, apresentada por Moreau de Saint-Méry, em que as categorias não se definem pelo aspecto físico, mas pelas origens. Seu princípio é genealógico. A

partir dela, Crépeau afirma a “superioridade do branco sobre o negro, como resultado da escravidão” e sustenta a regra do não retorno, correspondente ao caráter infinito da “linha de cor”, ou seja, “por mais próxima de branco que possa ser uma mulher não branca, jamais resultará um branco de sua procriação” (MUNANGA, 2008, pp. 35-36).

Importa refletir sobre o duplo caráter discriminatório do exemplo de Crépeau, ao citar os resultados dos possíveis cruzamentos de uma mulher não branca. Por que ele não utilizou o homem não branco como exemplo? Isso revela o caráter sexista e racista do pensamento da época, porque era comum no contexto colonial e escravocrata uma mulher negra ou “não branca” ser forçada a ter relações sexuais com os senhores. Mais ainda, revela a discriminação em torno da mestiçagem, supondo que para o mulato, seria mais difícil ter relações sexuais com uma mulher branca. Esta, inserida num mundo ocidental patriarcal, preparava-se para o casamento, motivo pelo qual não poderia se dar a aventuras sexuais como faziam os homens com as negras e as mulatas. Mais ainda, a mulher branca, dada a opressão sexual que sofria, preparava-se para casar com um homem branco e manter seu *status* social e de sua prole.

De qualquer modo, conforme Munanga, a hierarquia de nuances de cor implica em um sub-racismo ou racismo-derivado, dificultando a formação de uma consciência comum entre negros e mestiços. Os grupos intermediários participam do preconceito como oprimidos e como opressores, pois parte de seus esforços está em fazer-se reconhecer enquanto grupo privilegiado, diverso dos negros e capazes de se equipararem aos brancos (*ibid.*, p. 36 – 37).

Nos séculos XIX e XX, a doutrina nórdica sustentava que o desenvolvimento das culturas depende da pureza da raça, enquanto seu declínio está ligado à degenerescência provocada pela mistura, que geraria uma instabilidade mental e falta de harmonia no organismo. Era o que sustentava o Conde de Gobineau e seus discípulos, como lemos na mesma análise de Munanga. Gobineau propunha a questão do porquê das civilizações nascerem e morrerem. Para Gobineau, a raça suprema é a ariana, da qual são os alemães os representantes modernos. Todas as civilizações são conquistas do povo ariano sobre outros povos mais fracos. O declínio dessas civilizações ocorre quando o sangue ariano se dilui (*ibid.*, p. 40-41). Assim também a teoria de Adolf Hitler, em

Mein Kampf, de 1922, decretou a superioridade da raça ariana e a mestiçagem como degenerescência.

O autor explica que sobre a futura população americana, a literatura xenófoba do Ku-Klux-Klan e dos clubes anglo-saxônicos, era no sentido que os cruzamentos fariam com que fossem perdidas as características harmoniosas que possuíam, dando origem a males como o tabaco, a pornografia, a falta de religião, a irritabilidade, o abuso do álcool, etc. (MUNANGA, 2008, p. 40-41).

Munanga ressalta que não se pode ignorar, no entanto, que em contrapartida às teorias do século XIX e XX sobre a pureza das raças, já havia defensores da mistura das raças, que sustentavam que as raças híbridas são mais vigorosas, já que o sangue novo traria mais vitalidade, enquanto que o casamento entre pessoas do mesmo grupo tenderia a enfraquecer a raça pelo excesso de consanguinidade. Para o autor, o fato de que a mistura das raças aumenta a variabilidade e que a união dos fatores genéticos distintos amplia as possibilidades de combinações é evidente por natureza e carece de comprovação. O fenômeno, além de ter sido observado por antropólogos no que diz respeito aos traços físicos, também é descrito pelos psicólogos em relação às características mentais (MUNANGA, 2008, p. 41 - 42).

Quanto à produção sociológica no Brasil, é preciso ter em mente que refletia dependência e alienação em relação ao patrimônio sociológico estrangeiro, que era utilizado por pensadores brasileiros de maneira servil e mecânica, desconsiderando os seus pressupostos e idiossincrasias históricas, pois a adoção das técnicas importadas parecia mais importante do que a produção de ideias. Foi o que se chamou de “sociologia enlatada” ou “sociologia consular,” conforme explicação de Guerreiro Ramos, em *A Redução Sociológica*, livro em que o autor propõe a assimilação crítica da produção estrangeira (RAMOS, 1958, p. 13 e 14).

Um exemplo dessa reprodução mecânica e acrítica do patrimônio sociológico estrangeiro e do discurso do colonialismo é o pensamento de Oliveira Vianna, em *Raça e Assimilação*, que afirma que o negro não poderia competir com as raças brancas ou amarelas, pois os tipos intelectualmente superiores das matrizes africanas seriam produzidos em pequena proporção. Para embasar essa afirmação, cita o resultado de uma investigação psicométrica estrangeira, feita por Strong e Morse, em que entre 10.000 negros só seriam encontrados 80 de inteligência superior, ao passo que numa população de dez mil brancos, deveriam

ser encontrados 500. As raças seriam, de acordo com as suas conclusões, desiguais (VIANNA, 1934, p. 271 e 272).

Enquanto Sílvia Romero, em 1888, acreditava no surgimento lento de um tipo novo resultante do cruzamento das três raças (ROMERO, 1888, p. 19 – 28), Nina Rodrigues refutava essa ideia da unidade étnica, acreditando que o indivíduo herda os traços somáticos e o estágio mental que correspondem à sua raça, podendo ocorrer o atavismo – o reaparecimento de características ancestrais após gerações de ausência - nos cruzamentos interracialais. Com isso, propôs a legalização da heterogeneidade e a criação de uma figura jurídica denominada responsabilidade penal atenuada para índios, negros e mestiços, que não teriam a mesma consciência do direito e dever que os brancos por não estarem no mesmo nível de desenvolvimento psíquico. Nina defendia que as raças cruzadas eram degradadas e que poucos indivíduos poderiam constituir exceção e classifica os mestiços em três categorias, sem fundamentar que critérios usou (RODRIGUES, 1957, p. 90).

Também Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902) considerava o negro inferior e o mulato um desequilibrado, por ter tendências antagonistas. O mestiço privilegiado era o do Sertão, resultado do cruzamento de branco com índio (CUNHA, 1938, p. 65 - 66).

Como vozes discordantes das doutrinas racistas no Brasil, pode-se citar, de acordo com Munanga, Alberto Torres, que refutou as ideias de inferioridade racial, atribuindo o problema do atraso brasileiro ao controle dos setores dinâmicos da economia por capitalistas e estrangeiros, ao abandono da população nacional em prol de imigrantes que obtinham privilégios especiais e a alienação das elites acerca da realidade nacional – decorrente talvez do tipo de colonização exploratória que aqui se realizou – propiciando a propagação das teorias de degenerescência (MUNANGA, 2006, p. 59).

Também Manoel Bonfim rejeitou as doutrinas racistas, realizando uma análise histórica para entender o atraso do Brasil e da América Latina, criticando a política populacional brasileira que abandonou os ex-escravizados após a escravidão, a colonização predatória, a ausência de organização social. Defendeu a difusão da instrução e o alargamento e elevação de um meio intelectual, a fim de possibilitar a circulação e a propagação de cada ideal (BOMFIM, 1905, p. 310).

Assim, a ideia sobre a inferioridade do negro e do mulato foi produzida através de teorias “científicas” racistas alienígenas e nacionais que se incrustaram no imaginário social, justificando o colonialismo e o racismo, dentro da lógica do discurso colonial. O propósito desse discurso é, segundo Bhabha, apresentar o colonizado como um tipo degenerado, fundamentando-se na sua origem racial, como forma de justificar a conquista da sua nação, estabelecendo os sistemas de administração e dirigindo suas várias esferas de atividade. É um aparato de poder que se baseia no reconhecimento e consequente repúdio das diferenças raciais, culturais e étnicas, cuja legitimidade se dá através da produção de conhecimentos sobre colonizador e sobre o colonizado que são estereotipados e apresentados como antítese um do outro (BHABHA, 1998, p. 111). O colonizado é, assim, enxergado, como o “outro”. Sua alteridade é definida a partir do colonizador, como antítese. Não há reconhecimento de reciprocidades. A identidade do outro não é equivalente e simétrica, mas inferior.

Além disso, não há qualquer interesse do colonizador em que o colonizado aprenda mecanismos que lhe propiciem trazer qualquer tipo de libertação, o que aparece no trecho: “Mas o que o negro ia fazer com saber de branco?”

O colonialismo aponta o universo cultural do colonizador branco, europeu, católico e “civilizado” como modelo a ser seguido para inserção em uma realidade mais “desenvolvida e sedutora”, propiciando a despersonalização e desvalorização do patrimônio cultural do oprimido, já que o oprimido é inferiorizado. Entretanto, não dá subsídios simbólicos e materiais para o oprimido libertar-se dessa condição de inferiorizado, porque tanto o estereótipo, quanto a subestrutura econômica o aprisionam. Nesse sentido cabe retomar aqui a citação que Bhabha faz de Fanon: “A originalidade do contexto colonial é que a subestrutura econômica é também uma superestrutura...você é rico porque é branco, você é branco porque é rico” (FANON *apud* BHABHA, 1998, p. 122).

O que se notou no Brasil foi o abandono da população escravizada após a abolição e a “conservação das oligarquias dos outros tempos”, já que, segundo os estudos de Manoel Bonfim, em *América Latina: males de origem*, nem todos os conservadores tinham se declarado inimigos da República. Os que compreenderam que a revolta não venceria, cederam à República como estratégia de manutenção de poder, infiltrando-se nela para conquistá-la e afeiçoá-la aos seus ideais. “Aproveitaram o momento e reconstituíram a oligarquia dos outros

tempos, para a qual vieram todas as gentes políticas, confundidas num republicanismo de todas as cores, ou mesmo sem cor definida” (BOMFIM, 2011, p. 305).

Assim, a passagem do romance citada acima, que questiona o porquê da impotência dos negros de inventar uma nova vida se já tinham sido alforriados (“se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos?”) reflete o resquício da continuidade do poder e dos privilégios das antigas classes dirigentes.

O passado continuou a viver, tanto no que concerne à manutenção do poder quanto no que se refere à perpetuação das ideias de inferioridade do negro e dos estereótipos. A herança da escravidão, tanto simbolicamente, quanto materialmente, ainda persiste na mentalidade, no comportamento e nas relações sociais.

Essa não superação das antigas formas de dominação patrimonialista e do desequilíbrio entre a ordem racial e social da sociedade de classes é explicada por Florestan Fernandes pela forma como surgiu a nossa democracia: “tímida e debilitada” (FERNANDES, 1965, p. 268). O sociólogo explica ainda que o funcionamento e o desenvolvimento normal da democracia dependem do “poder relativo dos grupos sociais que concorrem entre si” e que como o palco histórico que ela forneceu inicialmente era propício somente aos poucos grupos sociais que se encontravam organizados e que detinham os instrumentos apropriados para exercer dominação e autoridade, lutando pelo monopólio do poder, o atraso da ordem racial permaneceu (*ibid.*, p. 268). Segundo o sociólogo:

O atraso da ordem racial ficou, assim, como um resíduo do *antigo regime* e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente (FERNANDES, 1965, p. 268).

Florestan Fernandes esclarece também como o mito da democracia racial contribui para atravancar o progresso e a autonomia do “homem de cor” em três planos distintos. Em primeiro lugar, generalizou um espírito hipócrita, atestando a irresponsabilidade e a falta de capacidade do negro e atribuindo a elas os problemas da população de cor. Em segundo lugar, isentou o branco de qualquer solidariedade ou obrigação morais e, em terceiro lugar, forjou uma consciência falsa da realidade brasileira, no que se refere às relações entre negros e brancos

(*ibid.*, p. 255). Para ele “a dinamização no sentido democrático e igualitário da ordem racial tem de partir do ‘elemento de cor’, embora deva ser tolerada, acolhida e sancionada pelos ‘brancos’ em geral” (*ibid.*, p. 269).

Nesse sentido, suas reflexões relacionam-se com as de Munanga, sobre a necessidade de mobilização de todas as bases populares do movimento negro, superando o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento, que dividiu negros e mestiços, por causa dos seus anseios de ascensão e classificação sociais e alienou o processo identitário de ambos, quebrando a união entre eles e enfraquecendo a capacidade de mobilização do movimento.

Retornando ao romance e às inter-relações entre a questão do foco narrativo, a representação dos dilemas da afro-brasilidade e os impulsos políticos do trabalho de Evaristo, outro trecho do romance em que ocorre ambiguidade exemplar entre a fala do narrador e da personagem é o seguinte:

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?* (EVARISTO, 2003, p. 82).

A interrogação pode ser atribuída à fala ou ao pensamento da personagem, porque é uma causa para o seu desejo de que os filhos nascessem mortos, não se constituindo, assim, como uma observação clara do narrador.

Esse desejo de que os filhos nascessem mortos está ligado ao sentimento de impotência que a personagem enfrenta ao tentar romper com a herança escravocrata simbólica e materialmente, conforme analisamos anteriormente.

Sobre essa herança escravocrata importa trazer as considerações sobre a maternidade escrava, do pesquisador Rafael Souza Barbosa, no artigo “Representações da maternidade escrava na poesia de Castro Alves”. Dentre os poemas por ele analisados, elegemos “Tragédia no Lar”, em que há um embate entre a mãe e o senhor que deseja vender o seu filho. Segundo o pesquisador, a mãe escrava possuiria peculiaridades próprias, que se consubstanciaram em uma consciência característica, fundada no receio de ter seu filho tirado pelo senhor no decorrer da noite. Isso revela a impotência da escrava de exercer o seu papel de mãe, da efetivação da maternidade escrava, por causa da fatalidade de sua condição social (BARBOSA, s/d, p.6).

Por que tremes, mulher?
Que estranho crime,
Que remorso cruel assim te oprime

E te curva a cerviz?
 O que nas dobras do vestido ocultas?
 É um roubo talvez que aí sepultas?
 É seu filho... Infeliz!...

Ser mãe é um crime, ter um filho - roubo!
 Amá-lo uma loucura! Alma de lodo,
 Para ti - não há luz.
 Tens a noite no corpo, a noite na alma,
 Pedra que a humanidade pisa calma,
 — Cristo que verga à cruz! (ALVES *apud* BARBOSA, s/d, p. 6).

Nesse sentido, também Oswald de Andrade em “Medo da senhora”, escreve sobre a impotência da mulher escrava de realizar a função da maternidade:

A escrava pegou a filhinha nascida
 Nas costas
 E se atirou no Paraíba
 Para que a criança não fosse judiada (ANDRADE, 2000, p.87).

Tecidas essas observações sobre a maternidade escrava e considerando a ambiguidade que há entre a voz do narrador e a da personagem Ponciá Vicêncio no período *Valeria a pena pôr um filho no mundo?*, é possível entender que o canal de informação utilizado poderia ser o pensamento do próprio “autor implícito”, que estaria investindo em uma denúncia urgente à persistência da “maternidade escrava”. Em outras palavras, o descaso e as dificuldades, no contexto atual, que as mulheres negras enfrentam na maternidade, ainda reproduzem de alguma forma o escravismo. São o reflexo de uma herança não superada, como já visto, que se verifica nos hospitais e maternidades, em que o cuidado com as parturientes negras é notadamente menor que com as brancas, de mesma classe social e nível de escolaridade, como, por exemplo, em relação a analgesia de parto, em que 11,1% das mulheres negras não receberam anestésico, para 5,1% das mulheres brancas. Além disso, as negras recebem muito mais indicações de esterilização (CARNEIRO, 2010, p. 14).

Confirma-se com isso, o controle da população negra, ou a atuação das tecnologias do biopoder, por meio das quais o Estado exercitará o seu direito de “deixar morrer”, conforme afirma Carneiro a partir da reflexão de Michel Foucault, em *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005). O controle sobre o

gênero feminino negro ocorre, principalmente, por meio do “deixar morrer” ou do “não deixar nascer”, através do controle da capacidade reprodutiva.

Retomando a questão do foco narrativo e as considerações sobre a categoria proposta por Friedman de narrador onisciente intruso, cabe citar a seguinte passagem de *Ponciá Vicêncio*:

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 roupa e de alimento para compensar um salário que não bastava. Um homem sisudo, cansado, mais do que ela talvez, e desesperançado de outra forma de vida. *Foi bom os filhos terem morrido. Nascer, crescer, viver para quê? “(...) Bom mesmo que os filhos tivessem nascido mortos, pois assim se livrariam de viver uma mesma vida. De que valera o padecimento de todos aqueles que ficaram para trás? De que adiantara a coragem de muitos em escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola? De que valera o desespero de Vô Vicêncio?* Ele, num ato de coragem-covardia, se rebelara, matara uns dos seus e quisera se matar também. *O que adiantara? 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.* (grifo nosso) (EVARISTO, 2003, pp. 83 e 84).

Os trechos grifados na transcrição acima parecem ser as observações de uma categoria aproximada do “narrador onisciente intruso”. Entendemos que essa categoria proposta por Friedman pode ser encontrada aqui, pois apesar das digressões não se constituírem em capítulos separados da narração como em *Guerra e paz*, de Tolstói, ou mesmo em parágrafos separados como em *Esau e Jacó*, de Machado de Assis, o narrador analisa e registra seus comentários acerca dos costumes, da sociedade e da moral, de uma forma destacada do discurso indireto puro, através de provocações ao leitor por meio de perguntas feitas pelo narrador, seguidas de respostas dadas por ele mesmo, que não podem ser atribuídas às personagens, afastando a ambiguidade:

A “prosa quente” aparece, nesse trecho, com toda a sua força, pois o narrador intervém na história, mediando-a para provocar questionamentos críticos no leitor. Fica clara, assim, a presença de um “autor implícito” que ordena a narrativa, através de um narrador com ângulo de visão acima da história, que seleciona os fatos, para enfatizar os dilemas da afro-brasilidade, procurando encarnar a voz daqueles que um dia foram impedidos de contar a sua história pelo seu próprio ponto de vista.

Essa obra seria, assim, o testemunho de uma verdade até então silenciada ou mesmo interdita, comprometida com a realidade social das mulheres negras,

distanciando-se completamente do modelo canônico, posto que é subversiva e pretende contar a “história” de um outro ponto de vista, o daqueles que sempre foram objeto da literatura, mas nunca puderam falar por si.

Quanto ao modelo canônico e ao mito do grande escritor, importa esclarecer, invocando Roland Barthes, que esse mito do grande escritor, depositário da verdade a ser revelada, degenerou-se e morreu pouco a pouco. A grande literatura canônica foi dessacralizada e as instituições se tornaram impotentes para impô-la nos moldes tradicionais, o que não significa que esteja destruída, mas apenas que não está guardada como um valor oculto e que é preciso ir ao seu encontro e imprimir um gesto ativo. “A *maestria* literária desaparece, o escritor não pode mais paradear” (Barthes, 2007, p. 40).

Nesse sentido, Michel Foucault opõe radicalmente o autor-indivíduo real à função-autor, contestando, justamente, a visão de um autor capaz de conferir autenticidade a seus textos e transformá-los em cânones, o que limitaria a livre circulação da ficção:

O autor não é uma fonte infinita de significados que preenchem a obra, o autor não precede as obras. É um determinado princípio funcional através do qual, em nossa cultura, se limita, se exclui, se seleciona: em uma palavra, é o princípio através do qual se criam obstáculos para a livre circulação, a livre manipulação, a livre composição e decomposição e recomposição da ficção (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2007, p. 56).

Giorgio Agamben, explicando Foucault, afirma que a presença do autor deve se manifestar apenas através de um “gesto” (“o que continua inexpresso em cada ato de expressão”), que torna a expressão possível, instalando, ao mesmo tempo, um vazio, onde a leitura se torna viável (AGAMBEN, 2007, p. 59 e 62).

O sujeito leitor, por sua vez, da mesma forma que o autor, não é algo que se possa alcançar como uma realidade material, mas o que nasce do encontro, do jogo entre os elementos em que foi posto e em que se colocou (AGAMBEN, 2007, p. 63).

Tendo em vista as considerações acima, poderia surgir a questão de que o espaço para que o “jogo” entre autor e leitor se estabelecesse em uma “prosa quente” como *Ponciá Vicêncio* ficaria diminuído, ou seja, que a possibilidade do leitor ir ao seu encontro e imprimir um gesto ativo seria mitigada.

No entanto, apesar de a construção narrativa ser, muitas vezes, intrusiva, o espaço para o “jogo” entre autor e leitor é preservado, em primeiro lugar, pela abertura que o texto oferece para o compartilhamento de experiências, de dores e de esperanças; em segundo lugar, por causa do forte investimento simbólico que o romance carrega, aguçando a imaginação do leitor e convidando-o para completar-lhe o sentido.

Não obstante a força política do romance e o seu papel conscientizador - que, aliás, entendemos como um valor positivo no cenário da literatura contemporânea - o romance não traz uma ideologia fechada, ou seja, não é porta-voz de uma verdade política ou de uma programática de luta social. Não tenta impor ideias em nome de partidarismos ideológicos. *Ponciá Vicêncio* representa o compartilhamento de dores e desejos, de uma herança escravocrata, com a qual um segmento da sociedade pode se identificar, representando o grito dessas vozes sufocadas por séculos, através de uma literatura aderida ao cotidiano e embasada por um forte investimento sociológico, histórico e simbólico.

Dessa forma, a escrita engenhosa de Evaristo é capaz de deixar essa abertura ao leitor para compartilhamento de experiências e aguça a sua imaginação, através de suas construções simbólicas, ao mesmo tempo que constrói uma “prosa quente”, persuasiva, em favor da “causa negra”, fazendo coro a Kabengele, quanto à necessidade de reconhecimento de uma identidade “negra” e da união do povo negro, para que sua afirmação se dê de maneira equivalente e simétrica à afirmação da identidade de outros povos.

2.2

A narrativa em *Niketche*

Respondendo às questões de Friedman²⁶ em relação ao romance *Niketche: uma história de poligamia* e comparando com o romance *Ponciá Vicêncio*, de

²⁶ Como vimos, Friedman propôs que quatro questões fossem respondidas. Primeiro, quem conta a história, se é um narrador em primeira ou em terceira pessoa, se é uma personagem em primeira pessoa, protagonista ou testemunha da história, ou se não há propriamente um narrador, caso em que a história é contada diretamente através dos pensamentos e sentimentos das múltiplas personagens, ou apenas de uma. Em um segundo momento, cabe questionar de qual ângulo o narrador conta a história, isto é, se ele se coloca acima, no centro, na frente ou mudando. A terceira pergunta é sobre os canais de informação que ele utiliza para comunicar a história, que podem ser os sentimentos, pensamentos, percepções do autor, da personagem ou uma combinação. A quarta pergunta se refere à distância que o narrador se coloca do leitor. (FRIEDMAN *apud* LEITE: 1987, p. 25)

Conceição Evaristo, verifica-se que em *Niketche* a narrativa se dá em primeira pessoa e o narrador é a protagonista. Diferentemente do romance de Evaristo, no de Chiziane não há onisciência do narrador. O ângulo em que ele se coloca em relação à história é central e o ponto de vista é o da personagem protagonista Rami, que não tem acesso aos processos mentais das outras personagens e, portanto, se limita às suas próprias percepções de mundo, seus pensamentos e sentimentos. Assim, os canais de informação utilizados para comunicar a história ao leitor são as percepções da própria personagem.

Já no romance *Ponciá Vicêncio*, os canais de informação utilizados pela voz narrativa, como já visto, são percepções e sentimentos das personagens e também do “autor implícito”, que tece seus comentários, ora misturando-os às percepções das personagens, gerando uma ambiguidade entre a sua voz e as das personagens, ora intervindo diretamente. Tanto em um, como em outro caso, entendemos que se aproxima da categoria de narrador onisciente intruso, proposta por Friedman, pois o narrador se intromete e, no caso de *Ponciá Vicêncio*, para comunicar o pensamento do próprio “autor implícito.”

Em *Niketche*, o romance se serve tanto da cena, como do sumário, predominando o sumário²⁷. Todavia, a cena aparece consideravelmente, o que diminui a distância entre a história e o leitor. A oposição entre cena e sumário tem a ver, conforme já explicado anteriormente, com a intervenção do narrador. Quanto mais o narrador intervém, mais ele conta (sumário) e menos ele mostra (cena). Assim, nos momentos em que aparece a cena, o leitor tem maior liberdade para apreender a história de acordo com as suas impressões.

