

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

ROBERTA DE ARAÚJO LANTYER DUARTE

O DEVIR-RIO:

Reflexões sobre o vazio em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo

SALVADOR

2019

ROBERTA DE ARAÚJO LANTYER DUARTE

O DEVIR-RIO:

Reflexões sobre o vazio em ponciá vicêncio, de Conceição Evaristo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura

Orientadora: Lívia Maria Natália de Souza Santos

SALVADOR

2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

de Araújo Lantyer Duarte, Roberta
O devir-rio: reflexões sobre o vazio em Ponciá
Vicêncio, de Conceição Evaristo / Roberta de Araújo
Lantyer Duarte. -- Salvador, 2019.
120 f.

Orientador: Lívia Maria Natália de Souza Santos.
Dissertação (Mestrado - Letras) -- Universidade
Federal da Bahia, Universidade Federal da Bahia, 2019.

1. Literatura Brasileira. 2. Ponciá Vicêncio -
Conceição Evaristo. I. Maria Natália de Souza Santos,
Lívia. II. Título.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Dra. Livia Natália, por me acompanhar e me ajudar nessa caminhada e por sua poesia – que me inspirou em muitos momentos desse texto;

À amiga Hildália Fernandes, pela forma carinhosa com que me ajudou, pelas leituras, provocações e conversas;

A Mazinho, meu companheiro, pelo amor, carinho e apoio de todos os dias;

À minha madrinha, Cátia Lantyer, por ter passado antes pelo mestrado e por me mostrar o caminho;

Ao grupo de pesquisa Corpus Dissidente;

Aos meus pais e irmãos, por sempre me apoiarem;

Aos meus sobrinhos e afilhado, por serem amor, alegria e esperança.

*“Não sou das que esperam,
sou das que não querem nem chegar,
sou de partir e, no precipício, ainda ser silenciosa,
inteira.
Sou uma das mulheres que vão.
ficar é raiz.
partir é imensidão.”*

(Lívia Natália)

RESUMO

Essa dissertação reflete o sobre desenho subjetivo da personagem Ponciá Vicêncio analisando a sua emocionalidade a partir da noção de uma “sensação de vazio”, descrita no romance de mesmo nome, escrito por Conceição Evaristo e publicado em 2003. A análise parte do vazio como sofrimento psíquico, como dor; mas também como “(re)existência” (SOUZA, A. 2009). O texto navega entre a constituição do Eu ou (como preferimos chamar) o traçar “riografias” (NATÁLIA, 2017) identitárias da personagem, pensando principalmente suas experiências na infância, sua identificação com seu avô e sua mãe e a importância da ancestralidade nesse processo que está sempre em movimento; segue para reflexões acerca dos processos diaspóricos da personagem (que identificamos como sendo três) e como eles afetam a sua emocionalidade e contribuem para o aumento das sensações de vazio da personagem; e, por fim, mas buscando manter o movimento fluido e ininterrupto que a obra de Evaristo suscita, essa dissertação toma o “vazio” como sofrimento psíquico e como (re)existência - principalmente a partir da noção de “banzo” (NUNES, 2008) – e defende que esse “vazio”, repleto de “força vital” (OLIVEIRA, 2005) dá origem ao devir-rio de Ponciá. Para discutir a constituição do Eu de Ponciá Vicêncio, assim como os efeitos do racismo e machismo na sua constituição psíquica, a psicanálise foi fundamental. Contudo, estaremos para além de Freud já que o sujeito da psicanálise freudiana se pretende universal e a universalidade branca da razão ocidental não alcança a subjetividade de mulheres negras. A psicanálise será acessada principalmente a partir de Virgínia Bicudo (2010), Neuza Souza (1983) e Isildinha Nogueira (2017) – psicanalistas negras que subverteram o sujeito da psicanálise, pensando a subjetividade de pessoas negras. Franz Fanon (2008) também será essencial à análise aqui pretendida. Além disso, tecemos “costuras” psicanalíticas, feministas e pós-coloniais para entender como Ponciá Vicêncio (re)existe ao e no vazio. Afinal, ao fim da narrativa ela está em “puro devir” (DELEUZE, 2015), torna-se devir-rio. O retorno de Ponciá Vicêncio ao rio, aos seus e à ancestralidade, nos dá pistas acerca das possibilidades de cura para os sofrimentos psíquicos da população negra (efeitos do racismo), assim como da criação mundo por vir; um mundo de plena humanidade.

Palavras-chave: Conceição Evaristo. Ponciá Vicêncio. Vazio. (Re)existência. Devir.

ABSTRACT

This dissertation reflects on the subjective drawing of the character Poncia Vicencio analyzing her emotionality from the notion of a “sensation of emptiness”, described in the novel of the same name, written by Conceição Evaristo and published in 2003. The analysis starts from emptiness as psychic suffering, as pain; but also as “(re)existence” (SOUZA, A. 2009). The text navigates between the constitution of the Self or (as we prefer to call it) the character's identity “rivergraphs” (NATALIA, 2017), thinking mainly about her childhood experiences, her identification with her grandfather and mother and the importance of ancestry in this process that is always in motion; follows for reflections on the character's diasporic processes (which we have identified as three) and how they affect her emotionality and contribute to the character's increased feelings of emptiness; and finally, but seeking to keep the fluid and uninterrupted movement evoked by Evaristo's work, this dissertation takes “emptiness” as psychic suffering and as (re)existence - mainly from the notion of “banzo” (NUNES, 2008) - and argues that this “emptiness”, full of “life force” (OLIVEIRA, 2005), gives rise to Ponciá's becoming river. To discuss Ponciá Vicencio's constitution of the Self, as well as the effects of racism and chauvinismo on its psychic constitution, psychoanalysis was fundamental. However, we will be beyond Freud since the subject of Freudian psychoanalysis is intended to be universal and the white universality of Western reason does not reach the subjectivity of black women. Psychoanalysis will be accessed mainly from Virginia Bicudo (2010), Neuza Souza (1983) and Isildinha Nogueira (2017) - black psychoanalysts who subverted the subject of psychoanalysis, thinking the subjectivity of black people. Franz Fanon (2008) will also be essential to the analysis intended here. In addition, we weave psychoanalytic, feminist, and postcolonial “seams” to understand how Poncia Vicencio (re)exists in and out of the empty. After all, at the end of the narrative it is in “pure becoming” (DELEUZE, 2015), it becomes becoming river. Ponciá Vicencio's return to the river, his and his ancestry gives us clues about the possibilities of healing for the psychic sufferings of the black population (effects of racism), as well as of the creation world to come; a world of full humanity.

Keywords: Conceição Evaristo. Ponciá Vicêncio. Empty. (Re)existence. Become.

SUMÁRIO

1 NASCENTES: ÁGUAS INTRODUTÓRIAS	7
2 TORNAR-SE MULHER NEGRA OU TRAÇAR “RIOGRAFIAS” IDENTITÁRIAS	14
2.1 DOS VAZIOS E SUAS NASCENTES: O VAZIO DE PONCIÁ E OS LIMITES DA PSICANÁLISE.....	17
2.2 ÀS MARGENS DO RIO PSICANALÍTICO: PENSANDO O CORPO-SUJEITO NEGRO.....	20
2.3 O FLUIR ININTERRUPTO RIO: A MENINA PONCIÁ, A BUSCA DE UM NOME E DE UMA HERANÇA	27
2.4 ÁGUAS ANTERIORES: VÔ VICÊNCIO E A MEMÓRIA ANCESTRAL.....	31
2.5 O ARCO-ÍRIS E AS CORRENTEZAS DO VIR A SER MULHER.....	36
2.6 NAVEGANDO ENTRE AS ALEGRIAS E TRISTEZAS DE SER MULHER NEGRA	45
3 ENTRE-DIÁSPORAS: UM MAR DE DORES E (RE)EXISTÊNCIAS.....	53
3.1 SER NÁUFRAGA E CONTINUAR NAVEGANDO: MOVIMENTOS DE DES-RETERRITORIALIZAÇÃO	53
3.2 “MORTE COTIDIANAS” EM UMA CIDADE SEM NOME.....	60
3.3 O VAZIO UTERINO: DOR E LIBERDADE	68
4 NAS ÁGUAS DO RIO: O DEVIR-LOUCO, DEVIR-MULHER, DEVIR-RIO DE PONCIÁ VICÊNCIO	78
4.1 “NÃO SOU NADA”: OS SOFRIMENTOS PSÍQUICOS DA POPULAÇÃO NEGRA	79
4.2 MERGULHANDO NO VAZIO: ENTRE A DEPRESSÃO E O BANZO.....	88
4.3 DEVIR-RIO: CURA EM ÁGUAS ANCESTRAIS.....	95
5 OCEANO: ONDE DESÁGUA O RIO	108
REFERÊNCIAS.....	111

1 NASCENTES: ÁGUAS INTRODUTÓRIAS

Uma nascente de rio é também conhecida como olho d'água. Água que brota da terra. É lá que uma infinidade de água pode se esconder e percorrer longos caminhos, por entre pedras, até encontrar uma saída para a superfície. As águas, profundas, não param de se movimentar, de seguir o fluxo, até encontrar a superfície. Insistência mobilizante das águas. Águas deslizantes que resistem sem cessar até encontrarem um caminho e minarem, como no poema de Conceição Evaristo:

No meio do caminho:
deslizantes águas

Ao Drummond, com licença, pois sei das pedras e também das águas das Gerais.

Da advertência de Carlos
faço moucos meus ouvidos
e sigo com lágrimas-águas
contornando a tamanha
extensão da pedra.
E tantas são as deslizantes águas
E são tantas as águas deslizantes
E deslizantes são as tantas águas
E águas, as deslizantes, são tantas
que nas bordas da áspera rocha,
encontro um escorregadio
limo-caminho. Tenho passagem.
Sigo a Senhora das Águas Serenas,
a senhora dos Prantos Profundos.
Sigo os passos, passo a passo
e fundo outro caminho.

Sigo os passos.
Passo a passo.

Sigo e passo.
As águas passam,
e as pedras ficam... (EVARISTO, 2017b, p. 101-102)

O poema de Evaristo se inicia com um “pedido” de licença a Carlos Drummond de Andrade (forma de se reportar com respeito e educação àquele que passou antes, mas que não espera uma autorização de passagem). Drummond é representante do cânone literário brasileiro e autor do poema “No meio do caminho”, ao qual o poema de Evaristo remete e contesta, já que já se inicia com a seguinte afirmação: “Da advertência de Carlos / faço moucos meus ouvidos”. Ora, o eu-lírico do poema de Drummond ressalta, através de anáforas, a pedra a obstruir o caminho. Enquanto isso,

o eu-lírico do poema de Evaristo ressalta a abundância, a força e a insistência das águas até encontrar o caminho.

O olho d'água surge após longo caminho por entre pedras imóveis. Mantém-se, contudo, o mistério de sua origem. Sabemos apenas que uma nascente vem de águas anteriores que, penetrantes, infiltram-se na terra. O importante é saber que as águas que brotam na superfície são compostas de outras águas e que estão ali, em movimento nas profundezas do solo, imperceptíveis aos olhos humanos, há muito tempo. Por isso, o caminho encontrado pelo eu-lírico do poema de Evaristo é de limo, formado por um longo período de umidade abundante: “E águas, as deslizantes, são tantas / que nas bordas da áspera rocha, / encontro um escorregadio / limo-caminho. Tenho passagem.” São as águas anteriores e abundantes em resistência, que ajudam a forçar o caminho. Escorregando pelas bordas das pedras, o eu-lírico tem passagem - segue os passos ancestrais da “Senhora das Águas Serenas, / a senhora dos Prantos Profundos.” e inaugura, funda, um novo caminho e não cessa de passar: “Sigo e passo. / As águas passam, / e as pedras ficam...”. O poema de Evaristo é uma afirmação de resistência, um chamado à (re)existência¹ de uma literatura negra que força a passagem por entre as pedras colocadas pelos que elegem um cânone literário representado pelo homem, branco, heterossexual. O cânone literário é a grande pedra imóvel, a literatura negra é olho d'água que, com a força de águas ancestrais que nunca pararam de resistir, força a passagem, e funda um novo caminho literário.

A obra literária de Evaristo é um chamado à resistência apesar/com a dor, e à (re)existência a partir da ancestralidade. A “escrevivência” de Evaristo (nessa dissertação pensada a partir do romance *Ponciá Vicêncio*) é feita a partir de um *agenciamento coletivo de enunciação* (DELEUZE; GUATARRI, 2014) e, como veremos, essa é uma das características de uma literatura menor (DELEUZE; GUATARRI, 2014). É importante destacar que as outras duas características da literatura menor, segundo Deleuze e Guatarri (2014) são a desterritorialização da língua e o seu caráter político. A narrativa de Evaristo em *Ponciá Vicêncio* possui um

¹ Escolho a noção de (re)existir por trazer uma ideia de resistência e existência. É uma certa insistência no existir. Emergir das águas mais profundas. Reinventar-se, colocar-se em movimento contínuo para não sucumbir. Um certo “devir revolucionário” como apontado por Ana Rita Santiago: “Um devir-revolucionário acionam deslocamentos, atravessamentos de linhas e desvios e acontecimentos à procura de outros agenciamentos de vida que sejam revolucionários”. (SANTIAGO, 2019, p. 26). É também reexistir no sentido dado por Ana Lúcia Silva Souza quando fala em “letramentos de reexistência”: “reinvenção de práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e aos rastros de uma história ainda pouco contada [...]”. (SOUZA, A., 2009, p. 33).

lirismo que toca o leitor. As palavras estão desterritorializadas pois não se fixam em lugares e sentidos esperados. Ao contrário, a construção da narrativa é feita de forma a mobilizar o (a) leitor (a), surpreendê-lo (a) com lindas e angustiantes imagens: “vazio que enche”, “passado bebido”, “vontade de comer estrelas”, “medo de abeira-se de um vazio”, “passado-presente-e-o-que-há-de-vir”, o “guardar-se nas águas do rio”... Trata-se de uma infinidade de imagens poéticas ao longo de toda a narrativa, formando um ritmo próprio, um devir-menor (DELEUZE; GUATARRI, 2014) fundado na ancestralidade. A obra literária de Conceição Evaristo, por ser devir, é literatura-paradoxo: “Na singularidade dos paradoxos nada começa ou acaba, tudo vai no sentido do futuro e do passado ao mesmo tempo” (DELEUZE, 2015, p. 82). Assim, como também veremos algumas páginas mais à frente, por estar prenhe de paradoxos e ancestralidades, podemos dizer que o romance *Ponciá Vicêncio* é literatura-terreiro (FREITAS, 2011), já que é uma “literatura lacunar, mutante, performática que não pode ser literalmente traduzida e aprisionada nas páginas” (FREITAS, 2011, p. 176). A minha pretensão não é chegar a uma definição, um conceito pronto e estanque acerca da literatura feita por Conceição Evaristo e por tantas outras escritoras negras que vieram antes e depois dela. Por essa mesma razão, acredito que ambos os conceitos citados servem como aparato teórico para traçar caminhos de compreensão dessa literatura sem, contudo, estanca-la, deixando-a permanecer fluida, caudalosa e misteriosa, como as águas dos rios. A própria Conceição Evaristo fala sobre seu fazer literário:

De muitas histórias já sei, pois vieram das entranhas do meu povo. O que está guardado na minha gente, em mim dorme um leve sono. [...] Digo isso apenas. Escrevo o que a vida me fala, o que capto de muitas vivências. Escrevivências. Ah, digo mais. Cada qual crê em seus próprios mistérios. Cuidado tenho. Sei que a vida está para além do que pode ser visto, dito ou escrito. A razão pode profanar o enigma e não conseguir esgotar o profundo sentido da parábola. (EVARISTO, 2017a, p. 17).

Por essa potência própria do devir, por manter o mistério, o enigma e subverter a razão, é que *Ponciá Vicêncio* é um livro tão pesquisado, mas que não se esgota em nenhum texto teórico. Nessa dissertação, ele também não se esgotará. Ao contrário, o objetivo aqui é permitir que o seu devir se expanda e continue a mobilizar outros (as) leitores (as). A potência desse romance será pensada nas próximas páginas a partir da reflexão acerca do desenho subjetivo da personagem Ponciá Vicêncio analisando a sua emocionalidade a partir da noção de uma “sensação de vazio”,

descrita no romance de mesmo nome por Conceição Evaristo em 2003. A análise partirá do vazio como sofrimento psíquico, como dor; mas também como resistência.

Entendo importante deixar claro que eu, do meu lugar de mulher branca, inicio minha pesquisa a partir de um afeto agenciador causado pela leitura de Ponciá Vicêncio, um afeto que me empoderou a falar. Pensando em “resultados democráticos e coletivos” (RIBEIRO, 2018, p. 136), esse afeto toma forma pública nessa dissertação e poderá servir ao empoderamento de outras mulheres². Contudo, para que meu empoderamento possa, de fato, conquistar resultados democráticos e coletivos, é preciso assumir uma postura ética, expondo o meu lugar de fala de quem experiencia um sexismo diferente daquele experienciado pelas mulheres representadas por Ponciá Vicêncio. Trata-se de um sexismo diferente, pois não é experienciado a partir do racismo. Jamais passarei pela experiência violenta do racismo. Eu jamais poderei representar mulheres negras, nem é minha pretensão tentar fazê-lo. Parto da certeza de que o fato de ser branca, em uma sociedade racista, me faz ter privilégios. Assim como sei que ser mulher, em uma sociedade machista, me faz sofrer opressões.

Djamila Ribeiro, citando Patrícia Hill Collins, fala sobre a importância de perceber como “o ‘não-lugar’ da mulher negra pode ser doloroso mas também potente”. Ela fala da “força da falta como mola propulsora de construção de pontes” (RIBEIRO, 2018, p. 23). Portanto, chamarei à discussão mulheres negras que me ajudarão a tentar entender o vazio em Ponciá Vicêncio sem, contudo, chegar a uma verdade sobre ele. Djamila Ribeiro foi essencial para me fazer pensar sobre meus lugares de fala e sobre as possibilidades de minha pesquisa. Nada mais justo que repasse o convite feito por ela em seu livro “Quem tem medo do feminismo negro”:

É imprescindível que se leia autoras negras, respeitando suas produções de conhecimento e se permitindo pensar o mundo por outras lentes e geografias da razão. É um convite para um mundo no qual diferenças não signifiquem desigualdades. Um mundo onde existam outras possibilidades de existência que não sejam marcadas pela violência do silenciamento e da negação. Queremos coexistir, de modo a construir novas bases sociais. No fim, nossa busca é pelo alargamento do conceito de humanidade. Ao perder o medo do feminismo negro, pessoas privilegiadas perceberão que nossa luta é essencial e urgente, pois enquanto nós, mulheres negras, seguirmos sendo alvo de constantes ataques, a humanidade toda corre perigo. (RIBEIRO, 2018, p. 27).

² Segundo Djamila Ribeiro, o empoderamento não pode ser autocentrado ou, simplesmente, transferência de poder, quando “uma mulher se empodera, tem condições de empoderar outras” (RIBEIRO, 2018, p. 136).

Eu aceitei o convite de Ribeiro e, lendo mulheres negras como Conceição Evaristo, Angela Davis, bell hooks, Isabel Reis, Neuza Souza, Virgínia Bicudo, Toni Morrison, Ana Maria Gonçalves e tantas outras, quero pensar o mundo por outras lentes, a fim de possibilitar que máscaras de silêncio se estilhacem cada vez mais³.

Quero coexistir com essas mulheres em meu texto, potencializando a construção de novas bases sociais onde o conceito de humanidade seja alargado, onde as diferenças não impliquem desigualdade.

Esse afeto agenciador causado pela leitura do romance Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo, me faz tecer os seguintes problemas de pesquisa: Quais as possíveis “nascentes” e significações do vazio em Ponciá Vicêncio? De que forma esse vazio, que é dor, sofrimento, pode ser lido também como resistência? Ao fim da narrativa, Ponciá retorna à Vila Vicêncio e sendo “elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas do rio” (EVARISTO, 2003. p. 128). O que diz acerca do destino de Ponciá esse paradoxo entre a imagem segura daquilo de se guarda, que não se perde, e a fluidez do rio? Ao fazer tais questionamentos, buscava perceber como as feridas decorrentes de um passado desumanizador e de um racismo violento, causam mal-estar psíquico na população negra. Tal mal-estar pode ser pensado através das ideias de depressão e banzo que aqui serão vistas como dor, mas também como resistência. Além disso, quero compreender como a literatura de Conceição Evaristo nos mostra caminhos possíveis de resistência e de (re)existência da população negra apesar e com a dor.

Para chegar a algumas possíveis respostas, mantendo a reflexão em aberto, pretendo tecer um texto que, como um rio, está sempre em movimento. Assim, meu texto abre-se à poesia, à história, à psicanálise e psicologia, à filosofia etc. Estruturalmente esse texto está dividido em três seções e, para que o leitor esteja imerso na natureza fluida e mobilizante ao qual o texto e a obra pesquisada se propõem, todas as seções e subseções remetem às águas em seus títulos.

A primeira seção foi intitulada de “Tornar-se mulher negra ou traçar ‘riografias’ identitárias” e pretende discutir sobre os processos iniciais de constituição de sujeito

³ Refiro-me à fala de Conceição Evaristo em entrevista dada à Djamila Riberio, publicada pela Carta Capital: “Aquela imagem de escrava Anastácia (aponta pra ela), eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara”. (EVARISTO, 2017a, n.p.).

em Ponciá Vicêncio a partir, principalmente, das passagens do romance sobre a infância da personagem, da sua identificação com seu avô e sua mãe, da importância da ancestralidade, das alegrias, dores e resistências de ser mulher negra em um país racista e machista como o Brasil. Importante destacar que, para isso, será preciso acionar alguns conceitos da psicanálise e verificaremos que Freud não alcança a subjetividade das mulheres negras. Por isso, outras (os) autoras (es) serão mais importantes para o alcance dos objetivos desse capítulo com por exemplo: Neuza Souza (1983), Virgínia Bicudo (2010), Maria Aparecida Bento (2014), Isildinha Nogueira (1999) e Fanon (2008).

A segunda seção intitula-se “Entre-Diásporas: um mar de dores e (re)existências” e propõe reflexões sobre a importância dos processos diaspóricos da personagem Ponciá Vicêncio. Parto do entendimento da existência de três tipos de diáspora no romance: diáspora africana (a qual Ponciá compartilha a partir da experiência dos seus antepassados); uma diáspora menor feita por ela (de Vila Vicêncio à cidade grande) e o que aqui estou chamando de “diáspora íntima”, tomando como referência o livro de contos de Lande Onawale – “Sete: Diásporas Íntimas” (2011). A ideia aqui é pensar como todos esses processos diaspóricos afetam a emocionalidade da personagem e contribuem para o aumento das sensações de vazio da personagem.

A terceira seção foi intitulada “Nas águas do rio: o devir-louco, devir-mulher, devir-rio de Ponciá Vicêncio”. Nesse último capítulo, quis tecer algumas possibilidades de interpretação para a sensação de vazio de Ponciá. Defendo que se trata de um sofrimento psíquico, mas que é também resistência, e que dará origem ao que chamo de “devir-rio” (o derradeiro destino de Ponciá Vicêncio ao final do romance). Importante destacar que a ideia do vazio como resistência está pautada principalmente na noção de banzo de Davi Nunes (2018) e que a ancestralidade tem papel fundamental no processo de “devir-rio” da personagem. Por isso, aqui a obra de Deleuze e Guatarri será uma referência importante (especialmente o livro “O Anti-Édipo”), assim como questões suscitadas pela filosofia africana (principalmente a partir de alguns textos de Eduardo Oliveira), por Achille Mbembe em “Crítica da razão negra”, por Frantz Fanon em “Peles negras, máscaras brancas”, e pela Psicologia Preta⁴ a partir de autores como Wade Nobles e Lucas Veiga.