Já em *Ponciá Vicêncio*, é muito raro a cena aparecer, o que cria uma distância maior entre o leitor e a história, que se intensifica ainda mais, quando o narrador utiliza como canais de informação o que parecem ser pensamentos do “autor implícito”.

Assim, fazendo um paralelo com os conceitos de meios frios e quentes de Marshal McLuhan, ressignificados à luz da literatura contemporânea, verifica-se que a prosa engajada de Evaristo, com a intrusão do “autor implícito” parece trazer um investimento maior do que a de Chiziane no que se refere a uma certa pedagogia conscientizadora e mobilizadora do leitor, atendendo a uma exigência

²⁷ O “sumário”, como já visto, ocorre quando os acontecimentos são contados e resumidos ao leitor após terem sucedido. Já a “cena” ocorre quando os acontecimentos são mostrados diretamente ao leitor, como no caso do discurso direto no romance. (FRIEDMAN *apud* LEITE: 1987, p. 25).

da própria contemporaneidade, ao dar voz aos que durante séculos foram silenciados, principalmente às mulheres negras. Entendendo que o valor literário atual está em atender às demandas atuais, a forte carga política da escrita de Evaristo funciona como um meio quente em termos positivos.

Em *Niketche*, a prosa é mais fria, possibilitando que os efeitos da leitura surjam mais amplamente do *entre-lugar* que entre o leitor e o texto se estabelece. Apesar de a autora ter um histórico de militância política, sua presença no texto está mais próxima do “*gesto*” de que fala Agambem, e que permite que a leitura nasça do “jogo” entre o texto e o leitor, através de um movimento maior de “desligamentos, de encavalgamentos de variações”, conforme coloca Barthes (BARTHES, 2004, p. 69).

Ora, se o meio é responsável pelos modos de ajustes das associações cognitivas humanas, de acordo com McLuhan, como já visto, essa prosa mais fria controla menos a proporção e a forma como essas associações se darão, deixando maior espaço para o “jogo” entre autor e leitor, mas investindo menos em uma certa pedagogia conscientizadora, que se faz urgente na atualidade.

Como no romance de Evaristo, a voz do narrador parece surgir em algumas passagens como canal de comunicação do pensamento do autor, ou seja, através do “autor implícito”, confundindo-se com o das personagens, achamos pertinente, para melhor esclarecer a estratégia narrativa engajada da escritora, destacar essas passagens e antecipar sua análise crítica, como fizemos no capítulo anterior, relacionando-as com a herança deixada pelo colonialismo e pela escravidão, bem como pelo pensamento “científico”, estrangeiro e nacional, que foi produzido para justificá-los.

Destacamos, assim, no capítulo anterior, que trata da narrativa em *Ponciá Vicêncio*, as passagens em que há confusão entre a voz da personagem e o que parece ser a voz do “autor implícito”. Já em *Niketche*, narrado em primeira pessoa, não há confusão entre a voz do narrador e a das personagens, e tampouco há passagens em que o narrador pareça surgir como canal de comunicação do pensamento do autor através do “autor implícito”, motivo pelo qual não destacamos ou antecipamos a discussão de qualquer passagem nesse capítulo destinado à narrativa em *Niketche*, ao contrário do que fizemos com *Ponciá Vicêncio*. As problemáticas raciais e de gênero que permeiam *Niketche* serão,

portanto, discutidas no próximo capítulo, em conjunto com os estudos sobre as convergências e divergências entre os romances.

3

Convergências e divergências entre os romances

Após a discussão sobre as diferentes estratégias narrativas em *Ponciá Vicêncio* e em *Niketche* e, tendo em vista os distintos efeitos de leitura que tais construções implicam, passo a confrontar os dois romances, sem abandonar tais considerações, motivo pelo qual muitas vezes parafrasearei as narrativas, comparando a narrativa em terceira pessoa escrita pela brasileira com a narrativa em primeira pessoa da autora moçambicana, como estratégia para ressaltar suas divergências estruturais. Entretanto, a abordagem principal no presente capítulo são as trajetórias de sofrimento e de resistência diante da herança do patriarcado - que permeia todo o romance moçambicano e que aparece no contexto da sociedade citadina no romance da brasileira - para afirmação das personagens femininas nos dois romances.

Em *Niketche*, os papéis tradicionais atribuídos às mulheres do sul de Moçambique correspondem a uma percepção social em torno do gênero feminino ligada à inferioridade e, portanto, à necessidade de submissão.

A cultura transmitida a essas mulheres é a cultura da resignação e do silêncio, já que se acredita que elas nunca têm nada importante a dizer. De acordo com o romance, a “Mulher é aquela que tem a língua de serpente e por isso carrega nas costas o peso do mundo. Mulher é fel, e a misteriosa criadora dos males do universo.” É tratada como um “projeto imperfeito”, que não tem sequer uma “linha reta”, pois é toda “feita de curvas”, que a impedem de se endireitar. Por isso, busca sempre uma “forma concreta”, com rendas, sapatos de salto, perucas, maquiagem e joias. É considerada “fraca” e “mole” e, portanto, um “eterno problema” (CHIZIANE, 2012, p. 307). Não é percebida como alguém que mereça confiança ou que possa ser admirada e causar orgulho, mas como aquela que deve sempre confiar no seu homem, orgulhar-se dele e diante dele se ajoelhar.

Esse tipo de visão reflete a herança do pensamento da sociedade patriarcal, encontrando registros nas mitologias e nas leis, cujos códigos foram escritos por homens, na época em que o patriarcado estava estabelecido, bem como são encontrados na filosofia grega. Além de colocarem a mulher em condição subordinada, relacionam-nas com o mal. Assim é que, segundo

Beauvoir, o Levítico as compara com os animais de carga, dos quais o patriarca é o dono. As leis de Manu a consideram um ser vil que deve ser mantido escravizado e que só pode ser integrado à sociedade quando submetida à ordem estabelecida pelos homens. Somente através do casamento, ela pode adquirir as mesmas qualidades do esposo e ser admitida, após sua morte, no paraíso. As leis de Sólon também não lhe conferem direitos, mantendo-as subordinadas. O Direito canônico considera-a como a “porta do Diabo”. O código romano a coloca sob tutela. O Corão a trata com desprezo, afirmando: “Os homens são superiores às mulheres por causa das qualidades que Deus lhes deu e também porque dão dotes a elas” (BEAUVOIR, 1970, p. 104). O Eclesiastes a trata com um ser que não se pode confiar: “Achei-a mais amarga do que a morte, a mulher cujo coração é uma armadilha e uma rede e cujas mãos são laços...” (*ibid.*, p.101) e ainda: “Um homem que vos quer mal vale mais do que uma mulher que nos quer bem.” (*ibid.*, p. 245).

De acordo com o romance de Chiziane, a visão machista coloca o corpo da mulher como um “projeto imperfeito”, assim como seu caráter, ao contrário do corpo e do caráter do homem, considerado um “monumento perfeito”, um “ser concreto”, feito de retas. Essa ideia remonta à filosofia grega, conforme observa Beauvoir, explicando que para Aristóteles: “o princípio do movimento que é o macho em todos os seres que nascem é melhor e mais divino” (*ibid.*, p. 100). E também: “A fêmea é fêmea em virtude de sua carência de qualidades (...) Devemos considerar o caráter da mulher como sofrendo de certa deficiência natural” (*ibid.*, p. 10). Ainda segundo Beauvoir, Pitágoras considerava que: “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz, o homem; e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher ” (*ibid.*, p.101).

Assim, já no início do primeiro capítulo do romance, a personagem principal, Rami, revela como percebe a sua condição de mulher, em total dependência e subordinação à figura masculina. Ao ouvir um estrondo na rua, causado pela quebra do vidro de um carro por culpa de seu filho Betinho, Rami, não sabendo como agir para contornar o problema com o proprietário do carro, é tomada por forte ansiedade, insegurança e desespero. Afinal, sabe que na sociedade sul-moçambicana, nenhum “homem de bem” acreditaria nas palavras de uma mulher desesperada. Questiona o porquê de o marido a deixar só para

resolver as adversidades diárias “como mulher e como homem” (CHIZIANE, 2012, p. 10).

O trecho transcrito acima mostra que no entendimento da personagem, as funções do homem e da mulher estão divididas. As tarefas que devem ser realizadas pelas mulheres estão ligadas à casa, aos filhos e à família. Em última análise, às formas de cultivar o lar para criar os filhos e agradar o homem. A figura da mulher como ser dependente aparece com clareza. Na ausência do marido, ela se sente “desprotegida como um grão de poeira” (CHIZIANE, 2012, p. 10), impotente e insegura. Nesse momento inicial do romance, a personagem não vislumbra qualquer possível coincidência entre as funções desempenhadas pelo homem e pela mulher na sociedade e afirma uma distinção que é desequilibrada, pois valoriza o papel masculino e subestima a figura feminina. A mulher não é capaz de realizar as tarefas masculinas, mas precisa do homem, muitas vezes, para completar algumas tarefas femininas, como dar segurança ao lar e educar os filhos.

Assim, até mesmo em relação ao lar, que cabe à mulher cuidar, a presença do marido é vista como sinônimo de proteção e segurança, garantindo mais respeito, conforto e prestígio: “Na presença de um marido, os ladrões se afastam. Os homens respeitam. As vizinhas não entram de qualquer maneira para pedir sal, açúcar (...). Na presença de um marido, um lar é mais lar, conforto e prestígio.” (*ibid.*, p.11). Até mesmo a falta de ordem em um lar, segundo Rami, é causada pela falta de homem, pois um marido impõe ordem em casa.

No que se refere à educação dos filhos, nota-se também no primeiro capítulo, em que Betinho quebra o vidro de um carro, que a personagem fraqueja, não conseguindo repreender o filho como acha que deveria, imaginando que se o marido lá estivesse, o faria “como pai e como homem”, além de resolver tudo com o proprietário do veículo.

Mais uma vez aqui, aparece, de forma exacerbada, o sentimento de insegurança da personagem diante da sua condição de mulher, mesmo em relação às tarefas que lhe cabem na sociedade, que acabam por reclamar a figura do homem para se completarem com maior eficácia.

Apesar desse sentimento de insuficiência, a ideia que a personagem tem inicialmente a seu próprio respeito é que não há nada de errado com ela. Muito pelo contrário, chega a se considerar a “mulher mais perfeita do mundo” (*ibid.*, p.

14), já que sempre obedeceu ao seu marido, fazendo todas as suas vontades e dele sempre cuidou, ajudando a torná-lo o homem que é. Cumpriu o papel que cabe à mulher desempenhar na sociedade, que é dar amor e filhos ao marido, sacrificando seus próprios sonhos pelos sonhos dele e lhe entregando a sua juventude e a sua vida. A personagem entende que todo sentido da vida da mulher está ligado à vida do homem, ao que ela faz para tornar a vida dele melhor e mais completa, sacrificando a sua própria em prol da felicidade dele, como se não houvesse sentido em uma existência individual para ela. Esse seria o modelo do amor puro e perfeito:

Fecho os olhos e escalo o monte para dentro de mim. Procuro-me. Não me encontro. Em cada canto do meu ser encontro apenas a imagem dele. Solto um suspiro e só me sai o nome dele. Desço até ao âmago do meu coração e o que é que eu encontro? Só ele. Tenho por ele um amor puro e perfeito, será que ele não vê? (CHIZIANE, 2012, p. 14).

A visão que a personagem tem sobre o papel da mulher e o que seria uma mulher perfeita está ligada ao pensamento cristão que valoriza a esposa dócil e casta. Essa visão também remonta a Proudhon e aos demais antifeministas do século XIX - apesar do espaço temporal que há entre suas convicções e o romance - já que consideravam a “verdadeira mulher” como escrava e espelho do homem. O dilema que encerrava a mulher para Proudhon era “dona de casa ou cortesã”, permanecendo partidário da pequena propriedade e limitando a mulher ao lar (*ibid.*, p. 147). Caberia a ela, enquanto o “outro”, confirmar as virtudes do homem e desempenhar o “papel de olhar”, para comprovar a coragem, a força e a beleza do homem. Isso porque para fazer-se confirmar pelos outros homens, que são seus semelhantes, o homem viveria em uma tensão constante. Como a consciência feminina estaria escravizada à masculina, sendo a mulher por ele dominada, o olhar feminino seria muito mais sutil, não atribuindo valores que a ele fossem alheios (*ibid.*, p. 227).

Ainda segundo a autora, a história mostrou que os homens, desde os primeiros tempos do patriarcado, mesmo nas sociedades que veneravam as deusas, sempre detiveram os poderes concretos e mantiveram as mulheres em estado de dependência, desfavorecendo-as em seus códigos e estabelecendo-as como o “outro”, sem reconhecer reciprocidades. Assim, colocaram-se diante delas

como sujeitos soberanos, buscando realizar-se, reduzindo suas consciências à escravidão (*ibid.*, p. 179).

Explicando Hegel, Beauvoir diz que “há na consciência humana uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência” (BEAUVOIR, 1970, p. 11). Invocando essa ideia, Levi Strauss conclui que “A passagem do estado natural ao estado cultural define-se pela aptidão por parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, que (...) constituem menos fenômenos que se cumpre explicar que os dados fundamentais e imediatos da realidade social” (LEVI-STRAUSS *apud* BEAUVOIR, p. 11-12). Assim, levando em consideração a “hostilidade fundamental” da consciência de que fala Hegel e a aptidão pelos sistemas de oposições por parte do homem, mencionado por Levi Strauss, “o sujeito só se põe, se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto”. Todavia, quando a outra consciência lhe opõe uma pretensão recíproca, o sentido absoluto da ideia do “outro” é retirado e surge a relatividade e a obrigatoriedade de reconhecimento das reciprocidades (BEAUVOIR, 1970, p. 11 - 12).

No caso do romance, a personagem Rami passa a vida seguindo o ideal de “verdadeira mulher” e de esposa dócil e casta, acreditando que era uma mulher perfeita e, portanto, não questiona sua condição e tampouco reivindica o reconhecimento das reciprocidades. Entretanto, após vinte anos de casamento, tendo se dedicado inteiramente ao seu homem, Rami começa a questionar o porquê de ele a desprezar.

Nesse sentido, faz coro à Beauvoir, que indaga o porquê de as mulheres terem passado tanto tempo sem contestar a soberania do macho, deixando em aberto a questão, mas afirmando que não foi a inferioridade feminina que determinou a insignificância histórica da mulher, mas, ao contrário, sua insignificância histórica que a condenou à inferioridade (BEAUVOIR, 1970, p. 171).

Assim, também Rami tenta entender a razão de não ser valorizada pelo seu marido. Dirige-se então ao espelho para tentar descobrir o que há de errado com ela e começa a entrar em contato com a sua identidade esquecida, que ela chama de “intrusa”, tão acostumada estava a viver à sombra do seu marido.

Nesse momento, surge o embrião do processo de afirmação da identidade da personagem, que será percorrido ao longo do romance. A personagem começa a reverter a insignificância da sua história que a relegou à inferioridade. Diante do espelho, sua primeira impressão é a de choque, de incompreensão frente àquela imagem que se parece com ela, mas que, ao contrário dela, é alegre e ri da sua desgraça, por estar lúcida, enquanto Rami está cega e não percebe que a culpa não é das outras mulheres que “lhe roubam” o marido, mas dela mesma, que se esqueceu de si. A imagem começa a “dançar” como forma de oração, de luta pela transposição dos seus males, de sua tristeza e solidão. Rami tenta romper a barreira que há entre ela e a imagem, procurando segurar sua mão, a fim de com ela ir “dançar” também, para se libertar das suas preocupações supérfluas e tornar a olhar para dentro de si.

Não consegue, todavia, alcançá-la ainda, pois a imagem representa a força que ela teve no passado, mas que perdeu ao longo dos anos de submissão. O espelho revela aquilo que ela gostaria de voltar a ser, apontando a necessidade da reafirmação da sua identidade e do reencontro com os seus desejos: “Sou um rio. Os rios contornam todos os obstáculos. Quero libertar a raiva de todos os anos de silêncio. Quero explodir com o vento e trazer de volta o fogo para o meu leito, hoje quero existir” (CHIZIANE, 2012, p. 19).

Assim, através do espelho, Rami volta a dialogar com o seu íntimo, refletindo tanto sobre a imagem exterior de sua figura, comparando-se com as outras mulheres de Tony, como sobre suas atitudes passadas, numa tentativa de desvendar de quem foi o “erro” pela vida poligâmica que seu marido leva. Será ele inocente, serão culpadas as outras mulheres, foi ela que errou? Desejando traçar outro rumo pra sua trajetória, por meio do reflexo no espelho, a personagem vai se renovando, se libertando dos padrões a que havia sido acostumada e “se escrevendo” novamente no mundo.

A metáfora da imagem que dança como forma de oração significa o início da travessia da “infância” da personagem para sua maturidade. No caso de Rami, não se trata de uma infância no sentido cronológico, mas no sentido de que ela ainda não havia iniciado sua trajetória de afirmação de identidade, pois era serva e espelho do marido. Sua vida era dedicada inteiramente à dele. Quando Rami passa a questionar o porquê de não ser valorizada por ele, apesar de toda sua dedicação e obediência - já que sempre lavou as cuecas dele, coseu as meias e pregou botões

de suas camisas - procura uma conselheira do amor, nascida no norte de Moçambique, de etnia macua.

Já em sua primeira aula, a conselheira diz a Rami que ela ainda não era mulher, pois nada havia aprendido sobre o amor sexual. Nascida e criada no sul de Moçambique, em que a influência do regime colonial e do cristianismo foi muito mais forte do que no norte, Rami preparou-se para o casamento aprendendo a bordar, fazendo curso de tricô e culinária. Às vésperas do casamento, teve aulas na igreja, com os padres e as freiras, acendendo velas e fazendo rezas, absorvendo os valores da obediência e da maternidade. Não frequentou qualquer escola de amor e da vida, onde se aprendem os ritos de amor e de sexo, porque a Igreja considerou essas práticas heréticas.

A personagem começa a perceber que aprendeu muitas coisas que lhe serviram muito pouco, coisas de sala, das damas europeias, como boas maneiras, bordar ou cozinhar bolinhos de anjo. Sobre as coisas do quarto, Rami nada havia aprendido. Sua educação sexual se resumiu ao estudo do aparelho reprodutor. Rami reflete, então, sobre os motivos que levaram a Igreja e os colonizadores a proibirem essas práticas vitais para a harmonia do lar. Consideraram-nas retrógradas e quiseram “civilizar”, ocidentalizar a cultura do colonizado, destruindo-a. Para a personagem, o colonizado foi “cego” e assimilou o alheio, destruindo o seu, sem questionar que esse alheio também tem hábitos conservadores e retrógrados, como a Igreja (CHIZIANE, 2012, p. 45).

Rami compreende que os ritos de iniciação são instituições muito importantes, cujos segredos não se divulgam nunca e que, sem eles, a mulher não alcança a maturidade, permanecendo eterna criança, “mais leve que o vento”, não podendo casar, porque ninguém a aceitaria e se a aceitasse, devolveria em seguida. Sem os ritos de iniciação, a mulher não pode, ainda, participar de um funeral, se aproximar de um cadáver, assistir a um parto ou tratar dos assuntos do casamento, já que é considerada impura. Os filhos que nascem antes dos ritos de iniciação são considerados lixo, impureza (*ibid.*, p. 46). Nesses ritos, a mulher aprende as lições básicas de amor, de sedução, de maternidade, de sociedade e de sexo (*ibid.*, p. 38).

Cumprе esclarecer que os ritos no norte existem também para os homens e parecem revelar uma sociedade com características do matriarcado, não só porque os homens aprendem a venerar suas mulheres como mães, como deusas e como

suas criadoras, mas porque são mais suaves com suas mulheres, tratando-as como rainhas e agindo, muitas vezes, como seus escravos. Segundo a conselheira, a primeira lição de iniciação masculina é:

Trata a mulher como a tua própria mãe. No momento em que fechares os olhos e mergulhares no seu voo, ela se transforma na tua criadora, a verdadeira mãe de todo o universo. Toda a mulher é a personificação da mãe, quer seja a esposa, a concubina, até mesmo uma mulher de programa. O homem deve agradecer a Deus toda a cor e luz que a mulher dá, porque sem ela a vida não existiria. Um homem de verdade não bate na sua mãe, na sua deusa, na sua criadora (CHIZIANE, 2012, p. 40).

Todavia, de acordo com o romance, tanto no sul como no norte de Moçambique, apesar da valorização da figura feminina no norte, há privilégios reservados aos homens. Por causa dos tabus da menstruação, a mulher é impedida de participar da vida pública de norte a sul. Quanto aos hábitos de alimentação, há comidas reservadas aos homens e comidas reservadas às mulheres. A eles cabem as melhores partes da carne, como as coxas e a moela da galinha. Para elas, sobram as patas, as asas e o pescoço. Além disso, há os mitos que aproximam as mulheres do trabalho doméstico, baseados na crença de que os homens não podem ficar perto do fogo, do pilão e da cozinha, para não pegarem doenças sexuais como esterilidade e impotência (*Ibid*, p. 35 - 36).

Outra demonstração da fragilidade feminina é que quando ocorre algum infortúnio, as mulheres são consideradas culpadas, atribuindo-se a elas a falta de chuvas, as cheias, as pragas e as doenças. Os motivos desses infortúnios estão relacionados a alguma falta por elas cometida, como abortar às escondidas, comer moelas de galinha ou entrar nos campos em momento de impureza (*Ibid*, p. 36).

A autoridade pública e política, de acordo com os costumes tanto do norte, como do sul de Moçambique, pertence aos homens. Entretanto, os homens do norte não tratam sua mulheres como sua propriedade, seu gado. Mantém seus privilégios, como dito acima, mas as mulheres conservam sua liberdade. As mulheres podem ter filhos de pais diferentes, sem que isso seja considerado fracasso. Pelo contrário, é um sinal de que essa mulher amou muito e foi muito amada e desejada. Quando o amor acaba, elas podem ir em busca de outro amor, com a mesma liberdade dos homens. A sociedade dos macuas do norte é mais humana. “A mulher têm direito à liberdade e à vida. No sul as mulheres são tristes, são mais escravas. Andam de cabeça baixa. Inseguras, não conhecem a alegria de viver” (*Ibid*, p. 175).

Mais uma característica do matriarcado que aparece no romance em relação aos *macuas* e aos *macondes* do norte, é que o homem quando se casa constrói o lar na casa da mulher e quando o amor acaba, é ele quem parte. Quando ele morre ou quando há separação, o produto do trabalho dele fica com a mulher. Os filhos tem o apelido da mãe, porque pai é dúvida e mãe é certeza (CHIZIANE, 2012, p. 206). Ninguém é escravizado, porque homem e mulher são considerados filhos do mesmo Deus. Porém, no norte o homem é Deus também, mas um deus companheiro, não um deus opressor.

De qualquer forma, as mulheres do norte são mais livres e mais valorizadas. Com a conselheira de amor, Rami entende melhor a submissão e a suavidade de alguns maridos do norte, que tratam suas mulheres como rainhas, carregando-as para não pisarem no chão e se sujarem de poeira, ou carregando o bebê no colo com o saco de fraldas para elas não amassarem seus vestidos. No final do mês, gastam quase tudo o que sobra para enfeitar suas esposas com ouro e tecidos. Isso porque, enquanto em outras regiões da África, a excisão é praticada, no norte de Moçambique, o prazer é estimulado. As mulheres se embelezam, cuidam-se, enfeitam-se com flores, fazem-se sensuais, gastando com rendas, cremes, ouro e panos, para estarem sempre belas. Sabem amar, agradecer e sorrir:

Fazem o homem chorar de amor como uma criança, até esvaziar-se da alma. Têm a vida de um homem na palma da mão, e este humilha-se, rende-se até perder o fôlego, até se entregar de corpo e alma, e fazem dele um escravo. Compreendo agora aquele caminhar requebrado de algumas mulheres do norte. Compreendo agora aquele falar cantado, o olhar dormente, de crocodilo. Entendo mais do que nunca por que é que os homens de todos os quadrantes do mundo, que emigram para as terras do norte deste país, nunca mais regressam às terras de origem. [...] Essas mulheres sabem muitas coisas. Conhecem a geografia do corpo. A morada do sol. Sabem acender as tochas e guiar os homens por grutas desconhecidas. Sabem embalar um homem, torná-lo pequeno, até o fazer sentir-se de novo a flutuar no ventre da mãe (CHIZIANE, 2012, p. 45- 46).