⁴ Segundo Veiga (2017): “Nos anos 80, a partir do trabalho de psicólogos negros como Wade Nobles e Naim Akbar surge, inicialmente nos Estados Unidos, a Psicologia Preta como sendo a construção de

Como nos aponta Audre Lorde: “O fracasso de feministas acadêmicas em reconhecer diferença como uma força crucial é um fracasso de ultrapassar a primeira lição patriarcal. No nosso mundo, dividir e dominar precisam se tornar definir e empoderar.” (LORDE, 2013, n.p). Portanto, para não fracassar na busca de uma sociedade mais justa e sem opressões é preciso lembrar dos conselhos de Lorde e “aprender como pegar nossas diferenças e transformá-las em forças. Pois as ferramentas do mestre não irão dismantelar a casa do mestre.” (LORDE, 2013, n.p). Nesse sentido, a partir do meu lugar de fala, me propus traçar linhas que não se utilizam das “ferramentas do mestre”, subvertendo a razão ocidental, buscando, ao menos causar uma fissura na “casa do mestre”. Por isso, essa dissertação não se conclui; ela deságua em um oceano que incita futuras reflexões.

teorias e práticas em psicologia clínica tendo como referência as subjetividades negras. No mesmo período, a psicóloga e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza escreveu o livro “Tornar-se negro” em que faz uma releitura dos conceitos fundamentais da psicanálise a partir da experiência negra.” (VEIGA, 2017, n.p)

2 TORNA-SE MULHER NEGRA OU TRAÇAR “RIOGRAFIAS” IDENTITÁRIAS

“O Rio, inolvidável, deixa até nas pedras o seu rastro”.

(Lívia Natália)

A foz não é a morte do rio, mas sua continuidade em outro corpo aquático. Suas águas se misturam com outras águas, seguindo novos caminhos em outro ritmo. Desde sua “nascente” (que não é o início, mas onde o rio mostra-se aos olhos humanos) até a foz, o rio percorre caminhos tortuosos, carrega outros corpos, por onde passa deixa seus rastros e flui ininterruptamente. Mas, o que o fluir dos rios tem a ver com a constituição do sujeito, ou seja, o *tornar-se* sujeito⁵? O que isso pode dizer de Ponciá Vicêncio e seu *tornar-se mulher negra*⁶? Esse *tornar-se* ao qual pretendo me ater nessa primeira sessão, não pretende prender o sujeito numa identidade absoluta e final; não pretende estabelecer uma narrativa linear. Ao contrário, trata-se de tomar a identidade no sentido dado por Hall (1996) ao falar sobre o conceito de “identidade cultural”; como uma questão de “ser”, mas também de “tornar-se” ou de “devir”. *Tornar-se*, portanto, toma o sentido de *devir*, ou seja, a constituição do sujeito

⁵ Conforme aponta Judith Butler, o processo de *tornar-se* sujeito é também chamado de *sujeição*. Segundo a autora: “A sujeição, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só *age* sobre determinado indivíduo como forma de dominação, mas também *ativa* ou *forma* o sujeito” (BUTLER, 2017, p. 90). Ou seja, para que possa existir o sujeito subordina-se ao que lhe é externo, a categorias sociais. “A sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro” (BUTLER, 2017, p. 30). O sujeito é, portanto, chamado a existir a partir de um poder que lhe é externo, porém, tal poder normalizador pode tomar outra forma e direção ao “ser assumido” pelo sujeito. O poder, assim como o sujeito, não é estanque, ele é vulnerável a mudanças psíquicas e históricas. (BUTLER, 2017, p. 30).

⁶ A assunção da categoria de “mulher negra” não é uma escolha, já que se trata de uma subordinação a um poder que é externo ao sujeito. Além disso, trata-se de categorização diretamente ligada à ideia de “sujeito racial”. Ao pensar acerca desse sujeito forjado a partir da ideia de “raça” (ficção capitalista que permitiu a exploração de determinados corpos, justificados da partir da ideia de inferioridade nata e da desumanização), Achille Mbembe, explica: “o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos sociais racialmente segmentados” (MBEMBE, 2018, p. 42). Ora, o sujeito racial é a exterioridade, a criação do Outro. Trata-se da prática do “altericídio” (MBEMBE, 2018, p. 27). Para além disso, e mais especificamente, acerca do lugar ocupado pela mulher negra, Krada Kilomba afirma que esta exerce a função de “*Outro do Outro*”. Nesse sentido, como explica Djamila Ribeiro (2017), Kilomba repensa a categoria de *Outro* de Simone de Beauvoir (para quem a mulher é a exterioridade diante do olhar do homem na sociedade patriarcal) e afirma que tanto a mulher branca, quanto o homem negro possuem *status* de sujeito oscilante. Já a mulher negra, seria o *Outro do Outro* por não ser “antítese de branquitude e masculinidade” (RIBEIRO, 2017, p. 39)

(ou da identidade) aqui será pensada como aquilo que é “sempre inacabado, sempre em via de fazer-se” (DELEUZE, 1997, p. 11). O *tornar-se* é como estar nas águas misteriosas e correntes dos rios. É como traçar “*Riografias*”⁷ (NATÁLIA, 2017) e ser mar.

Escrever “*riografias*” identitárias é como assumir “posições-de-sujeito” (HALL, 2014):

Utilizo o termo “identidade para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (HALL, 1995) [sic.]. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou “fixação” do sujeito ao fluxo do discurso [...] (HALL, 2014, p. 111-112).

Nesse sentido, Hall afirma que “identidade” é um conceito que opera “sob rasura” (HALL, 2014, p. 104), não sendo possível ser pensado como antes (ou seja, como algo conciso e estanque), mas que não pode ser simplesmente abandonado já que “certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (HALL, 2014, p. 104) sem ele. Por isso a utilização de ideias como “posições-de-sujeito”, ou identificação, ou ainda “riografias” identitárias. Todas essas noções servem para se pensar os processos de constituir-se sujeito a partir da expansão do sentido de identidade. Ou seja, em todas elas o conceito de identidade é rasurado e pensado como aquilo que não está fixo, como inacabado, como “devir” - em eterno movimento. Contudo, escolho pensar esse tornar-se de Ponciá a partir da noção de “riografias” identitárias.

A palavra “riografias” é título do poema de Livia Natália (2017) e, aqui, toma o sentido de uma “escritura” que se faz a partir do movimento próprio dos rios. Ponciá constitui-se enquanto sujeito a partir do perfume das “negruras” do seus antepassados. O rio cantado no poema é “inolvidável”, assim como a herança de Vô Vicêncio e as memórias de sofrimento dos antepassados de Ponciá, que deixam “rastros” no sujeito. Por outro lado, Ponciá “perde-se nos seixos” de suas próprias dores. A narrativa do livro, por sua vez, tece também caminhos fluviais e “quebra eixos”, rasura linearidades. Além disso, no romance de Conceição Evaristo, o rio,

⁷ “Riografias” é um poema de Livia Natália, publicado no livro *Correntezas e outros estudos marinhos*, em 2017.

enquanto materialidade, tem papel fundamental na constituição do sujeito de Ponciá Vicêncio, ele está presente ao longo de toda a narrativa; desde a primeira página do livro, quando somos apresentados à menina Ponciá que ia buscar barro e ficava horas na beira do rio esperando o arco-íris desaparecer por ter medo de virar menino se passasse por debaixo dele; até o fim da história contada no romance de Conceição Evaristo, quando Ponciá reencontra sua família e as águas do rio. Como pensa a mãe de Ponciá – Maria Vicêncio – o rio é mãe: “O tempo indo e vindo. E neste ir e vir, Ponciá Vicêncio voltava para ela. Para ela, não! A menina nunca tinha sido dela. Voltava para o rio, para as águas-mãe”. (EVARISTO, 2003, p. 124). Em sua infância o rio é também espelho, (utilizado na brincadeira de sonhar da menina; tentativa de auto-(re)conhecimento). Portanto, entendo que a noção de “riografias identitárias” potencializa a análise da constituição do sujeito de Ponciá, colocando-a em eterno movimento; em devir-rio.

A escolha de tal aparato teórico-poético é também “uma tentativa de desalienação em prol da liberdade” (FANON, 2008, p. 191). Aqui estamos propondo desalienação do colonizado pela via intelectual, ou seja, trata-se de uma tentativa de superação dos pressupostos teóricos baseados em uma razão europeia. Nesse sentido, a poesia, pensada como conhecimento, vincula-se ao pensamento de Seghnor (1964), citado por Mance (2015): “A arte é compreendida por ele como uma forma de conhecimento que possibilita uma especial abordagem da realidade pela via da emoção e do conhecimento intuitivo” (MANCE, 2015, p. 44/45). A poesia é aqui utilizada, portanto, por superar a “fragmentação analítica da razão” (MANCE, 2015, p. 45).

Falei aqui em *constituição do sujeito (ou da identidade)* e não quero dizer que tais conceitos se igualam, mas que há uma íntima relação entre eles. No primeiro capítulo do livro “Identidade e Diferença” (2014), Kathryn Woodward explica essa relação:

Os termos “identidade” e “subjetividade” são, às vezes, utilizados de forma intercambiável. Existe, na verdade, uma considerável sobreposição entre os dois. “Subjetividade” sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles

nos recrutam como sujeitos. Os sujeitos são, assim, sujeitados ao discurso e devem eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios. Às posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. [...] O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares. (WOODWARD, 2014, p. 55/26).

O que quero dizer é que aqui estou tentando refletir sobre como Ponciá Vicêncio devém mulher negra na narrativa do romance de Conceição Evaristo. Em termos de subjetividade, como se dá esse processo (consciente e inconsciente) de entender “quem ela é”? Em termos de discurso, como ela é “convocada” a assumir (e submeter-se a) certas “posições-de-sujeito” e quais as posições nas quais ela investe?

Portanto, como sugerido por Hall, discutiremos o processo de *tornar-se* de Ponciá a partir do reconhecimento da “impossibilidade” e necessidade de uma identidade, e da importância tanto do psíquico, quanto do discursivo em sua constituição (HALL, 2014, p. 130). Começemos pensando as nascentes do Eu de Ponciá; como se inicia o processo de constituir-se sujeito da personagem?

2.1 DOS VAZIOS E SUAS NASCENTES: O VAZIO DE PONCIÁ E OS LIMITES DA PSICANÁLISE

Nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordoada. O que havia acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou relembrar os fatos e não sabia como tudo se dera. Sabia apenas que, de uma hora para outra, era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma grande fenda, dentro e fora dela, um vácuo com o qual ela se confundia. Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si. No princípio, quando o vazio ameaçava a encher a sua pessoa, ela ficava possuída pelo medo. Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, tornando-se alheia de seu próprio eu. (EVARISTO, 2003, p. 45).

Evaristo descreve o vazio de Ponciá como uma sensação de fender-se. Na geografia, um continente que se fende, dá origem a um oceano⁸. A fenda, que antes era matéria-pedra, torna-se matéria-água. Formada uma rachadura, o corpo líquido

⁸ Segundo estudos, uma fenda aberta na região do Deserto de Afar, na Etiópia, em 2005, pode vir a ser um oceano. Fonte: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/12/051209_newseafn.shtml

do mar vai se enfiando nas brechas até preencher todo o espaço e vir a ser puro oceano.

O início do processo de fender-se causa confusão a Ponciá, medo, angústia, atordoamento. Mais adiante, a ausência será o espaço de abrigo e, ao mesmo tempo, desconhecimento do eu. Ponciá estará, protegida e alheia. Estará dentro e fora de si. Mas voltemos ao princípio! Começamos pelo processo de criação do continente, para que possamos falar em fenda, brecha, vazio. Como se dá o processo de formação desse *eu* de Ponciá?

Para responder essa pergunta, trilharemos caminhos psicanalíticos. Esse caminho - a Psicanálise – foi definida por Elisabeth Roudinesco e Michel Plon no “Dicionário de Psicanálise” como uma disciplina fundada por Freud, um método de psicoterapia ou tratamento pela fala e uma “escola de pensamento que engloba todas as correntes do freudismo” (ROUDINESCO, 1998, p. 603). O discurso psicanalítico é um saber que se quer científico e uma teoria totalitária que, como afirmou Foucault, é envolvente e global. (FOUCAULT, 2002, p. 10). Como tal, ela tende a universalizar o saber e os sujeitos, desqualificando e minimizando outros sujeitos falantes.

Desde os seus primeiros estudos sobre a histeria, Freud escolhe as mulheres (mais especificamente a mulher de classe média, branca, da Europa) para pensar o sofrimento psíquico. Nesse sentido, a mulher é o particular problemático, enquanto o homem está no âmbito do “neutro” universal não problematizável. Por outro lado, a noção central da psicanálise, fundadora para o pensamento do desejo sexual - o “complexo de Édipo”⁹ – tem como base o Édipo do menino, ou seja, o desejo dele pela mãe. E, para além dele, o “complexo de castração”, tem como referência a relação filho-pai. Segundo o complexo de castração o poder do pai é o obstáculo para a satisfação do desejo do menino pela mãe – o menino deixa o Édipo a partir da angústia da castração proporcionada pelo poder do pai. Enquanto isso, a menina inicia

⁹ Segundo Geraldino Alves Netto: “Considerado uma noção central na psicanálise, o conceito de Complexo de Édipo, inventado por Freud, é a representação inconsciente, pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto, e sua hostilidade pelo genitor do mesmo sexo” (NETTO, 2017, p. 99). Freud afirma que o Complexo de Édipo ocorre na “fase fálica” da criança (entre três e cinco anos), portanto, o falo-pênis é o “personagem” central desse conceito: “Assim, como o menino tem o falo, vai oferecê-lo à mãe que não o tem. Neste momento, o menino tem ódio mortal do pai, seu rival. E já que a menina não tem o falo, vai procurá-lo no pai, que o possui, rivalizando mortalmente com a mãe”. (NETTO, 2017, p. 101). Portanto, na teoria freudiana, tanto o desejo sexual feminino, quanto o masculino, são formados a partir da referência do órgão sexual masculino, não havendo nenhuma menção à vagina da mulher, a não ser pela via da falta do pênis.

o Édipo através da descoberta da castração (ausência do pênis) – o desejo da menina estaria ligado à inveja do pênis e à vontade de ter um filho do pai.

O homem (pautado na anatomia – sujeito detentor de um pênis) é o centro da discussão freudiana. A mulher é, portanto, o Outro da teoria freudiana, é o desvio, localizando-se no âmbito do incompreensível. O falo-pênis é a referência para pensar a subjetividade humana. Trata-se de uma teoria falocêntrica. Portanto, apesar de conter avanços importantes vislumbrados a partir da crítica à modernidade ocidental cientificista/individualista (principalmente com “O mal-estar na civilização”, publicado em 1930), a teoria freudiana, tendo como base o sujeito-homem-detentor do pênis/poder, não consegue avançar no pensamento sobre a subjetividade da mulher, nem tampouco, da subjetividade da mulher negra. O sujeito freudiano é homem, branco, europeu e heterossexual. A mulher que, em Freud, é a mulher “universal”, constituída a partir da ausência do pênis - está presente em sua obra apenas como enigma, uma subjetividade inalcançável. Segundo Maria Cristina Poli:

Que a mulher seja um enigma, Freud não é o primeiro, e nem o último, a dizê-lo (FREUD, 1933/1973). Faz parte da tradição ocidental, que já foi por isso mesmo denominada de falocêntrica (BUTLER, 2003). O que significa reconhecer nesta tradição uma forma de organização do universo representacional, centralizado em um único significante ordenador, a partir do qual se estabelecem pares opositivos. Bem e mal, branco e preto, positivo e negativo, masculino e feminino, etc. são formas derivadas de uma cultura estabelecida sobre o princípio monoteísta: um deus, um nome, um lugar pleno ou vazio — formas equivalentes nesse contexto — de onde derivam todas as significações, a partir de onde se determina o valor de todas as coisas. (POLI, 2007, p. 8).

Enquanto a mulher – universal - é enigma; outros corpos (como os corpos negros) são inexistentes na teoria freudiana. O sujeito para Freud, pautado apenas a partir da diferenciação sexual, é universalizado. Sabemos que a universalidade da razão ocidental é branca. Portanto, a mulher pensada como universal é branca e serve a certos ideais de feminilidade. Como afirma Patrícia Maria da Silva (2018), o questionamento de Freud sobre “o que querem as mulheres?” pode ser alterado para “‘o que querem as mulheres brancas que não se encaixam em determinadas ordens de compreensão do feminino?’ sem que o sentido dela seja prejudicado” (SILVA, 2018, p. 65). Portanto, para pensar a subjetividade da mulher negra, a partir do vazio de Ponciá Vicêncio, será preciso avançarmos através das margens desse rio psicanalítico.

Joel Birman (2017) aponta que existe uma espécie de *mal-estar da psicanálise* na atualidade. Um dos motivos desse mal-estar é o esquecimento da importância do corpo na experiência do sujeito. Segundo Birman, “não existe o sujeito e o corpo, numa dualidade e polaridade insuperáveis, mas um corpo-sujeito propriamente dito” (BIRMAN, 2017, p. 21). Ele afirma ainda que a dor do sujeito que sofre se enraíza sobre o corpo deste. Acrescento que algumas dores, além de enraízarem-se no corpo, partem deste, ou das significações a ele atribuídas.

2.2 ÀS MARGENS DO RIO PSICANALÍTICO: PENSANDO O CORPO-SUJEITO NEGRO

Vimos que não é possível pensar as subjetividades de mulheres nem, tampouco, de mulheres negras a partir de Freud. É preciso avançar para além da psicanálise tradicional freudiana. É preciso acessarmos pesquisas silenciadas; aquelas que pensaram a importância do corpo na experiência do sujeito, como propõe Birman (2017); aqui, nos importarão as pesquisas que pensam o corpo-sujeito negro. Mais do que o vazio teórico, há o silenciamento, a invisibilização dessa pesquisas (feitas por mulheres negras). Dessa forma, como faz Patrícia Maria da Silva em sua dissertação de mestrado, irei também investir “em aproximar a psicanálise destes corpos silenciados” (P. SILVA, 2018, p. 67). Silva afirma ainda:

O que está em cena é a questão da palavra em seu poder de representação – quando na literatura – e gestão de auto-representação, no campo da psicanálise e, como aponta Santos (1990), “Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (Santos, 1983: p.17) (SILVA, 2018, p. 67).

Portanto, é importante e imprescindível que eu, como mulher branca, assumo a responsabilidade de trazer à discussão psicanalistas negras que pensaram os corpos-sujeito agredidos pelo racismo e pelo machismo. Essas mulheres percorrem às margens da psicanálise. Elas são o que Patrícia Hill Collins denominou de “*outsider within*”¹⁰, que seria justamente essa posição de marginalidade da mulher negra na academia. Essa posição, segundo Collins, tem uma potencialidade criativa para

¹⁰ O termo está presente no texto de Patrícia Hill Collins, publicado originalmente em 1986 e traduzido para o português em 2016 com o título: “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”.

questionar paradigmas (Collins fala em paradigmas sociológicos; mas podemos pensar em paradigmas psicanalíticos). Estando à margem do pensamento sociológico ou psicanalítico, fundado por homens brancos (*insiders*¹¹), as mulheres negras podem enxergar anomalias no que é considerado como “normal”. Trata-se de uma forma de resistência a um lugar de inferioridade e desumanização ao qual essas mulheres sempre foram colocadas nas ciências forjadas por homens brancos (*insiders*). (COLLINS, 2016).

Começemos por Isildinha Nogueira (1999) que explica que o corpo é como signo e que nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Nesse texto, intitulado “O corpo da mulher negra”, Nogueira introduz o conceito de corpo como signo a fim de demonstrar como o passado histórico do negro, marcado pela desumanização, faz com que seu processo de tornar-se indivíduo seja comprometido. O passado histórico de que fala Nogueira é o passado escravista que tomava o negro como mercadoria¹². Segundo a autora, tal passado de desumanização bloqueia o processo de formação do indivíduo à medida que impede a identificação desse sujeito com o outro nas relações sociais. “A única esfera de identificação possível seria com outros negros, todos identificados entre si e pela exterioridade social como não-indivíduos sociais [...]” (NOGUEIRA, 1999, p. 42).

Esse passado de desumanização foi justificado e reforçado através das teorias raciais¹³ do século XIX e produz seus efeitos até os dias de hoje¹⁴. Para Cornel West (2002) as teorias raciais ([pseudo]científicas) fazem parte do discurso racista moderno. O autor nos mostra que o racismo moderno está diretamente ligado à ideia

¹¹ Segundo Collins: “[...] *insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o “pensar como de costume”. (COLLINS, 2016, p. 116).

¹² Segundo Isabel Reis, em sua dissertação de mestrado intitulada *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, o comércio de escravos se utilizava de anúncios nos quais, muitas vezes, aproveitava-se para anunciar animais e tralhas, “isto porque a desumanização do elementos cativo fazia parte do contexto escravista e equiparar a mulher, o homem e a criança negros a objetos e a animais fazia parte dos mecanismos de submissão e exploração vigentes” (REIS, 1998, p. 35).

¹³ Aqui estamos falando do “darwinismo racial” que tomou como base a teoria evolucionista de Darwin, aplicando-a no pensamento sobre a sociedade e, portanto, naturalizando diferenças, negando a possibilidade de igualdades entre as pessoas. “O saber sobre as raças levou, por sua vez, a um ‘ideal político’ que previa a submissão ou eliminação das ‘raças inferiores’: a eugenia” (SCHWARTZ, 2018, p. 406).

¹⁴ Foucault afirma que o racismo tornou-se mecanismo de Estado. Assim, o racismo será a condição de aceitabilidade para a retirada da vida pelo Estado (FOUCAULT, 2002, p. 306). Destaco que Foucault não pensa apenas na possibilidade de um assassinato direto do Estado - nas balas policiais que matam a juventude negra - “mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc” (FOUCAULT, 2002, p. 306).

de supremacia branca. Ou seja, o discurso moderno forjou um ideia de supremacia branca, a fim de justificar a dominação dos não brancos; mas também tornou-se “inevitável” já que a busca da verdade e do conhecimento baseou-se na “observação detalhada, mensuração, comparação e ordenamento dos mundo animal e humanos por sujeitos autônomos à luz dos ideias estéticos e culturais da antiguidade clássica” (WEST, 2002, n.p.). Ora, a partir dos ideais clássicos, torna-se impossível a ideia de igualdade negra, seja de beleza cultural ou capacidade intelectual. Sobre a constituição desse discurso racista e seus efeitos, West é incisivo:

A idéia de supremacia branca é um enorme intestino solto pela estrutura do discurso moderno, uma secreção significativa gerada a partir da fusão criativa de investigação científica, filosofia cartesiana e estética clássica e normas culturais. Desnecessário dizer, o odor deste intestino e as emanções desta secreção continuam a poluir o ar dos nossos tempos pós-modernos. (WEST, 2002, n.p.).

Tais odores, toda essa secreção fétida - os efeitos da ideia de supremacia branca forjada no discurso moderno; como proposto por Maria Aparecida Bento (2014), dizem respeito não só ao negro, como também (ou ainda mais) ao branco. Nesse sentido, Bento pensará na ideia de *branquitude*, que ela conceitua como os “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento” (BENTO, 2014, p. 25). A autora afirma que o branqueamento é normalmente pensado como um problema do negro que tenta identificar-se com o branco, já que o branco seria o “humano”, a imagem do bem, do racional, de Deus. Contudo, Bento entende importante perceber que o branqueamento diz respeito também ao branco – trata-se de “um processo inventado e mantido pela elite brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro” (BENTO, 2014, p. 25). Portanto, a ideia forjada de branqueamento, ou seja, a branquitude como referência de beleza, bondade, humanidade, favorece a autoestima do grupo que a criou (a elite branca) e legitima seus privilégios, ao mesmo tempo constrói um imaginário negativo do negro, prejudica sua autoestima e justifica as desigualdades. Trata-se de “ter a si próprio como modelo e projetar sobre o outro as mazelas que não se é capaz de assumir, pois maculam o modelo” (BENTO, 2014, p. 31). Essa projeção é pensada por Bento a partir da ideia de “ódio narcísico”, de Adorno e Horkheimer (1985). Sobre tal processo Bento afirma:

Representar o outro como arauto do mal serviu de pretexto para ações racistas em diferentes partes do mundo. A agressividade pôde ser dirigida contra esse inimigo comum (a outra raça), sentida como ameaça, ainda que na maioria dos lugares ela não tivesse nenhum poder. Os sujeitos perdem a capacidade de discernir entre o que é deles e o que é alheio, e então tudo vira falsa-projeção, exterioridade. Sob pressão do superego, o *ego* projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do *id* e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio. Ao projetar os impulsos consegue se livrar deles e, ao mesmo tempo, reagir a eles, como algo que pertence ao mundo exterior. É um tipo de paranoia que caracteriza frequentemente quem está no poder e tem medo de perder seus privilégios. Assim, projeta seu medo e se transforma em caçador de cabeças. (BENTO, 2014, p. 38).

Essa projeção dos impulsos agressivos também foi pensada por Franz Fanon (2008). Segundo ele, “Na medida em que descubro em mim algo insólito, de repreensível, só tenho uma solução: livrar-me dele, atribuir sua paternidade ao outro. Assim, ponho fim a um circuito tensional que poderia comprometer meu equilíbrio” (FANON, 2008, p. 161). Fanon ainda acrescenta:

[...] todo indivíduo deve rejeitar suas instâncias inferiores, suas pulsões, jogando-as nas costas de um gênio mau que será aquele da cultura à qual pertence (vimos que é o preto). Esta culpa coletiva é carregada por aquele que se convencionou chamar de bode expiatório. Ora, o bode expiatório, para a sociedade branca – baseada em mitos: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento – será precisamente a força que se opõe à expansão, à vitória desses mitos. Essa força brutal, opositora, é o preto que a fornece. (FANON, 2008, p. 164).

Assim, o pai de Ponciá, quando menino, ainda que livre, era desumanizado – “era o cavalo onde o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai” (EVARISTO, 2003, p. 17). Por que o menino negro podia ser visto como cavalo, animalizado, desumanizado; por que não havia *identificação* do menino branco com o menino negro; era possível a transferência dos impulsos agressivos do branco ao corpo do negro; o negro – nesse caso o pai de Ponciá - era o *bode expiatório*. Nesse sentido, o *ódio narcísico* está ligado à “desidentificação” – ou seja, ele é direcionado ao outro, o “diferente”, o que é considerado “nosso lado ruim”. (BENTO, 2014, p. 40). Portanto, o *ódio narcísico* pode justificar imagens de violência como essa:

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 das lágrimas. (EVARISTO, 2003, p. 17),

Esse ato de extrema violência causa efeitos no pai de Ponciá, mas é preciso pensar que o problema aqui, é o problema do branco também. Me parece que o *coronelzinho*, que é uma criança, sofre dessa espécie de paranoia de que fala Maria Aparecida Bento. Ora, ele é herdeiro de um processo histórico, que sempre permitiu que a violência contra o negro proporcionasse privilégios aos brancos. É também devido ao medo de perder seus privilégios que o *sinhô-moço* desiste da “brincadeira” de ensinar as letras ao pai de Ponciá quando percebe que negro podia aprender as letras. (EVARISTO, 2003, p. 18).

Sobre esse processo de tornar-se negro Neuza Souza (1983) discorre em sua pesquisa sobre as *vicissitudes no negro em ascensão social*. Nessa pesquisa, a psicanalista defende que, diante da força do *mito negro* - ou seja, do discurso sobre o negro construído para *produzir o ilusório, negar a história* e a partir do qual “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico” (SOUZA, N., 1983, p. 28) são imagens representativas do negro – este corpo-sujeito toma o branco como ideal, nas palavras da autora: “[...] o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’” (SOUZA, N., 1983, p. 18). Segundo a autora, o Ideal do Ego¹⁵ é o modelo a partir do qual o indivíduo se constitui, é a “instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem” (SOUZA, N., 1983, p. 33). Ela afirma que o sujeito de sua pesquisa é o negro cujo Ideal de Ego é branco, “é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo” (SOUZA, N., 1983, p. 24). Neuza Souza acrescenta que esse sujeito:

[...] engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerantes, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história. (SOUZA, N., 1983, p. 43),

O ideal de ego branco, tem o limite intransponível do corpo, ou seja, é um modelo impossível de ser atingido pelo negro. Esse ideal, de que fala Neuza Souza, pode ser o que leva *Luandi* (irmão de Ponciá Vicêncio) a querer ser soldado e ter “voz de mando”. É como a bota de soldado que ele calça e lhe fere os dedos:

¹⁵ O Ideal do Ego também é chamado de Ideal do Eu, como utilizado na citação anterior de Birman (2017).

Assim que desceu do trem, deu alguns passos, sentou-se no chão, e com um gesto quase instintivo e raivoso, arrancou as botas. Os dedos, que estavam espremidos, massacrados uns em cima dos outros, se espalharam felizes. O soldado, descalço, respirou fundo e aliviado. (EVARISTO, 2003, p. 85/86).

Como o massacre psíquico da *ferida narcísica* causada no negro que tem como ideal de ego o branco, a bota de Luandi lhe massacra os pés. Ora, ato de calçar os pés durante o período escravocrata era símbolo de liberdade já que escravizados não podiam usar sapatos. Pessoas negras livres podiam ser identificadas pelos pés. Tal liberdade de usar sapatos durante época de escravização se torna, na narrativa, aprisionamento. Luandi queria o poder que ser soldado lhe daria. Vestir-se de soldado e introjetar determinadas atitudes pode ser uma forma de tentativa de ascensão social, de “tornar-se gente” - como pensado por Neuza Souza - ou de não se sentir inferior – como pensado por Virgínia Bicudo.

Virgínia Leone Bicudo, mulher negra, socióloga, psicanalista e professora, é pioneira na pesquisa sobre as relações raciais no Brasil ao escrever, em 1945, sua dissertação de mestrado intitulada *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Nesse texto, a pesquisadora, através da realização de entrevistas, chega a uma de suas hipóteses:

O preto luta para anular o sentimento de inferioridade desenvolvido em face das atitudes de restrições do branco. Empenha-se então em conseguir características de status superior, através do casamento, do exercício de profissões liberais, do cultivo intelectual e da ‘boa aparência’. (BICUDO, 2010, p. 97).

A tentativa de imitar um soldado pode ser lida como uma tentativa de adquirir características de “status superior”. O irmão de Ponciá queria ter o poder que era representado pelo branco, queria “ter a voz alta e forte como a dos brancos” (EVARISTO, 2003, p. 71). Mas sem as botas, Luandi estava mais livre e mais feliz. Afinal, a voz que elas lhe davam, essa *voz como a dos brancos*, como alertou *Nêngua Kainda*¹⁶, era uma voz solitária e que repetia opressões: “Se a voz de Luandi não fosse

¹⁶ Segundo Dejair Dionísio (2013), a personagem *Nêngua Kainda* pode ser vista como “arauto” da comunidade de Vila Vicêncio já que ela era “aquela que tudo sabia, mesmo se não lhe dissessem nada” (EVARISTO, 2003, p. 124). Dionísio explica, sobre o papel de arauto: “ele era ‘bastante confundido com o ‘feiticeiro’, exercia, de fato, por vezes, a função de ‘adivinho’, o que era ‘diferente’ (VANSINA, 1982, p. 77) Essa diferença de conceituação passa pela poesia oral, presente nas culturas tradicionais africanas, que pode ser entendida a partir do entendimento do papel do arauto para essa sociedade. O texto de Ponciá Vicêncio recupera a sua: ‘posição de destaque, pois lhe cabia transmitir a tradição histórica: era o cronista, o genealogista, o arauto, aquele que dominava a palavra.’” (DIONÍSIO, 2013, p. 59).

eco encompridado de outras vozes-irmãs sofridas, a fala dele nem no deserto cairia. Poderia, sim, ser peia, areia nos olhos deles, chicote que ele levantaria contra os corpos dos seus” (EVARISTO, 2003, p. 94).

Podemos dizer que, para Neuza Souza (1983), essa voz que cresce quando se soma a vozes-irmãs, é a voz da militância política que resgata a história a fim de transformá-la. Para Virgínia Bicudo (2010), essa voz é a voz da “*Associação de Negros Brasileiros*”¹⁷, que, a fim de desenvolver a consciência de grupo e o sentimento de solidariedade, “[...] relembram o passado comum de sofrimento da época da escravização e as ‘injustiças’ que, por preconceito, continuavam a atingi-los, restringindo-lhes as possibilidade de vida melhor” (BICUDO, 2010, p. 160). Para Conceição Evaristo, essa voz é a da escrita negra, é a voz da *escrevivência* – essa escrita que parte dos “chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias” e que não serve para “‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2005a, n.p) Segundo Livia Natália de Souza, a Literatura Negra, feita por Conceição Evaristo e pensada por ela a partir do conceito teórico de *escrevivência*, pode ser lida como Literatura Menor¹⁸, no sentido dado por Deleuze e Guatarri (2014). Nesse sentido, essa escrita compromete-se a “[...] abrir mão do espaço narcísico da literatura para dar corpo amplo, coletivo à sua fala, eis o gesto destes textos” (SOUZA, L., 2018, p. 41). Ou seja, entre muitas de suas características que fazem que com que possamos entender essa escrita a partir do conceito de Literatura Menor, está o *agenciamento coletivo de enunciação* (DELEUZE; GUATARRI, 2014) ou a *escrevivência*. Assim, a Literatura Negra também é a voz “encompridada” por vozes-irmãs de que falava *Nêngua Kainda*, e também pode ser “condição de cura” para a ferida narcísica do negro (SOUZA, N., 1983) ao expressar¹⁹ outras possibilidades de ideal para estes corpos-sujeitos.

¹⁷ A “Associação de Negros Brasileiros” seria o nome fictício criado por Bicudo para falar sobre a Frente Negra Brasileira, que existiu entre 1931 e 1937.

¹⁸ Segundo Deleuze: “As três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. É o mesmo que dizer que ‘menor’ não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que se chama grande (ou estabelecida)”. (DELEUZE, 2014, p. 39)

¹⁹ Aqui, estou pensando a expressão em contraposição à representação, conforme pensado por Livia Natália Souza: “Partindo do pressuposto de que, quando escrevem, os autores negros estão não sublimando a vida pela escrita, mas expressando (2014) – no sentido deleuziano do termo – aquilo que a literatura hegemônica recalca na sua representação. Nesta cena, opõem-se duas noções: expressar e representar, compreendendo a primeira como uma não subordinação à lógica eurocêntrica e hegemônica de *mimesis*, através da qual a segunda está submetida. Operando para além da relação

Até aqui, pensamos como pode ser lida a formação psíquica do corpo negro, do seu “continente” psíquico, do seu “tornar-se”; a partir de leituras da psicanálise (para além de Freud). Mas como podemos pensar, mais especificamente, esse processo de tornar-se do corpo-sujeito da mulher negra a partir das vivências da personagem Ponciá Vicêncio? O vazio de Ponciá também é um mal-estar causado pela introjeção de um Ideal de Ego branco? Aqui, defendo que não trata disso o vazio da personagem. Quero pensar como Ponciá nos mostra outras possibilidades de ideal. Onde podemos verificar essa (re)existência da personagem? Começemos pensando sua infância... Como Ponciá tenta assumir posições-de-sujeito quando criança? Quem é o Outro que lhe constitui – as identificações²⁰ acionadas por Ponciá na infância?

2.3 O FLUIR ININTERRUPTO RIO: A MENINA PONCIÁ, A BUSCA DE UM NOME E DE UMA HERANÇA

Como dissemos no início dessa seção, o rio está presente ao longo de toda narrativa de Ponciá Vicêncio. Destacamos aqui sua brincadeira, quando criança, de observar sua imagem no rio e buscar identificação com seu nome:

Quando mais nova, sonhara até um outro nome para si. Não gostava daquele que lhe deram. Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietie, nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha, então, vontade de choros e risos. (EVARISTO, 2003, p. 19).

Ela não se identificava com o nome. Os antepassados de Ponciá receberam o mesmo sobrenome dos seus “donos” – a família Vicêncio – e, como uma marca, esse sobrenome a fazia lembrar de todos os sofrimentos dos seus antepassados. O seu nome não a representava, não fazia nenhum sentido para ela. No período

entre vida e ficção, a expressão alcança elementos, cenas e formas de fazer que a representação guarda no limiar ficção/realidade” (SOUZA, L., 2018, p. 20)

²⁰ Segundo Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, no Dicionário de Psicanálise (1988), *Identificação* é: “Termo empregado em psicanálise* para designar o processo central pelo qual o sujeito* se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que o cercam”. (ROUDINESCO, 1988, p. 363)

escravocrata era comum os escravizados receberem o mesmo sobrenome dos “seus senhores”:

Ponciá Vicêncio sabia que o sobrenome dela tinha vindo desde antes do avô de seu avô, o homem que ela havia copiado de sua memória para o barro e que a mãe não gostava de encarar. O pai, a mãe, todos continuavam Vicêncio. Na assinatura dela, a reminiscência do poderio do senhor, de um tal coronel Vicêncio. O tempo passou deixando a marca daquele que se fizeram donos das terras e dos homens. E Ponciá? De onde teria surgido Ponciá? Por quê? Em que memória do tempo estaria escrito o significado do nome dela? Ponciá Vicêncio era para ela um nome que não tinha dono. (EVARISTO, 2003, p. 29).

O ato de dar o sobrenome do “senhor” branco aos africanos trazidos forçosamente para terras brasileiras era um dentre muitos feitos com o objetivo de desumanizar; retirar daquelas pessoas toda a história, toda a cultura trazidas de sua terra. O sobrenome *Vicêncio* veio desde “antes do avô de seu avô”. A família de Ponciá vinha sendo tratada como mercadoria da família *Vicêncio* há muito tempo.

Ponciá sabia que o seu sobrenome era marca da opressão e do sofrimento histórico dos seus. Mas e o seu primeiro nome, de onde teria vindo? A busca pelo significado do nome – *Ponciá* - pode ser lida pela eterna busca de uma memória apagada; uma memória ancestral. Afinal, ela busca saber de que tempo vem esse nome; será que de seus antepassados africanos sequestrados de sua terra natal? Ela não viria a saber, mas continuaria na busca da raiz do seu nome ou de um nome que lhe parecesse mais seu. Como nos aponta Eliane Fernandes Marques (2018), o nome de Ponciá permaneceria um enigma, assim como a herança do Vô Vicêncio. Ainda segundo a Eliane Marques:

Entretanto, o desconhecimento-olvido, que fazia do seu nome um enigma, não implicava desvivência. Tal como o Vô Vicêncio, de quem recebera uma herança, Ponciá vivia tudinho no corpo: materializava o nada na parte do braço faltante – *Ponciá Vicêncio andava com um dos braços escondido às costas e tinha a mãozinha fechada como se fosse cotó.* (p. 16, grifo da autora) A protagonista vive então o mal-estar pessoal e coletivo no corpo. Esse corpo que era do outro (amo ou mestre), agora é a única coisa que pode reconhecer de sua pertença. Mas se trata de um corpo permanentemente nu, sem o manto do nome: Ponciá Vicêncio sabe que o nome advém de outro, não interessa quem o leve como bandeira. E, nesse ponto, fala por todas o que nenhuma enuncia: aquela que se identifica plenamente com o seu nome esquece que se trata de um nome escolhido por outro e que antes de sua caída no mundo dos vivos, tal nome, como disse *Afolabe*, já carrega um sentido e um desejo alheios. (MARQUES, 2018, n.p.).

Como afirma Marques, os nomes são atribuídos por outros, aqueles que vieram antes, os antepassados. Portanto, a busca pela identificação com o nome que lhe foi

atribuído por outrem, ou, a tentativa de encontrar um que seja de fato “seu”, passa, necessariamente, pelas lembranças das histórias dos seus antepassados. O exercício de buscar outro nome a partir da visualização de sua imagem no rio causa medo à menina Ponciá, diante da impossibilidade de identificação, trata-se de uma eterna busca no tecer de sua “riografia identitária”.

Como dissemos no início dessa seção, esse ato de tecer sua “riografia identitária” constitui o eterno movimento, como o movimento do rio cantado pela poeta Lívia Natália. No romance de Conceição Evaristo, o rio flui à medida que a menina Ponciá cresce, mas suas águas estão em movimento desde antes do seu nascimento. Nesse sentido, os antepassados têm papel fundamental no vir a ser de Ponciá. O tempo dos antepassados é o tempo anterior; acessado apenas pela lembrança em tempo presente. A narrativa do romance é construída a partir das lembranças, acessadas pelo narrador onisciente. O tempo, na narrativa, não é o tempo cronológico ocidental. Nesse sentido, podemos relacionar o narrador do romance Ponciá Vicêncio com os “Griots” das sociedades africanas tradicionais que, segundo Eduardo Oliveira (2005), são contadores de história “responsáveis pela transmissão do conhecimento dos antepassados para as novas gerações”. (OLIVEIRA, O., 2005, p. 120)²¹. Conforme Oliveira, os “Griots” “narram as histórias menos atentos à periodicidade e linearidade do tempo que à inclusão de eventos vividos pela comunidade” (OLIVEIRA, O., 2005, p. 23). Importante ressaltar que esse tempo, sendo o tempo pensado a partir da “cosmovisão africana”:

[...] é impregnado de Força Vital. É um tempo sagrado (zamani) que envolve o tempo vivido (sasa). O passado é privilegiado, pois esse é o tempo dos antepassados. O passado, no entanto, não é fossilizado. Ele é potencialmente transformador, tal como a tradição – acúmulo de tempo transcorrido. O tempo africano, tal como o universo africano, está prenhe de ancestralidade. A mesma ancestralidade que permeia todos os seres do planeta (universo africano) habita o tempo mitológico e atual. Assim como o visível não se separa do invisível na concepção de universo iorubá, assim também o tempo dos mortos não se encontra separado do tempo dos vivos. Os antepassados regulam a vida de seus descendentes. A eles distribuem sua “força”, e o conhecimento preservado pela tradição é transmitido através da palavra. Esse universo e esse tempo não são vazios. Além de habitados pela Força Vital (atributo do sagrado) e pela harmonizadora presença dos antepassados (que vivem numa dimensão transcendente), o universo e o tempo acolhem em suas entranhas a pessoa. (OLIVEIRA, O., 2005, p. 24).

²¹ Essa citação consta em nota de rodapé do livro “Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente”, de Eduardo Oliveira, disponível em: <https://aprendendocomarte.org.br/wp-content/uploads/2017/12/OLIVEIRA-Eduardo-David-de-Cosmovis%C3%A3o-Africana-no-Brasil.pdf>

Importante destacar que a ideia de “pessoa” aqui defendida não é da individualidade ocidental. Ao contrário, ela também está relacionada ao pensamento africano e, portanto, é “o resultado de uma ação coletiva”, da “interação entre o sagrado e a natureza” e sua formação se dá nas tramas sociais (OLIVEIRA, O., 2005, p. 26).

A relação da obra com África pode ser verificada em outros aspectos do romance, para além do narrador aqui citado, como nos mostra Dejair Dionísio (2013) ao analisar a ancestralidade banto no romance de Conceição Evaristo²². O autor faz uma importante análise sobre os aspectos presentes na obra de Evaristo que podem ser identificados com a cultura banto. Dionísio nos mostra como a literatura afro-brasileira constrói “uma poética que rememora África, denuncia a condição de vida dos diásporizados e, nas últimas décadas, apresenta-se afirmando um sentimento positivo de etnicidade” (DIONÍSIO, 2013, p. 13). Aqui, nos ateremos à ideia de herança, que em Ponciá é o enigma da herança deixada por Vô Vicêncio, e pode ser entendida como uma herança ancestral ou ainda memória ancestral.

Ancestralidade aqui entendida como o traço constitutivo de meu processo identitário que é herdado e que vai além de minha própria existência. Portanto, o estilo conjugado em primeira pessoa reafirma o caráter pessoal desta relação com o traço herdado que se soma aos demais fatores formativos no processo identitário (FERREIRA SANTOS, 2003; 2004b e 2004d). Assim sendo, não se considera a identidade como um bloco homogêneo e imutável, mas como um processo aberto e em permanente construção, no qual dialogam vários fatores determinantes, escolhidos ou não, em contraste com a alteridade com que nos relacionamos. A outra faceta desta noção de ancestralidade é que a herança ancestral é muito maior e mais durável (grande duração) do que a minha existência (pequena duração). Esta herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertenço e me ultrapassa. Desta forma, temos com esta ancestralidade uma relação de endividamento na medida em que somos o futuro que este passado possuía e nos cabe atualizar as suas energias mobilizadoras e fundadoras. Num resumo: nossa dívida com a ancestralidade é sermos nós mesmos. (SANTOS, 2005, P. 213).

Nesse sentido, os antepassados têm papel fundamental no vir a ser de Ponciá Vicêncio. Como já apontara Aline Arruda (2011), a memória é um aspecto importante do romance de Conceição Evaristo. A autora afirma ainda que a memória individual da personagem principal não se separa da memória de seus antepassados africanos.

²² Aqui não caberá a análise completa dessa relação, contudo, o leitor poderá acessá-la através da leitura do livro: DIONÍSIO, Dejair. Ancestralidade Bantu na Literatura Afro-brasileira: reflexões sobre o romance “Ponciá Vicêncio”, de Conceição Evaristo. Belo Horizonte: Nandyla, 2013.

Essa relação entre memória individual e coletiva é percebida principalmente a partir da figura de Vô Vicêncio (ARRUDA, 2011, p. 44).

2.4 ÁGUAS ANTERIORES: VÔ VICÊNCIO E A MEMÓRIA ANCESTRAL

Vô Vicêncio foi o primeiro homem que Ponciá conheceu e tem grande importância na história de Ponciá. Vô Vicêncio morreu quando Ponciá ainda era criança de colo. Ele não tinha uma das mãos e andava com o braço escondido atrás do corpo. Vô Vicêncio foi escravizado e vira seus filhos, em plena Lei do Ventre Livre, serem vendidos como mercadoria. Os sofrimentos lhe foram insuportáveis e, um dia, o desespero tomara conta do seu corpo: matou a esposa e atentou contra a própria vida, impedido de prosseguir com o ato suicida, Vô Vicêncio ficara sem uma das mãos. Desde então, Vô Vicêncio chorava e ria, ficou louco. “Assistiu, chorando e rindo, aos sofrimentos, aos tormentos de todos. E só quando acabou de rir todos os seus loucos risos e de chorar todos os seus insanos prantos, foi que Vô Vicêncio se quedou calmo” (EVARISTO, 2003, p. 52)

Ponciá, ainda criança de colo quando da morte do avô, se lembrava com nitidez da cena do velório, e se lembrava, também, de ter escutado que seu avô deixara uma herança para ela. A mãe de Ponciá se surpreende com a “parecença” da menina com o avô, já que assim que começa a andar apresenta os mesmos gestos dele:

Andava com um dos braços escondido às costas e tinha a mãozinha fechada com se fosse cotó. 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? Todos se assustavam. A mãe e a madrinha benziam-se quando olhavam para Ponciá Vicêncio. (EVARISTO, 2003, p. 16).