Já as mulheres do sul vestem cores tristes, usam lenços na cabeça sem graça ou arte. Seus rostos estão sempre cansados e seu corpo é apenas para reprodução. São econômicas e servis. Enquanto isso, os homens *machanganas* do sul as tratam como sua fortuna, seu gado, o que reflete bem a herança da cultura patriarcal e patrimonialista que ainda os guia e contra a qual Rami passa a querer lutar, para renascer como mulher. Lembra-se de uma frase famosa de Simone de Beauvoir: “*Ninguém nasce mulher, torna-se mulher*”. Onde terei eu ouvido essa

frase?” (CHIZIANE, 2012, p. 35). E continua a sua trajetória de afirmação, que teve início com a dança da sua imagem no espelho “como forma de oração.”

A palavra *Niketche*, no título ao livro, significa uma dança erótica macua, originária do norte de Moçambique, das províncias de Zambézia e Nampula, que as raparigas recém-iniciadas nos ritos do amor executam para afirmar que são mulheres, maduras, prontas para a vida (*ibid.*, p. 160 e 336). É uma das amantes de Tony, Mauá, uma macua, que ensina a Rami sobre o *Niketche*. Essa dança simboliza, na narrativa, a revolução interna da personagem - através da imagem no espelho que “dança como forma de oração” e da sua própria iniciação nas lições de amor e sexo com a conselheira do norte - em um movimento de dupla resistência, tanto às tradições africanas sexistas e poligâmicas, quanto à ocidentalidade monogâmica e negadora da sexualidade do colonizador europeu, que têm em comum a resignação feminina. *Niketche* pode ser entendida, assim, como uma metáfora para o momento da vida de Rami em que ela começa a duvidar desses modelos, para depois transgredi-los, iniciando sua afirmação e amadurecimento como mulher. Sobre o *Niketche* Rami aprende que:

A dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primaveras. Ao primeiro toque do tambor, cada um sorri, celebrando o mistério da vida ao sabor do *niketche*. Os velhos recordam o amor que passou, a paixão que se viveu e se perdeu. As mulheres desamadas reencontram no espaço o príncipe encantado com quem cavalgam de mãos dadas no dorso da lua. Nos jovens desperta a urgência de amar, porque o *niketche* é sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade. Quando a dança termina, podem ouvir-se entre os assistentes suspiros de quem desperta de um sonho bom (CHIZIANE, 2012, p. 160).

A dança pode ser entendida como movimento de um estado passivo para um estado ativo, de emancipação. A luta pela emancipação no romance é dupla. É travada em relação à poligamia informal, praticada pelo povo ao qual pertence Rami, o do sul de Moçambique, que tem tradição poligâmica, mas que ao se cristianizar, negou os costumes e começou a praticar uma poligamia informal, sem cumprir os devidos mandamentos (como veremos adiante).

A luta é travada, também, em relação à cultura de subordinação imposta pelo cristianismo. No caso dos espaços ao sul do território moçambicano, em que a pressão do regime colonial foi mais forte e o cristianismo teve mais influência, os valores impostos são a renúncia e a submissão ao discurso ideológico imposto

é o de renúncia e de submissão, exigindo-se das mulheres discrição e modéstia. As mulheres são mais servis, “são pastadas com vara curta” (CHIZIANE, 2012, p. 36) e não participam, como visto, das práticas tradicionais dos ritos de iniciação sexual, em que se aprendem as lições básicas de amor, de sexo e de sedução, o que acaba por reforçar ainda mais a cultura de resignação, contribuindo para a opressão da mulher e afiançando sua subordinação ao marido. Segundo Rami:

No regime cristão, as mulheres são educadas para respeitar um só rei, um deus, um amor, uma família (...) A pretender dizer que as mulheres são órfãs. Têm pai, mas não têm mãe. Têm Deus, mas não tem Deusa. Estão sozinhas no mundo no meio do fogo. Ah! Se nós tivéssemos uma deusa celestial! (CHIZIANE, 2012, p. 93).

Para ilustrar a subordinação cristã da mulher ao homem, cabe citar as palavras de São Paulo, referidas por Simone de Beauvoir, baseada no Antigo e no Novo Testamento: “O homem não foi tirado da mulher e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher e sim esta para o homem. No mesmo sentido: “Assim como a Igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetam-se as mulheres a seus maridos” (São Paulo *apud* Beauvoir, p. 118). Também Santo Ambrósio, de acordo com Beauvoir: “Adão foi induzido ao pecado por Eva e não Eva por Adão. É justo que a mulher aceite como soberano aquele que ela conduziu ao pecado” (Santo Ambrósio *apud* Beauvoir, p. 118).

Segundo Beauvoir, a Igreja serve uma civilização patriarcal que mantém a mulher anexada ao homem. Para ser salva, a humanidade tem que ser resgatada em Cristo. A esse resgate, a mulher representa uma ameaça, por causa da hostilidade cristã à carne e a sua ligação com a figura da mulher. Ela representa as tentações da terra, do sexo e do demônio, pois conduziu Adão ao pecado. A autora explica que desde Tertuliano, o primeiro autor cristão a produzir uma obra literária em latim, a literatura cristã se desenvolveu, passando por Santo Agostinho, Santo Ambrósio e São Tomás, no sentido de enxergar a mulher como porta do diabo e de despertar o horror masculino ao órgão sexual feminino. Beauvoir transcreve as palavras de Tertuliano para melhor ressaltar a ideia que ligava a mulher ao pecado: “Mulher! És a porta do diabo. Persuadiste aquele que o diabo não ousou atacar de frente. Foi por sua causa que o filho de Deus teve de morrer” (TERTULIANO *apud* BEAUVOIR, p. 210 - 211).

A única maneira de a mulher ser resgatada seria através da castidade, da resignação e da doçura, para não ser mais vista como carne, mas como um corpo

etéreo e glorioso. Deveria constituir-se como serva do senhor. A figura da Virgem Maria é a imagem oposta a de Eva, a pecadora. É a mediadora da salvação, enquanto Eva é a da perdição. Para uma mulher se voltar ao bem e não figurar como inimiga do espírito e da salvação, podendo glorificar-se também, deve aceitar o papel subordinado ao homem que lhe é designado.

Dentro desse contexto de resignação feminina em uma sociedade cristã, poligâmica e patriarcal, é importante levar em consideração a expressão “são pastadas com vara curta” utilizada pela personagem Rami. Provavelmente é proveniente da tradição cultural existente na área que Arthur Ramos chamou, no livro *As culturas negras*, de “área oriental do gado”. Trata-se de uma extensa área da parte oriental da África, cuja unidade cultural é assegurada pelo “complexo do gado”, “o foco de cultura” desta área, da qual faz parte Moçambique. Conforme explica o autor, apesar de a vida econômica ser baseada na agricultura, é o gado que garante ao homem posição e prestígio social. A importância do gado poderia ser considerada “mágica”, sendo parte indispensável nas cerimônias mágicas e sociais. Há a prática de poligamia e “o número de mulheres que o homem possui está em relação com a sua riqueza em gado” (RAMOS, p. 32).

Essa tradição fica evidente na comparação que o personagem Tony faz entre as mulheres e o gado, pois ao falar das suas cinco mulheres, a elas se refere como gado que comprou e domesticou, inserindo-as na lógica da propriedade privada e do patriarcado, não tendo suas mulheres, portanto, o direito de contrariá-lo:

Vocês são minhas, conquistei-vos. Comprei com gado. Domestiquei-vos. Moldei-vos à medida dos meus desejos, não quero perder nenhuma. E tu, Rami, devias ficar do meu lado, no manejo deste gado, para isso és a primeira (CHIZIANE, 2012, p. 270).

Em relação à poligamia, a personagem Rami conta que o seu povo, os *machanganas* do sul de Moçambique, tem tradição poligâmica. Quando se cristianizou, disse não à poligamia para se tornar monógamo ou celibatário. No entanto, muitos homens desse povo desejam o retorno às raízes, “porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar” (CHIZIANE, 2012, p. 92). Acabam, assim, praticando uma poligamia do tipo ilegal - em que somente a primeira esposa tem o reconhecimento e garantias asseguradas pela lei - e informal, já que não segue as próprias normas da tradição poligâmica. As

concubinas ficam sem proteção legal, nem familiar. Podem ser expulsas das casas em que moram a qualquer momento, porque são propriedade do senhor, se é ele quem paga o aluguel no fim de cada mês. Além disso, se ele morrer, não tem direito a nada, porque não constituem uma unidade, já que são satélites da família principal (CHIZIANE, p. 105).

De acordo com o romance de Chiziane, a poligamia é um sistema, uma unidade, uma família composta por um homem e várias mulheres, em que para o homem se casar novamente, é preciso que a esposa anterior consinta e o ajude a escolher. O amor tem que ser distribuído de forma exatamente igual entre todas. No caso de incapacidade do macho, ele é substituído por um assistente, um irmão de sangue, um amigo ou um irmão de circuncisão. No caso do romance, a poligamia acontece informalmente, não constituindo uma família única, mas várias famílias com um único homem. Segundo a personagem Rami:

A prática mostrou que com uma só esposa não se faz um grande patriarca. Por isso os homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar às raízes. Praticam uma poligamia do tipo ilegal, informal sem cumprir os devidos mandamentos. Um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte, dizem não onde disseram sim, ou sim onde disseram não. Contradizem-se, mas é fácil de entender. A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão de obra, para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem o menor esforço, pelo simples fato de ter nascido homem (CHIZIANE, 2012, p. 92).

Apesar da omissão que Beauvoir aponta na reflexão de Engels, em *A Origem da Família*, sobre a maneira como se efetuou a passagem do regime comunitário para a propriedade privada, colocando a história da mulher junto com a história das técnicas, cabe retomar o seu raciocínio acerca da relação da propriedade privada com a escravização da mulher, para refletir sobre essas questões do patriarcado e da poligamia, conforme aparecem no romance. De acordo com Beauvoir, para Engels, na idade da pedra, havia igualdade entre homens e mulheres, pois o caráter rudimentar das ferramentas limitava as possibilidades agrícolas e as forças femininas estavam na medida exigida para o cultivo das terras. As técnicas estavam de acordo com as possibilidades das mulheres. Com a descoberta do cobre, do bronze e do ferro e com o aparecimento do arado, a agricultura estende-se e é necessário um maior emprego de força para desbravar as florestas e adquirir novos campos produtivos. O homem passa a

dominar a natureza, forjando-a, agindo sobre ela, não mais dependendo somente do acaso (BEAUVOIR, 1970, p. 74 - 75).

A figura da mulher relacionada à terra, à germinação e à natureza desmistifica-se, uma vez que o homem não mais teme a natureza. A fraqueza muscular feminina se torna uma inferioridade concreta. O homem recorre, então, a outros homens, que faz seus escravos. Surge a propriedade privada, em que o homem é proprietário das terras e dos escravos e também proprietário da mulher. O trabalho doméstico da mulher passa a ser visto como um anexo insignificante do trabalho do homem. Surge a família patriarcal baseada na propriedade privada. O homem torna-se soberano e se permite deitar com diversas mulheres, sendo polígamo. A mulher é oprimida socialmente, como resultado dessa opressão econômica. Mais ainda, a mulher é oprimida na sociedade patrimonialista, exigindo-se dela fidelidade e condenando severamente o seu adultério, porque o homem não quer deixar seus bens para os filhos de outro homem.

Porém, apesar das inovações tecnológicas da Revolução Industrial terem possibilitado à mulher produzir em pé de igualdade com o homem, já que a máquina anulou a diferença física, a herança do patriarcado ainda permanece, manifestando-se, sobretudo, nos costumes e na moral sexual. A imprecisão do raciocínio de Engels, segundo Beauvoir, estaria no fato de ter reduzido o problema da dominação feminina ao da sua capacidade de trabalho, que teria ficado prejudicada quando a mulher se tornou incapaz de explorar as técnicas que exigiam maior emprego de força. A questão central da reflexão de Engels está na passagem do regime comunitário para a propriedade privada, quando o homem estende seus domínios e escraviza a mulher. Contudo, Engels não indica de que maneira isso ocorreu, confessando que ninguém o sabe, o que torna impossível deduzir a escravização da mulher unicamente da propriedade privada (*ibid.*, p. 75).

Assim, provavelmente não foi a descoberta do bronze e do ferro e a propriedade privada que escravizaram a mulher, pois a divisão do trabalho poderia ter-se dado, conforme Beauvoir, de maneira amigável. É preciso ir além da biologia²⁸ e do materialismo histórico²⁹, que só vê no homem e na mulher

²⁸ Beauvoir explica que para o materialismo histórico, a humanidade não é uma espécie animal, mas uma realidade histórica, que não reflete de forma passiva a natureza, mas a forja. A mulher não poderia ser considerada apenas de acordo com os dados biológicos, uma vez que só teriam

entidades econômicas. A escravização da mulher resultou do “imperialismo da consciência humana”, que procura subjugar as demais consciências para “realizar objetivamente sua soberania” (BEAUVOIR, 1970, p. 77-78).

Dentro dessa lógica, o romance se desenvolve, indicando que apesar da evolução técnica da sociedade, os costumes do patriarcado reservam a soma dos privilégios aos homens, pois a mulher é vista ainda como gado, como propriedade, que pode ser adquirida pela força do dinheiro. A união com os homens é para elas uma forma de subsistência, de emprego. Logo, enquanto a mulher é tida como ser dependente, inferior, que precisa ser submisso, o homem é um “monumento perfeito”, “feito de retas”, um “ser concreto”, construído com “geometria e santidade”, que “tem direito a tudo: a matar, amar, chamar e possuir” (CHIZIANE, 2012, p. 308). Representa o “ferro”, uma criatura forte, que “não envelhece e não se gasta, mas que se renova”. Por isso, nada que o homem faça pode ser considerado errado, já que todas as suas ações são sempre tidas como bem feitas, não podendo dar causa a qualquer arrependimento.

Nesse contexto, a personagem simplesmente segue os padrões sociais e os discursos ideológicos que os embasam, agindo como lhe foi ensinado que é certo pela “consciência dominante”, sacrificando seus sonhos pelos do marido, dando-lhe a vida e a juventude. Ainda assim, Rami não consegue um espaço mínimo de diálogo com seu homem, pois também a voz feminina é sufocada na sociedade em que vive, já que a mulher é vista como alguém que nada de importante tem a dizer e, por isso, com quem o marido não tem o que conversar.

importância aqueles que assumissem, na ação, um valor concreto. A consciência que a mulher adquire sobre si própria não é definida somente pela sexualidade. “Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade, estrutura que traduz o seu grau de evolução técnica a que chegou a humanidade. (BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: Fatos e mitos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970, v. 1., p. 73)

²⁹ Para o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano: materialismo histórico é o nome pelo qual “Engels designou o cânon de interpretação histórica proposta por Marx, mais precisamente o que consiste em atribuir aos fatores econômicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção), peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos. O pressuposto desse cânon é o ponto de vista antropológico defendido por Marx, segundo o qual a personalidade humana é constituída intrinsecamente (em sua própria natureza) por relações de trabalho e de produção em que o homem participa para prover as suas necessidades. [...] Portanto, o modo de produção da vida material em geral condiciona o processo da vida social, política e espiritual. [...] Marx elaborou essa teoria sobretudo em oposição ao ponto de vista de Hegel, para quem a consciência que determina o ser social do homem. Para Marx, pelo contrário, é o ser social do homem que determina a sua consciência” 2ed. Editora Mestre Jou : São Paulo , 1992, p. 650.

A título de ilustração, vale considerar que sobre esse pensamento, herança de uma cultura patriarcal, já se tem registro no quarto século antes de Cristo. Segundo Beauvoir, Xenofonte considerava a mulher e o marido estranhos um ao outro e questionava: “Existem pessoas com quem converses menos do que com tua mulher? – muito poucas...” (XENOFONTE *apud* BEAUVOIR, p. 112).

A falta de diálogo entre Rami e seu marido permeia todo o romance e já aparece em seu início, no trecho em que Tony vai dormir sem falar com ela. Ela se queixa em pensamento:

Quando pergunto alguma coisa, ele rosna-me um sim ou um não e não diz mais nada. É impenetrável como uma pedra maciça, inviolável como uma muralha. Para mim ele não tem alma nem sopro, não dialoga, não suspira nem sopra. Quando o desperto para dialogarmos ele abre um olho, lança um grunhido, vira-se para o outro lado e ronca. Parece um cadáver na minha cama. Uma massa de carne (CHIZIANE, 2012, p. 28).

A “revolução interna” da personagem se traduz no questionamento de tudo aquilo que a consciência a havia ensinado. Isso inclui o que a consciência masculina havia ensinado à mulher, ao subjugar a dela à sua, conforme explicou Beauvoir. A noção de consciência utilizada aqui é a trabalhada por Lélia Gozalez no seu artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, em que a autora contrapõe as noções de consciência e de memória. A consciência seria o lugar da alienação, do desconhecimento, do encobrimento e mesmo do saber. Seria o lugar do discurso ideológico, que impõe seus padrões de comportamento.

A trajetória de ruptura da personagem com a “consciência” de que fala Lélia Gonzalez, ou com o discurso dominante, ocorre quando Rami inicia a travessia da consciência para a memória. A memória, segundo a autora, seria “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui” (GONZALEZ, 1984, p. 226). A memória seria um elemento da construção da identidade e estaria a serviço da sua busca.

Assim, enfraquecendo aquilo que a “consciência” teima em fazer prevalecer no imaginário cultural e recuperando a “memória” como um lugar de inscrição de uma história que não foi escrita ou imposta, Rami passa a resistir à condição de subalternidade, à figura de mulher servil e resignada, para redescobrir sua identidade e força feminina: “Meu Deus, ajuda-me a descobrir a alma e a

força do meu rio. Para fazer as águas correr, os moinhos girar, a natureza vibrar” (CHIZIANE, 2012, p. 18).

O rio aparece como a corrente da vida e da renovação, a possibilidade de travessia da personagem de uma margem à outra, isto é, de uma situação de anulação diante do marido para uma de redescoberta das suas forças. A personagem deseja fazer as águas correrem e, através da sua fluidez, é que vai renascer.

Assim como Rami invoca o seu rio interior para ressurgir, para realizar a sua travessia da “consciência” para a “memória”, a personagem Ponciá Vicêncio, do romance da brasileira Conceição Evaristo, acaba sendo reconduzida às águas do rio da Vila Vicêncio, onde renasce e não volta a se perder jamais, guardando-se nas águas, junto com a memória do seu povo. O rio surge também no romance de Evaristo como símbolo de morte e de renovação e de retorno ao princípio, às origens.

Ponciá também faz sua travessia, a partir da “consciência” para a “memória”, como forma de recomposição da própria identidade, de recriação de si mesma. Enquanto em *Niketche*, é o espelho que aparece como metáfora e abertura para a “memória”, em *Ponciá Vicêncio*, essa imagem é representada pela “janela” do barraco onde Ponciá mora. A personagem passa a maior parte do tempo na janela, isolada, dialogando consigo própria e com as suas lembranças, como se através do fio condutor da sua memória, ela pudesse se reinscrever no mundo. Assim, o romance é narrado a partir da memória de Ponciá, motivo pelo qual sua ordem não é linear, seu enredo é fragmentado, misturando o presente e o passado, já que os fatos são invocados à medida que a personagem vai se lembrando deles.

O espelho e a janela têm importância fundamental no processo de reconstrução identitária das personagens. Segundo o dicionário de símbolos de Chevalier, o espelho reflete a verdade e a sinceridade, assim como revela a identidade e a diferença (CHEVALIER, 1998, p. 394). Através dele, Rami consegue sair do seu estado de “cegueira” para a lucidez. Inicia a construção de uma identidade desvinculada do marido e a ele simétrica. Da mesma maneira, a janela, por meio da qual Ponciá resgata a sua “memória”, é elemento, segundo o mesmo dicionário de símbolos, aberto para o ar e que permite a entrada da luz (*ibid.*, p. 511). Apesar de a personagem de Evaristo parecer ficar louca ao longo do romance, ela também estaria saindo da cegueira para a lucidez.

Uma diferença marcante entre a figura da mulher em *Niketche* e em *Ponciá Vicêncio* é que no romance da moçambicana, arranjar um marido é sinônimo de uma alternativa de vida, de um destino e de sustento dentro do contexto de submissão: “Somos nós a quem o mundo obriga a procurar um homem rico para receber migalhas da sua mesa. É a nós que a sociedade não dá oportunidade para ganhar com dignidade o nosso próprio pão” (CHIZIANE, p. 291). O casamento como alternativa de sobrevivência se aplica tanto às mulheres do sul, como às nortenhas, apesar de as últimas passarem o seu nome aos filhos e terem direito a ficar com os bens no caso de separação. As mulheres do norte, por volta dos dez anos, são levadas às escolas de sexo para aprenderem a alongar os genitais e formarem as lulas³⁰, enquanto os homens vão para as escolas aprender a escrever:

Nas nossas aldeias, somos levadas às escolas de sexo com dez anos de idade e aprendemos a alongar os genitais, para nos tornarmos lulas, tunas, polvos, bicos de peru. Enquanto isso, os homens vão para a escola do pão. Enquanto eles aprendem a escrever a palavra vida no mapa do mundo, nós vamos pela madrugada fora, atras das nossas mães, espantar os pássaros nos campos de arroz (CHIZIANE, 2012, p. 291).

Já na Vila Vicêncio, não há que se falar em submissão de gênero, pois a força feminina aparece, desde a infância de Ponciá, como resultado do trabalho das mulheres, herdeiras da escravidão, que cuidavam da terra dos pretos, produzindo alimentos e renda, enquanto os homens iam cuidar da terra dos brancos. Não há proteção paternalista que se aplique ao cotidiano das mulheres no romance de Evaristo, como, em geral, não se aplica às mulheres negras no Brasil. De acordo com Sueli Carneiro, no que se refere ao mito da fragilidade feminina, que justificou a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, não há como se enquadrarem as mulheres negras, pois nunca foram tratadas como frágeis:

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas...mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deviam ganhar as ruas e trabalhar! (CARNEIRO, 2003, p. 1).

Quando Ponciá resolve se desterritorializar e ir para a cidade, depara-se com a sociedade senhorial paternalista, classista, sexista e racista. Acreditando no discurso ideológico do dominante - ou discurso da consciência, de acordo com

³⁰ As lulas (polvos, tunas, bicos de peru) são os nomes por que algumas mulheres designam os seus órgãos genitais alongados (CHIZIANE, 2012, p. 335).

Lélia Gonzalez - Ponciá vai atrás de oportunidades que seriam iguais para todos os que se dispusessem a trabalhar, mas se desilude ao não conseguir melhorar sua condição de vida, diante de uma sociedade sexista e na qual a democracia racial se configura como um mito³¹. A personagem começa então a fazer a travessia da “consciência” do discurso dominante para a “memória”, como forma de reencontro com uma realidade que outrora deu certo, ou que era menos áspera, pelo menos.

Assim, enquanto Ponciá caminha pela memória para reestruturar uma história que não está escrita no discurso dominante, mas que representa um devir mulher que na sua infância era menos duro, já que as mulheres representavam a força centralizadora da Vila Vicêncio, Rami se remete a um lugar da emergência da verdade como ficção, isto é, a um lugar que precisa ser construído por ela e não reestruturado como para Ponciá, pois Rami não presenciou essa força centralizadora feminina, não vivenciou o modelo matriarcal. Cabe a ela fazer emergir essa força.