Ponciá se apropria dos gestos de Vô Vicêncio. Ela identifica-se com ele, mas essa identificação não é baseada simplesmente numa ligação afetiva entre os dois indivíduos; afinal, Ponciá era ainda criança de colo quando seu avô morreu. Essa identificação é mediada pela memória. Aline Arruda, citando Paul Ricouer, afirma que “na memória reside o vínculo original da consciência com o passado”, o que garante a ‘continuidade temporal’ de alguém a partir da remontagem do presente vivido até acontecimentos mais distantes da infância (ARRUDA, 2011, p. 45). É nesse sentido que Vô Vicêncio vive em Ponciá Vicêncio, sua memória individual e coletiva, revive no

corpo de sua neta menina. Trata-se aqui de uma identificação ancestral, decorrente de um passado coletivo em comum, de histórias que vieram antes dela. São as marcas da diáspora negra. Trata-se da identidade cultural conceituada por Stuart Hall e que, na literatura, se materializa no corpo de Ponciá Vicêncio:

Sob esse aspecto, a identidade cultural não é jamais uma essência fixa que se mantenha, imutável, fora da história e da cultura. Nem é, dentro de nós, algum espírito transcendental e universal no qual a história não fez marcas fundamentais. Também não é 'de uma vez para sempre'. Não é uma origem fixa à qual possamos fazer um retorno final e absoluto. E, é claro, não é um simples fantasma. Mas é *alguma coisa* – não um mero artifício da imaginação. Tem suas histórias – e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um *posicionamento*. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa "lei de origem" sem problemas, transcendental. (HALL, 1996, p. 70).

Vô Vicêncio é um ponto de identificação de um passado em comum. Corpo-memória (re)apresentado por Ponciá. Posteriormente, será corpo-barro novamente (re)encenado por Ponciá quando ela o molda com o material retirado do rio. Não se trata de um retorno à origem, mas de uma apropriação da herança deixada por Vô Vicêncio. Uma apropriação que é fluida e "inapropriável", como aquela pensada por Derrida:

[...] é preciso fazer de tudo para se apropriar de um passado que sabemos no fundo permanecer inapropriável, quer se trate aliás de uma memória filosófica, da precedência de uma língua, de uma cultura ou da filiação em geral. Reafirmar, o que significa isso? Não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não escolhê-la (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela o que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. (DERRIDA, 2004, p. 14).

Por outro lado, podemos pensar nessa herança, de que fala Derrida, através da ideia de tradição na sociedade africana, conforme pensado por Eduardo Oliveira:

A preservação da memória dos antepassados não é causa de estagnação para os africanos; ao contrário, são essas as causas para o dinamismo característico de sua cultura, uma vez que a atualização deve estar sempre assentada na sabedoria dos ancestrais. Os ancestrais, no entanto, não são os atores do mundo atual. Os protagonistas do tempo vivido são seus descendentes que, ouvindo-os, respeitando e cultuando-os, devem abrir

caminhos para novos tempos. A tradição, neste caso, é o fundamento da atualização e da novidade. (OLIVEIRA, E., 2005, p. 24).

Portanto, a herança de Vô Vicêncio é uma herança ancestral, já que se trata da preservação da memória dos antepassados sem estagnação no passado, o ato de reafirmar explicitado por Derrida. Ponciá mantém a memória de Vô Vicêncio viva através dos gestos e atualiza-o através da confecção do “homem-barro”:

Ponciá Vicêncio também sabia trabalhar muito bem o barro. Um dia ela fez um homem baixinho, curvado, magrinho, graveto e com o bracinho para trás. A mãe pegou o trabalho e teve vontade de espatifa-lo, mas se conteve, como também conteve o grito. Passados uns dias, o pai veio da terra dos brancos trazendo os mantimentos. A mãe andava com o coração aflito e indagador. O que havia com aquela menina? Primeiro andou de repente e com todo o jeito do avô... Agora havia feito aquele homenzinho de barro, tão igual ao velho. Ela havia enrolado o trabalho guardando-o no fundo do caixote. E mesmo assim, parecia que lá dentro saía ora lamentos, ora choro-gargalhadas. O que fazer com a criação da filha? O que fazer com o Vô Vicêncio da filha? Sim, era ele. Igualzinho! Como a menina se lembrava dele? Ela era tão pequena, tão de colo ainda quando o homem fez a passagem. Como, então, Ponciá Vicêncio havia guardado todo o jeito dele na memória? (EVARISTO, 2003, p. 21-22)

Vô Vicêncio é um ancestral importante na constituição identitária de Ponciá Vicêncio (que aqui estamos chamando de “riografias identitárias”) e a estátua feita de barro pode ser lida como uma representação material desse ancestral a ser cultuado.

Ancestral: Na concepção negro africana, o clã, a linhagem, da família, a etnia são uniões dos vivos e mortos. Entre os mortos há defuntos comuns e ancestrais. Estes últimos são os mortos que durante a vida tiveram uma posição social destacada, um rei, um chefe de etnia, um fundador de clã, etc. Origem da vida e de prosperidade, ponto fixo de referência, o ancestral está sempre presente na memória de seus descendentes através do culto que deles recebe. São representados materialmente por estátuas, pedras e outros monumentos, de acordo com a diversidade cultural africana. (MUNANGA, 2009, P. 82)

Ponciá mantém viva a memória ancestral de Vô Vicêncio, que teve uma história de opressão e dor, mas era também uma história de resistência, afinal o ato de “coragem-covardia” (EVARISTO, 2003, p. 83) de tentar assassinar sua família e suicidar-se foi uma ato de desespero de quem “não queria ser escravo”, afinal, “se não podia viver, era melhor morrer de vez” (EVARISTO, 2003, p. 72). Tal ato, na época escravocrata, não era um ato isolado, conforme no explica Isabel Reis:

A rebeldia, o descontentamento do escravizado diante da impossibilidade de cultivar suas relações familiares ou de parentesco, ou de preservar

relacionamentos afetivos, manifestaram-se em circunstâncias as mais variadas, a exemplo das fugas em família ou busca de parentes, dos crimes cometidos contra os que abusavam de familiares de cativos, dos suicídios de mulheres escravizadas precedidos do infanticídio contra seus filhos, além de um comportamento cotidiano rebelde em função da pressão senhorial sobre a parentela escrava. (REIS, 2007, p. 50).

A impossibilidade de cultivar as relações familiares e o sofrimento da separação fez como que Vô Vicêncio se rebelasse através de um ato de desespero. Ora, Ponciá rememora esse passado, mantém a herança viva, mas não a repete, ao contrário, ele é essencial para que a personagem decida tomar outros rumos, sair da Vila Vicêncio e seguir para a cidade grande, ela “acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova” (EVARISTO, 2003, p. 33). Apesar disso, após a saída do povoado, o mal-estar psíquico de Ponciá caracterizado pela sensação de vazio vai aumentando devido à manutenção de uma vida de sofrimento e dificuldades, somada à falta do afeto de seus familiares. Contudo, a narrativa nos mostra que o destino de Ponciá não é de estagnação, ao contrário, a busca ancestral continuaria nas águas do rio, ao fim da narrativa. Afinal, conforme pensado por Luandi (irmão de Ponciá):

Bom que ela se fizesse reveladora, se fizesse herdeira de uma história tão sofrida, porque enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino. (EVARISTO, 2003, p. 126).

Ponciá preserva a herança ancestral e a atualiza, permitindo a “criação de um outro destino”. Acerca da importância de preservar a herança viva, Achille Mbembe defende o esforço da população negra em fundar um *arquivo* – necessário ao gesto de autodeterminação da população negra, de uma escrita do negro sobre si²³, rasurando o que sempre foi dito a partir da fala do homem branco ocidental:

Acreditamos que a instauração de um arquivo é indispensável para restituir os negros à sua história, mas é uma tarefa extraordinariamente complicada. Com efeito, nem tudo o que os negros viveram como história necessariamente deixou vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, nem todos foram preservados. Assim, como é que, na ausência de vestígios, de fontes dos fatos historiográficos, se escreve a História? Rapidamente se tem a impressão de que a escrita da história dos negros só pode ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compositório disparatado, mas como uma comunidade cujas

²³ Achille Mbembe chama essa escrita do negro sobre si de “segunda escrita” da *razão negra* ou “*consciência negra do negro*”. A primeira escrita seria a escrita feita pelo colonizador branco sobre o negro e que teria criado o *sujeito racial*. (MBEMBE, 2018, 61-65).

manchas de sangue são visíveis por toda a superfície da modernidade. (MBEMBE, 2018, p. 63).

Essa escrita em fragmentos é feita através da literatura, da religiosidade, da política, da história. Conforme apontado por Achille Mbembe, a escrita em fragmentos se justifica pela ausência de vestígios (lembramos aqui da ordem de queima dos vestígios da escravatura por Ruy Barbosa em 1890). É o que faz Conceição Evaristo no romance *Ponciá Vicêncio*, rememorando sofrimentos e lutas do povo negro e nos mostrando, a partir da herança de Vô Vicêncio reavivada no corpo de Ponciá, a importância das memórias ancestrais do povo negro.

Diante da importância da ancestralidade no vir a ser de Ponciá, em seu tecer de “riografias identitárias”, podemos dizer que Ponciá resiste ao Ideal de Ego branco caracterizado por Neuza Souza (1983). Conforme apontado anteriormente, a psicanalista entende que é necessário que o negro construa um novo Ideal de Ego, como condição de cura (SOUZA, N., 1983, p. 43). Em *Ponciá Vicêncio*, essa condição de cura mostra-se a partir da identificação com Vô Vicêncio e com a memória dos seus antepassados. Conforme nos mostra Achille Mbembe, esse movimento é importante para toda população negra. Nesse sentido, a evocação da diferença – e de uma memória em comum - deve ser feita não como ressentimento, mas como autodeterminação; sem se apegar cegamente à diferença já que existe “um paradigma negativo da diferença, na medida em que se abre caminho às forças da desumanização” (MBEMBE, 2018, p. 169). Citando Eboussi Boulaga sobre a ideia de “tradição”²⁴, Achille Mbembe defende uma “memória vigilante” que “se impõe para se livrar da repetição da alienação da escravatura e da colonização”. Trata-se, segundo o autor, de desconstruir a própria ideia de “tradição”, “revelando seu caráter inventado”. Sendo assim, Mbembe conclui que “só é possível problematizar a identidade negra enquanto identidade em devir” e que “Há uma identidade em devir que se alimenta ao mesmo tempo das diferenças entre negros, sejam étnicas, geográficas ou linguísticas, e das tradições herdadas do encontro com *Todo-Mundo*” (MBEMBE, 2018, p. 170, grifo do autor).

Concordando com Mbembe, entendo que o romance de Conceição Evaristo nos mostra essa identidade em devir de Ponciá Vicêncio a partir da importância da

²⁴ Em nota Achille Mbembe nos indica que as reflexões tiveram inspiração de Fabien Eboussi Boulaga sobre a “tradição” e orienta “ver *La Crise du Muntu*, op. Cit., p. 152-172”.

tradição/herança de Vô Vicêncio e, ao mesmo tempo, a partir das suas próprias escolhas, caminhos, dores e culminaram no que aqui estamos chamando de devir-rio.

2.5 O ARCO-ÍRIS E AS CORRENTEZAS DO VIR A SER MULHER

O destino de Ponciá, como vimos, vai sendo tecido no fluir dos rios, numa busca incessante por um nome e pela herança ancestral de Vô Vicêncio. Ao longo do romance, outra imagem é importante no vir a ser de Ponciá: o arco-íris. A narrativa de Ponciá Vicêncio perpassa por uma angústia infantil de se tornar menino, caso passasse por debaixo do arco-íris.

Quando Ponciá viu o arco-íris no céu, sentiu um calafrio. Recordou o medo que tivera durante toda a infância. Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Ela ia buscar o barro na beira do rio e lá estava a cobra celeste bebendo água. Como passar para o outro lado? Às vezes, ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela, Juntava, então, as saias entre as pernas tampando o sexo e, num pulo, como o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. Depois se apalpava toda. Lá estavam os seinhos, que começavam a crescer. Lá estava o púbis bem plano, sem nenhuma saliência a não ser os pelos. Ponciá sentia um alívio imenso. Continuava menina. Passara rápido, de um só pulo. Conseguira enganar o arco e não virara menino. (EVARISTO, 2003, p. 13)

A menina Ponciá “gostava de ser menina. Gostava de ser ela própria. Gostava de tudo. Gostava. Gostava da roça, do rio que corria entre as pedras, gostava dos pés de pequi, dos pés de coco-de-catarro, das canas e do milharal” (EVARISTO, 2003, p. 13). Mais tarde, já na cidade, sem seus familiares, sem as suas alegrias da infância, com todas as lembranças de sofrimento e “a costumeira angústia no peito” (EVARISTO, 2003, p. 14) Ponciá observa novamente o arco-íris: “Olhou firmemente o arco-íris pensando que se virasse homem, que mal teria?” (EVARISTO, 2003, p. 14). Ela relembra Vô Vicêncio (primeiro homem que conhecera) e também seu pai (de quem não se lembrava muito). Ponciá identificava-se com Vô Vicêncio através de uma herança ancestral. Por outro lado, seu pai “não parava em casa. Vivia constantemente no trabalho da roça, nas terras dos brancos. Nem tempo para ficar com a mulher e filhos o homem tinha”. (EVARISTO, 2003, p. 17). O pai de Ponciá não fora escravo, mas vivera a mesma vida de seus pais que foram escravizados. Uma vida de exploração. Ele sentiu ódio do pai por ter matado sua mãe e tentado matar a família que lhe sobrava, e não entendia por que, apesar da liberdade, eles continuavam ali,

por que “tantos e tantas negras na senzala?” (EVARISTO, 2003, p. 17). Apesar dessa indignação, o pai de Ponciá permanece nessa vida até sua morte (ele morre na “terra dos brancos” enquanto trabalhava). Na narrativa, logo após sermos apresentados à história do arco-íris, Ponciá rememora quem são os homens de sua infância e, em seguida, volta ao “presente”, onde o leitor conhecerá o “homem de Ponciá”:

O homem de Ponciá estava cansado, muito cansado. Sua roupa empoeirada, assim como o seu corpo, porejava pó. Eles e outros estavam pondo uma casa, antiga construção, abaixo. Tarefa difícil, cada hora era um que pegava na marreta e golpeava as paredes que resistiam. Ele se lembrava, a cada esforço, do barraco onde moravam e que flutuava ao vento. Ao ver a mulher tão alheia, teve desejos de trazê-la ao mundo à força. Deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome. Ela lhe devolveu um olhar de ódio. Pensou em sair dali, ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar logo homem. Levantou-se, porém, amargurada de seu cantinho e foi preparar a janta dele. (EVARISTO, 2003, p. 20)

Ponciá tem vontade de virar homem, diante das violências sofridas. O marido de Ponciá também é explorado, como fora Vô Vicêncio e o pai de Ponciá, contudo, ele a agride física e psicologicamente (em outros momentos, Ponciá ouve os gritos do seu marido por estar perdida em suas lembranças, além de chamá-la de louca). Resta-nos questionar os motivos que levaram Ponciá, na infância, a ser feliz por ser mulher e, após adulta, querer passar por debaixo do arco-íris (ou “Angorô” ou “cobra-celeste”) e virar homem²⁵. Contudo, antes de tentarmos responder este questionamento, é preciso fazer outra pergunta: De que mulher estamos falando? Do que trata essa categoria?

Entendo que, para que seja possível pensar a subjetividade da mulher negra, é preciso pensar no plural – em sujeitos, corpos, mulheres, negritudes. É necessário questionar a universalidade do sujeito e das categorias. É preciso desconstruir a mulher freudiana, herdeira da razão ocidental moderna, ou seja, fissurar sua pretensa universalidade. Afinal, “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e

²⁵ Importante ressaltar que, conforme aponta Ana Ximenes Oliveira (2015), a imagem do arco-íris (também chamado de “Angorô” e “cobra-celeste” no romance) indica uma referência a Oxumaré já que “Angorô significa uma qualidade de Oxumarê (orixá que representa movimento, transformação e renascimento)” (OLIVEIRA, A., 2015, p. 87-88) e a cobra também é um símbolo de Oxumarê: “O símbolo da cobra que come o próprio rabo, o *Ouroboros*, remete ao renascimento cíclico das coisas e de tudo que é vivo”. (OLIVEIRA, A., 2015, p. 88). Além disso, Oxumarê “contém a androginia e dualidade de tudo” (OLIVEIRA, A., 2015, p. 88) o que explica o imaginário popular citado na narrativa de Conceição Evaristo.

políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’”. (BUTLER, 2003, 34-35).

Pensemos, então, a categoria “mulher” a partir das intersecções de raça, classe, etnia, e tantas outras. Parto da ideia de que é preciso “desconstruir” as categorias e as identidades, ou seja, resignificá-las, ampliá-las, pensá-las como discursivas, políticas, contingentes. Segundo Silvana Aparecida Mariano, no artigo “O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo”:

Pensadoras como Judith Butler e Chantal Mouffe defendem de forma explícita que desconstruir o sujeito não é declarar sua morte. Ou seja, com a desconstrução da categoria ‘mulher’, as autoras não estão propondo o abandono da categoria, mas sua re-significação. (MARIANO, 2005, p. 493)

Assim como Mariano, alio-me a Butler e a Mouffe. Desconstruir o sujeito do feminismo – a categoria mulher – significa ampliar sua potência política ao pensá-la a partir do discurso e não antes dele, ao libertá-lo das normatizações que mantêm os lugares de subalternização. Trata-se de questionar o “especificamente feminino” e fazer um novo tipo de feminismo – “uma política feminista que tome a construção ariável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (BUTLER, 2003, p. 23). Nesse sentido, Butler defende a hipótese da incompletude essencial dos sujeitos. Ou seja, não basta preencher a categoria “mulheres” com os componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para ser possível observar uma subjetividade completa. A hipótese da incompletude, faz com que as categorias sejam sempre espaços disponíveis a contestações (BUTLER, 2003).

O que estou propondo é pensar a subjetividade de Ponciá Vicêncio a partir, principalmente, de um feminismo pós-estruturalista. Nesse sentido, como explica Silvana Aparecida Mariano, devemos ultrapassar a ideia de algo comum às mulheres fundado na biologia. Isso não quer dizer que abandonaremos o corpo, mas que o entenderemos como variável, construção e não como pré-discurso. Segundo Mariano:

A desconstrução do sujeito ao mesmo tempo uma crítica ao sujeito masculino universal e uma crítica ao sujeito ‘mulher’. É comum encontrarmos nos textos feministas contemporâneos a caracterização de uma fase inicial do feminismo que se empenhava em identificar uma unidade em torno da categoria ‘Mulher’, tornando-a universal. A história comum de opressão feminina e o conceito de patriarcado colaboravam nesse sentido. Em geral, a biologia feminina, incluindo-se aí a sexualidade e a maternidade era a base fundamental para se explicar a origem da opressão feminina, como

observavam, entre outras, Bruna Franchetto, Henrietta Moore e Michelle Rosaldo. (MARIANO, 2005, p. 488).

Sobre esse feminismo, Angela Davis dirá que era excessivamente branco e de classe média:

Em alguns sentidos, a luta pelos direitos das mulheres foi ideologicamente definida como uma luta pelos direitos das mulheres brancas de classe média, expulsando mulheres pobres e da classe trabalhadora, expulsando mulheres negras, latinas e de outras minorias étnicas do campo do discurso coberto pela categoria “mulher. (DAVIS, A., 2018, p. 92).

Davis acrescenta ainda que essa categoria fechada de “mulher” gerou muitas contestações vindas de corpos que não se sentiam contemplados por este feminismo. Ela afirma que essas contestações se pautaram muitas vezes em uma defesa da expansão da categoria “mulher”, ou seja, da inclusão de mulheres negras, latinas, indígenas, nessa categoria. Esse pensamento incorporava mais mulheres à categoria, mas não contestava sua fixidez – que permite as exclusões. Davis, concordando com Butler, afirma que é preciso “reescrever toda a categoria, não simplesmente incorporar mais mulheres em uma categoria inalterada do que significa ‘mulher’” (DAVIS, 2018, p. 93). É preciso pensar a partir da hipótese da incompletude dos sujeitos.

Vamos a um exemplo de contestação dos discursos sobre a categoria mulher; a fim de pensarmos a importância política da hipótese da incompletude dos sujeitos... tomarei o exemplo emprestado de Ângela Davis²⁶.

Davis explica que, desde o início da luta feminista nos Estados Unidos, as mulheres negras se aliaram à causa, apesar de estarem sempre excluídas das pautas desse feminismo (feito por mulheres brancas de classe média). Ela afirma que as mulheres negras “aspiravam ser livres não apenas da opressão racista, mas também a dominação sexista”. (DAVIS, 2016, p. 70) Davis conta que, em 1851, Sojourner Truth²⁷ estava presente em uma convenção de mulheres que aconteceu em Akron, Ohio e proferiu um discurso com objetivo contestar as alegações acerca da fragilidade feminina – feitas por homens que queriam desmerecer a causa feminista e defender a supremacia masculina.

²⁶ DAVIS, Angela. Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres. In: *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

²⁷ Sojourner Truth nasceu no ano de 1797 e morreu em 26 de novembro de 1883. Nasceu em cativo, em Swartekill, Nova York. Foi abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Fonte: Isabella Baumfree, em artigo publicado em 23/05/2009, disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>. Mais informações sobre Truth constam também no livro “*The Narrative of Sojourner Truth*”. *Dictated by Sojourner Truth (ca.1797-1883)*, disponível em: <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei a luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (TRUTH, apud, DAVIS, A. 2016, p. 71).

Ao proferir essas palavras Sojourner Truth demonstra a fragilidade do discurso misógino proferido acerca das mulheres. Para além disso, ela questiona o próprio movimento feminista que ao não pensar as intersecções das opressões de raça, classe, etnia, excluiu da luta emancipatória mulheres como ela. Sojourner Truth deixa claro que o trabalho fora de casa não era uma luta das mulheres negras. Enquanto as mulheres brancas estavam lutando para não serem apenas mães e donas de casa, pelo direito ao voto e ao trabalho, as mulheres negras precisavam lutar pelo direito de serem mães de seus filhos. Com isso, ainda que não tenha sido dito, o discurso nos faz pensar que as mulheres brancas de classe média, ao não colocarem na pauta outras lutas (mais pertinentes às mulheres negras), excluíram efetivamente esses corpos, essas mulheres não eram sujeitos desse feminismo.

bell hooks²⁸, no livro *“Não sou eu uma mulher”*, título que homenageia o discurso de Sojourner Truth, faz uma importante análise das experiências das mulheres negras nas lutas contra o sexismo e o racismo. Para isso, a autora retoma as experiências das mulheres negras dos Estados Unidos, desde a escravatura até os dias atuais – demonstrando como os movimentos feministas excluíram as mulheres negras e qual foi a reação dessas mulheres ao longo dos anos. No capítulo cinco do livro, intitulado *“Mulheres negras e feminismo”*, hooks aponta a relação das mulheres negras com o feminismo, começando com o emblemático discurso de Sojourner Truth. Sobre as palavras de Truth, bell hooks diz:

Mais de cem anos se passaram desde do dia em que Sojourner Truth ficou perante uma assembleia de mulheres brancas e de homens numa reunião anti-escravatura no Indiana e expôs os seus seios para provar que era de facto uma mulher. Para Sojourner, que viajou na longa estrada da escravatura até à liberdade, expor os seus seios era de pequena importância. Ela olhou a audiência sem medo, sem vergonha, orgulhosa de ter nascido negra e mulher. No entanto o homem branco que gritou a Sojourner, “Eu não acredito

²⁸ Segundo informação na orelha do livro *“O feminismo é para todo mundo”*, de bell hooks (2018), a autora “Foi registrada como Gloria Jean Watkins. O pseudônimo, inspirado pela bisavó materna, Bell Blair Hooks, é uma homenagem ao legado das mulheres fortes. É grafado em letras minúsculas para deslocar o foco da figura autoral para suas ideias.”

que tu sejas realmente uma mulher”, não sabendo deu voz ao desprezo e desrespeito pela natureza feminina negra. Aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura sem valor para o título de mulher; era meramente a propriedade de alguém, uma coisa, um animal. Quando Sojourner Truth ficou de pé perante a Segunda Conferência Anual do movimento do direito de mulheres em Akron, Ohio, em 1852, as mulheres brancas que acreditaram desadequado que uma mulher negra falasse na sua presença numa plataforma pública gritaram: “Não a deixem falar! Não a deixem falar! Não a deixem falar!” Sojourner aguentou os seus protestos e tornou-se uma das primeiras feministas a chamar a atenção para o destino da mulher negra escrava que, forçada pela circunstância de trabalhar lado-a-lado com os homens negros, era uma viva personificação da verdade que as mulheres podiam ser iguais aos homens no trabalho. (hooks, 2014, p. 115)

O corpo de Sojourner Truth era um corpo que desmitificava as verdades sexistas da sociedade patriarcal de seu tempo. Se as mulheres brancas feministas da época tivessem percebido as limitações que o racismo impunha não só à luta contra a opressão dos corpos de mulheres e homens negros, como também à luta pela emancipação de todas as mulheres, talvez conseguissem potencializar a luta política emancipatória, ampliando a luta feminista (que era a luta de mulheres brancas de classe média) e passando a pensar na luta contra as opressões. Segundo hooks, foi o que tentaram fazer as mulheres negras do século XIX. A resposta das mulheres negras contra a exclusão do movimento feminista de mulheres brancas foi formar um movimento de mulheres pela humanidade. A autora cita a fala da ativista negra Josephine St. Pierre Ruffin, em 1895, na Conferência Nacional das Mulheres Negras em Boston:

O nosso movimento de mulheres é um movimento de mulheres que é conduzido e dirigido por mulheres pelo bem das mulheres e dos homens, pelo benefício de toda a humanidade, que é mais do que qualquer filial ou seção dela. Nós queremos, nós pedimos o interesse ativo dos nossos homens, e, também, não nos estamos a afundar na linha da cor; nós somos mulheres, mulheres americanas e intensamente interessadas em todas as coisas relativas a nós tal como todas as outras mulheres americanas; nós não estamos alienadas ou afastadas, nós estamos apenas a ir para a frente, querendo juntarmo-nos a quaisquer outros num mesmo trabalho e cordialmente convidar e dar as boas vindas a quaisquer outros que se juntem a nós. (RUFFIN apud hooks, 2014, p. 118).