A mesma falta de diálogo que há entre Rami e seu marido, há entre Ponciá e seu homem. Quando Ponciá sonha com um homem para si, espera que ele, além de lhe dar filhos, faça tudo o que ela queira. Mas o homem que com ela vai morar é calado e bruto e quase não fala. Assim, da mesma maneira como a personagem vai perdendo a vontade de se comunicar com o mundo, por ver suas expectativas frustradas, também vai perdendo a vontade de se comunicar com seu homem, já que ele não entende quando ela tenta dizer alguma coisa. Quando faz uma pergunta e ele tenta responder, a compreensão fica ainda mais complicada:

Às vezes, ela percebia nele um vislumbre de tristeza. Tinha vontade então de abrir o peito, de soltar a fala, mas o homem era tão bruto, tão calado. Nem

³¹ Segundo Munanga, o mito da democracia racial tem como elemento fundante a miscigenação e o ideal de branqueamento. Assim, o povo brasileiro seria visto como um povo miscigenado. Pelo fato de os mestiços não constituírem uma categoria estanque por causa do preconceito racial brasileiro ser de cor e não de origem, como nos Estados Unidos e na África do Sul, eles constituem uma categoria intermediária que, ao combinar o critério de cor e a condição socioeconômica, possibilita que atravessem a linha de cor para reclassificarem-se no grupo branco. Talvez esse seja o ponto de inteligência do sistema brasileiro, que mantém um sistema sem hostilidades muito abertas. O modelo aqui é eficaz. Foi capaz de despertar um sentimento de destino comum em uma população que não busca afirmação étnica e cultural ou separatista. As fronteiras entre as identidades vacilam e os deuses se assimilam. Apesar do esforço dos movimentos negros para redefinir o negro, através de uma consciência política e de uma identidade étnica, contrariando a ideologia da democracia racial, construída a partir de um racismo universalista, essa ideologia permanece forte no Brasil. (MUNANGA, Kabengele, *Op. Cit.*, p. 112 - 118)

quando ela o conheceu, nem quando ela e ele sorriam e se amavam ainda, Ponciá conseguiu abrir para ele algo além do que seu corpo-pernas. (EVARISTO, 2002, p. 43)

A falta de diálogo está, assim, presente na relação entre marido e mulher nos dois romances. A diferença é que Rami foi criada em uma sociedade patriarcal e aprendeu que deveria ser submissa e servil, só vindo a questionar tais padrões quando descobriu que o marido era polígamo. Rami provavelmente não gostava de ser mulher, pois às mulheres sempre se impôs a obrigação de obedecer aos homens, fossem eles seus pais ou seus maridos. Os privilégios eram todos reservados aos homens, cabendo a elas apenas agradá-los.

Já Ponciá, criada em uma comunidade em que a força feminina era sobressalente, esperava que o seu homem fizesse tudo o que ela quisesse. O exemplo que vivenciou na infância mostrava os valores do matriarcado, pois quando seu pai chegava, vindo do trabalho na terra dos brancos, era sua mãe quem estipulava o que ele deveria fazer em casa e o que deveria fazer quando voltasse para a terra dos brancos, o que deveria dizer pra eles, para quem deveria vender as vasilhas de barro que ela fazia, qual seria o preço, quais ele deveria dar de presente e para quem. Apesar de, às vezes, o pai discordar de tudo, bastava a mãe repetir o que havia dito e ele acabava obedecendo, fazendo tudo o que ela havia pedido. A mãe mandava no pai, homem forte, e no irmão, quase um homem.

Essa “terra dos negros” eram terras que o primeiro Coronel Vicêncio tinha dado para os negros como presente no momento da libertação. Para alguns negros que pediram, o Coronel assinou um papel de doação. Porém, um dia, o próprio doador se ofereceu para guardar os papéis, que foram entregues pela maioria dos negros ao Coronel e nunca mais a doação assinada voltou para eles. De qualquer forma, com ou sem documento escrito de doação, nessas terras permaneceram os negros ex-escravos do Coronel Vicêncio, que ali levantaram moradias e plantaram seu sustento, sob a condição de continuarem trabalhando nas terras do Coronel.

Assim, foram as mulheres que desempenharam o papel integrador daquela comunidade, mantendo sua centralidade e impedindo sua dispersão territorial e cultural, pois eram elas que passavam os dias na Vila Vicêncio, enquanto os homens passavam dias longe, trabalhando nas terras dos brancos. Os valores do matriarcado aparecem, assim, no pequeno núcleo da Vila Vicêncio, em contraste

com os valores da sociedade senhorial que predominam à sua volta, inclusive na cidade onde Ponciá vai tentar uma nova vida.

Por isso, Ponciá Vicêncio, ao contrário de Rami, gostava de ser mulher. Quando menina, tinha medo da lenda que dizia que se a menina passasse por debaixo do arco-íris, que era para ela a cobra celeste, viraria menino. Toda vez que precisava passar por debaixo do “angorô”, tentava enganá-lo, tapando o sexo e passando rápido, de “um só pulo”, para não correr o risco de virar menino. A menina era feliz por ter nascido mulher:

Nos tempos de pau-a-pique, de chão de barro batido, de bonecas de espiga de milho, de arco-íris feito cobra bebendo água no rio, a menina gostava de ser mulher. Era feliz (EVARISTO, 2002, p. 24).

Além disso, nunca ouvia sua mãe reclamar da ausência do homem, pois as mulheres viviam entretidas com o seu trabalho, elemento constituinte da força feminina e matriarcal da Vila Vicêncio.

As mulheres representavam a força territorializante, o ponto de união da comunidade onde moravam os negros, pois eram elas que lá ficavam, trabalhando e cantarolando, cultivando a roça dos negros, buscando no fundo do rio o barro para seus artesanatos, enquanto os homens partiam para trabalhar na terra dos brancos e passavam dias longe. Elas fincavam sua história naquele solo, através do artesanato em barro - fabricando objetos úteis ou enfeites, que inscreviam seus nomes na cultura dos brancos - e através da música que cantarolavam, passadas de geração em geração. Também eram passados oralmente por elas os saberes da roça, que era importante conhecer as fases da lua, o tempo de plantio, das águas e das secas.

Assim, as mulheres da Vila Vicêncio estavam assimiladas à terra e era através delas, de seu trabalho, dos utensílios que fabricavam, das colheitas realizadas por elas nos limites modestos da Vila, que a vida do clã se mantinha e se propagava. Fazendo um paralelo com os estudos de Simone de Beauvoir sobre as hordas primitivas agrícolas em que a mulher assume, muitas vezes, uma posição sagrada - por causa da importância que passa a ser dada aos filhos numa civilização que se assenta na terra e que exige uma posteridade - pode-se considerar que, misticamente, a terra pertence às mulheres, pois em ambas se cumpre a permanência da vida, que é essencialmente geração:

Entre os nômades, a procriação parece ser apenas um acidente e as riquezas do solo continuam desconhecidas; mas o agricultor admira o mistério da fecundidade

que desabrocha nos sulcos dos arados e no ventre materno; sabe que foi engendrado com a rês e as colheitas, deseja que seu clã engendre outros homens que o perpetuam perpetuando a fertilidade dos campos. A Natureza na sua totalidade apresenta-se a ele como uma mãe; a terra é mulher, e a mulher é habitada pelas mesmas forças obscuras que habitam a terra (BEAUVOIR, 1970, p. 88).

Logo, ainda segundo a autora, em muitas dessas hordas primitivas, os filhos pertenciam ao clã da mãe, usando o seu nome e gozando a terra que seu clã detinha. A propriedade comunitária era transmitida pelas mulheres, tanto em relação aos campos, como em relação às colheitas. Além disso, eram elas que decidiam a qual membro do clã seriam destinados os campos ou as colheitas.

Essas hordas matrilineares se assemelham ao grupo da Vila Vicêncio. Isso porque, no romance de Evaristo, apesar de a terra pertencer ao Coronel Vicêncio, é nela que as mulheres estão assentadas e é através das mulheres e de seu trabalho que a união e a continuação de todo o grupo se torna possível. São elas que permanecem na terra, enquanto os homens vão trabalhar, e são elas que decidem o destino e o preço das colheitas e dos utensílios fabricados.

O grupo da Vila Vicêncio é marcado pela herança escravocrata que carrega, que se faz presente até mesmo no sobrenome transmitido aos seus membros: Vicêncio, o sobrenome do coronel, indicando a sua propriedade sobre as pessoas do clã e seus pertences. Mesmo após a alforria, essa herança perpetuou-se, como já visto no capítulo anterior, atingindo até mesmo os utensílios fabricados pelas mulheres do clã. Foi assim que Luandi, irmão de Ponciá, ao visitar uma exposição de trabalhos de barro na cidade, depara-se com os objetos fabricados pelas mãos da mãe e da irmã (potes, jarros, panelas, enfeites, utensílios de casa, objetos de enfeitar, de brincar) e com o cartãozinho que os acompanhava, explicando quem eram as autoras (sua mãe e sua irmã), a região de onde vinham (Vila Vicêncio) e quem era o proprietário (o coronel Vicêncio).

Entretanto, mesmo marcado por essa herança, é a assimilação da terra pelas mulheres na Vila Vicêncio que representa a força centralizadora do grupo, propiciando a sua união, a continuação de sua memória e tradição e, com isso, conservando a sua capacidade de resistência e de transformação.

Ao contrário da força territorializante que representam as mulheres na Vila Vicêncio, no romance *Nikette*, a mulher não tem qualquer vínculo com a terra. A terra é do pai e depois do marido. A tradição diz que a mulher não pertence à terra

do pai, pois lá, a mulher é passageira. Porém, também não pertence à terra do marido, pois seu nome de casada é emprestado e pode ser retirado a qualquer tempo. Rami sente-se passageira na terra do pai e estrangeira na terra do marido.

Essa situação da personagem reflete um tipo poderoso de patriarcado, que retira da mulher a posse e a transmissão dos bens, tornando-a uma propriedade. Ela faz parte primeiramente do patrimônio do pai e depois do marido. Através do casamento, a mulher é retirada radicalmente da família paterna para ser anexada ao clã do marido. É uma forma de excluírem-na da sucessão dos bens do pai para que não os transmita à família do esposo. De acordo com Beauvoir:

No momento em que o patriarcado é poderoso, ele arranca da mulher todos os direitos sobre a detenção e a transmissão dos bens. Pareceria lógico, aliás, negar-lhes. (...) Pelo casamento, a mulher não é mais emprestada por um clã a outro; ela é radicalmente tirada do grupo em que nasceu e anexada ao do esposo; ele compra-a como compra uma rês ou um escravo e impõe-lhe as divindades domésticas, e os filhos que ela engendra pertencem à família do esposo. Se ela fosse herdeira, transmitiria as riquezas da família paterna à do marido: excluem-na cuidadosamente da sucessão. Mas, inversamente, pelo fato de nada possuir, a mulher não é elevada à dignidade de pessoa; ela própria faz parte do patrimônio do homem, primeiramente do pai em seguida do marido (BEAUVOIR, 1970, p. 102 - 103).

Apesar da visão oposta que as personagens têm a respeito da sua condição feminina no início dos dois romances, já que a personagem da escritora moçambicana constitui-se dentro de uma perspectiva patriarcal, em total condição de subalternidade, e a personagem da escritora brasileira se constitui dentro de uma perspectiva matriarcal, como sinônimo de força, ambas sofrem as consequências de um tratamento sexista por parte dos seus homens. Eles não as enxergam como semelhantes, o que contribui para a dificuldade que encontram em dialogar com as personagens femininas dos dois romances.

No romance brasileiro, os homens da Vila Vicêncio, inseridos no contexto de uma sociedade matriarcal, enxergavam as mulheres como estrelas que “enfeitavam a noite que existia no peito dos homens...” (EVARISTO, p. 97). Já em *Niketche*, as mulheres inseridas em um sistema patriarcal e poligâmico são, segundo Rami, presentes, porém invisíveis. São como “estrelas brilhando no céu, ofuscadas por nuvens malditas” (CHIZIANE, p. 101). Na sociedade matriarcal encenada pelo romance de Evaristo, a figura da mulher como fonte de luz está

bem presente, enquanto que na sociedade patriarcal ficcionalizada no romance de Chiziane, a luz feminina é ofuscada.

Há que se considerar, entretanto, que o homem de Ponciá não era da Vila Vicêncio. Era da cidade, fruto de uma sociedade sexista, em que as mulheres não eram vistas como iguais, como seres semelhantes aos homens. Por isso, para ele, fazendo um paralelo com o romance africano, a personagem Ponciá permanecia como uma estrela ofuscada por nuvens malditas. Somente ao final do romance, após ter batido muito em Ponciá, a ponto de fazer sangrar sua boca e ter visto o pavor e sofrimento nos olhos dela, é que o homem de Ponciá decide não mais espancá-la. A partir desse momento, sente que ela também tem os seus mistérios e que, apesar de tantos anos vivendo juntos, eram estranhos um para o outro e, por isso, imensamente sozinhos. Percebeu a solidão da sua mulher e a sua própria e enxergou nela o seu semelhante:

Desde então, ao perceber a solidão da companheira e a sua própria, o homem viu na mulher o seu semelhante e tomou-se de uma ternura intensa por ela. Conseguiu, então, entender as falas dela. A saudade que ela dizia sentir do pai e do avô mortos, da mãe e do irmão desaparecidos (EVARISTO, p. 111).

A passagem acima traduz o momento em que o homem de Ponciá transcende a herança do pensamento patriarcal, que recusava a mulher como semelhante e a enxergava como o “outro”, sem reconhecer nela reciprocidades e liberdades que se confirmam mutuamente. De acordo com essa herança, a mulher era determinada e diferenciada “em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

Também no romance moçambicano, não há diálogo entre Tony e qualquer uma das suas mulheres, porque ele não as vê como suas semelhantes, mas como seres inferiores diante da perfeição masculina. Somente no último capítulo do romance, ao se sentir vencido, estrangulado pela vida, ele tenta dialogar com Rami, dizer-lhe palavras de arrependimento, de adoração e de orgulho, apesar de a cultura não permitir que um homem o faça em relação a uma mulher.

Voltando ao romance de Conceição Evaristo, talvez mais um motivo para Ponciá não querer ser homem seja a lembrança do primeiro homem que conheceu na vida, seu avô Vicêncio, que tinha sido escravo e num acesso de desespero, matou a mulher e com a mesma foice, se autoflagelou, decepando a mão, simbolizando o seu decepamento diaspórico e dos seus ancestrais. Foi acudido a

tempo e impedido de se matar. Depois desse episódio, andava escondendo o braço mutilado para trás, falando sozinho coisas ininteligíveis, chorando e rindo, isolando-se e protegendo-se do mundo na sua loucura para se esquecer de tudo e apagar a memória da escravidão. Ponciá era criança de colo ainda quando o avô morreu, mas guardou suas marcas da escravidão e recebeu, ao final do romance, a herança que ele deixou para ela.

A figura do avô acompanha a personagem desde que nasceu, pois a menina, ainda muito pequena imitava o avô, andando com a mão fechada e o bracinho pra trás, como se fosse cotoco. Todos diziam, repetindo a profecia da velha Nêngua Kainda, que ele havia deixado uma herança pra ela. É possível inferir que essa herança é representada no romance pela estatueta de barro que Ponciá fez ainda quando criança, com a mão fechada e o bracinho cotoco virado pra trás, que todos diziam ser Vô Vicêncio.

A figura da velha Nêngua Kainda simboliza a sabedoria do grupo, uma vez que suas aparições sempre estão relacionadas às curas que realiza ou às profecias que faz sobre o destino das personagens. A personagem Maria Vicêncio, através da voz do narrador, confirma que Nêngua “era aquela que de tudo sabia, mesmo se não lhe dissessem nada” (EVARISTO, 2003, p. 128). O nome Nêngua significa, segundo Nei Lopes, “um cargo hierárquico de origem angolo-conguesa, correspondente ao da ialorixá iorubana” (LOPES, 2004, p. 475). O termo ialorixá ou yalorixa designa, de acordo com Arthur Ramos, a mãe de santo, a sacerdotisa (RAMOS, p. 85). Embora não apareça no romance a realização de rituais religiosos, Nêngua é a sacerdotisa do grupo e aquela que faz “garrafadas” ou preparos para curar. Por ser muito velha, representa os ancestrais africanos, como uma memória-viva, sobrevivendo por meio do feminino. Nêngua era muito velha, “tão velha como o tempo, parecia uma miragem” (EVARISTO, 2003, p. 96) e falava a língua ancestral que só os velhos entendiam. De acordo com Jacobi, “a velha prestimosa é um símbolo bem conhecido dos mitos e contos de fada, onde representa a sabedoria do eterno feminino” (JACOBI *in* JUNG, 2002, p. 279).

Importa ressaltar que Evaristo escolheu uma mulher para ser a sacerdotisa do grupo e para representar a memória dos ancestrais, o que reforça a ideia da mulher como força territorializante. É através dos conselhos de Nêngua, que figura também como elo entre Ponciá, Luandi e Maria Vicêncio, que os personagens retornam definitivamente ao lugar da memória, à terra que representa

a história de seu grupo. Conforme Fanon: “para a população colonizada, o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade” (FANON, 1979, p. 33).

Nesse sentido, Luandi, ao visitar a Vila Vicêncio em busca da mãe e da irmã, encontra Nêngua Kainda, que o abençoa, rindo com os olhos dos seus trajes de soldado e o adverte, dizendo que o caminho que ele está traçando na cidade não é o dele. Diz a ele que não adianta ter voz de mando como ele tanto deseja, se está sozinho, se a sua voz não soa como eco de outras vozes irmãs sofridas, pois fica isolada no deserto. Luandi se desculpa perante Nêngua, mas insiste no seu desejo de ser soldado e volta à cidade, até descobrir que o sentido para sua vida não está em ficar separado dos “seus”. Ao partir, Luandi deixa um bilhetinho com seu endereço na cidade nas mãos de Nêngua. É através desse bilhetinho e da velha sacerdotisa - que representa o elo entre os familiares de Ponciá - que Maria Vicêncio consegue achar os filhos na cidade.

Uma metáfora que aparece para o não pertencimento de Luandi à cidade são as botas que usa e que lhe causam desconforto. Assim é que chegando ao povoado com os pés latejantes dentro das botas, arranca-as raivosamente e respira aliviado. Os dedos espremidos, “massacrados uns em cima dos outros, se espalharam felizes” (EVARISTO, 2003, p. 88). Segundo o dicionário de símbolos de Chevalier, o sapato é sinônimo do viajante (CHEVALIER, 1998, p. 88). O soldado sente alívio ao não precisar usá-las, na terra onde nasceu, lugar ao qual verdadeiramente pertence.

Assim também Ponciá, quando retorna à Vila, encontra Nêngua Kainda. A velha sacerdotisa confirma que, embora Ponciá não tenha encontrado a mãe e o irmão, ela não está sozinha. Para onde quer que vá, não fugirá da herança deixada pelo avô. Ponciá percebe que lhe restam todos os outros membros do povoado, que são também seus parentes, pois se casam entre si desde que chegaram à Vila, indicando a existência de uma ancestralidade e de uma herança comum.

A herança comum é representada pelo homem-barro, que acompanha Ponciá materialmente ou por meio da sua memória ao longo da trajetória da personagem. Quando Ponciá chega à cidade pela primeira vez, lamenta-se ao perceber que havia deixado o homem-barro para trás, o que pode ser entendido como o lamento por ter deixado também para trás seu passado, sua história e sua gente. No entanto, ao retornar à sua casa no povoado, lá encontra o homem barro

entre prantos e risos. Ela pega o trabalho e o enrola em folhas de bananeiras e palhas secas, conforme sua mãe fazia, guardando-o no fundo de sua trouxa, para levá-lo junto com ela à cidade. A partir de então, os momentos de inação e de ausência de Ponciá ficam mais constantes e a deixam como fora de si, gastando horas em frente à janela com um olhar vazio. Fica alheia, longe de tudo, apenas tentando resgatar o seu passado através da memória.

Quando retorna definitivamente à Vila Vicêncio, a imagem de Vô Vicêncio continua a acompanhando e se fazendo presente, representada pela estatueta que assistia a tudo, ora chorando, ora rindo, como fazia o avô. Em relação a essa alternância entre choro e riso, parece que denota a duplicidade da herança de Ponciá, que se traduz ao mesmo tempo na recusa do passado escravocrata – representado pelo choro – e na necessidade de retomada e perpetuação de suas raízes – representada pelo riso.

É assim, tal como o avô, entre choro e riso, que Ponciá, de volta ao seu povoado, continua “decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás”, chorando o sofrimento dos seus, mas desafiando os “fios retorcidos de um longa história” (EVARISTO, 2003, p. 131), para rindo, reconstruí-la e recuperar as tradições sufocadas pela escravidão e pelo colonialismo.

No lugar das águas, de onde retira o barro para moldar sua arte, Ponciá reencontra a razão e o “húmus” para o seu viver. Tanto as águas como o húmus tem o sentido de dissolução, de uma morte simbólica e de reabsorção, de regenerescência, de germe, de reintegração. De acordo com o dicionário de símbolos de Chevalier, os significados simbólicos da água podem ser resumidos em três temas principais: “fonte da vida, meio de purificação, centro de regenerescência”. Ainda segundo o dicionário:

Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se de novo num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência (CHEVALIER, 1998, p. 15).

Da mesma forma, o húmus é decomposição vegetal, para posterior enriquecimento do solo e renascimento. Segundo o dicionário Aurélio, húmus é “o produto da decomposição parcial de restos vegetais ou animais, que se acumulam no chão florestal, onde enriquece o solo” (FERREIRA, 1993, p. 291).

Ponciá, enquanto está na cidade, como morta-viva vive. Sua morte não é física, mas social, diante do contexto de marginalização que se perpetua em relação aos povos da diáspora africana nas Américas. Ela sente a mão sangrar entre os dedos pela falta do barro para remoldar a história do seu povo, através da conscientização e conservação da sua memória. A água representa, assim, essa morte simbólica que a personagem sofre na cidade e também o seu renascimento, através do retorno à origem. É possível entender também que Ponciá, como filha de Maria Vicêncio, figura feminina forte, seja a figura feminina mediadora, intervindo pela memória de seu povo. Segundo Jacobi, a filha pode ser “a personificação do princípio feminino mediador, que precisa intervir (JACOBI *in* JUNG, p. 297).

No romance de Chiziane, como vimos, a água, o rio também representam a morte e renascimento da personagem. Rami também sofre uma morte simbólica, quando se define como um rio, afirmando que os rios contornam todos os obstáculos (CHIZIANE, 2012, p. 19). Resolve se iniciar na arte do amor, do sexo e da vida, realizando metaforicamente um rito de iniciação, representado pela arte da dança *Niketche*, e renascendo como mulher. Seria esse o significado dos ritos de iniciação. Segundo Jacobi, “nas cerimônias de iniciação, o jovem deve sofrer uma morte simbólica antes de renascer como homem e ingressar na tribo como seu membro efetivo” (JACOBI *in* JUNG, p. 295).

Já em Evaristo, o barro é a arte de Ponciá, que aparece como força de continuidade e de transformação da sua ancestralidade. Por meio da arte, “a moça se atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo” (EVARISTO, 2003, p. 131). Logo, através da arte, seria possível tornar visível “a massa excedente”, “as porções das sobras”, que podem ser compreendidas como a população diaspórica marginalizada.

Quando interrompia o manuseio do barro, Ponciá passava a andar em círculos, ora imitando o avô, com uma das mãos fechadas e para trás, como se estivesse mutilada, ora com as duas palmas abertas, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Novamente, aqui, o andar como se estivesse mutilada significa a marca do passado escravocrata. Já as palmas abertas, para moldar uma matéria viva, representam a reconstrução da memória dos seus.

O andar em círculos da personagem tem o sentido da unidade, “como se quisesse emendar um tempo no outro [...] o passado-presente-e-o-que-há-de vir” (EVARISTO, 2003, p. 132). Segundo o dicionário de símbolos de Becker, “o círculo volta a si mesmo e por isso é símbolo da unidade, do absoluto e da perfeição” (BECKER, 1999, p. 68-69). Como linha infinita, também simboliza o tempo e o infinito, o que demonstra, mais uma vez, que o legado deixado para a personagem consubstancia-se na perpetuação da história de seu povo, unindo o passado e o presente, para não deixá-la morrer no futuro.

3. 1 As trajetórias ascendente e descendente de Rami e Ponciá

Quando cresceu, Ponciá se viu cansada de uma luta que parecia sem perspectivas, de ver os homens voltando da terra dos brancos sempre de mãos vazias, pois além de terem que trabalhar na terra do Coronel, parte do produto final da colheita da terra dos negros era entregue a ele. Em quase nada havia mudado a situação dos negros depois que ganharam aquelas terras - ofertadas pelo antigo dono como presente de alforria, para plantarem e construïrem moradias – pois tinham que cumprir a condição de continuarem trabalhando nas terras do Coronel Vicêncio e de entregar parte da colheita de suas terras para ele. O que para alguns parecia sinônimo de liberdade era a continuação de “um poder que, como Deus, se fazia eterno” (EVARISTO, 2003, p. 48).

Acreditando que poderia inventar um caminho diferente, uma nova vida, partiu para a cidade, cheia de esperanças: “Estava de coração leve, achava que a vida tinha uma saída. Trabalharia, juntaria dinheiro, compraria uma casinha e voltaria para buscar sua mãe e seu irmão. A vida lhe parecia possível e fácil” (EVARISTO, 2003, p. 42).