Apesar dos esforços das mulheres negras do século XIX, hooks explica que as conquistas do movimento feminista liderado por mulheres brancas, ao não se atentar às interseccionalidades de opressões e ao apoiarem conscientemente o imperialismo racial branco (ao defenderem o direito das mulheres brancas de votar, sem contudo defenderem o direito ao voto de mulheres e homens negros), serviram mais para

ratificar os princípios de opressão do povo negro do que para emancipar efetivamente as mulheres. Ao constatarem que as conquistas atribuídas a este feminismo não alteraram suas condições de vida, as mulheres negras se afastam da luta contra o sexismo, como se este não fosse um regime de opressão importante para elas. A luta pela libertação das mulheres se torna, então, inimiga da luta pela libertação dos negros.

Ainda segundo hooks, as mulheres negras acreditavam que inicialmente seria preciso apoiar a libertação do povo negro e, apenas após tal libertação, os direitos das mulheres seriam pauta de luta. “Infelizmente, elas não previram a força da resistência masculina à ideia que as mulheres deviam ter um estatuto igual aos homens” (hooks, 2014, p. 126). A fim de apoiar a libertação do povo negro, a mulher negra deveria se colocar atrás do homem negro na luta política para não “castrar” estes de sua masculinidade, pela saúde mental destes homens. Ao apoiar o discurso sexista, os homens negros “não se libertaram do sistema mas libertaram-se para servir o sistema. O movimento terminou e sistema não se modificou; não havia menos racismo ou sexismo” (hooks, 2014, p. 130). hooks está falando dos anos 50 e afirma que: “Mais do que nunca antes na história dos Estados Unidos, as mulheres negras estavam obcecadas em perseguir o ideal da feminilidade descrito na televisão, nos livros e nas revistas” (hooks, 2014, p. 127). Sabemos que o ideal de feminilidade descrito nas mídias é um ideal de mulher branca. Portanto, ao se aliar ao discurso do patriarcado, com objetivo de apoiar a luta contra o racismo, as mulheres e homens negros fortalecem o sistema que lhes oprimem.

bell hooks defende um movimento sem raiva, sem inveja das posições de poder atribuídas aos homens brancos, um movimento feminista que visa erradicar a ideologia de dominação. Ela escolhe:

[...] re-apropriar o termo ‘feminismo’, para focar no facto de que ser ‘feminista’ em qualquer sentido autêntico do termo é querer para todas as pessoas, femininas ou masculinas, a libertação dos padrões dos papéis sexistas, de dominação e de opressão (hooks, 2014, p. 139).

O discurso de Sojourner Truht foi um exemplo da necessidade de se pensar as categorias sem fechamentos prévios, sem exclusões. Ela demonstrou a fragilidade do discurso identitário. As autoras citadas estão propondo um feminismo que permita a representação e, conseqüentemente, a produção de corpos que sempre foram excluídos do feminismo tradicional. Para isso, é preciso abrir as categorias, colocá-las

em devir. Davis propõe que a categoria mulher seja completamente re-escrita, questionando-se sua fixidez. hooks defende que pensemos a libertação dos padrões que oprimem os seres humanos a partir de um feminismo sem raiva e sem inveja das posições de poder. Butler propõe pensarmos os sujeitos a partir da incompletude e questionarmos os binarismos. Todas propõem um feminismo que repensem as categorias dos sujeitos a quem pretendem representar, coloque-as em questão, em processo, em devir. Tal feminismo não permitirá as exclusões que sempre ratificaram as opressões de mulheres negras, indígenas, transexuais, sujeitos intersex e tantos outros corpos e não estavam representados pela categoria mulher utilizada pelo feminismo tradicional. Tal feminismo não produzirá mulheres negras que idealizem um ideal de feminilidade branco (como aconteceu nos anos 50, nos Estados Unidos, conforme explicitado por hooks (2014)). Um feminismo que não exclui, que questiona os ideais, as categorias, é um feminismo que pensa os sujeitos em devir e que por isso, se mostra potente na luta contra as opressões.

É a partir do devir que penso a ideia de “*tornar-se*”. Segundo Butler:

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *tornar-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. (BUTLER, 2003, p. 58/59)

Enquanto Butler cita Beauvoir para falar desse “*tornar-se*” sujeito mulher a partir do devir, localizando um ponto de “*acerto*” desse feminismo hegemônico; Mercedes Jabardo Velasco, expõe suas limitações e propõe pensarmos não a partir da afirmação, mas da negação interrogativa feita por Sojourner Truth:

Mientras el feminismo moderno / ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación «No se nace mujer. Se llega a serlo», los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que retoma bell hooks de Sojourner Truth en uno de los primeros textos del pensamiento feminista negro: «¿Acaso no soy una mujer? No es un título escogido al azar. La interrogación que retoma bell hooks es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas del género surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir, unas teorías que sirvieron para comprender que la identidad colectiva y personal es reconstruida socialmente de manera precaria y constante. Desde el feminismo negro la identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y reconstruida. Frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras

categorías. Re-conocer las imágenes de no mujer como estrategias de hegemonía. Dotarse de las herramientas adecuadas para reflejarla y para superarla, unas herramientas que como dice Audre Lorde no podrán ser las herramientas del amo: «Las herramientas del amo nunca des Montan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio». Para dejar de ser constituidas como objetos_y pensarse como sujetos, tuvieron que tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso. En definitiva, crear una nueva epistemología. (VELASCO, 2012, p. 32/33).

A negação interrogativa – “*Não sou eu uma mulher?*” - utilizada no feminismo negro para pensar a questão de gênero, como aponta Velasco, parte de uma necessidade de reclamar a identidade sempre negada de mulher nos corpos negros femininos e, ao mesmo tempo, (re)desconstruí-la. As mulheres negras desconstróem a categoria mulher, repensando-a a partir de outras categorias – sempre sujeitas a contestações próprias do devir. Ora, para que seja possível essa desconstrução, é preciso se utilizar de outras ferramentas que não sejam as mesmas utilizadas pelo poder hegemônico. Friso as palavras de Velasco em tradução livre: “Para deixar de serem constituídas como objetos e serem pensadas como sujeitos, tiveram que tomar a palavra, recuperar a voz e gerar um novo discurso. Em suma, criar uma nova epistemologia”. É o que faz a literatura de mulheres negras, da qual faz parte Conceição Evaristo, autora de *Ponciá Vicêncio*. As mulheres negras escritoras tomam a voz (“encompridada” de vozes-irmãs, como defendi anteriormente) para re-escrever a mulher negra na literatura brasileira e re-existir numa sociedade racista e sexista.

No romance *Ponciá Vicêncio*, Conceição Evaristo re-escreve a mulher negra na literatura brasileira ou, como pensado pela própria autora (enquanto intelectual), propõe uma auto-apresentação dessa mulher. Evaristo afirma, em ensaio publicado pela revista *Palmares*, que a literatura de mulheres negras pretende rasurar “modos consagrados de *representação* da mulher negra na literatura” (EVARISTO, 2003, p 54), afinal a “representação literária da mulher negra ainda surge ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor” (EVARISTO, 2005b, p. 52). A autora ainda acrescenta que:

Uma leitura mais profunda da literatura brasileira, em suas diversas épocas e gêneros, nos revela uma imagem deturpada da mulher negra. ausência de representação da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra, perfil delineado para as mulheres brancas em geral. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra. Quanto à mãe-preta, aquela que causa comiseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. Na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem como infecundas e por tanto perigosas. Aparecem caracterizadas por uma animalidade como a de

Bertoleza que morre focinhando, por uma sexualidade perigosa como a de Rita Baiana, que macula a família portuguesa, ambas personagens de *O Cortiço*, (1890) de Aloísio de Azevedo, ou por uma ingênua conduta sexual de Gabriela, Gabriela, Cravo e Canela, (1958) de Jorge Amado, mulher-natureza, incapaz de entender e atender determinadas normas sociais. (EVARISTO, 2005b, p. 53).

Diante dos estereótipos desumanizadores apresentados pela literatura brasileira “consagrada”, a literatura de mulheres negras é “contra-voz”. Auto-apresentando-se, as mulheres negras propõem outras imagens, feitas a partir de suas “escrevivências”. Tomemos mais uma afirmação de Evaristo:

Entretanto, se a literatura constrói as personagens femininas negras sempre desgarradas de seu núcleo de parentesco, é preciso observar que a família representou para a mulher negra uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência. Como heroínas do cotidiano desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias. Mães reais e/ou simbólicas, como as das Casas de Axé, foram e são elas, muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo. (EVARISTO, 2005, p. 54).

Essa mãe “real” de que fala Evaristo, responsável pela subsistência da família e pela manutenção da memória, é representada no romance *Ponciá Vicêncio* pela mãe de Ponciá (Maria Vicêncio). Falaremos um pouco mais sobre ela, sua importância do vir a ser de Ponciá, na subseção a seguir.

2.6 NAVEGANDO ENTRE AS ALEGRIAS E TRISTEZAS DE SER MULHER NEGRA

Disse anteriormente que Ponciá Vicêncio sente alegria em ser menina durante a infância, e tem medo de passar por debaixo do arco-íris. A principal razão dessa alegria, é sua identificação com sua mãe, Maria Vicêncio:

A mãe nunca reclamava da ausência do homem. Vivia entretida cantando com as suas vasilhinhas de barro. Quando ele chegava, era ela quem determinava o que o homem faria em casa naqueles dias. O que deveria fazer quando regressasse lá para as terras dos brancos. O que deveria dizer para eles. O que deveria trazer da próxima vez que voltasse para casa. Enrolava as vasilhas de barro em folhas de bananeira e palhas secas, apontava as que eram para vender e estipulava preços. Das que eram para dar de presente, nomeava quem seria o dono. O pai, às vezes, discordava de tudo. Do que iria fazer naqueles dias de estadia em casa, do preço estipulado para as peças e das pessoas que ganhariam os presentes. A mãe repetia o que havia dito anteriormente. O pai fazia ali o que ele havia pedido e saía sem se despedir dela e da filha, puxando o filho pela mão. A mãe, da soleira da porta abençoava o filho e desejava em voz alta que eles seguissem a caminhada com Deus. Voltava depois cantarolando para o interior da casa. Ponciá

Vicêncio sorria. O pai era forte, o irmão quase um homem, a mãe mandava e eles obedeciam. Era tão bom ser mulher! Um dia também ela teria um homem que, mesmo brigando, haveria de fazer tudo que ela quisesse e teria filhos também. (EVARISTO, 2003, p. 27).

A mãe de Ponciá Vicêncio é mãe de seus dois filhos, é a matriz da família; não é representada como a “mãe-preta” de filhos de brancos. Ela não tem características animalizadas, não possui uma “sexualidade perigosa” nem ingênua. Maria Vicêncio é a matriarca da família e tinha o poder de decisão, não se subjugava aos homens da família. Por isso, enquanto menina, Ponciá identificava-se com a mãe e achava “tão bom ser mulher!”. Entendo que a família de Ponciá Vicêncio seja “matrifocal”.

Isabel Reis aponta uma “predominância da matrifocalidade (grupo doméstico centrado na mãe e nos filhos, com o pai em geral ausente)” (REIS, 2018, p. 227) entre a família negra em tempos escravocratas. Devido à tal configuração familiar, diferente da família patriarcal chancelada pela Igreja Católica, negava-se a existência de uma estrutura familiar entre essas pessoas. Contudo, ainda segundo Reis, pesquisas atuais demonstram que a configuração da família matrifocal, sem necessariamente o casamento ou coabitação do casal, “não desqualificava as relações desenvolvidas entre os seus membros, nem no sentido afetivo nem no biológico” (REIS, 2018, p. 228), não há, portanto, mais instabilidade nessas famílias do que nas “famílias nucleares”. Por outro lado, “o fator de instabilidade da família escrava não era inerente à moralidade ou à cultura de seus membros, mas ao sistema escravista” (REIS, 2018, p. 228). Acerca da matrifocalidade na diáspora, Vânia Vanconcelos (2015) nos mostra que se trata não só de um modelo imposto pelo regime escravista e continuado no pós-abolição (já que não houve reintegração social dessas pessoas) ao marginalizar homens negros, mas de uma herança das civilizações africanas²⁹. Citando a pesquisa de Terezinha Bernardo, a autora afirma que a ausência dos homens, tanto para as mulheres africanas, quanto para as mulheres negras na diáspora é vista não como sofrimento, mas como motivo de acentuação de sua autonomia. (VASCONCELOS, 2015, p. 125).

A família de Ponciá Vicêncio é de descendentes de escravos, contudo, possui as mesmas características observadas no estudo de Isabel Reis. Ora, sabemos que a população negra continua a ser explorada, como observa Ponciá Vicêncio no retorno à sua terra natal: “Todos, ainda, sob o julgo de um poder que, como Deus, se fazia

²⁹ A autora está falando particularmente da cultura de origem iorubá, mas esclarece em nota de rodapé que tais características podem ser observadas em outras etnias.

eterno” (EVARISTO, 2003, p. 49). Como observado anteriormente, o pai e o irmão de Ponciá não ficavam muito em casa pois viviam trabalhando na “terra dos brancos”, enquanto isso, a mãe de Ponciá tomava as decisões e era matriz da família e, portanto, apresenta-se como a “heroína do cotidiano” de que fala Evaristo (2005). Ela é o centro dos laços afetivos e a matriz da resistência dessa família.

Estamos dizendo que Maria Vicêncio, assim como tantas “mães-reais”, tem um poder especial em casa, contudo, não se trata de um poder opressor contra os homens da família; ao contrário, a narrativa nos mostra profundos laços de afeto, como a relação de Ponciá com seu irmão Luandi: “Eram secos de carinhos explícitos; entretanto, mesmo sem se tocarem nem se abraçarem sequer, se amavam muito. (EVARISTO, 2003, p. 26). O sofrimento dos personagens diante da distância dos seus, e a busca pelo reencontro com os familiares, feita por Ponciá, Luandi e Maria Vicêncio, deixa claro que os laços de afeto movem toda a luta dos personagens. Ponciá esvaziou-se de sonhos e certezas ao perder o contato com os seus. “E agora feito morta-viva, vivia” (EVARISTO, 2003, p. 34). Conceição Evaristo tece uma narrativa de uma família, de um afeto e de uma identificação muito especial entre mãe e filha:

Ponciá Vicêncio deveria estar muito bonita. Já havia passado tanto tempo que a filha e o filho haviam saído para a cidade e desde então, ela também nunca mais parara. Quando a filha se foi ela se sentiu meio aleijada. Foi como se tivesse perdido uma parte de seu corpo. A menina era sua filha mulher. Falavam, trabalhavam e cantavam juntas. (EVARISTO, 2003, p. 77).

A mãe de Ponciá admirava a beleza da filha e a sua habilidade artística de moldar o barro (trabalho que aprendera com a mãe), faziam tudo juntas antes da partida de Ponciá e, por isso, estar sem a filha era como estar sem uma parte do seu própria corpo. Apesar da ligação especial com a filha, Maria Vicêncio representa os laços de afetos entre todos os familiares, amava profundamente toda a sua família:

A mulher sofrera muito com a ida da filha, depois a do filho. Antes, havia vivido o pesar da passagem do seu homem, naquela tarde clara e ensolarada. E foi acumulando idas, partidas, ausências. Às vezes, vinha um desespero tal, que ela pensava, então, em abreviar a sua hora. Sentia-se só, tão vazia que poderia ir buscar o barro lá no fundo do rio... Sozinha, entretanto, se recuperava. Ela acreditava que a vida tem o tempo certo, assim como fruto tem o momento exato para ser colhido. Sabia que a sua vida não era ainda um fruto amadurecido. Seus dias não estavam prontos, não era tempo de se colher. E, então, se tivesse de padecer, que experimentasse as dores. Se tivesse de ser só, que sozinha fosse. Se tivesse que se abraçar com seu

próprio anelo, e se auto-abraçaria, até que reencontrasse os filhos e os abraços deles abraçassem os abraços dela. (EVARISTO, 2003, p. 76).

O sofrimento era tanto que Maria Vicêncio chegou a pensar na morte. Porém, a mulher sabia que ainda não era sua hora. Como forma de resistência, Maria Vicêncio sentiria a dor da separação e se “auto-abraçaria” até reencontrar os seus filhos e, finalmente, abraçar os abraços deles. Parece-me que Maria Vicêncio apresenta uma forma de resistência através do amor, como propõem bell hooks em “Vivendo de amor”³⁰:

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura. (hooks, 2010, n.p.)

O amor (pelos seus e por si própria) faz com que Maria Vicêncio resista e tenha esperança de novamente reunir sua família. Ponciá Vicêncio tem como modelo de mulher essa mãe – matriz de resistência através do amor. Contudo, ao contrário do que sonhara para si quando menina (uma família como a sua), Ponciá sofre constantes violências por parte do marido. Anteriormente, apresentamos o marido de Ponciá que chega cansado em casa após o trabalho e agride a esposa ao perceber seu alheamento do mundo. A narrativa nos mostra que as agressões sofridas por Ponciá por parte do marido eram constantes:

Durante aqueles anos, calado, do trabalho para casa, sempre na repetição do mesmo gesto. Quando estava sem trabalho algum, ficava preso dentro de casa ou em algum boteco pelas redondezas. Bebia, mas não muito. Tinha a natureza fraca, não era preciso muito para que ficasse tonto. Ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés. Vivia a repetir que ela estava ficando louca. Mas de manhã quando acordava e guardava a marmita, enquanto bebia o gole ralo de café (mesmo se a latinha estivesse cheia de pó, a bebida era sempre rala), ele era calmo, quase doce. Ele sentia saudades da outra Ponciá Vicêncio, aquela que ele conhecera um dia. E se perguntava, sem entender, o que estava acontecendo com a sua mulher. Ela que antes era feita uma formiga laboriosa resolvendo tudo. Ela que muitas vezes saía junto com ele na labuta diária do fogão, da limpeza, das trouxas de roupa nas casas das patroas. O que estava acontecendo com Ponciá Vicêncio? (EVARISTO, 2003, p. 55).

³⁰ Texto publicado em 09/03/2010, disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

O marido de Ponciá tinha saudade de uma mulher que “resolvia tudo”, que, como muitas mulheres, tinha jornada dupla ou tripla de trabalho. Que trabalhava o dia inteiro arrumando e limpando a casa de outras pessoas e quando chegava em casa, arrumava a sua casa e servia ao marido. A narrativa do romance nos mostra ainda que, assim como Ponciá, o marido dela também não era feliz. Ele tinha uma vida de muito trabalho e muita miséria. Contudo, o homem, sem conseguir autoridade no trabalho, tenta exercer sua “masculinidade” baseada em um pensamento sexista, através das agressões impingidas à sua esposa. Sobre essa violência dos homens contra as mulheres, bell hooks afirma:

A violência de homens contra mulheres já recebeu muita atenção contínua da mídia (ressaltada por casos nos tribunais reais, como o julgamento contra O. J. Simpson), mas a consciência não levou o público norte-americano a desafiar as causas ocultas dessa violência, a desafiar o patriarcado. O pensamento sexista continua a apoiar a dominação masculina e a consequente violência. Como a multidão de homens desempregados e da classe trabalhadora dentro do patriarcado de supremacia branca não sente que tem poder no trabalho, eles são incentivados a sentir que o único lugar onde terão total autoridade e respeito é em casa. Homens são socializados por grupos de homens de classe dominante a aceitar a dominação no mundo público do trabalho e a acreditar que o mundo privado da casa e dos relacionamentos íntimos vai restaurar neles o senso de poder, que eles equiparam à masculinidade. Com mais homens entrando para o grupo de desempregados ou recebendo baixos salários, e mais mulheres entrando para o mercado de trabalho, alguns homens sentem que o uso da violência é a única maneira de estabelecer e manter o poder e a dominação dentro da hierarquia sexista do papel dos sexos. Até que desaprendam o pensamento sexista que diz que eles têm direito de comandar as mulheres de qualquer forma, a violência de homens contra mulheres continuará sendo norma. (hooks, 2018, 99-100).

Nesse texto, bell hooks propõe a substituição do termo “violência doméstica” pelo termo “violência patriarcal”. A autora defende que o termo é útil porque faz o ouvinte lembrar que a violência no lar é fruto do sexismo, da dominação masculina. Por outro lado, explica que o uso do termo “violência doméstica” é utilizado, muitas vezes, para suavizar o ato violento e colocá-lo no âmbito do privado e menos ameaçador do que a violência que acontece fora de casa (hooks, 2018, p. 96). É imprescindível que seja destacado que tal violência patriarcal acontece com mais frequência contra mulheres negras – como Ponciá Vicêncio. É o que mostra o “Atlas da Violência 2018”:

As categorias de gênero e raça são fundamentais para entender a violência letal contra a mulher, que é, em última instância, resultado da produção e reprodução da iniquidade que permeia a sociedade brasileira.

Desagregando-se a população feminina pela variável raça/cor, confirma-se um fenômeno já amplamente conhecido: considerando-se os dados de 2016, a taxa de homicídios é maior entre as mulheres negras (5,3) que entre as não negras (3,1) – a diferença é de 71%. Em relação aos dez anos da série, a taxa de homicídios para cada 100 mil mulheres negras aumentou 15,4%, enquanto que entre as não negras houve queda de 8%. (IPEA; FBSP, 2018, p. 51).

Se, conforme afirma bell hooks, a violência patriarcal tem também relação com o fato de os homens da classe trabalhadora quererem exercer sua “masculinidade” (ou a ideia que têm dela) através de atos de violência contra suas esposas, já que nos ambientes públicos como no local de trabalho isso não é possível; podemos pensar que o motivo de existir mais violência patriarcal contra a mulher negra³¹ está relacionado à uma vida de mais miséria e dificuldades da população negra. Afinal, segundo estudo divulgado pelo IPEA, em 2015, o rendimento dos homens negros, assim como a “taxa de desocupação” só não era maior que o das mulheres negras.³² Além disso, tal violência atinge mais as mulheres negras, por serem elas, as mais atingidas por estereótipos desumanizadores. Sobre isso, Patrícia Hill Collins, citando entrevista de John Gwaltney (1980) com Nancy White (mulher negra de 73 anos), afirma que as imagens de controle aplicadas às mulheres afro-americanas e às mulheres brancas se diferenciam por graus e não por tipo (COLLINS, 2016, p. 103):

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro. Agora, ela disse isso para dizer o seguinte: nós fazemos o trabalho pesado e apanhamos, quer façamos um bom trabalho ou não. Mas a mulher branca está mais próxima do patrão, e ele faz um carinho em sua cabeça e a deixa dormir dentro de casa, mas não vai tratar nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa. (GWALTNEY, 1980, *apud* COLLINS, 2016, p. 103).

Collins afirma, a partir desse relato, que tanto a mulher branca, como a mulher negra, são desumanizadas e que, portanto, não faria sentido que as mulheres negras troquem “um conjunto de imagens controladoras por outro, mesmo se, a curto prazo, estereótipos positivos levem a um melhor tratamento” (COLLINS, 2016, p. 103).

³¹ Nos dados aqui demonstrados a violência culminou na morte dessas mulheres.

³² Segundo estudo “Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça”, do IPEA: “Apesar de, proporcionalmente, o rendimento das mulheres negras ter sido o que mais se valorizou entre 1995 e 2015 (80%), e o dos homens brancos ter sido o que menos cresceu (11%), a escala de remuneração manteve-se inalterada em toda a série histórica: homens brancos têm os melhores rendimentos, seguidos de mulheres brancas, homens negros e mulheres negras. A diferença da taxa de desocupação entre sexos também merece registro: em 2015, a feminina era de 11,6%, enquanto a dos homens atingiu 7,8%. No caso das mulheres negras, ela chegou a 13,3% (e 8,5% para homens negros)”. (IPEA, 2017, n.p.)

Podemos dizer que Ponciá é, em alguns momentos da narrativa, essa “mula” já que ela apanha e se levanta para fazer a janta do marido. Contudo, Ponciá não almeja se tornar o “cachorro”. Em determinado momento da narrativa, o narrador nos mostra que Ponciá, após receber “socos e pontapés” tenta racionalizar os motivos das agressões do marido, e chega à conclusão de que ele era infeliz como ela e que “Talvez a culpa nem fosse dele, fosse dela, somente dela” (EVARISTO, 2003, p. 54). Ponciá, pensando na vida difícil do marido e dos homens de sua família, decide que “la criar coragem de mudar tudo. Hoje, agora! Mas, quando dava por si, nem ela mesma sabia explicar. Encontrava-se quieta, sentada no seu cantinho, olhando o tempo lá fora, enquanto ia e vinha no tempo cá dentro de seu recordar” (EVARISTO, 2003, p. 55). Ora, a sensação que muitas vezes é chamada de vazio lhe toma e, ao invés, de ela voltar a ser a mulher que “resolvia tudo”, subjugando-se ao desejo de seu marido, Ponciá recolhe-se em um tempo que é só seu. Posteriormente, esse estado será ainda mais frequente em Ponciá ao ponto de ela raramente comer e ficar sentada o dia inteiro no mesmo banco, perto da janela (EVARISTO, 2003, p. 108).

O marido de Ponciá passa, então, a ter remorso das agressões contra a mulher e a lhe demonstrar afeto:

Desde o dia em que o homem de Ponciá havia batido nela tanto e tanto, a ponto de fazer sangrar-lhe a boca, depois condoído do sofrimento que infligira à mulher, nunca mais ele a agrediu e se tornou carinhoso com ela. Foi tanto pavor, tanto sofrimento, tanta dor que ele leu nos olhos dela, enquanto lhe limpava o sangue, que descobriu não só o desamparo dela, mas também o dele. Descobriu como eram sós. [...] 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. (EVARISTO, 2003, p. 109).

Podemos dizer que na narrativa do romance, alguma coisa que não está no âmbito do racional, faz com que o marido de Ponciá tenha essa súbita mudança de comportamento. Acredito que o que acontece com o marido de Ponciá é uma “emoção”, uma emoção que, segundo Didi-Huberman, é uma “moção, um movimento”. Huberman dirá, citando a invenção da psicanálise e a descoberta do inconsciente, que Freud descobriu também que, com frequência, as emoções nos tocam “sem que saibamos por que, nem exatamente o que ela é: sem que possamos representá-la para nós. Ela age sobre mim mas, ao mesmo tempo, está além de mim. Ela está *em mim*, mas *fora de mim*.” (HUBERMAN, 2016, p. 26). Mais adiante, o autor afirma:

[...] as emoções, uma vez que são moções, movimentos, comoções, são também *transformações* daqueles e daquelas que se emocionam. Transformar-se é passar de um estado a outro: continuamos firmes na nossa ideia de que a emoção não pode ser definida como um estado de pura e simples passividade. Inclusive, é por meio das emoções que podemos, eventualmente, transformar nosso mundo, desde que, é claro, elas mesmas se transformem em pensamentos e ações. (HUBERMAN, 2016, p. 38).

Trata-se, portanto, de uma emoção que toca o marido de Ponciá ao ver o sangue de sua mulher. Essa emoção o transforma, transforma suas ações e o faz perceber o quanto aquela mulher era oprimida como ele, e que a violência patriarcal, a tornava ainda mais vulnerável.

Como vimos, a trajetória de Ponciá Vicêncio, tecida pelas mãos de Conceição Evaristo, subverte as representações de mulheres negras no cânone literário. A mãe de Ponciá, principal identificação feminina da menina, resiste através do amor. Ponciá, por sua vez, está em devir-mulher, em constante questionamento sobre a vontade ou não de passar por debaixo do arco-íris e virar homem. É como se ela se perguntasse: “Não sou eu uma mulher?” Não sou eu um ser humano e, portanto, digna de uma vida com condições materiais e subjetivas de existência? Não são “os meus” seres humanos como eu e meus antepassados? Por outro lado, temos também, através da literatura, a denúncia da violência patriarcal e a demonstração da necessidade de que os homens oprimidos percebam que a opressão que tentam exercer sobre as mulheres não os tornam menos oprimidos, ao contrário, o que há é reforço do mesmo discurso, de todas as opressões.³³

³³ No texto “Pelo fim da violência”, bell hooks fala sobre a necessidade de se pensar para além da violência do homem contra a mulher, mas pelo fim de todo tipo de violência. O que a autora defende é o fim da “cultura de dominação”. Segundo ela: “Em uma cultura de dominação, todo mundo é socializado para enxergar a violência como meio aceitável de controle social. Grupos dominantes mantêm poder através da ameaça (aceita ou não) de que castigo abusivo, físico ou psicológico, será usado sempre que estruturas hierárquicas em exercício forem ameaçadas, quer seja em um relacionamento homem-mulher, quer seja na conexão entre pais ou mãe e crianças” (hooks, 2018, p. 99)

3 ENTRE-DIÁSPORAS: UM MAR DE DORES E (RE)EXISTÊNCIAS

No capítulo anterior me propus a tecer alguns apontamentos acerca do processo de traçar aquilo que chamei de “Riografia identitária” de Ponciá Vicêncio, principalmente a partir de suas experiências e identificações na infância, ainda em Vila Vicêncio. Contudo, continuando o fluxo das águas, entendo importante, a fim de aprofundar as reflexões acerca da sensação de vazio de Ponciá, pensar a importância das travessias diaspóricas na narrativa da personagem. Quais são as perdas e dores que delas derivam e quais a possibilidade de (re)existência?

Podemos pensar em três diásporas³⁴ presentes na trajetória de Ponciá Vicêncio: a diáspora africana enfrentada por seus antepassados, sequestrados de suas terras e trazidos ao “Novo Mundo” para serem escravizados; uma diáspora menor³⁵ (em distância e quantidade de pessoas) que é a travessia de Ponciá (e mais tarde de seu irmão e sua mãe) da Vila Vicêncio à cidade grande (sem nome); e uma diáspora que aqui chamaremos de “diáspora íntima” (no sentido dado por Lande Onawale)³⁶.

Sigamos entre-diásporas nas próximas páginas.

3.1 SER NÁUFRAGA E CONTINUAR NAVEGANDO: MOVIMENTOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO

A diáspora experienciada pela população do continente africano, como sabemos, é fruto do colonialismo europeu, sistema de dominação que pratica a “partilha do mundo” (MBEMBE, 2018, p. 105):

A “modernidade” é, na realidade, outro nome para o projeto europeu de expansão ilimitada que foi implementado durante os últimos anos do século XVIII. Uma das questões políticas mais importantes do final do século XVIII e do início do XIX foi a da expansão dos impérios coloniais europeus. O século XIX foi o século triunfante do imperialismo. Foi a época em que, graças ao

³⁴ “A palavra diáspora está intimamente ligada à noção do semear. Esta herança etimológica é um legado incerto e uma benção imprecisa. Demanda que nos esforcemos por entender o significado do processo de dispersão em oposição à suposta uniformidade daquilo que foi disseminado. A diáspora nos apresenta tensões importantes entre o aqui e o agora, o antes e o depois, entre a semente que está guardado no pacote, na bolsa ou no bolso e a semente que se espalhou no chão, no fruto ou no corpo”. (GILROY, 2001 p. 125).

³⁵ Ou “diáspora interna” como chama Aline Arruda (2007, p. 48).

³⁶ Trata-se do termo apresentado no livro de contos *Sete: Diásporas Íntimas* (2011), de Lande Onawale, do qual falaremos sobre ele mais adiante.

desenvolvimento da técnica, às conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã, a Europa passou a exercer sobre os outros povos mundo afora uma autoridade propriamente despótica – o tipo de poder que somente se exerce fora das próprias fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga não ter nada em comum, (MBEMBE, 2018, p. 105).

A tirania do colonialismo só pode ser exercida sobre o Outro, o não europeu. Dessa forma, conforme nos explica Mbembe (2018) o conceito de raça é basilar para o exercício do colonialismo, afinal: “A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior” (MBEMBE, 2018, p. 42). A ideia de raça, por se pautar sobre a inferioridade do Outro, “permite” a aplicação de técnicas de dominação desumanas com o objetivo de apropriação máxima de capital de terras alheias e seus habitantes. O colonizador branco criou o sujeito racial³⁷ (MBEMBE, 2018) e dele tentou retirar toda a humanidade, na tentativa de justificar sua exploração. Especificamente sobre a exploração do continente africano e seus habitantes, Mbembe (2018) citando Arendt (1989) afirma:

Segundo Hannah Arendt, foi a reboque da “corrida para a África” que se recorreu pela primeira vez na era moderna à raça enquanto princípio do corpo político (substituto da nação) e à burocracia como técnica de dominação. Ainda que tenham sido concebidos e desenvolvidos autonomamente, foi na África que o racismo e a burocracia se mostraram, pela primeira vez, estreitamente ligados. Dessa estreita relação resultaram potencialidades inéditas de acumulação de poder para espoliar, produzir e gerar resíduos de homens. Mas a combinação entre raça e burocracia acarretou igualmente um engrenamento das potencialidades de destruição, massacre e administração, que serviam, como se viu na África do Sul e no Sudoeste Africano, para fundar comunidades políticas governadas pelo princípio de raça. A raça, diz Arendt, “foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana”. (MBEMBE, 2018, p. 107)

A dominação do colonialismo sobre a África e seus habitantes foi exercida a partir de engrenagens políticas baseadas no conceito de raça, máquinas de destruição do Outro e acumulação de poder e riquezas sob a pretensa ideia de superioridade branca. Conforme aponta Mbembe: “Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica” (MBEMBE, 2017, p. 122). A “biopolítica” é uma

³⁷ Citamos anteriormente o conceito de “sujeito racial” na nota 2 e 19 dessa dissertação.

“tecnologia de poder” em que, a partir de um saber-poder médico/biológico, o Estado regulamenta a vida de uma população. Trata-se de um poder que, como nos ensina Foucault (2005), “consiste em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 294). O racismo será inserido como mecanismo de Estado com a função de fragmentar e efetuar um corte: de um lado, estará quem pode morrer (as raças inferiores) e, de outro, quem deve viver (as raças superiores). Portanto, o racismo será a condição de aceitabilidade para que o Estado exerça sua “função assassina” (FOUCAULT, 2005, p. 306). Sequestrados e levados para vários lugares do mundo, esses sujeitos perderam mais do que seu território geográfico, perderam suas vidas, suas tradições, sua família. Além disso, na condição de escravos, os sujeitos sofrem uma perda tripla: “a perda de um lar, a perda de direitos do corpo de cada um, ou de cada uma, e a perda de um estatuto político” (MBEMBE, 2017, p. 122). Ainda segundo Mbembe, esta “tripla perda é idêntica à da dominação absoluta, à da alienação natal e à morte social (expulsão da humanidade total)” (MBEMBE, 2017, p. 122-123).

Ana Maria Gonçalves, em *Um defeito de cor*, nos faz sentir, através do olhar da protagonista do romance (uma menina chamada *Kehinde*), toda a crueldade desse sequestro e as dores da travessia desumanizadora, com “um ar úmido e malcheiroso, sabendo a mar e a excrementos, a suor e a comida podre, a bicho morto. Carneiros talvez”. (GONÇALVES, 2013, p. 45). Na travessia feita por *Kehinde* muitos morreram (inclusive sua avó e sua irmã), enlouqueceram ou se suicidaram. Na narrativa a sensação da diáspora é descrita, a partir do olhar de *Kehinde*, como “ser um navio perdido no mar”:

Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era a de ser um navio perdido no mar, e não a de estar dentro de um. Não estava mais na minha terra, não tinha mais a minha família, estava indo para um lugar que não conhecia, sem saber se ainda era para presente ou, já que não tinha mais a Taiwo, para virar carneiro de branco. (GONÇALVES, 2013, p. 61),

Sentir-se como um navio perdido no mar, é estar à deriva, desterritorializada. Esse sentimento é coletivo na diáspora negra. o sentimento dos antepassados de Ponciá Vicêncio, que foram escravizados. Em terras americanas, o povo negro experimenta tentativas de reterritorialização, afinal, como afirma Thomaz (2015) citando Kaplan (1987): “Quem se atreve a deixar fluir suas respectivas representações e sistemas de significado, suas políticas de identidade e lares teóricos, quando é,

como Kafka observou, ‘uma questão de vida e morte aqui?’ (THOMAZ, 2015, p. 23 apud, KAPLAN, 1987, p. 191). Nesse sentido, concordo com Thomaz (2015) ao defender o pensamento sobre os permanentes processos de reterritorialização em lugar da “desterritorialização desenraizadora” (THOMAZ, 2015, p. 25). O autor acrescenta que muitas vezes o que é chamado de “desterritorialização”, “consiste na intensificação da territorialização no sentido de multiterritorialidade, processo concomitante de destruição e construção de territórios” (THOMAZ, 2015, p. 25) e chama esse processo, sempre em movimento, de “des-reterritorialização”.

O conjunto de grupos humanos de cultura, tradições e língua diferentes, é unificado pelo colonizador branco e resumido ao signo de negro-escravo. Esses grupos tão diversos, são transportados em um mesmo navio fétido, fazem a mesma travessia desumanizadora. Ficam todos em travessia, são “navios perdidos no mar”, desterritorializados podem sucumbir à morte, naufragar em águas profundamente dolorosas. Como forma de (re)existirem, buscam a territorialização por meio da memória, trazem sua cultura, para terras americanas. Ora, a memória dos negros na diáspora é atualizada sempre por meio do “arquivo” feito através de vestígios, fragmentos (MBEMBE, 2018, p. 63)³⁸. Por isso, os territórios nos quais tentam fincar os pés, movem-se constantemente, são territórios feitos de água. Trata-se da África na diáspora, conforme Hall:

A África passa bem, obrigada, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos foram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do painel colonial. (HALL, 2013, p. 44-45),

A população que descende dos africanos escravizados e espalhados por todo o mundo cria uma outra África, através da memória em fragmentos no “painel colonial”. Recordar é uma questão de sobrevivência, reterritorialização, ou des-reterritorialização, já que é movimento, caminho fluido. Recordar é preciso, conforme cantado pelo eu-poético do poema de Conceição Evaristo (2017):

³⁸ Conforme citação de Achille Mbembe feita na primeira seção, página 33, dessa dissertação.

Recordar é preciso
 O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos
 A memória bravia lança o leme:
 Recordar é preciso.
 O movimento vaivém nas águas-lembranças
 dos meus marejados olhos transborda-me a vida,
 salgando-me o rosto e o gosto.
 Sou eternamente náufraga,
 mas os fundos oceanos não me amedrontam
 e nem me imobilizam.
 Uma paixão profunda é a boia que me emerge.
 Sei que o mistério subsiste além das águas. (EVARISTO, 2017b, p. 11)

O eu-poético desse poema de Evaristo é “eternamente náufraga”. É um “um navio perdido no mar”, como *Kehinde*. As recordações que se movimentam como água, no “vaivém”, salgam seu rosto de lágrimas, são lembranças de dor, mas ainda assim necessárias. Apesar da dor ela, (re)existe. No fundo dos oceanos ampara-se na paixão, no desejo e emerge.

O que aqui estamos chamando de uma sensação de ser “um navio perdido no mar” (GONÇALVES, 2013, p. 61) ou de ser “eternamente náufraga” (EVARISTO, 2017b, p. 11), Lucas Veiga (2017) chama de “efeito diáspora”:

A saída forçada de África e a vida num país anti-negro são elementos que se entrecruzam na produção da subjetividade negra. Chamo de efeito diáspora a sensação de não se sentir pertencente ao ambiente onde se vive, a dificuldade de ser genuinamente acolhido e incluído nas dinâmicas sociais numa posição equânime com os demais membros da sociedade e não numa posição de subalternidade. (VEIGA, 2017, n.p).

Ponciá Vicêncio também é náufraga. Ainda menina, buscando-se nas águas do rio, seu reflexo naufraga. Chama pelo próprio nome e não se reconhece³⁹. Como vimos na primeira seção, a busca de Ponciá pelo nome é uma eterna busca por uma memória ancestral. Nessa busca, sente-se perdida, vazia. O “efeito diáspora” incide diretamente sobre a menina Ponciá desde uma das primeiras identificações – o nome. Ponciá não se sente acolhida no próprio nome. Apesar de ter nascido em Vila Vicêncio e, antes mesmo de migrar para a cidade, o “efeito diáspora” está presente pois é fruto de uma diáspora anterior. Afinal, as marcas da escravização de seus ancestrais estão

³⁹ Citamos essa passagem na subseção 1.3 dessa dissertação, mas vale lembrar nesse momento: “Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietie, nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha, então, vontade de choros e risos”. (EVARISTO, 2003, p. 19).

em seu corpo (e em seu nome) - as marcas da Diáspora negra. Como aponta Lucas Veiga:

Como descendentes de africanos escravizados nascidos pós-abolição, ainda que não tenhamos vivido os horrores da escravidão do modo como nossos ancestrais viveram, trazemos em nossa memória corporal as marcas desse período. (VEIGA, 2017, n.p).

Na narrativa as marcas da escravização em Ponciá estão no sobrenome Vicêncio (nome dos brancos – antigos “senhores” dos seus antepassados) e em seu próprio corpo, já que “era a pura aparência com Vô Vicêncio. Tanto o modo de andar, com o braço para trás e a mão fechada como se fosse cotó, como ainda as feições do velho que se faziam reconhecer no semblante jovem da moça” (EVARISTO, 2003, p. 63). Ora, como vimos, o braço cotó de Vô Vicêncio é fruto de sua revolta contra a vida escrava e é uma memória de dor e luta que Ponciá leva no próprio corpo. São as memórias de dor e luta que guiarão Ponciá ao longo de toda a narrativa. Afinal, como aponta o poema de Evaristo (2017): “A memória bravia lança o leme: / Recordar é preciso.” e Ponciá Vicêncio “gastava todo o tempo com o pensar, com o recordar” (EVARISTO, 2003, p. 19).

Antes mesmo de conseguir ver seu reflexo no rio e buscar pelo seu nome e por si, ainda no útero materno, Ponciá é um navio em meio ao mar das próprias lágrimas:

Uma manhã, Maria Vicêncio acordou ouvindo choro de criança. Apurou os ouvidos. E na atenção da escuta, o susto. O choro vinha de dentro dela. A criança chorava no interior de seu ventre. Alisou a barriga acarinhando a filha que ali cumpria o tempo de ser, sentiu movimentos e soluços. O que fazer? O que fazer? Como aliviar o choro de um rebento ainda guardado, mas tão suplicante, que parecia conhecer as dores infundas do mundo? Caminhou instintivamente para o rio e à medida que adentrava nas águas, a dor experimentada pela filha se fazia ouvir de uma maneira mais calma. Ponciá Vicêncio chorou três dias seguidos na barriga da mãe. Quatro luas depois, nasceu gargalhando um riso miúdo, mas profundo, de criança bem pequena. Ponciá nunca soube de suas lágrimas vertidas e misturadas às águas placentárias de sua mãe. Maria Vicêncio sempre cuidou de guardar o segredo para o bem da menina, pois quem pranteia no ventre materno nunca há de saber. (EVARISTO, 2003, p. 124/125)

Náufraga em águas placentárias e lágrimas, a menina acalma-se nas águas do rio. Através dessa passagem, percebermos a importância da ancestralidade na vida de Ponciá. Suas dores são anteriores a ela, rememoram dores de seus ancestrais, mas também é ancestral o braço que lhe acalma. Acalma-se nas águas do rio - “Águas-mãe” (EVARISTO, 2003, p. 124). No candomblé Oxum é água-mãe que mora

nos rios. Orixá⁴⁰ mãe, associada à beleza, à fertilidade dos solos, dos alimentos, à fecundidade das mulheres.⁴¹ As “Águas-mãe” de Ponciá Vicêncio, são as “águas-lembranças” do poema de Evaristo. Recordação ligada à ancestralidade - África na diáspora. Desterritorializada no ventre materno, reterritorializa-se em águas ancestrais de Oxum. Movimento de constante “des-reterritorialização”.

Nessa passagem da narrativa destaca-se também a importância do mistério, o segredo. A referência aqui é uma história contada popularmente de que o bebê que chora no ventre da mãe terá um destino de mistério, repleto de sobrenatural, diz-se também que terá poderes de adivinhação. Contudo, o segredo sobre o choro no ventre é importante para que o destino do bebê se cumpra. Por isso, Ponciá nunca soube que chorou antes mesmo de nascer. Sua mãe guardou o segredo para si. O mistério guardado pela mãe de Ponciá, sobre o choro da filha ainda no ventre, nos dá pistas de que o futuro de Ponciá Vicêncio, sua herança, está para-além de qualquer riqueza material. Seu futuro, a herança que se cumpre, está no âmbito do mítico, do sagrado (chegaremos lá mais adiante). Lembremos o momento que o eu-poético do poema de Evaristo (2017b) citado também nos mostra a fé no mistério: “Sei que o mistério subsiste além das águas.” (EVARISTO, 2017b, p. 11). Ora, o mistério, o segredo, tem especial importância para a cosmovisão africana, segundo Eduardo Oliveira (2005)⁴². Assim, sendo um “arquivo” através de vestígios/fragmentos, a escrita de Conceição Evaristo, traz a ancestralidade e o mistério para as páginas dos livros.