Aos poucos, foi percebendo que a igualdade de oportunidades e a possibilidade de prosperidade era algo inexistente e que com toda sua dedicação e trabalho, só havia conseguido morar em um barraco que “flutuava ao vento” e servir a comida para o marido dentro de uma lata de goiabada. Perguntava-se:

O que aconteceu com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva vivia (EVARISTO, 2003, p. 33).

Para ela, assim como para os demais negros da Vila Vicêncio, pouca coisa havia mudado. A separação quanto ao espaço físico ocupado por dominantes e dominados permanecia desde a época colonial. Cabe aqui trazer a reflexão de Gonzalez:

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominantes e dominados. O lugar do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (GONZALEZ, 1984, p. 232).

A herança da escravidão a seguia, tomava outras formas e a aprisionava em condições miseráveis tanto materialmente - pois daquele ir e vir da casa das patroas, ela recebia um salário que não bastava e ganhava umas sobras de roupa e de alimento para compensar – quanto emocionalmente, já que estava longe da sua família e do povoado. Ela questionava o porquê de tanto esforço, visto que ela e a gente do povoado ainda eram escravos:

De que adiantara a coragem de muitos em escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola? (...) 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. 83).

Diante da sensação de impotência para promover qualquer mudança, pois os brancos continuavam sendo donos de tudo e aos negros só cabia a miséria, a fome e o sofrimento, a personagem foi se fechando cada vez mais no seu mundo, distraíndo-se a olhar a janela, gastando horas ali. Foi ficando desanimada, lerda, sem ânimo para trabalhar ou arrumar o desleixo da casa. A personagem se isolava, entregava-se à inação, permanecia ausente, buscando os caminhos da memória, como se tivesse necessidade de trazer um significado para os laços perdidos, para a distância da mãe e do irmão, para os afetos esquecidos, para sua saudade e sua solidão. Mais ainda, talvez ela precisasse achar uma espécie de justificativa para o sofrimento dos seus, para a escravidão que continuava até hoje e que também a aprisionava.

Dentro dessa realidade engessada, a personagem não encontrava razão para colocar filhos no mundo. Ela gerou sete filhos que morreram logo após nascer, o que a fez sofrer muito no início. Entretanto, com o passar do tempo, a cada parto desejava que a criança não sobrevivesse, porque não queria a repetição de uma vida miserável para seus filhos. O nascimento e a morte representam, assim, a herança de uma condição de vida que se repete e que, desde o nascimento, já condena à miséria, à falta e perspectivas, à morte das esperanças.

O número sete tem uma significação importante no que se refere à opressão de gênero. Segundo o dicionário de símbolos de Becker, o número sete aparece como totalidade em lendas e costumes populares (BECKER, p. 257). Também, para Chevalier, “o número 7 é o símbolo universal da totalidade, mas de uma totalidade em movimento ou de um *dinamismo total* (grifo do autor)” (CHEVALIER, p. 827). Além disso, “o número sete é obtido pela adição dos números fundamentais masculino 3 e feminino 4” (BECKER, p. 257).

Desses símbolos, é possível inferir que Ponciá não é vista como semelhante por seu homem, pois os dois não conseguem dialogar e ela não pode ser um complemento para ele, como ele não pode ser para ela, frustrando a adição dos números fundamentais masculino e feminino e a ideia de totalidade. A adição dos números fundamentais pode ser interpretada como a continuidade da vida. Assim, metaforicamente, na impossibilidade dessa união total do masculino e do feminino, a vida não consegue continuar e o ciclo da maternidade de Ponciá é sempre interrompido. Dessa forma, ao lado da opressão étnica, que desencoraja a personagem a perpetuar sua linhagem de sangue, o número sete representa a opressão de gênero.

Impende considerar, ainda, que a impossibilidade de união do masculino com o feminino se dá no seio de uma sociedade que, além de racista e sexista, é classista e excludente, marginalizando e embrutecendo os miseráveis, à medida que os abandona e os deixa morrer. Cabe lembrar novamente do texto de Foucault, em *Em Defesa da Sociedade*, quando diz que “essa é uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX”, pois enquanto o soberano tinha o direito de “fazer morrer ou de deixar viver”, o novo direito que se instala é o “direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 287).

Dentro desse contexto de discriminação, miséria e exclusão, são as ausências que a deixam alheia a si própria, que a fazem se perder, sentir-se vazia, desconhecer-se, que acabam por ajudá-la a se inscrever no mundo. À medida que as ausências e a inação de Ponciá aumentam, tornam-se mais produtivas, até tomarem toda a sua consciência e reconduzirem-na para a ação, para o reencontro com a sua origem, física e emocionalmente. Isso ocorre quando volta para casa e ressurgem como elo de uma memória reencontrada pelos seus, que cabe a ela ajudar a não deixar morrer.

Ponciá Vicêncio sempre estranhou seu nome, justamente porque deveria aceitar a herança de seu avô e transformar-se em algo que trouxesse um sentido além de si própria, o elo da memória dos seus.

Vicêncio era o sobrenome do antigo dono da terra e dos homens negros, que vinha desde antes do avô de seu avô, representando a subordinação do negro ao branco, a marca da escravidão. Todos ainda continuavam Vicêncio: seu pai, seu irmão, sua mãe. Quando ela assinava o nome, a reminiscência do poderio do senhor ressaltava aos seus olhos. Nunca sentiu que esse nome a pertencesse. Preferia ser chamada de nada, o que revela a resistência da menina aos valores do senhor e a procura por suas raízes.

Quanto ao nome Ponciá, a personagem também nunca o reconheceu como seu.

Às vezes, num exercício de autoflagelo ficava a copiar o nome e a repeti-lo, na tentativa de se achar, de encontrar o seu eco. E era tão doloroso quando ela gravava o acento. Era como se estivesse lançando sobre si mesma uma lâmina afiada a torturar-lhe o corpo (EVARISTO, p. 27).

O acento na letra “a” imprime maior intensidade à última sílaba, no caso composta pela letra “a”, que no Ocidente aparece como terminação dos nomes femininos. No contexto do romance, é possível entender que a ênfase na letra “a” está ligada à valorização do feminino. A lâmina afiada que Ponciá sentia ao gravar o acento no seu nome estaria relacionada à trajetória que caberia a ela cumprir, enfrentando a sociedade citadina sexista, classista e racista, até redescobrir o sentido para sua vida e realizar a missão que lhe cabia: perpetuar a memória dos seus. A viagem de Ponciá para a cidade pode representar uma diáspora realizada pela personagem dentro do seu próprio país, pois, acreditando estar atrás de uma vida melhor na cidade, acaba se sentindo escravizada.

No entanto, essa viagem à cidade fez parte do processo de descoberta de si própria da personagem. Segundo Jacobi, “o processo de individuação é muitas vezes simbolizado por uma viagem de descobrimento a terras desconhecidas.” (JACOBI *in* JUNG, 2002, p. 277).

Outra análise possível seria a remissão à origem grega do nome Pôncio, que, conforme Arruda, significa “vindo do mar” (ARRUDA, 2007, p. 45), aparecendo no romance como metáfora para a história da diáspora do povo negro e como recusa ao passado escravocrata.

O nome do irmão de Ponciá também traz a marca da diáspora, pois Luandi lembra Luanda, a capital de Angola. Já Maria, o nome de sua mãe, tem origem hebraica e significa, de acordo com Arruda, “mulher soberana” (*ibid.*, p. 45), pessoa forte e serena, revelando a importância das mulheres no seio da Vila Vicêncio.

Após tantos anos na cidade, ao retornar definitivamente à Vila Vicêncio, o medo que Ponciá tinha do arco-íris e do seu poder de fazê-la virar homem se dilui lentamente, porque agora ela sabia que sua memória individual e coletiva não se perderiam. Quando menina, eram as mulheres que representavam a força territorializante, a perpetuação das tradições da sua gente. Além do orgulho que tinha de ser mulher, porque eram elas que mandavam, talvez o medo de virar homem estivesse relacionado com a herança escravocrata deixada por seu avô. Se essa herança por um lado significava a continuidade de uma situação de opressão, por outro lado representava a libertação, através da união do seu povo e da perpetuação da sua memória, que ficaria guardada nas “águas do rio”, renascendo constantemente e não se perdendo jamais. É isso que Ponciá descobre na sua trajetória: a força libertadora da herança colonial e escravocrata, pela afirmação dos valores ancestrais. Somente enquanto mulher e enquanto força territorializante e centralizadora, Ponciá, regressando à sua terra, pode transformar-se nesse elo da memória dos seus.

O arco-íris, para o dicionário de símbolos de Chevalier, é caminho e mediação entre a terra e os céus. É uma ponte, utilizada pelos deuses e heróis entre o “Outro-Mundo” e o terrestre (CHEVALIER, 1998, p. 77). É possível sustentar sobre essa ideia de ponte, de caminho e de mediação, que a personagem perde o medo do arco-íris por já ter percorrido o seu caminho, já ter ultrapassado a

ponte, reencontrando-se e se realizando como mediadora dos interesses de continuidade da cultura de sua gente.

Outro elemento importante, que se liga ao arco-íris pela mitologia africana, é a cobra, que aparece na casa de Ponciá na Vila Vicêncio, quando ela retorna pela primeira vez. Essa cobra se mexe no fogão no meio das cinzas. Segundo Becker, a serpente é símbolo de constante renovação, por causa de suas mudanças de pele (BECKER, 1999, p. 249). Já as cinzas simbolizam, segundo Chevalier, aquilo que resta após a extinção do fogo, o resíduo do corpo depois que nele se extinguiu o fogo da vida (CHEVALIER, 1998, p. 247). A serpente é também o símbolo da transcendência, uma espécie de mediação entre a terra e o céu. Essa criatura, vinda em sentido figurado, das profundezas da terra, é manifestação simbólica do que Jung designou “inconsciente coletivo” (HENDERSON *in* JUNG, p. 154). É possível deduzir daí, a necessidade da morte simbólica da personagem (cinzas), para renascer através da mudança de pele da serpente, não só individualmente, mas reavivando a memória coletiva do povo negro.

A casca da cobra é encontrada, depois, por Luandi, quando ele visita a Vila, mas sem nenhum resto de cinzas, o que significa que Ponciá já havia compreendido que a condição de vida miserável dos herdeiros dos escravos permanecia. A visita de Luandi ocorre em capítulo posterior a essa constatação de Ponciá, quando seu renascimento já havia se iniciado.

A figura da cobra também aparece quando o narrador se refere ao arco-íris como “cobra celeste”, fazendo uma alusão implícita ao mito africano de Oxumaré, o orixá que representa o arco-íris e que, segundo Arthur Ramos, “é uma grande cobra que mora na terra e de tempos em tempos, bebe água para levar ao céu” (RAMOS, p. 61). A cobra que mora na terra e leva água para o céu é uma metáfora para a transcendência, para a morte e o renascimento. Quando Ponciá retorna ao povoado, o arco-íris se dilui, simbolizando o seu renascimento.

Assim, a vida que não deu certo na cidade para Ponciá é resgatada a partir de sua memória, reconduzindo-a à sua origem, àquela vida que deu certo um dia. É uma personagem que parece “declinar” antes de renascer na sua terra, através do barro forjado, da sua força criadora e integradora. Começa grandiosa, cheia de esperanças, satisfeita por ser mulher, mas acaba sofrendo uma espécie de esvaziamento, gerado tanto pela frustração por não conseguir uma vida melhor na

cidade, livre do legado da subordinação social e racial oriunda da escravidão, quanto pela herança deixada pelo seu avô, que se confirmou como uma espécie de destino, que consistia em não deixar se apagar a memória dos tormentos e sofrimentos dos seus.

A sua trajetória não coincide com a ascendência habitual dos heróis tradicionais, ao contrário do que ocorre com as mulheres do romance *Niketche*, que começam servis e submissas e vão conquistando seu espaço na luta pela insubordinação feminina.

Assim, enquanto em *Ponciá Vicêncio*, a condição de mulher já começa valorizada no seu papel integrador e na sua força criativa enquanto potência geradora de mudanças sociais, em *Niketche*, a figura da mulher é inicialmente descrita como imperfeita, submissa e inferior ao homem. As curvaturas das duas histórias também seguem rumos opostos. No romance da escritora brasileira, a mulher negra, duplamente marginalizada, ao mudar-se para a cidade, não consegue modificar a sua condição de submissão e miséria.

Contudo, a trajetória de Ponciá apresenta uma curva descendente somente enquanto ela tenta afirmar sua identidade dentro do discurso ideológico imposto, isto é, enquanto segue a “consciência” e procura adequar-se a um diferente modo de vida ou a um ideal de identidade definido a partir de sua alteridade, em que o “outro” (mulher e negra) é tido como inferior ao “mesmo” (homem e branco). Sendo ela tida como “o outro”, tanto do ponto de vista racista, como sexista, não é tratada como semelhante, nem pela sociedade, nem pelo seu homem. Ao contrário das narrativas tradicionais, Ponciá não se realiza como esposa, nem como mãe, pois, como visto anteriormente, a sua maternidade é sempre interrompida.

Quando, ao contrário, Ponciá se coloca em busca da sua identidade através da sua memória, sua trajetória passa a ser de ascensão, apontando um caminho para a resistência diante da ideologia dominante e dos estereótipos perpetuados na sociedade em torno da raça e do gênero. Esse caminho estaria no regresso da personagem para junto dos “seus”, ressaltando a importância da união do povo negro, conforme explica Kabengele Munanga (já citado no segundo capítulo), para perpetuação da sua memória, tradições e especificidades, ressaltando as diferenças dentro da lógica da igualdade, a fim de afirmar uma identidade “negra” simétrica e equivalente à “branca.”

No mesmo sentido, aparece a questão feminina, uma vez que ao regressar à sua terra e ao resgatar os valores da sua gente, Ponciá reassume os valores do matriarcado e resiste aos resquícios da herança patriarcal imposta pela ideologia dominante, renascendo através do barro forjado, retirado do fundo do rio. O vaso de argila, segundo o dicionário de símbolos de Becker, é símbolo do receber e do acolher e, portanto, do seio da mulher. É ainda, o símbolo do corpo, que é interpretado como vaso da alma (BECKER, 1999). Logo, é através do corpo de uma mulher, Ponciá, que a alma do povo da Vila Vicêncio vai se manter viva, porque é ela que acolhe a memória coletiva para guardá-la nas águas do rio, de forma que renasça continuamente. Essa metáfora remonta, assim, aos valores do matriarcado.

Impende ressaltar, entretanto, que na Vila Vicêncio não há divisão em castas, o que facilita a permanência e união das mulheres. Já na cidade, a união das mulheres enquanto sexo é dificultada, por causa dos diversos interesses de classes. Entretanto, apesar do sexismo sofrido pela personagem de Evaristo no contexto da sociedade citadina e senhorial, parece que o obstáculo maior que enfrenta é o legado racial e social da escravidão, de uma condição de vida que se repete, saindo da senzala para os barracos nas favelas das cidades.

Já no romance da escritora moçambicana, a curvatura da trajetória de afirmação feminina é sempre ascendente. Interessa notar que em *Niketche*, assim como em *Ponciá*, a união dos grupos discriminados aparece como elemento fundamental para a afirmação da identidade. Apesar das cinco mulheres do polígamo Tony, em *Niketche*, serem de classes sociais, culturas e regiões diversas de Moçambique, elas reconhecem a fragilidade de sua condição diante do homem e abrem mão das mordomias cedidas por ele, em prol do seu reconhecimento não como “outro”, mas como semelhante. Nesse sentido, Rami afirma sua revolta: “O criador fez o homem e a mulher para viverem num só feixe, de nada valendo um sem o outro. [...] Reflectir-mos um no outro como rosto e espelho” (CHIZIANE, 2012, p. 253). Fica claro que a mulher aqui não quer ser apenas o espelho do homem, ser o “outro”, mas ser também o rosto que reflete, em um movimento recíproco.

As mulheres de Tony conseguem se transformar em empresárias de sucesso e obter independência financeira, não precisando mais se submeterem ao casamento como uma espécie de emprego e de sobrevivência, o que confirma que

no romance, é mais no campo econômico do que no campo sexual que sofrem opressão. Contra as resistências dos costumes do patrimonialismo capitalista, emancipam-se, ingressando na produção e libertando-se economicamente. Recusando ser “o outro”, renunciam às vantagens materiais que Tony lhes assegurava, deixando-se, porém, de se constituírem como coisa, para afirmarem-se como sujeito.

Passam a reconhecer-se e a serem reconhecidas em um movimento recíproco em relação ao Tony. Segundo Simone de Beauvoir, esse seria o caminho para o “livre reconhecimento de cada indivíduo no outro, mas cada qual pondo, a um tempo, a si e ao outro como sujeito e objeto, em um movimento recíproco” (BEAUVOIR, 1970, p. 180). Nesse sentido, as cinco mulheres de Tony conseguem, em relação a ele, sair da condição de objeto, de “outro”, votadas à imanência, para alcançarem a transcendência, isto é, a sua superação em vista de outras liberdades, justificando a sua existência³² para um futuro que lhes cabe escolher.

As mulheres de Tony colocam-se como o essencial, mesmo dentro de uma situação que as constitui como o inessencial e saem da imanência para se superarem em vista de outras liberdades e da afirmação de uma identidade feminina equivalente e simétrica.

Porém, isso só é possível, no romance, por causa da união entre as mulheres, que suplanta as diferenças de classe e supera as fraquezas do movimento feminista. Segundo Simone de Beauvoir, as fraquezas do movimento feminista teriam causas nas “dissensões intestinas”, já que as mulheres “não são solidárias enquanto sexo, acham-se primeiramente ligadas à sua classe” (BEAUVOIR, 1970, p. 159). Como o interesse das proletárias (hoje poderíamos simplesmente chamá-las de mulheres das classes mais pobres) e das burguesas não coincidem, as burguesas não estão dispostas a abrir mão de seus privilégios, fazendo seus os interesses dos seus maridos, o que causa dispersão e fragilidade na luta pela afirmação de gênero.

Assim, as cinco mulheres de Tony, apesar das diferenças étnicas e culturais, compreendem que somente unidas podem mudar o mundo, o que fica

³² De acordo com Beauvoir, essa seria a moral existencialista. Sem transcender, o sujeito cai na imanência e essa queda é uma falha moral, se consentida por ele. “Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência, sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender.” (BEAUVOIR, 1970, p. 23).

claro quando uma delas, Saly, pergunta à Rami: “As mulheres, de mãos dadas, podem mudar o mundo, não é, Rami?” (CHIZIANE, p. 290). A resposta afirmativa é dada por outra amante de Tony, Mauá. Através da união conseguem se emancipar e juram caminhar de mãos dadas com todas as mulheres desprotegidas pela sorte: “Juntas celebramos o porvir e juramos: a partir de hoje, caminharemos na marcha de todas as mulheres desprotegidas pela sorte, multiplicaremos a força dos nossos braços e seremos heroínas tombando na batalha do pão de cada dia.” (CHIZIANE, p. 293).

No romance *Niketche*, a questão racial não aparece como obstáculo para afirmação da identidade. A grande problemática abordada é o sexismo, que surge de forma central, muito mais pungente que no romance de Evaristo. É possível, inclusive, dizer que o sexismo no romance de Evaristo é uma questão mais periférica e que a racial é central, enquanto que o romance de Chiziane, em relação a questão racial, apenas menciona *en passant* algumas influências de gosto estético, provavelmente herdadas do colonialismo, como os cabelos defrisados.

A luta das cinco mulheres de Tony é contra a ideologia dominante sexista. Enquanto a “consciência” dessa ideologia guia suas ações, elas aceitam-na por acreditarem que é certa, endossando, assim, como já dito, o discurso dos antifeministas, que consideravam a “verdadeira mulher” como escrava e espelho do homem (BEAUVOIR, 1970, p. 147).

Entretanto, assim como Ponciá, é através da “memória” que Rami se liberta da “consciência”, não para relembrar uma vida que outrora dera certo, mas para se remeter “a um lugar da emergência da verdade como ficção”, já que não presenciou a força feminina que Ponciá tanto admirou na Vila Vicêncio. Rami consegue fazer emergir essa força em si própria e nas outras mulheres de Tony, chegando unidas, à transposição da subalternidade para a liberdade.

4

Trajetórias das duas autoras enquanto ativistas do feminino e as relações com as personagens

Tendo em vista as reflexões desenvolvidas anteriormente sobre os meios frios e quentes no contexto sócio-histórico atual e em relação às demandas da literatura contemporânea, buscamos analisar, contrastivamente, no presente capítulo, a trajetória das duas autoras, tanto no nível pessoal como enquanto ativistas das questões femininas e raciais, contrastando, ainda, as trajetórias pessoais das autoras com as das personagens dos romances.

Iniciamos nossos estudos pesquisando as trajetórias pessoais das autoras, a fim de ressaltar que elas representam um contingente de vozes silenciadas por séculos, especialmente as das mulheres negras. Enquanto ativistas, buscamos destacar que elas encarnam o perfil do escritor contemporâneo, por facilitarem trocas culturais, atuando como mediadoras, através das suas escritas provocativas sobre o cotidiano. As autoras atendem, assim, às demandas da literatura contemporânea pela democratização e pelo multiculturalismo contra perspectivas hegemônicas ocidentais, intervindo nos espaços público e social através da força conscientizadora e mobilizadora das suas escritas.

Além de considerar as trajetórias pessoais das autoras e as suas escritas mobilizadoras nos dois romances, analisamos suas posturas enquanto ativistas, por meio de palestras, entrevistas, colóquios e conferências das quais participaram, verificando pontos de contato e de divergência entre as questões femininas e raciais por elas abordadas.

Feitos esses esclarecimentos, começemos pela autora brasileira, Maria da Conceição Evaristo de Brito, que nasceu em 1946, na cidade de Belo Horizonte, sendo a segunda filha de uma família de nove irmãos. Sua mãe, Joana Josefina Evaristo Vitorino, e sua tia falecida, Maria Filomena da Silva, transmitiram a Evaristo a paixão por “contar e ouvir histórias”, o que gerou, para ela, a necessidade da escrita desde cedo (EVARISTO, 2006, p. 167). A escritora conciliou seus estudos com a profissão de empregada doméstica até completar o

normal, aos vinte e cinco anos.³³ Em 1971, concluiu o ensino normal no Instituto de Educação de Minas Gerais e em 1973, mudou-se para o Rio de Janeiro, prestou concurso e ingressou no magistério público. Deu prosseguimento aos seus estudos, cursando a faculdade de Letras (Português-Literatura) na UFRJ. Posteriormente, obteve o título de Mestre em Literatura Brasileira pela PUC-Rio e de Doutora em Literatura Comparada pela UFF (EVARISTO, 2006, p. 167).

Em entrevista concedida à TV Brasil³⁴ - programa *3 a 1* - a escritora revela que escreve desde criança e que seu gosto pela escrita começa com a literatura oral em sua família, que como uma boa família mineira, é contadora de “casos”. Isso a teria despertado tanto para a leitura, como para a escrita.

Nesse aspecto, Evaristo se aproxima da escritora moçambicana Paulina Chiziane, que também tomou gosto pela escrita através da literatura oral, das histórias contadas à volta das fogueiras por sua avó. Segundo a escritora, também em entrevista à TV Brasil³⁵, programa *3 a 1* – “as histórias à beira das fogueiras são surpreendentes porque são contadas e recontadas, mas sempre são uma história diferente”. Conta, ainda, que sua avó concedia “prêmios de bom comportamento” pelo dia ou pela semana, e que esse prêmio era ser um personagem bom na história.

Quanto à inspiração para escrever, Evaristo revela, no programa *Imagem da Palavra*³⁶ - da Redeminas TV - que é a vida, o mundo, que oferecem a matéria para que ela escreva. Por isso, criou o termo “Escrivência”, para falar dessa escrita, nascida da observação da vida, termo utilizado também para nomear seu blog.

Evaristo diz que adora perguntar para as pessoas fatos que ocorreram com elas e que, muitas vezes, enquanto as pessoas estão contando um fato, ela já o está escrevendo mentalmente. Diz que quando se retira pra escrever, já colheu “tudo lá fora, ou lá fora ou aqui dentro”. E assim, define a sua construção narrativa, através

³³ Disponível no blog: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>, acesso em 19.09.2013, às 20:40:37.

³⁴ Entrevista para TV Brasil, Evaristo: <https://www.youtube.com/watch?v=UKyB7b-zX4s>. Acesso em 22.09.2013, às 21:19:34.

³⁵ Entrevista para a TV Brasil, Chiziane: <https://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg>. Acesso em 23.09.2013, às 00:37:42.

³⁶ Disponível no blog <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>. Acesso em 19.09.2013, às 20:40:37.

de uma frase que abre o programa: “Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e outra se acrescenta”.

No V Colóquio Mulheres em Letras³⁷, da UFMG, realizado em 20 de abril de 2013, Evaristo fala novamente do termo *Escrivivência*, explicando que quando ela cria, o pano de fundo é a existência, a vida. Pode ser a vida do outro que a contaminou, ou o que ela própria viveu diretamente ou indiretamente. A autora diz que sua literatura é contaminada pela vida real e que deseja escrever ficção como se estivesse escrevendo a verdade, mesmo porque entende que o seu lugar de enunciação é esse lugar da vida real que ela experimenta de uma forma ou de outra, isto é, através da sua experiência ou da experiência do outro.

Cabe ressaltar a observação que Evaristo faz sobre os estereótipos que a literatura brasileira reproduzia sobre os negros. Segundo ela, em entrevista já citada, concedida à TV Brasil, é essa visão crítica que a ajuda a desconstruir esses estereótipos. Ademais, sempre que cria um personagem, parte de alguém concreto, o que permite manter o distanciamento da visão estereotipada. Assim, por exemplo, quando ela cria uma empregada, está se recriando, recriando sua mãe. Por isso, o seu ponto de vista de escritora, o seu lugar de enunciação, é diferente do canônico.

Nesse sentido, Evaristo se aproxima da escritora moçambicana Paulina Chiziane, que também busca trazer para a literatura histórias colhidas da vida real. A escritora moçambicana é considerada a primeira romancista negra de seu país, mas recusa o rótulo de romancista e se define como contadora de histórias.³⁸

De qualquer forma, conforme afirma Nataniel Ngomane³⁹ – doutor em Letras pela Universidade de São Paulo e professor na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, se Chiziane não é a primeira escritora moçambicana, é a voz que mais alto se eleva para resgatar temas “esquecidos” pelos autores africanos que escrevem em português, cujas origens remontam ao colonialismo,

³⁷ Disponível no blog <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>. Acesso em 19.09.2013, às 20:45:48.

³⁸ Segundo Adelto Gonçalves, não seria correto considerar Paulina Chiziane a primeira escritora moçambicana, porque Lília Momplé – ex-secretária geral da Associação dos Escritores Moçambicanos, autora de livros de contos e de uma biografia – apareceu antes de Chiziane, já à época pós-independência. Como Momplé é mestiça e carrega sangue europeu, se o critério for uma “suposta africanidade”, Paulina seria a primeira escritora negra moçambicana, mas não a primeira escritora. (GONÇALVES, 2012: p. 33).

³⁹ NGOMANE in Gonçalves. Adelto. **Passagens para o Índico**: encontros brasileiros com a literatura moçambicana. Org. Chaves, Rita; Macedo, Tânia. Maputo: Marimbique, 2012.

ainda que contra o colonialismo eles tenham lutado. Isso porque a escritora trata de questões como o racismo, assimilação, poligamia, subjugação de valores africanos e relações de submissão no lar e entre nações e grupos étnicos. Além disso, a escritora apresenta uma África com o olhar de quem está dentro, procurando retratá-la com suas nuances culturais variadas e não com o reducionismo de quem vem de fora e enxerga o continente como se fosse um só país.

Em entrevista à TV Brasil⁴⁰, Chiziane explica que quando se é africano e se percebe que outras culturas podem ofuscar aquilo que são os valores da sua própria terra, torna-se militante. Esclarece que escreve porque gosta, mas que utiliza esse gosto e esse prazer para preservar “alguma coisa que pode desaparecer”, realizando, assim, uma escrita militante. Preocupada em fazer o registro das narrativas orais de comunidades africanas e de suas bases culturais, vai às comunidades recolher histórias. Diz que apesar de haver muitas pessoas empenhadas nesse trabalho, trata-se de um trabalho urgente, pois o mundo está mudando muito rápido, ainda mais com a televisão, que faz com que as novas gerações esqueçam das bases culturais dos seus grupos.

Chiziane revela, ainda, que quando começou a escrever e a colocar mulheres nos seus romances, ouviu muitas críticas, dizendo que isso era feminismo e que não há na literatura lugar para feminismo, que a literatura é lugar para “a grandeza da alma”, apesar de ela “não saber o que isso significa”. Por isso, no seu país, ninguém “passava cartão” nos seus livros. Começou editando na Alemanha, depois em Portugal e, por fim, em Moçambique.

Em entrevista concedida à pesquisadora Rosália Estelita Gregório Diogo, confirma que privilegia as narrativas orais, reconfigurando a memória social de Moçambique. E quanto à sua recepção no meio literário, diz que foi mal recebida, porque queria romper com tabus, trazer aquilo que é novo. Alguns acharam que ela estava falando sobre feminismo, porque era moda. Outros a consideraram feminista, por escrever para mulheres. Mas a escritora diz que não é assim que se enxerga. Explica que escreve sobre o feminino, sobre as questões que interessam às mulheres e que, por isso, há uma tendência em qualificar pejorativamente seus

⁴⁰ Disponível em :<https://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg>, acesso em 23.09.2013, às 00:37:42.

romances como feministas (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 173). Segundo a escritora:

Muitas pessoas consideram que como eu escrevo para as mulheres, eu sou feminista, mas eu não vejo a questão dessa forma. O fato é que sou uma mulher e escrevo sobre temas que me tocam nessa minha condição. O que me incomoda é que, quando é o homem escrevendo, as pessoas não o chamam de machista e nós, mulheres, quando escrevemos, somos chamadas de feministas. É verdade que eu escrevo muito forte sobre o feminino, sobre as questões que interessam de perto às mulheres. O fato é que a tendência da sociedade é qualificar pejorativamente esses escritos, estigmatizá-los como feministas e eu não gostaria que as coisas acontecessem dessa forma. Não quero ser chamada de feminista. Essa é outra guerra, pois prefiro que os meus livros falem por si e que não seja eu o alvo da mensagem (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 173).

Citando *Niketche* como exemplo, diz que o que pretende é mostrar que há outras maneiras de falar sobre o feminino, diferentes das padronizadas. Por isso, colocou personagens femininas falando de sexo. Enquanto os homens falam de sexo como se tivessem consumido alguma coisa, para as mulheres, o sentimento “é algo que salta”.

Sobre as dificuldades editoriais, Chiziane acredita ter enfrentado problemas como escritora que as mulatas não enfrentariam. Segundo ela, o estatuto do mulato em Moçambique é superior. Os portugueses que permaneceram no pós-independência mantiveram seus privilégios, assim como os seus filhos, por conta da mestiçagem. Os filhos de pai branco têm um conceito mais elevado na sociedade.

Conforme explica, em Moçambique não se discute muito a questão do racismo, porque a Constituição diz que não pode haver discriminação racial. No entanto, fato é que não há igualdade racial. A autora conta que no sul, nada se diz sobre o assunto, mas na Zambézia é muito flagrante o estatuto superior do mulato:

Não sei bem o que podemos dizer hoje sobre racismo em Moçambique. *O Alegre canto da perdiz* é um pouco mais ousado ao abordar o assunto. No fundo, nós fizemos uma luta pela independência. Nesse momento ficou claro que os nossos inimigos eram os portugueses. Mas as questões sobre raça, no sistema colonial, eram muito claras. Fizemos a independência há mais de trinta anos e, desde então, não voltamos a discutir, a fazer o debate sobre revolução. Paramos de fazer o debate sobre unidade nacional e outros temas. E eu, como sempre, não consigo fechar a porta para os debates que não são tão populares assim. O fato é que os portugueses que aqui ficaram no período pós-independência mantiveram os seus privilégios e os seus descendentes também, por conta da sua mestiçagem. São filhos de pai branco e, daí, o conceito, dentro da sociedade moçambicana, é mais elevado. Por exemplo: se tu fores às províncias do norte, como a Zambézia ou Nampula, os empregados dos brancos são mestiços; nos aviões, as funcionárias

também são. Raramente, nesses postos de trabalho, se encontram pessoas negras, com a pele escura como a minha ou a sua. Em grandes empreendimentos, hoje, a primeira presença que encontramos é a de mestiços, mas esse assunto não se discute por aqui. A desculpa é que a Constituição diz que não pode haver discriminação pela raça e outras. Só que nos basearmos no que está escrito nela, sem haver que haja um mecanismo de debate público, não basta. Não estamos em igualdade racial de forma alguma. Aqui no sul não se diz nada, mas na Zambézia, que está no centro, e no norte do país, é muito flagrante o estatuto do mulato, que é superior. É o que posso dizer nesse momento sobre a questão do racismo por agora (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 180-181).

Em relação ao mercado editorial e a dificuldade na publicação de romances para os afro-brasileiros – no sentido não da cor da pele, mas do tipo de discurso que pretende compartilhar as experiências históricas e cotidianas dos afrodescendentes no Brasil - Evaristo também encontrou dificuldades. Segundo Salgueiro, a autora começou publicando desde 1989, na série *Cadernos Negros*, colaborando também para sua divulgação. Os *Cadernos Negros* têm sua organização e editoração a cargo do grupo Quilombhoje, que se encarrega do lançamento e distribuição. Trata-se de um processo cooperativo, em que o grupo arca com uma parte e a outra é dividida pelos autores que estiverem participando do volume, a fim de superar as barreiras impostas pelo mercado e atender a uma demanda por um tipo de literatura não oferecida por esse mercado. Os cadernos foram criados em 1978 e, desde então, foram lançados um por ano, alternando poemas e contos de autores afro-brasileiros, dando visibilidade à literatura negra e possibilitando que os descendentes de africanos passassem à condição de sujeitos da escrita (SALGUEIRO, 2004, p. 110-111 e 121).

Evaristo conta, em entrevista já citada à TV Brasil, que publicava pelo grupo Quilombhoje no momento em que uma das editoras lhe disse que deveria publicar algo individual. Foi então que bancou a publicação do romance *Ponciá Vicêncio* pela editora Mazza, ficando um ano “no vermelho” por conta disso. E assim, foi bancando os outros livros, como *Becos da Memória*, *Poemas de Recordação e Outros Movimentos* e *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, para o qual contribuiu com sessenta por cento do valor. Disse que somente agora, em 2013, a editora Pallas, do Rio de Janeiro, convidou-a para reunir contos de *Cadernos Negros* e mais um inédito, a fim de publicá-los, sem que a escritora tenha que pagar algo por isso. Conforme explica Evaristo, a maioria dos afro-brasileiros banca a publicação de seus textos. São poucos aqueles que são convidados e que publicam em grandes editoras.

Apesar das demandas contemporâneas pelas trocas culturais e pela multiplicidade discursiva, essa dificuldade que os afrodescendentes ainda enfrentam no mercado editorial se apresenta, provavelmente, como herança da nossa história literária, cujo lugar do discurso era ocupado por homens, brancos, pertencentes à classe dominante. No entanto, esse lugar de enunciação vem sendo, como já visto, reorganizado no cenário da literatura, no sentido de permitir as negociações culturais, em favor do compartilhamento das experiências históricas e cotidianas.

Quanto à dificuldade que Paulina Chiziane enfrentou como mulher negra e como escritora em Moçambique, em entrevista concedida à revista moçambicana *Maderazinho*, por telefone, a escritora diz que:

Ser mulher é muito complicado e ser escritora é uma ousadia. Como é uma ousadia a mulher sair de madrugada ir a praia comprar peixe para vir cozinhar. A mulher está circunscrita num espaço e quando salta essa fronteira sofre represálias, há quem não as sinta de uma forma direta, mas a grande maioria. (...) É sempre uma dificuldade, porque primeiro, eu tenho de provar que sou capaz, depois tenho de conquistar um espaço. Eu tenho que trabalhar muito para mostrar que não foi por acaso que as coisas aconteceram. Mas agora estou numa fase mais estável em que as pessoas já não se assustam e, de certa maneira, já não implicam; mas para chegar até este ponto teve de ser uma batalha.⁴¹

Na mesma entrevista, Chiziane revela que, para ela, escrever é uma maneira de estar no mundo e que escreve porque precisa do seu espaço. Em primeiro lugar, escreve para existir. Existindo no mundo, sua existência se repete para outras pessoas, através de seus livros. No caso do romance *Niketche* – seu terceiro romance – publicado em 2002, a escritora diz que o livro tem uma mensagem escondida: “as mulheres, de mãos dadas, podem melhorar o seu mundo”. Na história, as mulheres fazem das diferenças um belo mosaico para melhorar as suas vidas. As nortenhas e as sulistas se unem, porque todas precisam umas das outras, apesar dos diferentes hábitos sexuais e do confronto entre a cultura do matriarcado e do patriarcado.

Sobre o fato de chamarem-na de feminista, Chiziane responde, na já citada entrevista a *Maderazinho*, que apenas se trata de conversa de uma mulher para outras mulheres, porque as mulheres têm um mundo só delas:

Estou-me nas tintas... que o chamem. Eu sou uma mulher e falo de mulheres, então eu sou feminista? É simplesmente conversa de mulher para mulher, não é para reivindicar nada, nem exigir direitos disto ou daquilo, porque as mulheres

⁴¹ Disponível em <http://passagensliterarias.blogspot.com.br/2008/01/entrevista-paulina-chiziane.html>. Acesso em 27.09.2013 às 14:32:44.

têm um mundo só delas e é isso que eu escrevi, e espero que isso não traga nenhum tipo de problemas, porque há ainda pessoas que não estão habituadas e não conseguem ver as coisas com isenção.⁴²

No entanto, em entrevista à Rosália Diogo, publicada na Revista Scripta, a escritora diz que embora não goste de ser chamada de feminista, trava uma luta a partir da condição do feminino. Nessa perspectiva, no artigo intitulado *Eu, mulher...por uma nova visão de mundo*, a escritora afirma: “Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas ideias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade” (CHIZIANE, 1994, p. 13), o que indica o empenho da escritora na emancipação da mulher. No artigo *Eu, mulher... por uma nova visão de mundo*, esse empenho da escritora moçambicana fica bem claro, quando afirma:

Olhei para mim e para outras mulheres. Percorri a trajetória do nosso ser, procurando o erro da nossa existência. Não encontrei nenhum. Reencontrei na escrita o preenchimento do vazio e incompreensão que se erguia à minha volta. A condição social da mulher inspirou-me e tornou-se meu tema. Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afectivo para que o mundo as veja, as conheça e reflita sobre elas (CHIZIANE, 1994, p. 16).

Esse é um dos aspectos que a aproximam de Conceição Evaristo, assim como o fato de terem nascido muito pobres, negras e, principalmente, de terem vontade de transformar as coisas e dar voz aos que não tem, usando, em suas escritas, palavras mais ou menos comuns. Segundo a autora, sobre seus aspectos convergentes com Evaristo:

A questão do racismo que vocês vivem no Brasil é bem diferente da nossa, mas quero dizer que Conceição Evaristo tem algumas coisas em comum comigo, quero dizer da sua luta. De maneira bem ousada, enfrentando situações de opressão. Eu, por aqui, enfrento essas situações de maneira diferente, mas enfrento. Por exemplo, o tabu, os espaços das mulheres, etc. Embora eu não goste que me chamem de feminista, eu faço a minha luta a partir da condição do feminino, da condição de ser negra e mulher. Tem algo que insisto em dizer depois de tanto trabalho – o fato de ser mulher e negra assume um estatuto diferenciado nessa sociedade. Se eu fosse homem, e branco, meu estatuto seria muito alto. Os problemas que eu enfrentei para me afirmar como escritora, as mulheres mulatas não enfrentaram, os homens brancos muito menos. Daí, eu venho de um histórico de muita luta. O pouco que eu tenho, em termos de reconhecimento, embora seja resultado de muito trabalho, é pouco. Sou mais reconhecida fora do meu país do que aqui dentro. Penso que o que mais me unifica com a Conceição Evaristo é isso: ela também vem de uma condição social

⁴² Disponível em <http://passagensliterarias.blogspot.com.br/2008/01/entrevista-paulina-chiziane.html>. Acesso em 27.09.2013 às 14:32:44.

muito pobre, ela é negra e tem que enfrentar várias barreiras. Portanto, o que vejo muito forte entre mim e nela é a vontade de transformar as coisas, de ver um mundo novo. Talvez seja por isso que eu me vejo tão próxima dela e das suas escritas. As palavras que usamos são palavras mais ou menos comuns. Penso que seja esse um forte aspecto. Eu vou trabalhando, lutando, tentando dar voz aos que não a têm, assim como faz Conceição Evaristo. Tento desenterrar alguns pontos obscuros, aquelas realidades obscurecidas pela sociedade (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, pp.181-182).

Para Evaristo, conforme entrevista ao Imagem da Palavra, a literatura é uma forma de libertação e de denúncia. Comparando sua literatura com a dança de Michael Jackson, acrescenta que escrever é, para ela, um momento de plenitude, como toda forma de arte.⁴³

A autora, no já referido V Colóquio das Mulheres em Letras, fala sobre o livro *Becos da Memória*⁴⁴ e conta um pouco da sua vida. Esse romance não é objeto central dessa pesquisa, mas, por ser confundido com a autobiografia da escritora, será mencionado em alguns pontos desse capítulo. Evaristo revela que algumas das personagens do romance foram criadas a partir das histórias reais de sua família e da experiência que teve ao nascer e morar até os vinte e quatro anos em uma favela de Belo Horizonte. No entanto, faz a ressalva de que o texto foi surgindo com memórias perdidas, inventadas e criadas. Segundo ela:

Nada ali é verdade. Nada do que está descrito ali aconteceu do jeito que está narrado. Mas muito do que está em *Becos* foi inventado a partir do acontecido. Eu diria que *Becos da memória* é uma escrita que está na confluência entre a memória e a ficção. Seria uma espécie de ficções da memória. A memória ficcionaliza, pois a memória esquece e muitas vezes não quer lembrar. Talvez contando como o livro nasceu seja possível uma apreensão melhor do gênero em que ele se encaixa – memória, ficção ou autobiografia – ou entender como a escrita de *Becos* navega nas águas da memória e muito nas águas da invenção. Eis a gênese de *Becos da Memória*.⁴⁵

De acordo com Evaristo, o romance “é uma espécie de ficção da memória, porque alguns eventos reais rememorados serviram de criação para o texto.”⁴⁶ Assim, por exemplo, a autora explica que a favela descrita no livro é uma invenção geográfica de um espaço que realmente existiu, em que ela morou até os

⁴³ Disponível no blog <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>, acesso em 19.09.2013, às 20:40:37.

⁴⁴ O romance *Becos da memória* é o segundo romance de Conceição Evaristo, publicado em 2006, mas o primeiro escrito por ela, no final dos anos 70 e início dos anos 80.

⁴⁵ Disponível no blog <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>, acesso em 19.09.2013, às 20:45:48.

⁴⁶ *Idem*.

vinte e quatro anos, e tinha como vizinhança bairros ricos e nobres, como o Bairro da Serra, Cruzeiro e Sion.

Cumprе ressaltar a analogia que a personagem Maria Nova faz entre a casa grande e a senzala e entre os bairros nobres e a favela por eles circundados. Essa personagem é muito confundida com Evaristo. A autora esclarece, no referido Colóquio, que Maria Nova é “uma parente muito próxima a ela”, mas que com ela não se confunde, já que há entre elas invenção. Também afirma que Ponciá Vicêncio, personagem do romance homônimo, *corpus* dessa pesquisa, pode ser ainda menos confundida com a escritora.

Evaristo conta, ainda, no referido colóquio, que sua família é extremamente católica, que sua tia era rezadeira e como ela era uma das poucas meninas que sabia ler, cabia a ela a leitura das ladainhas em latim. Nesse ponto, sua história se confunde com a de Maria Nova, personagem de *Becos da Memória*, que também era quem sabia ler na favela e a quem cabia a leitura das ladainhas.

Também a escritora Paulina Chiziane teve uma educação religiosa ocidentalizada, em ambiente cristão. Diferentemente de Evaristo, sua família não era católica. Conforme afirma em entrevista concedida à pesquisadora Rosália Diogo, seus pais eram presbiterianos. Entretanto, Chiziane, criada em Maputo, foi estudar na escola católica, onde recebeu a “formação de uma identidade feminina bem rígida, patriarcal”, o que manteve a escritora bem longe da realidade de uma cultura matriarcal. Conta que na província de Gaza, no sul de Moçambique, onde nasceu, há “um machismo terrível” e que quando chegou na Zambézia, norte do país, deparou-se com uma sociedade matriarcal, em que os comportamentos femininos e masculinos eram totalmente diversos dos que observava no sul (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 173). Segundo Chiziane:

Quando chego na Zambézia, que é uma província no Norte do país, a trabalho, encontro uma sociedade matriarcal em que os comportamentos masculino e feminino são completamente diferentes do que eu vivia e observava no Sul. Primeiro foi um choque, depois me diverti com isso. E daí escrevi o livro, inspirada nas mulheres da Zambézia e pensando “aquelas mulheres são loucas”. Ainda agora parece que estou a ver aquelas mulheres sentadas em volta de uma mesa, comendo, bebendo cerveja e conversando naturalmente, sem perceber que eu estava fazendo a minha pesquisa. E eu ouvi coisas que nunca imaginei ouvir na vida (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 174).

Nesse ponto, a personagem Rami, do romance *Niketche*, assemelha-se à autora, uma vez que, nascida e criada no sul de Moçambique, recebeu uma educação cristã. Casou-se sem conhecer os ritos de iniciação, contra os quais a igreja gritou heresias. A personagem também se surpreende ao entrar em contato com a cultura do norte, através de uma professora “de amor” nortenha. Eis o desabafo de Rami:

Estas aulas são os meus ritos de iniciação. A Igreja e os sistemas gritaram heresias contra essas práticas. Analiso a minha vida. Fui atirada ao casamento sem preparação nenhuma. Revolto-me. Andei a aprender coisas que não servem pra nada. Até a escola de Ballet eu fiz – imaginem! Aprendi todas aquelas coisas das damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas de sala. Do quarto, nada! A famosa educação sexual resumia-se ao aparelho reprodutor, ciclo disto e daquilo. Sobre a vida a dois, nada! Os livros escritos por padres invocam Deus em todas as posições. Sobre a posição a dois, nada! E na rua havia as revistas de pornografia. Entre a pornografia e a santidade, não havia nada! Nunca ninguém me explicou por que é que um homem troca uma mulher por outra. Nunca ninguém me disse a origem da poligamia⁴⁷. Por que é que a Igreja proibiu estas práticas tão vitais para a harmonia de um lar? Por que é que os políticos da geração da liberdade levantaram o punho e disseram abaixo os ritos de iniciação? É algum crime ter uma escola de amor? Diziam eles que essas escolas tinham hábitos retrógrados. E têm. Dizem que são conservadoras. E são. A igreja também é. Também o são as universidades e todas as escolas formais. Em lugar de destruir as escolas de amor, por que não reformá-las? O colonizado é cego. Destroí o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo. E agora? Na nossa terra há muito desgosto e muita dor, as mulheres perdem os seus maridos por não conhecerem os truques de amor. (...) Aprendi que os ritos de iniciação são uma instituição mais importante que todas as outras instituições formais e informais juntas, cujos segredos não se divulgam nunca (CHIZIANE, 2012, pp. 44 - 45).

Enquanto a escritora Chiziane e a personagem principal de seu livro mais conhecido no Brasil - *Niketche* - foram criadas no seio de uma sociedade machista e patriarcal, a infância da escritora Conceição Evaristo, como já analisado contrastivamente, foi marcada pelo referencial feminino. Evaristo revela, em

⁴⁷Na citada entrevista concedida à Rosália Diogo, Chiziane explica que a região sul, antes da colonização, era patriarcal e a favor da poligamia. Com o cristianismo, foi instalada oficialmente a monogamia. Já no norte, que era matriarcal, e onde não havia espaço para a poligamia, instalaram-se os muçulmanos e implementaram a poligamia. Por isso, há uma grande confusão. Chiziane, pessoalmente, não é a favor da poligamia, mas entende que a poligamia é uma realidade sobre a qual é preciso legislar, pois os homens não a deixam de praticar informalmente. Assim, sendo a poligamia reconhecida, seria possível dar proteção aos filhos das outras mulheres, para que possam ter uma “identidade” e serem reconhecidos como filhos legítimos de uma família. Também seria possível dar proteção às mulheres que vivem no sistema tradicional poligâmico, que são a maioria, já que as cidades são pequenas e a zona rural imensa. No sistema poligâmico, o homem quando resolve ter a segunda mulher, deve resolver a situação com a primeira, dividindo seus bens, deixando a parte dela resolvida para construir a nova vida, sem deixá-la desprotegida. Nesse sentido, a escritora se declara apologista de uma legislação que regule a poligamia.

entrevista realizada no programa “Tarde de Ossobô”⁴⁸, na TVS de São Tomé e Príncipe, que as mulheres são muito importantes na sua vida, porque ela vem de uma família dirigida por mulheres. Diz que aprendeu muito mais sobre a história das mulheres da sua família, do que sobre história dos homens.