O que a literatura negra, como os textos de Gonçalves (2013) e Evaristo (2003) (2017b), nos mostra é que a diáspora africana permanece em seus descendentes, a dor de sentir-se naufrago, perdido, persiste; porém, o leme é lançado pela memória – dando a direção - reterritorialização necessária à (re)existência após/durante a desterritorialização própria do naufrágio. Nesse sentido, como vimos na seção anterior

⁴⁰ Sobre a relação entre orixás e ancestrais Eduardo Oliveira afirma: “Ancestrais Eguns e orixás estão radicalmente separados. No entanto, há muita semelhança na estrutura desses cultos, tanto no que diz respeito à ancestralidade tanto no que diz respeito à relação dessas divindades com os Homens. Não é uma questão para se adentrar agora, mas ancestrais e orixás têm relações antigas, mesmo antes da criação dos ara-aiyê. A relação, no orun, entre elas, era estreita e complementar. Só para citar um exemplo, há orixás que antes de sê-lo eram ancestrais divinizados.” (OLIVEIRA, E. 2005, p. 34).

⁴¹ Algumas mitologias relacionadas a Oxum, podem ser lidas em: PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴² “Com efeito, o segredo é utilizado como arma na tradição dos orixás. Quem detém o conhecimento detém o poder. A palavra é o principal meio para adquirir conhecimento, e, como para se ter poder é preciso ter conhecimento, todo processo de iniciação e toda a vida de santo será regida por rígidas normas religiosas que visam manter o segredo e apenas revelá-lo aos poucos, para um grupo restrito de iniciados, nos mistérios dos orixás.” (OLIVEIRA, E. 2005, p. 51)

da dissertação, a herança de Ponciá Vicêncio é ancestral, rememorando dores anteriores, move-se por meio da paixão, em busca de novos caminhos, segue para uma cidade “sem nome”.

3.2 “MORTE COTIDIANAS” EM UMA CIDADE SEM NOME

Ponciá Vicêncio, vivendo dores anteriores a ela, com o corpo cheio de marcas que rememoram as dores dos seus ancestrais, e percebendo a continuidade da exploração da comunidade pelos “brancos-donos de tudo” (EVARISTO, 2017b, p. 24)⁴³, resolve sair da Vila Vicêncio (de onde leva recordações doces e amenas do amor dos seus, e da colaboração de toda a comunidade) em busca de outro destino para si e para os seus:

Quando Ponciá Vicêncio resolveu sair do povoado onde nascera, a decisão chegou forte e repentina. Estava cansada de tudo ali. De trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir às terras dos brancos e voltar de mão vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidada pelas mulheres e crianças, pois os homens gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e depois a maior parte das colheitas ser entregue aos coronéis. Cansada da luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres, enquanto alguns conseguiam enriquecer-se a todo o dia. Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava-se se valera a pena ter deixado a sua terra. 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. 33/34).

Ponciá segue para uma cidade sem nome em busca de uma condição de vida mais digna. Entendo que essa cidade sem nome pode ser qualquer uma das metrópoles do Brasil, que receberam grande número de retirantes das zonas rurais em busca de melhores condições de vida. Por não definir uma cidade específica, me faz pensar que a história de êxodo de Ponciá pode ser a história de qualquer uma das milhares de mulheres negras do Brasil que migraram para essas grandes cidades urbanizadas. A ausência de nome para a cidade faz com que ela seja qualquer cidade, um não-lugar e nos dá pistas de que não haverá territorialização possível ali.

⁴³ Expressão em um verso do poema “Vozes-mulheres”, de Conceição Evaristo, publicado no livro “Poemas de recordação e outros movimentos”.

A decisão de sair do povoado onde nascera foi repentina e pode ser lida como diáspora, segundo pensado por Hall (2013) para explicar a situação dos povos do Caribe, em seu texto “Pensando a Diáspora”, constante no livro *Da Diáspora – Identidades e mediações culturais*:

A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades - os legados do Império em toda parte - podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento - a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa de retorno redentor. [...] Essa concepção potente do conceito de diáspora é a mais familiar entre os povos do Caribe. (HALL, 2013, p. 30-31)

Nesse sentido, Ponciá sai da Vila Vicêncio (comunidade rural onde estavam seus familiares e amigos) em diáspora (pois forçada pela pobreza) para uma cidade qualquer, afinal até então só tinha visto, na vida dos seus, pobreza, fome, miséria e muita luta.

[...] Crescera na pobreza. Os pais, os avós, os bisavós, sempre trabalhando nas terras dos senhores. A cana, o café, toda a lavoura, o gado, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta, suicídio. Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar na miséria, e com o coração a sobrar esperança. [...] (EVARISTO, 2003, p. 82).

Essa nova diáspora da personagem causará uma dispersão dos seus, antes aquilombados⁴⁴ na “terra dos negros” em Vila Vicêncio (na “terra dos brancos” a exploração permanece). Apesar da pobreza, na “terra dos negros” Ponciá Vicêncio estava aquilombada pois “Todos eram seus parentes por ali. Desde que os negros ganharam aquelas terras, ninguém tinha chegado e eles se casavam entre si. Eram parentes, talvez, desde sempre, desde lá de onde tinham saído.” (EVARISTO, 2003, p. 58-59). Ponciá, na “terra dos negros” em Vila Vicêncio estava entre os seus e tinha uma vida de precariedade material, mas de muita solidariedade:

[...] quem que tivesse fome era só chegar à casa de alguém e pedir o que comer. Aquele que tivesse repartia o pão e não aceitava nada em troca. Havia um enorme prazer em oferecer, em dividir o alimento com o outro. Dormia-se também em qualquer casa, o abrigo era uma dádiva para todos, contanto que o acolhido não se importasse com a pobreza do acolhedor. (EVARISTO, 2003, p. 93).

É o aquilombamento que permite que esse povo resista em meio a tanta miséria e precariedade. Porém, mesmo tendo em Vila Vicêncio o acolhimento dos seus,

⁴⁴ Segundo Abdias Nascimento (2009): “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.” (NASCIMENTO, 2009, p. 205). Portanto, estar aquilombado é estar entre os seus, convivendo de forma solidária e fraterna.

Ponciá resolve arriscar-se e, fugindo da pobreza, movida pelas memórias de dor e luta dos seus antepassados, resolve seguir outros caminhos, tentar uma nova travessia com esperança e até certeza de que conquistaria uma vida melhor e voltaria para buscar os seus. Ponciá deixara sua mãe triste com sua partida e não teve tempo de se despedir do irmão. Além disso, Ponciá esquece o Vô Vicêncio de barro (símbolo que representa sua ancestralidade) na comunidade de onde saíra:

Apalpou a trouxa. Que pena! Havia esquecido o homem-barro em casa. Veio-lhe a lembrança do ar aflito e desesperado da mãe na hora da partida. Nesse recordar, misturou-se o rosto do irmão, que ela já não via há mais de um mês. Sentiu um peso no coração, uma tristeza funda, um mau presságio. Levantou-se aflita. Queria ir. Aonde? Sentou-se novamente. Um mendigo dormia profundamente do lado dela, mas de vez em quando se batia todo. Desejou estar no trem, estar de volta. Escondeu o rosto sobre a trouxa que estava no colo e bem baixo, quase silenciosamente, quase escondida de si própria, chorou. (EVARISTO, 2003, p. 41).

Essa passagem nos dá pistas de que o destino de Ponciá na cidade, longe dos seus, não será fácil. Afinal, afasta-se de sua mãe, de seu irmão, da solidariedade e acolhimento do povo negro de Vila Vicêncio, do rio, do barro e do símbolo material de sua ancestralidade.

Ao chegar a cidade, Ponciá dormiu na porta de uma igreja, mas conseguiu trabalho como empregada doméstica na casa da prima de uma das moças que saíam da missa. Com 19 anos, Ponciá, “sendo capaz ainda de inventar sentimentos de segurança” (EVARISTO, 2003, p. 34), “estava de coração leve, achava que a vida tinha 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). Depois de muitos anos de trabalho, Ponciá consegue comprar um barraco na periferia da cidade. Então, volta ao povoado em busca de sua família. Percebe que poucas coisas lá se modificaram, mas sua casa está vazia. Tanto a mãe de Ponciá quanto seu irmão haviam migrado para a cidade em busca dela.

O sonho de Ponciá começa a se perder, já que teria comprado a casa para morar com sua mãe e seu irmão. Mas, “era preciso, então continuar a viagem e descobrir onde eles tinham feito nova morada. Tinha de encontrar os vivos e os mortos em algum lugar. Estava só, vazia” (EVARISTO, 2003, p. 64).

Ponciá está vazia de sonhos, vazia de afeto, vazia de condições materiais dignas. Como numa versão atualizada do escravo conceituado por Mbembe (2017),

Ponciá foi mantida viva “mas num *estado de lesão*, num mundo fantasmagórico de horrores, de crueldade e de profanidade intensas” (MBEMBE, 2017, p. 123). Durante a escravatura, tínhamos o biopoder exercido pelo Estado disciplinando os corpos e, tendo o racismo como base, decidindo quem morria (ou vivia em “estado de lesão”). Agora, “na ocupação colonial pós-moderna”, temos o que Mbembe chamou de “necropolítica”:

Viver sob a ocupação pós-moderna é experimentar uma condição permanente de <<estar a sofrer>>: estruturas fortificadas, postos militares e por toda parte cancelas nas estradas; edifícios que trazem de volta memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e agressão; ordens de recolhimento que encerram dezenas de milhares de pessoas nas suas casas, todas as noites, do entardecer até à madrugada; soldados a patrulharem as ruas sem luz, assustados com as próprias sombras; crianças que perdem a visão com balas de borracha; pais humilhados e espancados diante das suas famílias, soldados que urinam nas cercas, que disparam, fazendo pontaria às cisternas de água no topo dos prédios, apenas por divertimento, que cantam em voz alta *slogans* ofensivos, que batem às portas frágeis para assustarem as crianças, que confiscam papéis, ou que despejam lixo no meio de um bairro residencial; guardas fronteiriços que arrasam bancas de vendas de legumes ou encerram fronteiras a seu bel-prazer; ossos partidos; disparos e fatalidades – uma espécie de loucura. (MBEMBE, 2017, p. 150-151).

Ponciá Vicêncio sobrevive em plena “necropolítica”, que nada mais é que, “formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2017, p. 151). Miséria, fome, violência, saúde precária são realidades de Ponciá também na cidade:

Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar de miséria, e com o coração a sobrar esperança. Ela mesma havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu. Um barraco no morro. Um ir e vir a casa das patroas. Umas sobras de roupa e de alimento para compensar um salário que não bastava. Um homem sisudo, cansado, mais do ela talvez, e desesperançado de outra forma de vida. (EVARISTO, 2003, p. 82)

Nessa passagem a narradora nos mostra a realidade de Ponciá e, mais do que isso, a realidade dos negros pois são eles os “donos da miséria”. Os negros vivem a necropolítica. Voltando o olhar para fora das páginas do livro, podemos observar que a personagem vive em um país onde quem mais morre é a população negra:

Em 2016, por exemplo, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia superior à de não negros (16,0% contra 40,2%). Em um período de uma década, entre 2006 e 2016, a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1%. No mesmo período, a taxa entre os não negros teve uma redução de 6,8%.

Cabe também comentar que a taxa de homicídios de mulheres negras foi 71% superior à de mulheres não negras. (IPEA/FBSP, 2018, p. 40)

Com base nesses dados, podemos afirmar que ser mulher e negra nessa realidade é viver em estado de terror e alerta (necropolítica). O genocídio da população negra, quando não mata, mantém vivo em “estado de lesão”, violenta não só o corpo com as precariedades a que são submetidos diante da ausência de políticas reparadoras voltadas aos descendentes de africanos escravizados, mas também a psique desses sujeitos.

Além da vivência do terror da necropolítica, Ponciá vive constantes experiências de perdas. Como vimos, seus antepassados escravizados sofreram uma “tripla perda” (MBEMBE, 2017, p. 122). É importante destacar que tais perdas têm importantes efeitos sob a psique tanto dos sujeitos escravizados, quanto dos seus descendentes. É o que afirma Birman (2017) ao falar sobre as experiências de deslocamentos e travessias e seus efeitos na psique dos sujeitos. O autor fala, especificamente, sobre a diáspora judaica e afirma que, por se tratar de uma “experiência involuntária de exílio”, esta está forjada na dor e assume uma dimensão traumática. Ao aproximar a experiência judaica à experiência da diáspora africana no colonialismo, Birman (2017) afirma:

A dimensão do involuntário foi aqui ainda mais poderosa e drástica do que nos caso da diáspora judaica, pois, como escravos que eram, os negros tiveram ainda menor poder de decisão sobre seu destino do que os judeus. A dor e o trauma foram então resultantes mais eloquentes disso, provocando, como se sabe, o proverbial *banzo* nas populações negras exiladas. (BIRMAN, 2017, p. 397)

A dor e o trauma têm importante papel na constituição psíquica dos antepassados de Ponciá. Por meio da memória, as dores e os traumas dos seus se atualizam no corpo dela, como descendente de pessoas que passaram pela experiência do exílio e da escravização. Além disso, sem a reparação social de mais de 300 anos de escravização de pessoas, dominação máxima do capitalismo, os descendentes dos africanos, sofrem constantes perdas e buscam novas diásporas na tentativa de (re)existirem. A luta pela sobrevivência é constante, assim como são as perdas, que podem ser lidas como “mortes cotidianas”, como o faz o eu-lírico do poema de Rita Santana:

MORTES COTIDIANAS

Chove na promessa remissa do feriado
 E a migração não cessa.
 Entristeci há dias
 E o espelho, somente ele,
 Revelou o embranquecer dos pelos,
 O cansaço da voz,
 E a desidratação da esperança.
 Chove nos confins da minha alegria.
 Virei moça triste sem vontade de sorrir.
 Não tenho nada!
 E nada resta do ser, senão, securas.
 Artroses na atriz, reumatismos no feminino
 E uma alergia de afetos.
 Há anos não gozo, por puro desgosto!
 Há anos não canto, por desencanto!
 Há anos não vivo, só tenho banzo!
 Por pura preguiça
 De subir tantas ladeiras,
 E descer tanto Morro,
 Morro, morro, morro, morro... (SANTANA, 2012, p. 59).

Ponciá Vicêncio, assim como o eu poético de “Mortes cotidianas”, está cansada. Mais do que isso, suas esperanças estão perdendo água, se esvaindo, desidratadas. Na distante alegria, nos confins dela, chove, apenas lágrimas lhe restam. Uma dor crônica, reumática é o que define o “feminino” do eu-poético do poema de Santana, assim como de Ponciá, que sente que poderia passar por debaixo do arco-íris e virar homem para, assim, evitar algumas dores. Ponciá Vicêncio, repleta de dores crônicas, está cansada de ter lutado tanto quanto os seus e continuar vivendo em “estado de lesão”. Cada luta que descamba em uma perda é uma morte. Cotidianamente Ponciá morre, junto com suas esperanças. Para não morrer de fato, materialmente; para não sucumbir, Ponciá Vicêncio abriga-se e vive no tempo do “recordar”:

Ponciá Vicêncio gostava de ficar sentada perto da janela olhando o nada. Às vezes, se distraía tanto que até se esquecia da janta e, quando via, o seu homem estava chegando do trabalho. Ela gastava todo tempo com o pensar, com o recordar. Relembrava a vida passada, pensava no presente, mas não sonhava e nem inventava nada para o futuro. O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento. Em tempos outros, havia sonhado tanto! (EVARISTO, 2003, p. 16).

Ora, Ponciá Vicêncio está no tempo do recordar e não consegue mais sonhar, desejar um futuro melhor, pois seus sonhos foram desfeitos. Suas dores são anteriores a ela, mas se atualizavam todos os dias em uma vida de muita dificuldade, muita luta e poucas conquistas. Como dissemos, Ponciá Vicêncio vive nessa

sociedade onde desigualdade social está diretamente ligada à cor da pele. A população negra é a mais pobre, a que mais morre assassinada, como vimos nos dados do Atlas da Violência de 2018. Enquanto mulher negra, as agressões, e o medo de ser a próxima mulher assassinada lhe atingem mais fortemente, já que o feminicídio cresce entre mulheres negras, enquanto diminui entre mulheres brancas. Segundo o Atlas da Violência 2018, entre 2006 e 2016 “a taxa de homicídios para cada 100 mil mulheres negras aumentou 15,4%, enquanto que entre as não negras houve queda de 8%.” (IPEA/FBSP, 2018, p. 51). Ainda segundo o Atlas da Violência 2018, as violências contra as mulheres – negras e não negras – é precedida de uma série de outras:

[...] a mulher que se torna uma vítima fatal muitas vezes já foi vítima de uma série de outras violências de gênero, por exemplo: violência psicológica, patrimonial, física ou sexual. Ou seja, muitas mortes poderiam ser evitadas, impedindo o desfecho fatal, caso as mulheres tivessem tido opções concretas e apoio para conseguir sair de um ciclo de violência. (IPEA/FBSP, 2018, p. 46)

Esse ciclo de violências é uma dor própria de nós mulheres, tanto por já termos passado por elas, quanto pelo medo cotidiano de sofrê-las. Contudo, como nos mostra os dados apresentados, algumas mulheres são alvos mais frequentes de violências. A personagem Ponciá Vicêncio é uma mulher negra e sofre agressões físicas e psicológicas por parte do marido. Sinto a necessidade política de falar sobre essa dor, sobre a dor que atravessa todas as mulheres, e que atinge mais cabalmente as mulheres negras, unindo-me, solidarizando-me, sempre a partir do meu lugar de fala. “A sororidade ainda é poderosa”⁴⁵, disse bell hooks:

[...] solidariedade política entre mulheres expressa na sororidade vai além de reconhecimento positivo das experiências de mulheres, e também da compaixão compartilhada em casos de sofrimento comum. A sororidade feminista está fundamentada no comprometimento compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, não importa a forma que a injustiça toma. Solidariedade política entre mulheres sempre enfraquece o sexismo e prepara o caminho para derrubar o patriarcado. É importante destacar que a sororidade jamais teria sido possível para além dos limites de raça e classe se mulheres individuais não estivessem dispostas a abrir mão de seu poder de dominação e exploração de grupos subordinados de mulheres. Enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres, a sororidade feminista não poderá existir por completo. (hooks, 2018, p. 36)

⁴⁵ Título do texto de bell hooks, publicado em 2018, no livro “O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras”.

Para seguir os conselhos de bell hooks, precisamos entender a importância da sororidade, mas sem esquecer a interseccionalidade de opressões (de raça e classe no caso de mulheres negras). Não podemos querer dominar outras mulheres, ao contrário, devemos atacar a branquitude e o patriarcado. Também não podemos nos eximir de pensar e falar sobre essa dor. Não posso dar as costas às opressões de raça e de classe que sofrem outras mulheres. A sororidade é uma responsabilidade política. E, por isso, o que tento fazer nessa dissertação é falar com, e não sobre a dor de mulheres negras. O objetivo precisa ser o ataque às opressões de gênero, raça e classe e não de dominação, para que a sororidade esteja presente neste texto.

Atualizando o conceito de sororidade, Vilma Piedade (2017) cria o conceito de “Dororidade”. Ao criá-lo, Piedade (2017) está pensando especificamente na dor da mulher Preta⁴⁶ e, assim como hooks (2018), nos mostra a importância da solidariedade entre mulheres, da sororidade. Piedade (2017) mostra os dados do Atlas da Violência de 2018 que apresentamos anteriormente e afirma:

Diante das trágicas estatísticas, dessa Dororidade histórica, precisamos praticar cada vez mais a Sororidade. Fortalece a todas nós. Mulheres. Pretas. Brancas. Dororidade trata no seu texto, subtexto, das violências que nos atingem, a cada minuto. (PIEADADE, 2017, p. 14).

Na Dororidade, a irmandade e solidariedade entre mulheres está diretamente ligada à dor cotidiana da mulher (desde Eva) e à dor cotidiana impingida pelo racismo, às mortes cotidianas cantadas no poema de Rita Santana (2012), à dor das perdas de Ponciá Vicêncio:

Tem uma dor constante que marca as Mulheres Pretas no cotidiano – a dor diante de uma perda. E, nesse jogo cruel do Racismo, quem perde mais? Quem está perdendo seus filhos e filhas? Todos Pretos. Todas Pretas. A resposta tá estampada nos dados oficiais sobre o aumento do Genocídio da Juventude Preta. Dororidade. (PIEADADE, 2017, p. 18).

Para Piedade (2017), a sororidade não basta para pensar a dor das mulheres pretas. O conceito de dororidade “carrega um fardo antigo, velho conhecido das mulheres: a Dor – mas, neste caso, especificamente, a Dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (PIEADADE, 2018, p. 17). Todas as mulheres continuam a sofrer violências no sistema patriarcal,

⁴⁶ Vilma Piedade, nesse texto, usa o termo Preta/o e não Negro/a. Justifica a escolha da palavra “para não continuar a base estrutural da Opressão provocada pelo Racismo” e cita Mbembe que afirma: “‘Negro’ é uma alcunha, a túnica com a qual os outros me disfarçam e na qual me tentam encerrar.” (PIEADADE, 2017, p. 20).

mas como mostra o Atlas da Violência e, conforme afirma Vilma Piedade, são as mulheres pretas que estão perdendo seus filhos e filhas. Ponciá Vicêncio passa por essa dor, sete vezes perde seus filhos/as.

3.3 O VAZIO UTERINO: DOR E LIBERDADE

*“Meu útero apenas ganhou guelras
e respira submerso.”⁴⁷*

(Lívia Natália)

Ponciá teve sete filhos, todos nascidos mortos. A morte dos filhos traz ainda mais dor à trajetória de Ponciá. Porém, é importante ressaltar que Evaristo (2003) quebra um estereótipo da mulher negra na literatura: a esterilização. Sobre isto a própria autora dirá:

Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e do demônio, cujas figuras símbolos são Eva e Maria; e que o corpo da mulher se salva pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra acaba por fixa-la no lugar de um mal redimido. (EVARISTO, 2005, p. 202 apud DUARTE, 2009, p.12-13).

Este não é o caso da literatura feita por Evaristo (2003). Ponciá não é estéril. Ela vive a maternidade, por nove ou dez meses, sofre com as dores do parto e, depois, perde seus filhos, como perdeu seu pai e seu avô.

Na manhã quase desperta, não muito longe dali o choro de fome ou frio de uma criança invadiu repentinamente os ouvidos de Ponciá. Lembrou-se dos sete filhos que tivera, todos mortos. Alguns viveram por um dia. Ela não sabia bem por que eles haviam morrido. Os cinco primeiros ela tivera em casa com a parteira Maria da Luz. A mulher chorava com ela a perda dos bebês, tão sacudidinhos, mas que não vingavam nunca. Os dois últimos ela tivera no hospital. Os médicos disseram que eles morriam por causa de uma complicação no sangue. Depois de sete, ela nunca mais engravidou. O homem de Ponciá Vicêncio se mostrava também acabrunhado com a perda dos meninos. A cada gravidez sem sucesso, ele bebia por longo tempo e evitava contato com ela. Depois voltava, dizendo que iria fazer outro filho e que aquele haveria de nascer, crescer e virar homem. Ponciá já andava meio desolada. Abria as pernas, abdicando do prazer e desesperançada de se ver salvar o filho. (EVARISTO, 2003, p. 53).

⁴⁷ Trecho do poema “Anatomia”. Referência: NATÁLIA, Lívia. Anatomia. In: **Correntezas e outros estudos marinhos**. Salvador: Ogum’s Toques Negros, 2015, p. 67.

Falamos anteriormente sobre a “tripla perda” do sujeito escravizado, e da manutenção do “estado de lesão” da população descendente de africanos escravizados diante da falta de reparação social, que ocasiona os vazios materiais (ou seja, daquilo que permite a subsistência do corpo), os vazios afetivos (como o de Ponciá e de tantas outras mulheres negras longe de suas famílias, em uma cidade sem nome e sem condições para territorialização) e os vazios da mente (sofrimentos psíquicos como a depressão). A perda dos sete⁴⁸ filhos de Ponciá, configura-se no que aqui estamos chamando de um vazio uterino. Qual a consequência psíquica dessas perdas para a personagem Ponciá Vicêncio? O que pode significar a perda de sete filhos na narrativa escrita com Conceição Evaristo?