Nesse aspecto, a autora se confunde com a personagem Ponciá Vicêncio, de seu romance homônimo. A personagem é criada no matriarcado da Vila Vicêncio, onde as mulheres ficam responsáveis pela educação dos filhos e tomam a maior parte das decisões sobre as questões domésticas, enquanto os homens vão para a terra dos brancos trabalhar. A profissão de lavadeira de Maria Vicêncio, mãe de Ponciá, é a mesma da mãe de Evaristo.

Essa convergência também pode ser observada no romance *Becos da Memória*, espécie de “ficção da memória” da escritora, como Evaristo definiu, em que a personagem Maria Nova, que pode ser entendida como sua “parente próxima” vem de uma família de matriarcas lavadeiras.

No mesmo sentido, o artigo do pesquisador Luiz Henrique Oliveira sustenta que a personagem Maria Nova compõe-se de “rastros do sujeito autoral: menina, negra, habitante durante a infância de uma favela e que vê na escrita uma forma de expressão e resistência à sorte do seu existir”. Isso inclui o fato de serem oriundas de famílias de matriarcas lavadeiras, transitando entre o mundo da riqueza e o da miséria, fazendo a mediação cultural que contribui para o processo de *building* de ambas (OLIVEIRA, 2009, p. 622).

Tal convergência entre a vida de Conceição Evaristo e das personagens Maria Nova e Ponciá Vicêncio, ambas provenientes de famílias dirigidas por matriarcas lavadeiras, pode ser verificada também na introdução do livro *Poemas de Recordação e Outros Movimentos*, em que Evaristo se refere de uma forma extremamente poética às suas lembranças de menina das roupas estendidas no varal. Eis um trecho lido pela escritora na Primeira Conferência das Escritoras Brasileiras em Nova Iorque:

O olho do sol batia sobre as roupas estendidas no varal e mamãe sorria feliz. Gotículas de água aspergindo a minha vida menina balançavam ao vento. Pequenas lágrimas dos lençóis. Pedrinhas azuis, pedaços de anil, fiapos de nuvens solitárias caídas do céu eram encontradas ao redor das tinas e das bacias de

⁴⁸ Disponível no blog: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>, acesso em 20.09.2013, às 00:44:52.

lavagens das roupas. Tudo me causava uma comoção maior. A poesia me visitava e eu nem sabia.⁴⁹

Ponciá Vicêncio, apesar de inserida em uma comunidade matriarcal, que através das mulheres, passava sua herança cultural ancestral para seus descendentes, aprendeu a ler e a escrever com os missionários católicos. Quando morava na roça, gostava de ler e guardava diversas revistas e jornais velhos para ficar lendo e relendo. Ela achava que a leitura “lhe abriria meio mundo ou até o mundo inteiro” (EVARISTO, 2003, p. 90 - 91). Todavia, ao se deparar com a sua impotência de transformar sua vida na cidade grande, a personagem juntou as revistas e jornais, queimando tudo, certa de que de nada adiantava ter aprendido a ler, que de nada adiantava essa cultura ocidentalizada para ela. Passou a “gastar a vida em recordar a vida, que era também uma forma de viver” (*ibid.*, p. 91)

Essa passagem indica o caminho da memória como possibilidade para manter vivas as tradições ancestrais. É o que Evaristo explica em já citada entrevista ao programa *3 a 1* da TV Brasil, ao mencionar a diferença entre os imigrantes que vieram para o Brasil e os povos africanos da diáspora. A escritora esclarece que, normalmente, os imigrantes trazem algum objeto consigo, facilitando a rememoração do passado, como um retrato, por exemplo. Já os povos africanos escravizados trazem consigo somente sua memória. Nesse sentido, sua ancestralidade já vem “diluída”.

Por isso, se a cultura ocidental não abre as portas do mundo para Ponciá, o ato de recordar a vida é uma outra forma de vivê-la, revigorando essa ancestralidade diluída e a sua memória. Esse ato de retorno “às origens” se concretiza quando a personagem volta para a vila em que foi criada, reencontrando a sua força na união com a sua comunidade, para ressurgir no barro, através das suas esculturas, da sua arte.

Assim como Evaristo e a personagem Ponciá Vicêncio, Paulina Chiziane utiliza a arte como forma de revigoração da memória da cultura africana, não permitindo que seja ofuscada pela do colonizador. A escritora considera um

⁴⁹Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aZGGz8kw51c>, acesso em 22.09.2013, às 19:34:17.

trabalho urgente o registro da oralidade, através da recolha de histórias em comunidades.⁵⁰

Sobre a importância de não esquecer a ancestralidade africana, cabe retomar a entrevista concedida por Evaristo ao programa da televisão santomense “Tarde de Ossobô”, em que, ao ser questionada sobre o porquê da denominação “escritora afro-brasileira” em vez de apenas “escritora brasileira”, responde que se trata de um exercício político de uma identidade que não quer esquecer a sua ancestralidade. Diz que essa identidade hifenizada demonstra que está marcada por raízes africanas. Além disso, ressalta que se afirmar como escritora afro-brasileira é sair do lugar de mulher negra que permeia o imaginário brasileiro, ligado a cozinhar e a cuidar da casa. Sair desse lugar é mostrar que a mulher negra também é capaz de produzir conhecimento⁵¹.

Em entrevista ao mesmo programa, Evaristo afirma que o fato de grupos terem que “afirmar sua identidade”, indica “uma falha no processo histórico de relação” com outros grupos, já que em um determinado momento, foram subjugados, tanto na África, quanto no Brasil. Para ela, a utopia seria que os povos conseguissem chegar a um momento de tradução em que as diferenças pudessem ser assimiladas com boa vontade. Acredita que, no Brasil, há ainda um longo caminho a ser percorrido e esclarece que, enquanto a África do Sul e os EUA se apresentam como países racistas, o Brasil é um “país cínico”, dando como exemplo a reiteração, nos discursos hegemônicos, de uma democracia racial que nunca existiu.⁵²

A despeito de qualquer ideia de essencialismo ou de purismo racial ou cultural, diz que a afirmação étnica do negro brasileiro passa a ser bem colocada quando é colocada por um negro, “falada de dentro”. Acrescenta que é indiscutível que Jorge Amado tenha sido o primeiro escritor a colocar o negro na posição de “o mesmo”, de sujeito em relação ao branco na literatura. Entretanto, seria possível fazer um paralelo entre Jorge Amado na literatura e Gilberto Freyre na sociologia, já que ambos têm uma “boa vontade”, mas “glamorizam” a

⁵⁰ Entrevista à TV Brasil. Disponível em :<https://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg>, acesso em 23.09.2013, às 00:37:42.

⁵¹ Programa “Tarde de Ossobô”, da televisão santomense TVS: <http://nossaescrivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>. Acesso em 01.10.2013, às 10:48:42.

⁵² Entrevista para TV Brasil, Evaristo: <https://www.youtube.com/watch?v=UKyB7b-zX4s>, acesso em 22.09.2013, às 21:19:34.

miscigenação por meio de uma escrita de “sedução”. Conforme esclarece, Freyre e Jorge Amado foram um avanço na época, mas instituíram uma imagem de cordialidade entre o negro e branco que não existe. A escritora esclarece, ainda, que, no Brasil, quando se fala sobre miscigenação que tende a embranquecer, há uma boa aceitação. Todavia, se for o contrário, vira “um dado complicador.” A mestiçagem é bem aceita “enquanto o negro dilui-se no branco.”⁵³

Assim, reconhecer uma identidade marcada por raízes africanas como postura política é instrumento de união e resistência para os afrodescendentes, na luta pela igualdade material de direitos. Como propõe Evaristo, é através do reencontro com a sua comunidade e da rememoração da sua cultura e identidade, que Ponciá Vicêncio se fortalece. Outro aspecto convergente entre a escritora e a personagem, é a arte – o barro para Ponciá e a escrita para Evaristo - instrumento de transcendência e de continuidade dessa cultura. Da mesma maneira, a escritora Paulina Chiziane utiliza a literatura como forma de luta.

Como a personagem Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo - aqui comparamos a personagem Ponciá com a escritora Chiziane - a escritora Paulina Chiziane aprendeu a ler e a escrever o português com as missões católicas. Ao contrário de Ponciá, a escrita em língua portuguesa virou sua arma de luta. Todavia, segundo artigo de Teresa Noronha, publicado no blog da Carmo Editora⁵⁴, o emprego da língua portuguesa para Chiziane não foi isento de conflitos relacionados à sua identidade, já que a primeira língua que aprendeu foi o chope e porque a língua portuguesa estava ligada àqueles que tinham levado sua família para o trabalho forçado, na sua infância. Além disso, conforme o citado artigo, a escritora foi criada numa atmosfera antibranca muito acentuada, pois o contato entre brancos e negros na sociedade colonial era, segundo ela, quase inexistente. Por causa da escolarização, foi preciso se adaptar ao português. Para Chiziane, talvez a forma de não trair “os seus” seja reivindicar nessa língua alheia, um lugar para o seu universo de infância.

Chiziane conta na referida entrevista, que os seus estudos aconteciam embaixo das árvores, em aulas ao ar livre, já que as escolas eram muito pobres e,

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Disponível em: <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-entre-tradicao-e.html>. Acesso em 27.09.2013, às 02:13:04.

por não haver cadernos para todos, o alfabeto era escrito no chão. Quando chovia ou ventava, as aulas tinham que ser suspensas.

Revela, ainda, que sua escrita séria começou em plena guerra civil, embaixo dos estrondos de explosão de bombas. No início, escrevia contos para jornais e revistas do país, até que, em 1990, publicou o primeiro romance: *Balada de Amor ao Vento*. A escritora relata que durante a guerra civil, mesmo embaixo dos estrondos, sentia necessidade de continuar escrevendo, de terminar o texto. Para ela, escrever é uma questão de paixão e a inspiração é algo que não sabe de onde vem, mas sabe que vem “do fundo”.

Chiziane militou ativamente pela independência de Moçambique, participando da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), no ano de 1974, quando tinha apenas dezenove anos. Conta que o movimento se dividia em dois: a parte armada oficial e os clandestinos. Como ela era muito jovem, fazia coisas sem saber quem mandava. Distribuíam cartazes e panfletos sobre a necessidade de independência. Entretanto, a escritora revela que esse período foi a sua grande escola de vida, o que a ajudou a se tornar uma pessoa mais determinada “para sonhar e realizar”. Antes de participar do movimento, seus escritos eram “corações e flores”, mas depois que viu gente correndo e morrendo, passou a ver o amor de forma diferente.

Assim, sua primeira escrita séria ocorreu, justamente, quando trabalhou na Cruz Vermelha, durante a guerra civil que seguiu a independência, reflexo da guerra fria e, principalmente, de disputas pelo poder político no novo estado nacional. Nesse período, estava decepcionada com a política, questionando a razão da guerra pela independência de Moçambique, já que a guerra civil continuava no país. Não compreendia qual o sentido da política se as pessoas não tinham direito à vida. Foi nesse momento que escreveu o seu segundo romance, *Ventos do Apocalipse*, porque era notório que o apocalipse estava todos os dias na vida dos moçambicanos.

A luta da escritora continuou através da literatura. Isso fica mais evidente em palestra proferida por Chiziane na Universidade Eduardo Mondlane, com o tema “A mulher e a literatura em Moçambique”,⁵⁵ em que afirma o poder da

⁵⁵ Palestra proferida em razão do segundo encontro Hispano-Africano de Escritores, organizado pela Embaixada da Espanha em Moçambique, em cooperação com a Universidade Eduardo

palavra no processo de construção e de destruição. Para a escritora, com a palavra é possível construir tudo, assim como é possível destruir tudo, dependendo da forma como a palavra é usada. Chiziane questiona, também, o fato de a literatura masculina ser mais valorizada, já que a mulher foi a grande impulsionadora da literatura oral: “a tradição da literatura provou que ela é uma ação puramente feminina”.⁵⁶ Critica a conotação que as obras escritas por mulheres têm tido na sociedade, uma vez que vários livros escritos por mulheres, ainda que versem sobre diversos aspectos da sociedade, são relacionados com o feminismo, simplesmente por terem sido escritos por indivíduos do sexo feminino: “Das leituras que fiz, em obras de mulheres moçambicanas, como a Noémia de Sousa, Clotilde Silva, Lília Momplé, Lina Magaia e mesmo nas minhas próprias obras não encontrei o feminismo, ainda que nelas a mulher seja descrita. Ela aparece sim a desempenhar um determinado papel na sociedade e os romances não são necessariamente feministas ou que surgem para defender o movimento”⁵⁷.

Além disso, Chiziane chama atenção para a necessidade de “democratização” da literatura entre as mulheres, uma vez que, em sua opinião, muitas mulheres escritoras reproduzem o modelo machista quando descrevem a mulher:

Algumas vezes confundimos a literatura feminina com a literatura escrita por mulheres e penso que isso é um erro, porque a maior parte das mulheres ainda escreve com uma ideia machista. (...) Nós, quando vamos descrever, o único modelo que conhecemos é o modelo machista e se não nos apercebemos, fazemos a reprodução desse modelo. Muitas vezes surpreendo-me ao ver mulheres a usarem a linguagem dos homens (...) Para mim, uma mulher é um mundo de pensamentos, de sentimentos, de sonhos, de realizações, de frustrações... Se eu tenho uma personagem mulher, significa descrever todo esse universo, mas muitas escritoras, quando vão descrever outras mulheres, imitam os homens.⁵⁸

Essa preocupação quanto à reprodução do modelo machista e a consequente necessidade de “deslocamentos” na literatura do seu lugar canônico também é levantada por Evaristo quanto à literatura brasileira. Em entrevista ao programa *Imagem da Palavra*, Evaristo fala sobre os estereótipos ligados ao negro

Mondlane. Disponível em: <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-em-noticias-2.html> Acesso em 27. 09. 2013, às 01:28:35.

⁵⁶ Jornal da Carmo Editora. Disponível em: <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-em-noticias-2.html> Acesso em 27. 09. 2013, às 01:28:35.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Jornal da Carmo Editora. Disponível em <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/artigo-3.html>. Acesso em 27.09.2013, às 02:01:44.

na literatura brasileira, aparecendo como infantis, preguiçosos e incapazes e sobre os estereótipos ligados à mulher negra, retratada como “boa de cama” e sendo dificilmente ficcionada como mãe, como as personagens Rita Baiana, Bertoleza e Gabriela. Questiona se a literatura não estaria, no nível do recalcado, negando uma matriz africana para a sociedade brasileira, já que não pensa a mulher negra no centro da sua prole, na sua ambiência cultural. Quando ela é representada, traz a figura de mãe preta de *Casa Grande e Senzala*.

Por outro lado, Evaristo chama atenção para o fato de as mulheres negras exercerem um contra-poder dentro da casa do senhor, criando os filhos das amas junto com os filhos que tinham com homens negros e também com os filhos que tinham com o senhor. Elas contribuíram, assim, segundo Evaristo, no citado programa, para modificar a língua portuguesa, a forma de se falar o português.

Voltando à Chiziane, cumpre ainda ressaltar a sua identificação com o romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, em que a escritora moçambicana diz, em entrevista já citada à Rosália Diogo, que quando fecha os olhos e se imagina no Brasil, pensa que poderia ter sido ela a escrever o romance, como se seu espírito estivesse naquela história:

O que tenho a dizer é que eu não tenho palavras para explicar o que vou dizer: peguei o livro *Ponciá Vicêncio* para ler e começo a identificar-me com ele. Li também poemas da recordação e outros movimentos e agradei-me muito. A sonoridade me chamou atenção também. Conceição escreve, na obra, assuntos completamente diferentes dos meus, mas quando fecho os olhos, me vejo no Brasil e penso que poderia ter sido eu a escrever o romance. A obra me fez sentir muito próximo dela. É como se meu espírito estivesse naquela história. Recebi essa obra diretamente das mãos dela e, fisicamente, não pareço com ela, mas tem algo. Quando se olha para ela e para mim, fica a sensação de pessoas que viveram no mesmo lugar, ou são irmãs. Eu realmente não tenho palavras para explicar. Quando ela esteve cá estivemos juntas por alguns lugares de Maputo e eu gostaria de tê-la levado em muito mais lugares dos que pude levar porque o programa dela estava muito apertado. Mas a Conceição Evaristo passa por uma pessoa moçambicana, e se eu disser que ela é minha irmã mais velha ou mais nova, com certeza as pessoas acreditarão (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, pp.179 - 180).

Analisando a vida de Chiziane, é possível identificar aspectos convergentes com a trajetória da personagem Ponciá Vicêncio, como a educação através de missionários católicos, a infância na roça e o pouco contato com pessoas brancas. A personagem é criada na Vila Vicêncio - uma comunidade dos negros ex-escravos do Coronel Vicêncio - e somente viaja para a cidade aos

dezenove anos. Ela aprende a ler e a escrever na própria Vila, através dos missionários católicos.

A escritora Chiziane, assim como a personagem Ponciá, segundo Adelto Gonçalves, foi criada no campo, tendo lá vivido até os sete anos de idade, quando se mudou para os subúrbios de Maputo. No campo, Chiziane falava a língua materna, o chope. Sua mãe também era camponesa, como a mãe de Ponciá, e ficava por vezes uma semana toda sem voltar pra casa, a cuidar das plantações de mandioca. Já o seu pai, diferentemente do pai de Ponciá, que trabalhava na roça, era alfaiate de esquina (GONÇALVES, 2012, p. 34).

Na cidade, ainda de acordo com Gonçalves, Chiziane teve que aprender o português na escola, enquanto era obrigada a utilizar o ronga, língua nativa de Maputo, para se comunicar na cidade (*Ibid.*, p. 34). Mais tarde, frequentou os estudos superiores de Linguística na Universidade Eduardo Mondlane, sem concluí-los (*Ibid.*, p. 34).

Cabe destacar um ponto de divergência fundamental entre ambas. Enquanto a escritora Paulina Chiziane nasce em uma sociedade patriarcal, a personagem Ponciá Vicêncio é criada numa sociedade matriarcal, aproximando-se mais, nesse aspecto, da escritora Conceição Evaristo.

Sobre a situação da mulher negra atualmente, Evaristo afirma, em entrevista já citada à TV Brasil, que algumas estão hoje em outro patamar. Por isso, “não dá pra fazer da vida passada um muro de lamentações”. Acredita que um grande avanço é termos hoje uma mulher como presidenta. No entanto, grande parte das mulheres negras continua subalternizada, estuda por menos tempo e ganha salários menores. A grande maioria ainda está na “base da pirâmide social brasileira”, pois desde a escravidão, as mulheres negras estiveram “na linha de frente de trabalho” e da pobreza.⁵⁹

Em relação à situação da mulher em Moçambique, Chiziane apresenta uma visão positiva, conforme entrevista à Rosália Diogo, relatando que houve uma viragem considerável em trinta anos no que se refere às aspirações das mulheres. Conta que no período em que ocorreu a independência, as mulheres ficavam sentadas, fazendo tricô e esperando o príncipe encantado. Hoje, sonham em estudar, sonham com algo além de serem mães:

⁵⁹ Entrevista para TV Brasil, Evaristo: <https://www.youtube.com/watch?v=UKyB7b-zX4s>, acesso em 22.09.2013, às 21:19:34.

Quando se deu a independência eu tinha 18 anos. Significa que eu vivi o período colonial, um pouco da visão das mulheres moçambicanas daquela época. Eu fui do tempo, e tenho prazer de informar, das mulheres que faziam bordados, ficavam sentadas na varanda, em que as mulheres faziam o enxoval, esperando um príncipe, faziam croché, tricot. Portanto, era essa a realidade do período em que se deu a independência. Eu tenho hoje uma filha moça e observo em volta que toda mulher deseja ser alguma coisa na vida, ainda que casando-se e tendo filhos, mas sonha em ser professora, campeã olímpica, empresária. Portanto, houve uma viragem considerável em 30 anos. Mas o mais importante dessas transformações é que toda mulher luta por uma vida nova, tem esperança. As mulheres são inquietas nesse sentido, mesmo com todos os problemas que enfrentamos. Esse, para mim, foi o maior ganho trazido pela independência, por grupos como a Organização das Mulheres Moçambicanas - OMM - e o Fórum Mulher. E tantos outros. Mas reafirmo que o novo horizonte me deixa esperançosa. Eu viajo muito pelo campo e vejo que todo sonho de uma mulher mãe, por mais pobre que ela seja, é ver a sua filha na escola, em busca de desenvolvimento. Prefiro mais falar do que se ganhou, embora tenhamos tantos problemas como violência, aids e outros (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 176).

Assim, apesar de a grande maioria das mulheres negras ainda ocuparem, no Brasil, a base da pirâmide social e, em Moçambique, sofrerem desvantagens em relação às brancas e mulatas no mercado de trabalho, as duas escritoras se mostram otimistas em relação à situação atual da mulher e suas perspectivas futuras nos dois países.

Tratando mais a fundo a questão do racismo em *Ponciá Vicêncio* do que Chiziane em *Niketche*, a afirmação de Conceição Evaristo de que algumas mulheres negras já “estão em outro patamar”, ao contrário de esvaziar a necessidade da luta pela resistência, motiva-a ainda mais, uma vez que reflete a realização de algumas conquistas, embora muito haja ainda pela frente.

Sobre a mulher em Moçambique, Chiziane também se mostra esperançosa, pois, apesar dos problemas que ainda são enfrentados, como aids e violência, as mulheres lutam por uma vida nova, por uma vida profissional e se sentem motivadas. Segundo ela: “afasto pouco a pouco os obstáculos que me cercam e construo um novo caminho na esperança de que, num futuro não muito distante, as mulheres conquistarão maior compreensão e liberdade” (CHIZIANE, 1994, p. 17).

Assim, as visões e as trajetórias das duas escritoras e das suas personagens, permeadas por questões femininas e raciais, apesar dos muitos pontos divergentes apontados, cruzam-se em diversos aspectos, conforme se

tentou desenvolver nesse capítulo, sem pretender esgotar essas zonas de convergência e de divergência.

5

Conclusão

Procuramos discutir as trajetórias de afirmação da identidade feminina a partir da ótica das autoras, tanto através das suas personagens, como das posturas políticas e dos discursos das próprias autoras como ativistas do “feminino”, a fim de verificar quem são nos respectivos contextos e quais são as formas de representação de si mesmas e da sociedade, suas aspirações e lutas. Foram analisados pontos de contato e de divergência, sem pretender esgotá-los.

Não houve a intenção de fazer uma digressão histórica sobre as diversas correntes feministas que influenciaram as culturas de ambos os países, tampouco de discutir mais profundamente as questões de identidade de gênero. Da mesma forma, não se pretendeu uma abordagem mais minuciosa sobre a identidade racial. Entretanto, como a dissertação tratou das trajetórias de mulheres negras, personagens e autoras, foi necessário traçar algumas considerações sobre as construções das identidades de gênero e de raça, o que foi feito no primeiro capítulo.

O objetivo foi focar nas questões de gênero e nas questões raciais, conforme fossem problematizadas pelas autoras, através das personagens dos dois romances e das posturas das próprias autoras, como ativistas políticas, a partir da análise de entrevistas, colóquios e palestras das quais participaram. Dessa forma, nos outros três capítulos buscamos traçar aproximações e distanciamentos entre os romances, entre as autoras e entre as personagens e as autoras, razão pela qual as questões raciais e de gênero foram discutidas à medida que foram trazidas pelos romances e pelos discursos das escritoras.

Nesse esteio, no segundo capítulo iniciamos as aproximações e distanciamentos a partir de uma abordagem do foco narrativo, tendo em vista que não há como analisar os romances de forma desvinculada dos modos de construção narrativa utilizados pelas duas autoras, já que o foco narrativo é central na produção dos efeitos de leitura que as romancistas se dispõem a causar.

No terceiro capítulo, concentramo-nos na comparação dos romances e o quarto na comparação entre as autoras e entre as autoras e personagens, ambos relacionados com as discussões femininas e raciais neles imbricadas.

Do início ao fim, a dissertação foi desenvolvida acreditando na necessidade de abalar as posições fixas e binárias estabelecidas tanto para o masculino e o feminino, como pelas teorias raciais essencialista e universalista, a fim de reconhecer que a diferença e a igualdade são mais complexas e imbricadas do que a estrutura maniqueísta propõe.

Nesse sentido, buscamos levantar reflexões sobre a necessidade de se repensar a política racial e feminista nesse cenário de identidades em constante deslizamento, confiando que essa é uma das maneiras de se facilitar o reconhecimento de categorias de direitos diversas, capazes de abarcar as especificidades e as diferenças dentro de uma aparente igualdade ou unidade de grupo.

Procuramos deixar claro que tal postura não significa fragmentar as identidades negra e feminina de forma que deixem de se consubstanciar em elemento aglutinador para reivindicações coletivas na esfera política. Pelo contrário, tentamos mostrar que se trata de reconhecer a necessidade dessa reunião de identidades para mobilização política e defesa de direitos em comum, sem reduzi-las a unidades fixas e binárias, que acabariam por esconder formas de exclusão ocultas nessas unidades.

A ideia que permeou o trabalho é a proposta por Sueli Carneiro, qual seja, dar atenção às diferenças, sem essencializá-las, por um lado, e sem deixar que se diluam na perspectiva universalizante, por outro. Tal perspectiva pressupõe que somente dessa forma é possível atender as diferenças, sem transformá-las em inferioridades.

Também permeou a dissertação a ideia de Conceição Evaristo, de que a utopia seria que os povos chegassem a um momento de tradução em que as diferenças fossem assimiladas com boa vontade e enfatiza que o reconhecimento de uma identidade marcada por raízes africanas como postura política é instrumento de união e de resistência para os afrodescendentes, na luta pela igualdade material de direitos.

A partir dessas considerações, desenvolvemos uma análise comparativa da escrita de duas mulheres negras, de espaços sócio-históricos distintos - uma africana e outra inserida no contexto da africanidade diaspórica - mas ambas representantes de um contingente de mulheres cujas vozes foram duplamente sufocadas ao longo da história dos dois países, a fim de compreender os embates raciais e sociais imbricados nas sociedades em que vivem.

Para tanto, traçamos reflexões no intuito de compreender o impacto da interseção entre racismo e sexismo, afastando o olhar tradicional ocidental sobre as necessidades universais das mulheres, cujas brancas eram o protótipo hegemônico, para identificar quais são as reivindicações políticas mais específicas para as necessidades da mulher negra.

As incursões realizadas nos dois romances e nos discursos das duas autoras, por meio de entrevistas, palestras e colóquios dos quais participaram, demonstraram o compromisso de ambas com a denúncia dessas situações de interseção de exclusão racial e de gênero. Apesar de as discussões raciais estarem mais fortemente presentes no romance *Ponciá Vicêncio*, permeando-o do começo ao fim, a questão também é pincelada em *Niketche*. Já a problemática de gênero, ao contrário, permeia todo o romance *Niketche* e pontualmente o romance *Ponciá Vicêncio*.

Também em relação às entrevistas analisadas das duas autoras, foi possível observar que a questão de gênero é crucial para Paulina Chiziane, enquanto que a racial parece ser circundante no seu discurso. Já no discurso de Conceição Evaristo, as duas questões aparecem mais estreitamente ligadas.

Talvez essa ênfase maior na questão de gênero pela escritora moçambicana se deva, de um lado, ao fato dos costumes tradicionais da sociedade moçambicana do sul insistirem menos escrupulosamente do que a brasileira em manter um distanciamento entre os lugares que pertencem à mulher e ao homem, prolongando as formas estruturais de dominação do homem sobre a mulher. É o que demonstra claramente o romance *Niketche* e as pesquisas⁶⁰ realizadas no pós independência em bairros da periferia de Maputo - onde nasceu Chiziane – em que rígidos padrões de autoridade são conservados nas práticas religiosas, nas estratégias de casamento e no controle da sexualidade.⁶¹

⁶⁰ Pesquisas realizadas nos bairros de Malhazine (1984 e 1985), Laulane e Mahotas (1992 e 1993) In LOFORTE, Ana Maria. Mulher, poder e tradição. In: *Outras Vozes*, nº 5, Novembro de 2003. Disponível em http://www.wlsa.org.mz/?_target=Tex_MulherPoderTrad. Acesso em 24.10.2013, às 22:43.

⁶¹ Em certas unidades domésticas, onde prevalece a tradição, os homens mantêm formas de poder, que consistem na imposição da sua vontade nas decisões relativas às alianças matrimoniais. Os homens mais velhos decidem o casamento das mulheres de sua família e visam realizar “um bom casamento”, potencializando ao máximo os benefícios econômicos e simbólicos a ele associados. Quanto à sexualidade, a ideologia patriarcal impõe que a sexualidade seja o lugar da geração dos descendentes, que representam a continuação do grupo. A obediência é impingida à mulher como valor e a maternidade é colocada como norma. Isso legitima direitos e papéis diversos aos homens e às mulheres na procriação, cabendo ao homem a iniciativa, enquanto a mulher figura como

Essas práticas tradicionais teriam se perpetuado na clandestinidade, para contornarem o desencorajamento no campo político. A força de continuidade das práticas tradicionais estaria, segundo Loforte, no fato de que cumprem funções sociais, funcionando como um dispositivo de certa utilidade para manutenção da autoridade, já que justificam o estado atual de determinada cultura, invocando sua referência, sua herança e testemunho. De acordo com a pesquisadora:

Com efeito, como afirma Giddens (1994: 72) “todas as tradições são de facto escolhas de entre um leque indefinido de possíveis padrões de comportamento”. Contudo, falar de uma multiplicidade de escolhas não significa subentender que elas estão abertas a toda a gente, ou que as pessoas tomam todas as decisões acerca de opções possíveis. Como Bourdieu citado por Giddens (1994) sublinhou, “as variações de estilos de vida entre grupos são também traços estruturantes elementares de estratificação”. A criação e selecção dos estilos de vida são, além do mais, influenciadas por pressões dos grupos e pela visibilidade dos que fornecem os modelos de conduta – os mais velhos – bem como pelas circunstâncias sócio-económicas. (...) Nesta perspectiva, a tradição não revela somente uma problemática em termos de sentido, mas, igualmente, de função. Não se limita a enunciar factos do passado, mas factos que apontam para uma certa finalidade. Ela é um dispositivo com certa utilidade. O pensamento colectivo está em altura de efectuar escolhas mais ou menos conscientes. A sua utilidade é de fornecer ao presente uma caução para a sua presença; ao enunciá-la, uma cultura justifica de certa maneira o seu estado actual. A sua tradição é a sua referência, o seu testemunho, a sua herança como já dissemos. Mas, uma vez mais sublinhamos que a utilidade particular de uma tradição é de oferecer a todos os que a enunciam os meios de afirmar as suas diferenças e assegurar a sua autoridade (LOFORTE, 2003, p. 4).

De outro lado, apesar de o histórico de discriminação racial existir desde o colonialismo, 99% da população de Moçambique é de negros,⁶² o que nos faz arriscar dizer que talvez a questão racial seja menos dramática em Moçambique do que no Brasil, uma vez que em Moçambique os negros são maioria. Já no Brasil, a população que se autodeclara negra é minoria. Segundo o Censo de 2010, a população que se autodeclara parda é de 43,1%, enquanto a branca é de

“receptáculo passivo”. A função mais importante da mulher é a de reprodutora. Por isso, tendo como principal função a maternidade, a ética sexual determina que a mulher deve exercer controle sobre sua sexualidade, limitando-a à esfera do casamento, o que é encorajado pelas igrejas e pela sociedade, de uma forma geral. Se a criança apresentar anomalias no desenvolvimento, a mulher pode ser culpada por ter se desviado da ética tradicional da sexualidade. Além disso, o corpo da mulher é sujeito aos ritos femininos periódicos de purificação. Elas são consideradas poluentes pela menstruação e pelo parto. Em relação à religião, o poder é predominantemente masculino. São os homens mais velhos os sacerdotes que organizam e presidem rituais. (LOFORTE, Ana Maria. *Op. Cit.*).

⁶² Fonte: Recenseamento Geral da População e Habitação, 1997, Instituto Nacional de Estatística. THOMAZ e CACICA-BAVA, 2001, p.33, *apud* COSTA, *Op. Cit.*, p. 102).

47,7% e a negra de 7,6%⁶³, o que coloca a população negra, se não se incluir os pardos, como pequena minoria.

Apesar de não ser questão central em *Niketche* e de não ter aparecido tão fortemente como a questão de gênero nas entrevistas analisadas da autora moçambicana, a questão racial é abordada com muita ênfase em *O alegre canto da perdiz*, romance publicado em 2008, em Lisboa, em que a autora fala sobre o estatuto superior do branco e dos negros assimilados aos valores do colonialismo.

Além disso, como disse a própria Chiziane, em entrevista à Rosália Diogo, seu histórico é de muita luta, assim como o de Conceição Evaristo, pois o fato de ser mulher e negra faz com que assuma um estatuto diferenciado na sociedade. Diz que se fosse homem e branco, seu estatuto seria muito alto, porque os problemas que enfrentou para se afirmar como escritora, as mulheres mulatas não enfrentariam e os homens brancos muito menos. Em termos de reconhecimento, o que tem é pouco, apesar de ser resultado de muito trabalho, pois é mais reconhecida fora do seu país do que dentro dele (CHIZIANE *apud* DIOGO, 2010, p. 181-182).

No já citado artigo “Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo” a escritora afirma que a sua maior realização “virá no dia em que conseguir lançar na terra fértil a semente da coragem e da vontade de vencer nos corações das mulheres que pertencem à geração do sofrimento” (CHIZIANE, 1994, p. 13).

Assim, ainda que Chiziane pareça enfatizar mais a questão de gênero do que Evaristo, os romances das duas escritoras – a moçambicana através da encenação literária e a brasileira com sua escrita sociológica – bem como os seus discursos, denunciam a dupla marginalização da mulher negra, procurando dar voz e visibilidade a esse sujeito que foi objetificado pela literatura de ambos os países e permaneceu em silêncio no cenário da tradição patriarcal. Suas escritas de resistência e insubordinação permitem a autoinscrição da mulher negra na literatura e na história, através do seu próprio ponto de vista, produzindo sua subjetividade, ou seja, “o trabalho por meio do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim do discurso” (PORTELLI, Alessandro *apud* COSTA, 2007, p. 2) .

⁶³Disponível em : <http://www.brasil.gov.br/educacao/2012/07/censo-2010-mostra-as-diferencas-entre-caracteristicas-gerais-da-populacao-brasileira>. Acesso em 24.10.2013, às 23:49.

A partir dessas escritas oriundas do ponto de vista das mulheres negras, de sua arte, estratégia e visão política, tornou-se possível enxergar a experiência feminina negra por uma perspectiva diversa da submissão ou da cristalização do estereótipo, reconhecendo e mantendo “uma tensão necessária entre igualdade e diferença, entre direitos individuais e identidades grupais, o que possibilita encontrarmos resultados melhores e mais democráticos” (SCOTT *apud* COSTA, 2007, p. 8), na luta pela insubordinação e resistência. Nessa trajetória, quem sabe, a utopia almejada por Evaristo, de que um dia, os povos cheguem a um momento de tradução em que as diferenças sejam vistas “com boa vontade”, possa ser alcançada.

6

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Editora Mestre Jou : São Paulo, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Castro. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

ANDRADE, Oswald. **Pau-Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2000.

ARRUDA, A. A. **Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: um Bildusgsroman feminino e negro**. 04.09.2007. 106 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

BARBOSA, Rafael Souza. **“Representações da maternidade escrava na poesia de Castro Alves”**. Disponível em:
http://www.uniritter.edu.br/eventos/linguagem/anais_artigos/ARTIGOS/R/Rafael%20Souza%20Barbosa.pdf. Acesso em 30.01.2014, às 01:12.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França. Trad. Leila Perrone- Moisés. 15ª ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Trad. Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: Fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970, v. 1.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: Fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, v. 1.

_____. **O segundo sexo: A experiência vivida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, v. 2.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37ª ed. re., ampl. e atual. conforme o novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2009.

BECKER, Udo. **Dicionário de Símbolos**; Trad. Edwin Royer. - São Paulo: Paulus, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIRMAN, Joel. **Entre Cuidado e Saber de si: sobre Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, 2ª ed.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de Origem**; Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BOOTH, Wayne C. **A retórica da ficção**. Trad. Maria Teresa Guerreiro. Lisboa: Arcádia, 1980.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.377.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. In: LOURO, G. L. (org.) **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo**. **Cadernos Pagu**, n. 11, 1998.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Vida precária. Contemporânea**, n. 1, pp. 13-33, jan/jul, 2011.

_____. **Violência de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda**. Buenos Aires: Editorial Katz, 2011.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **Contribuição à estilística portuguesa**. 13 ed. rev. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1978.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e história literária**. 11ª ed. Revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Editora: Selo Negro Coleção: Consciência em Debate: 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: **Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Ser ou Não-Ser: dispositivo da racialidade no Brasil**, Manuscrito no prelo, 2010.

CHEVALIER, Jean, 1906. **Dicionário de símbolos** (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)/Jean Chevalier Cheerbrant, com a colaboração de: André Barbault...[e al.]; coordenação Carlos Sussekind; tradução Vera da Costa e Silva...[et. al.]. – 12 ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CORRÊA, Mariza. O sexo da dominação. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 54, p. 43-53, 1999.

COSTA, Renata Jesus da, **Subjetividades femininas: mulheres negras sob o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo e Paulina Chiziane**. 152 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 14^a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1938.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Morada**: Maurice Blanchot. Trad. Silvina Rodrigues Lopes. Vendaal, 2004.

DERRIDA, Jacques. **La dissemination**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

ENGELS, Friedrich. **Origem da família, da propriedade privada e do estado**. São Paulo: Escala, 1985.

DIOGO, Rosália Estelita Gregório. Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 173-182, 2^o sem. 2010.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus - USP, 1965.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. Coord. Marina Baird Ferreira, Margarida dos Anjos; equipe Elza Tavares Ferreira...[et.al]. 3^a ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Vozes em discordância na literatura afro-brasileira contemporânea. *In*: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Poéticas afro-brasileiras**. Belo Horizonte: Mazza/PUC-MG, 2002.

FOUCAULT, Michel. **As verdades e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora: 2001, 2ª ed.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

FOUCAULT, Michel. O cuidado de Si. *In: História da Sexualidade*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade: 1980-1981. *In: Resumo dos Cursos do Collège de France: 1970-1982*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Livraria Fator, 1983.

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

FRIEDMAN, Norman. O ponto de vista na ficção: O Desenvolvimento de um conceito crítico. Trad. Daniel Lobato Duclós. **Seção Arquivo**, n. 53, pp.166-182, mar.-mai. 02.

GARCIA, Othon. M. **Comunicação em prosa moderna**. 26ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GONÇALVES, Adelto. **Passagens para o Índico**: encontros brasileiros com a literatura moçambicana. Org. Chaves, Rita; Macedo, Tânia. Maputo: Marimbique, 2012.

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. *In: Raça e Classe*. a. 2, n.5, Brasília: MNU nov./dez de 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: Revista Ciências Sociais Hoje*. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1984, p 223-244.

GUATARRI, Félix. **“Da Produção de subjetividade”**. *In: GUATARRI, Félix. Caosmose; um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11-44.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HENNING, Carlos Eduardo. Gênero, sexo e as negações do biologicismo: comentários sobre o percurso da categoria gênero. **Revista Ártemis**, v. 8, p. 57-67, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **O Homem e seus símbolos**. Org. Carl. G. Jung e M. L. Franz...[et.al.]; tradução de Maria Lúcia Pinho. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. **O foco narrativo** (ou A polêmica em torno da ilusão). São Paulo: Ática, 1987.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da Psicanálise**, 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOFORTE, Ana Maria. Mulher, poder e tradição. In **Outras Vozes**, nº 5, Novembro de 2003.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas. **Sopro**, n. 20, janeiro de 2010. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n20.pdf>. Acesso em 04 de janeiro de 2014, às 20:23.

LUCCHESI, Ivo. O ler, o ver, e o ser na sociedade creôntica e imagofrênica. In **Revista Comum**. Rio de Janeiro - v.12 - no 27 - p. 26 a 85 - julho / dezembro 2006.

MACAGNO, Lorenzo. **Lusotopie**, 1999, pp. 143-161.

MBEMBE, Achille. As formas Africanas de Autoinscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, nº 1, 2001, pp.171-209.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Trad. Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2007.

MEYER, Dagmar Estermann; KLEIN, Carin & FERNANDES, Letícia Prezzi. Noções de família em políticas de 'inclusão social' no Brasil contemporâneo. **Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 433-449, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NEGREIROS, Teresa Creusa de Góes Monteiro (org.) **Emancipação da Mulher, uma luta**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1988.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

NORONHA, Teresa. Paulina Chiziane: entre a tradição e a modernidade In **Jornal da Carmo Editora**. Disponível em: <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-entre-tradicao-e.html>. Acesso em 27.09.2013, às 02:13:04.

OLINTO, Heidrun Krieger. Letras na página/ Palavras no mundo. Novos acentos sobre estudos de literatura. **Revista Palavra 1**, Rio de Janeiro: p. 7-40, 1993.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. Escrivivência” em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Estudos Feministas**. Florianópolis, maio-agosto de 2009, p. 622.

OLIVEIRA, Rosyska Darcy de. **Elogio da diferença: o feminino emergente**. São Paulo: brasiliense, 1999.

PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, Leila (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002. (Textos Didáticos, n. 48).

PRINS, Baukje & MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Estudos Feministas**, v. 1, 2002.

ROBSBAWN, Sheila. **A conscientização da mulher no mundo do homem**. Tradução de Áurea Weissenberg. Porto Alegre: Globo, 1983.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras**: introdução à antropologia brasileira. Guanabara, RJ: Ed. da Casa do Estudante do Brasil, [s/d]. vol. 3.

ROMERO, Silvio. **História da Literatura Brasileira**: Fatores da Literatura Brasileira. 29ª ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução do gênero. Florianópolis: **Estudos Feministas**, 2005, p. 180.

RODRIGUES, Carla. **Coreografias do feminino**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2009.

RODRIGUES, Nina. **As raças humana e a responsabilidade penal no Brasil**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

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

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Escritoras Negras Contemporâneas. Estudo de Narrativas – Estados Unidos e Brasil. Rio de Janeiro: **Caetés**, 2004, p. 110-111 e 121.

SANTIAGO, Silviano. “**Democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura versus Arte)**”.

<http://www.reggen.org.br/midia/documentos/democratizacaonobrasil.pdf>.

Acesso em 03.02.2014, às 20:26.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Nuestra América: reinventar um paradigma subalterno do reconhecimento e redistribuição”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006, p.191-225.

SCOTT, Joan W. **Deconstructing equality-versus-difference**: or, the uses of posstructuralist theory for feminism. *Feminist Studies*, v. 14, n. 1, 1988.

_____. Gender and politics of History. **Cadernos Pagu** (3), p. 11-27, 1994.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, 1995.

_____. Igualdade *versus* diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Debate Feminista** (Cidadania e Feminismo), nº especial, p. 203-222, 2000.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A “nova direita” e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia. In: GENTILI, Pablo A.A.; SILVA, Tomaz T. (orgs.). **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**: Por Um Conceito De Cultura No Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

TILLY, Louise. Gênero, história das mulheres e história social. **Cadernos Pagu** (3), p. 29-62, 1994.

TOSCANO, Moema; GOLDENBERG, Mirian. **A revolução das Mulheres**: um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1992.

VIANNA, Oliveira. **Raça e Assimilação**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

WOOLF, Virginia. O status intelectual da mulher. In: _____. **Kew Gardens**; O status intelectual da mulher; Um toque feminino na ficção; Profissões para mulheres. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. 50 p.

ZAMPARONI, Valdemir. As Escravas perpétuas e o Ensino Prático: Raça, Gênero e Educação no moçambique Colonial, 1910-1930. In **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 24, 2002, pp. 459-482.

ZOLIN, Lúcia Osana. Literatura de autoria feminina. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. **Teoria Literária**: abordagens históricas e tendências contemporâneas. Maringá: EDUEM, 2003, 2ª ed

IBGE: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso?view=noticia&id=3&idnoticia=2296&busca=1>. Acesso em 25.10.2013, às 10:00.

IBGE: <http://teen.ibge.gov.br/noticias-teen>. Acesso em 25.10.2013, às 10:13.

Inter-Parliamentary Union: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>. Acesso em 25. 10.2013, às 10:40.

Instituto Nacional de Estatística – Mulheres e Homens em Moçambique, 2011. Disponível em: <http://www.cnscs.org.mz/index.php/por/Material-IEC/Todo-Material-IEC/Mulheres-e-homens-em-Mocambique-Indicadores-Selecionados-de-Genero>. Acesso em 10.10.2013, às 16:40.

Programa das nações unidas para o desenvolvimento: <http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=1998>. Acesso em 25.10.2013, às 11:20 hs.

Obras consultadas das autoras

CHIZIANE, Paulina. **Balada de amor ao vento**. Lisboa : Editorial Caminho, 2ª Ed., 2007.

CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo. In: AFONSO, Ana Elisa de Santana (Coord.). **Eu, mulher em Moçambique**. República de Moçambique: Comissão Nacional para a UNESCO em Moçambique e Associação dos Escritores Moçambicanos: 1994.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: uma história de poligamia. Lisboa: Editorial Caminho, 3ª Ed., 2004.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. Lisboa: Editorial Caminho, 2ª Ed., 2000.

CHIZIANE, Paulina. **Ventos do Apocalipse**. Lisboa : Editorial Caminho, 2ª Ed., 2006.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Lisboa : Editorial Caminho, 2ª Ed., 2008.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra**: uma poética de nossa afro-brasilidade. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 1996.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, (coleção Vozes da Diáspora Negra, Volume 1), 2008.

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

EVARISTO, Conceição. **Questão de pele para além da pele**. In.: RUFFATO, Luiz.(org.). *Questão de pele*. Contos sobre preconceito racial. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009. p. 19-37.

7

Apêndice: entrevistas

EVARISTO: Programa **Tarde de Ossobô**:

<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>. Acesso em 20.09.2013, às 00:44:52.

EVARISTO: Programa **3 a 1**: <https://www.youtube.com/watch?v=aZGGz8kw51c>. Acesso em 22.09.2013, às 19:34:17.

EVARISTO: Programa **Imagem da Palavra**:

<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>, acesso em 19.09.2013, às 20:40:37.

EVARISTO: **Primeira Conferência das Escritoras Brasileiras em Nova Iorque**:

<https://www.youtube.com/watch?v=aZGGz8kw51c>. Acesso em 22.09.2013, às 19:34:17.

EVARISTO: **V Colóquio das Mulheres em Letras, da UFMG**:

<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/search/label/videos>. Acesso em 19.09.2013, às 20:45:48.

CHIZIANE: Programa **3 a 1**: <https://www.youtube.com/watch?v=ZH4pfDfToSg>. Acesso em 23.09.2013, às 00:37:42.

CHIZIANE: **É preciso explorar a escrita da mulher - Paulina Chiziane, dirigindo-se à comunidade acadêmica da UEM**. Disponível em:

<http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-em-noticias-2.html>

CHIZIANE: **Paulina Chiziane - Mulheres escritoras continuam a reproduzir modelo**

machista. Disponível em : <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/artigo-3.html>. Acesso em 27.09.2013, às 02:01:44.

CHIZIANE *In* NORONHA, Teresa. **Paulina Chiziane: entre a tradição e a**

modernidade. Disponível em <http://carmoeditora.blogspot.com.br/p/paulina-chiziane-entre-tradicao-e.html>. Acesso em 27.09.2013, às 02:13:04.

CHIZIANE: **Entrevista concedida a Rogério Manjate**, por telefone, para a revista Maderazincó.

Disponível em <http://passagensliterarias.blogspot.com.br/2008/01/entrevista-paulina-chiziane.html>. Acesso em 27.09.2013 às 14:32:44.