Como nos mostra a passagem da narrativa citada acima, Ponciá perdeu repentinamente e sem justificativa médica plausível, seus sete filhos. Os médicos só conseguem dar uma resposta vaga a uma mãe que perdeu sete filhos: uma “complicação no sangue”. A narrativa nos faz pensar sobre a qualidade da saúde destinada às mulheres negras no Brasil; segundo “Painel de Indicadores do SUS Nº 10”, são elas são as principais vítimas de “Mortalidade materna”: “De acordo com dados notificadas no SIM, do total de 1.583 mortes maternas em 2012, 60% eram de mulheres negras e 34% de brancas. (MS/SVS/CGIAE).” (BRASIL, 2016, p. 41). Ora, sabemos que a desigualdade social tem cor no Brasil e a população negra é a maioria nos índices de analfabetismo, trabalho infantil, taxa de desocupação; além de possuírem um rendimento médio muito menor do que o da população branca⁴⁹. A população negra é, portanto, a maior parte das pessoas que não têm outra saída, senão a utilização do sistema de saúde pública. Além disso, entre todas as pessoas que utilizam o SUS, a população negra é a mais atingida pela precariedade do sistema:

⁴⁸ Importante destacar as simbologias existentes em torno do número sete, conforme aponta Aline Arruda (2007): “Sabe-se o quanto este número é enigmático e carregado de símbolos em muitas culturas. A literatura se vale sempre dessa simbologia. Segundo Chevalier e Gheerbrant, ‘o número 7 é o símbolo universal de uma totalidade, mas de uma totalidade em movimento ou de um dinamismo total’ (2005, 827, grifo do autor). Assim, o número representa o tempo e suas mudanças, seus ciclos. Ainda para os autores, o sete encerra uma ansiedade por indicar a passagem do conhecido ao desconhecido, um ciclo concluído sem que se saiba o que virá depois. Daí o enigma que acompanha o número. Para algumas culturas, o número não significa um ciclo concluído, mas uma renovação positiva e pode significar também fertilidade.” (ARRUDA, 2007, p. 49/50).

⁴⁹ Os dados são do IBGE-PNAD 2016 e 2017, conforme reportagem da revista Retratos, n. 11, de maio de 2018, escrita por Irene Gomes e Mônica Marli. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 19 mai. 2019

A qualidade da saúde pública no Brasil é precária. Além disso, não é difícil constatar que o acesso a esses serviços varia para os diferentes grupos que compõem a população, com maior desvantagem para os negros. Conforme nos mostra Rolnik (1989), a maioria da população negra das grandes cidades concentra-se na periferia, onde os serviços de saúde são deficientes ou mesmo inexistentes. (SOUZA, V., 2006, p. 89)

Talvez pela dificuldade no acesso à saúde pública, Ponciá teve seus primeiros cinco filhos em casa, com uma parteira. A narrativa nos mostra que, naqueles partos, Ponciá Vicêncio recebe acolhimento por parte da parteira que chora com ela as perdas dos filhos. Os partos que tivera no hospital não são descritos, mas através da informação vaga acerca dos motivos das mortes dos bebês, a narrativa nos dá pistas de que a mulher não recebera atendimento de qualidade, nem tampouco, acolhimento no momento de dor.

Antes da perda dos filhos, Ponciá já apresentava os episódios de “vazio na cabeça” (EVARISTO, 2003, p. 45). Como vimos, tais sensações de vazio são uma espécie de sofrimento psíquico decorrente de um sofrimento anterior à personagem, um sofrimento coletivo do povo descendente de africanos que foi sequestrado e escravizado em terras americanas; mas é também fruto da continuidade de uma vida precária, dos sonhos destecidos, da ausência de afeto dos seus familiares, das agressões por parte de seu marido. Contudo, não podemos deixar de notar que a perda de sete filhos aumenta ainda mais o sofrimento psíquico de Ponciá. Afinal, conforme afirma Bridgett M. Davis (2006), em texto onde relata a vivência da perda de cinco familiares em um período de um ano:

Toda perda é dolorosa, independente de qualquer circunstância. Mas quando ela acontece de uma forma assim tão rápida e cruel, uma atrás da outra, tal qual tem-se dado em minha vida, a dor parece alcançar sua estatura máxima. Entre uma morte e outra, dispomos de pouco tempo para construir uma crosta protetora em torno das feridas geradas pela perda. Quando de repente perdi tantas pessoas que amava, em tempo tão curto, acho que um profundo instinto de vida foi aos poucos me anestesiando. Tornei-me o mais insensível possível. (DAVIS, B., 2006, p. 104).

Podemos aproximar o relato de Bridgett Davis (2006) à história de Ponciá Vicêncio. Ponciá já havia perdido o avô e o pai para a morte. Perdera ainda o contato com a mãe e o irmão. E, nessa situação de fragilidade por tantas perdas anteriores e ausência dos seus, Ponciá perde seguidamente sete filhos⁵⁰. Sendo bebês desejados,

⁵⁰ Entendo que os filhos de Ponciá Vicêncio podem ser lidos como *àbikú*. Segundo Pierre Verger: “Se uma mulher, em país iorubá, dá a luz uma série de crianças natimortas ou mortas em baixa idade, a tradição reza que não se trata da vinda ao mundo de várias crianças diferentes, mas de diversas

podemos ver os filhos de Ponciá não apenas como pessoas amadas que se foram, mas como sonhos alimentados por nove meses ou um pouco menos, e que tiveram como destino a morte, sonhos esvaídos em sangue. Ponciá abriga-se no vazio para suportar a dor de tantas perdas. Logo antes da passagem em que Ponciá revisita a dor da perda dos filhos, após ouvir o choro de uma criança, a narrativa nos mostra o estado de ausência e insônia, alheamento e apatia (como descrito no romance), em que a mesma se encontrava:

O dia clareava finalizando mais uma noite em que Ponciá Vicêncio não dormira. Deitada de olhos abertos, vigiou o noturno tempo. Contou os buracos da parede e das telhas. Reconheceu as lagartixas que brincavam na busca de aranhas e mosquitos. Distinguiu o barulho dos ratos. Ouviu os gemidos amorosos do casal do barraco ao lado. (EVARISTO, 2003, p. 53)

Ponciá Vicêncio encontra-se em estado de ausência ou vazio. Em outro momento da narrativa, tais sensações são descritas da seguinte maneira: “[...] por várias vezes sentiu o vazio, a ausência de si própria. Caía meio morta, desfalecida, vivendo, porém, o mundo ao redor, mas não se situando, não se sentindo.” (EVARISTO, 2003, p. 63). Entendo que tal sensação se assemelha à sensação de anestesia descrita por Davis no relato de suas perdas: trata-se de um “instinto de vida” – sobrevivência - o amparo nela tem como objetivo não sucumbir. Assim, nos momentos de vazio Ponciá vive o mundo ao redor, mas são os buracos da parede que estão em observação, não os seus próprios. Ao menor estímulo as dores são revisitadas através da memória. Assim também acontece com Davis (2006), conforme relata:

É como se o dia inteiro eu fosse constantemente compelida a visitar minha dor, vigiando-a tal qual uma criança adormecida noite a dentro. Essas digressões diárias ao longo de vários anos têm-me exaurido, roubando-me o

aparições do mesmo ser maléfico chamado *àbikú* (nascer-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos, *òrun* (o céu), várias vezes. Ele passa assim seu tempo a ir e voltar do céu para o mundo sem jamais permanecer aqui por muito tempo, para grande desespero de seus pais, desejosos de ter numerosos filhos vivos, para assegurar a continuidade da família sobre a terra.” (VERGER, 1983, p. 138). O que me faz pensar na possibilidade de os filhos de Ponciá seres *àbikú*, além do fato de todos terem morrido ainda muito novos, é por se tratarem de sete crianças. Veremos que o número sete é simbolicamente importante nas religiões de matriz africana, mas aqui destacamos que normalmente as crianças *àbikú* vivem no máximo sete anos. Novamente trago a literatura como apoio teórico. É Ana Maria Gonçalves, ao escrever “Um defeito de cor” que me apresenta o conhecimento sobre *àbikú*. O filho de Kehinde – Banjokô - é um *àbikú* e a narrativa traz a explicação sobre o aumento dos perigos no momento em que a criança está perto de completar sete anos: “A fase mais perigosa ia até ele completar sete anos de idade, e depois disso a ligação com o *Orum* se tornaria mais branda, os laços deixados por lá se afrouxariam e podia acontecer que o trato de morte fosse esquecido”. (GONÇALVES, 2013, 270)

luxo de descansar o pensamento, de caminhar pela rua com a mente vazia. Nunca consigo pensar em nada. (DAVIS, B., 2006, p. 104).

Bridgett Davis (2006) relata ainda: “Eu simplesmente ficava na cama noite após noite sentindo-me sufocada, como se o aroma da morte estivesse em toda parte, impregnando minha vida” (DAVIS, B., 2006, p. 107). Percebemos uma relação muito próxima entre as sensações de Davis (2006) e de Ponciá Vicêncio. Ambas estão passando por um profundo estresse devido à quantidade de perdas seguidas e repentinas. Além disso, conforme nos mostra Davis (2006) em seu relato, para superar a profunda dor das perdas, é preciso tempo e ajuda de outras pessoas. Ponciá não possui nenhum dos dois e é tomada pelo estresse e pela angústia, como muitas mulheres negras já que, conforme afirma Angela Davis (2017): “Situadas na intersecção entre racismo, sexismo e injustiça econômica, as mulheres negras têm sido obrigadas a suportar o peso desse processo opressivo complexo” (DAVIS, A., 2017, p. 56). A pobreza e a falta de acesso à saúde de qualidade, realidade da maioria das mulheres negras, foi o que levou à perda de sete filhos de Ponciá Vicêncio, aumentando ainda mais o seu nível de estresse psicológico. Sobre o estresse e as mulheres negras, Opal Adisa (2006) afirma:

[...] o *stress* é a bainha das nossas roupas, está grudado em nossas unhas. O *stress* vem de sonhos adiados, de sonhos reprimidos; vem de promessas não cumpridas, de falsas promessas; vem de sempre estarmos por baixo, de nunca sermos consideradas bonitas, de não nos valorizarem, de tirarem vantagem de nós; vem de sermos mulheres negras na América branca. Por quanto tempo você acha que pode prender a respiração sem ser asfixiada? Sim, as mulheres negras se suicidam! (ADISA, 2006, p. 114).

A perda dos filhos gera muito sofrimento à Ponciá, acentuando o estresse psicológico que já sofria. Contudo, para ela, em determinado momento, a perda dos filhos torna-se um desejo. Mortos, seus filhos fogem do destino de uma vida precária e com poucas possibilidades de ascensão:

Quando os filhos de Ponciá Vicêncio, sete, nasceram e morreram, nas primeiras perdas ela sofreu muito. Depois, com o correr do tempo, a cada gravidez, a cada parto, ela chegava mesmo a desejar que a criança não sobrevivesse. Valeria a pena pôr um filho no mundo? [...] Foi bom os filhos terem morrido. Nascer, crescer, viver para quê? No barraco ao lado, vivia Sã Ita com seus cinco filhos. O maior, com 7 anos, vivia sempre resfriado, tossindo. O médico falara que era mal de pulmão. Ela não quis, entretanto, internar o menino. Achava que ele ia morrer mesmo e que morresse então perto dela. Em frente morava Durvalina com os seus sete. Um dia, altas horas da noite, o mais novo, de 4 meses, chorava, chorava. O pai, num excesso de raiva, bêbado, talvez, pegou o bebô e atirou pela janela. Ali próximo, morava o Zé Moreira, que trabalhava na cozinha de um restaurante. Todos os dias

ele trazia sobra de comida para casa. Um dia ou outro, trazia um pedaço de carne melhor, uma lata de óleo, um pacote de manteiga. A mulher sabia que ele estava arriscando, mas tudo chegava tão na hora, quando ela não estava precisando, sempre havia algum vizinho. O chefe da cozinha já estava desconfiado e avisou ao patrão. Um dia, quando Zé Moreira ia saindo, pediram para ver a sacola dele. Não tinha sobra de comida apenas, tinha também uma lata de óleo e dois pacotes de manteiga. Zé Moreira foi levado à polícia para o caso servir de exemplo para os outros. Era isso que acontecia com empregado ladrão. Bom mesmo que os filhos tivessem nascidos mortos, pois assim se livraram de viver uma mesma vida. (EVARISTO, 2003, p. 82-83).

Nessa passagem, percebemos que Ponciá deseja a morte dos filhos ao pensar na vida de outras crianças e famílias negras. A falta dos filhos, para Ponciá, configura-se, em certa medida, como uma libertação. Ponciá liberta os filhos de viver a vida que ela mesma vivera. Seus antepassados viveram em sofrimento, ela havia vivido em sofrimento, seus filhos não precisavam viver do mesmo jeito. Nesse sentido, podemos ler a morte dos filhos de Ponciá também como um ato de vontade inconsciente da mulher, ou do seu sangue, misturado ao dos seus antepassados já mortos. A mulher, já sem esperança não queria mais os filhos, afinal:

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. 84).

A morte dos sete filhos de Ponciá Vicêncio, para além das questões de saúde já apontadas, pode se configurar como resistência à continuidade de uma vida escrava⁵¹. Tal realidade, tanto das péssimas condições de saúde destinadas às mulheres negras, quanto da morte como possibilidade de resistência, não estão tão distantes das realidades das mulheres escravizadas, em épocas coloniais. Nesse sentido, devido à continuidade de uma “vida escrava” as condições para o exercício da maternidade se mostram precárias e a interrupção do ciclo de opressão por meio da morte dos descendentes, pode se ser vista como resistência.

Sobre a situação da mulher escrava no exercício da maternidade, Maria Helena Machado (2018) nos mostra que a mulher negra, enquanto reprodutora e trabalhadora, fora vista como duplamente produtora de riquezas para o sistema

⁵¹ Essa reflexão é feita também por Vânia Vasconcelos (2015): “Isso pode revelar uma recusa em trazer ao mundo filhos para vê-los ter uma vida subserviente, sem perspectivas é uma recusa inconsciente a deixar para eles a mesma herança do avô” (VASCONCELOS, 2015, p. 2010). Além disso, Ana Ximenes de Oliveira (2015) também pensa sobre isso em sua dissertação de mestrado: “Há uma noção de continuidade parental e ancestral interligada ao sofrimento afro-descendente de sua família e de seu povo que parece ser rejeitada. Prociar, talvez, se apresente neste contexto como uma continuidade da dor nas vidas futuras.” (OLIVEIRA, A., 2015, p. 82-83)

colonial. Contudo, ainda que uma mulher grávida⁵² produzisse riqueza por gerar outro ser humano que seria escravizado, não lhes eram dadas condições mínimas de uma gravidez saudável: “Em geral, as escravas eram mal alimentadas, trabalhavam muito e sofriam castigos inclusive quando grávidas” (MACHADO, 2018, p. 337). Dessa forma:

A morte súbita infantil deveria ser uma das causas usuais. A morte do nono dia ao 12º dia – decorrente do tétano – ceifava também grande parte dos nenês. Recém-nascidos de baixo peso, mal alimentados e negligenciados eram igualmente vítimas fáceis de infecção intestinal, entre outras doenças fatais. Há ainda relatos pungentes de mães que sacrificavam seus filhos para não os entregar à escravidão. Para mulheres escravizadas, ser mãe engendrava situações altamente dúbias, nas quais as alegrias da maternidade vinham misturadas ao medo do maus-tratos, da separação e de outras dificuldades que causariam sofrimento à criança. (MACHADO, 2018, p. 339).

A falta de reparação social faz com que, assim como em épocas coloniais, ainda seja duro o exercício da maternidade para mulheres negras. Assim, a narrativa escrita por Conceição Evaristo (2003) nos faz pensar que permanece a “situação dúbia” para mãe negra em tempos pós-coloniais, como cita Machado ao falar a situação da mãe escravizada. Por um lado, a produção de laços de afeto e a criação de seus filhos “foi sempre uma forma de resistir ao endurecimento da escravidão” (MACHADO, 2018, p. 339) e, por outro, a morte aparece como forma de resistência ao interromper um ciclo de exploração dos seus. Sofrendo com “mortes cotidianas” a morte definitiva pode ser lida como “libertação”, afinal, conforme afirma Mbembe (2017): “sob as condições do necropoder, as linhas entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade, são difusas” (MBEMBE, 2017, p. 152). Mbembe explica ainda:

A morte no presente é a mediadora da redenção. Longe de ser um encontro com um limite, uma fronteira ou uma barreira, e vivida como <<uma libertação do terror e da escravidão>>. Esta preferência pela morte à servidão contínua, como observa Gilroy, diz muito da própria liberdade (ou da sua falta). Se esta lacuna representa a verdadeira natureza daquilo que significa a existência para o escravo ou para o colonizado, a mesma lacuna é também precisamente o modo como o escravo ou o colonizado se apercebem da sua mortalidade. Gilroy, referindo-se à prática do suicídio individual ou em massa, levada a cabo pelos escravos detidos pelos seus captores, sugere que a

⁵² A gravidez da mulher escravizada era, muitas vezes fruto de constantes estupros e a mesma ainda tinha que conviver com o seu abusador e a família deste: “Escravas domésticas eram assaltadas dentro da casa, engravidavam e tinham que criar os filhos; não apenas compartilhando espaço com o homem que delas abusava, como sofrendo – com as crianças – as consequências disso. Mães e filhos conviviam com esposas e meios-irmãos, compondo situações de alta tensão, ciúme e castigos que podiam terminar na venda em separado de mães e filhos.” (MACHADO, 2018, p. 338)

ações de quem vive, concomitantemente, aqui e lá, ou seja, de quem caminha, sem dicotomias e fixidez, mas em um (des)contínuo estado diaspórico [...]” (SANTIAGO, 2011, p. 9). O livro de Onawale traz contos que traçam caminhos, sonhos, travessias, dúvidas, sentimentos, dos personagens – negros brasileiros. São contos de movimentos, diásporas da intimidade, de sentimentos e sentidos. A exemplo do conto *A Partida* - a alegria e a tristeza devido ao afastamento de mãe e filho, que mudaria do campo para Salvador: “No fundo daquela euforia, no entanto, mãe e filho dividiam um silêncio que era quase dor” (ONAWALE, 2011, p. 26). Ou ainda os sentimentos de afeto, amor, ciúmes e desconfiança no cotidiano de um casamento no conto *Veridiana*: “Essa presença afetuosa de Veridiana crescia dentro dele dividindo o espaço com a sensação de que ela o deixaria, num antagonismo que o dilacerava. Dois punhais cruzados dentro de si” (ONAWALE, 2011, p. 34).

Assim como os contos de Lande Onawale, a narrativa de Ponciá Vicêncio, no que tange a experiência geradora-maternal, é uma diáspora íntima, já que suscita uma encruzilhada de sentimentos e sentidos. Por sete vezes cria vida em seu útero, e por sete vezes sente a dor da perda. Contudo, apesar do sofrimento não deixa de sentir a liberdade do desfecho dessas travessias maternas. A narrativa não escolhe ou a dor ou a libertação, ao contrário, coloca-se no espaço entre, no espaço múltiplo. Ainda segundo Santiago (2011), o livro de Lande Onawale (2011): “É um livro que se inspira na divindade africano-brasileira Esù e se materializa na dinâmica do Sete caminhos – a encruzilhada -, por isso é singular e simultaneamente pulsante”. (SANTIAGO, 2011, p. 9). Nesse sentido, importante destacar que são sete os filhos que Ponciá perde, o que permite apontar a referência à Exu. A maternidade em Ponciá Vicêncio é uma “diáspora íntima”, entre a morte e a liberdade, “aqui e lá”, em movimento, é multiplicidade de sentidos, dor e resistência. Os sentidos da perda dos sete filhos e os sentimentos de Ponciá na narrativa não podem ser explicados pela dialética simplesmente por que não há um conhecimento verdadeiro a ser buscado. Não há uma resposta única. Aqui o paradoxo é o princípio maior. A linguagem subverte a mimese platônica já que não há um real verdadeiro e absoluto a ser representado. Ao contrário, há uma encruzilhada – sete caminhos.

Nesse sentido, tanto o livro de Onawale (2011), quanto o romance de Conceição Evaristo (2003), se assemelham à “literatura-terreiro”⁵³, conceito de

⁵³ Importante destacar que o conceito de literatura-terreiro inicialmente está ligado a uma escrita feita desde as comunidades-terreiros, como afirma Freitas (2014): “O conceito de literatura-terreiro está

Henrique Freitas (2011), que tem como “principal signo: Exu, entidade do panteão das religiões de matriz africana que não pode ser mapeada através das noções de bem e mal. [...] Exu, além de Senhor dos Caminhos, Dono das encruzilhadas, é o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yorubá.” (FREITAS, 2011, p. 176). Freitas explica:

Para Eduardo Oliveira (2007), Exu, através da filosofia do paradoxo, impregna todos os seres vivos e “é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la”, dessa forma, “mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético”. Por isso, a literatura-terreiro é aquela que, mesmo transcrita, é uma literatura lacunar, mutante, performática que não pode ser literalmente traduzida e aprisionada nas páginas. (FREITAS, 2011, p. 176).

Dessa forma, sendo inspirada por Exu, pela “filosofia do paradoxo”; sendo literatura-terreiro, o romance de Conceição Evaristo (2003) se mantém em movimento, “mutante”, fluido. Muitos dos seus sentidos nos escapam entre as mãos, não pode ser “aprisionada nas páginas”. Assim, entre morte (e a dor da perda) e liberdade, a narrativa se coloca em ambos os lugares, em movimento. Afinal, trata-se de uma literatura “que se escreve desde o corpo e, de acordo com Eduardo Oliveira, reconhece o corpo como ‘filosofia encarnada, literatura em movimento’ (OLIVEIRA, E., 2007)” (FREITAS, 2011, p. 183).

ligado à ética e estética de textos produzidos desde o corpo negro permeado pela cosmogonia africana e negro-brasileira. Ele está conectado às epistemes que circulam nas religiões afro-brasileiras e prioritariamente refere-se às produções oriundas destes espaços que se vinculam a uma dimensão não só oral, mas multimodal diaspórica.” (FREITAS, 2014, p. 5). Contudo, como afirma o próprio autor do conceito: “não há a proposição aqui de um conceito fechado.” (FREITAS, 2014, p. 6). Por isso, Freitas (2011) pensou nas derivações do conceito de literatura-terreiros, para além dos espaços de terreiro quando escreveu “A literatura-terreiro na cena hip hop afro-baiana”. É também a partir de derivações que estou aproximando o conceito à literatura de Evaristo e Onawale. Apesar de não se originarem dos espaços de terreiros, ambas as obras partem de corpos negros e possuem uma “ética” e uma “estética” repleta de uma cosmogonia africana que resiste nos terreiros, assim como na literatura. Freitas (2011) cita alguns “valores civilizatórios negro-brasileiros” importantes para pensarmos na literatura-terreiro. Apesar de não me aprofundar, nesse momento, nos significados desses valores, cito-os para melhor compreensão do leitor e espero/acredito tê-los apresentados, ao longo da dissertação, ainda que não explicitamente, ainda que nas entrelinhas. São eles, segundo Freitas (2011, p. 177-179): “ancestralidade, memória e oralidade”; “circularidade”; “corporeidade”; “religiosidade e energia vital”. Apesar de não explicar aqui cada um desses valores, tomo como ponto de partida para pensar Evaristo e Onawale como literatura-terreiro as referências à Exu – “princípio dinâmico da cosmovisão africana” (FREITAS, 2011, p. 176).

4 NAS ÁGUAS DO RIO: O DEVIR-LOUCO, DEVIR-MULHER, DEVIR-RIO DE PONCIÁ VICÊNCIO

A história de Ponciá Vicêncio é de travessias, assim como é movimento contínuo o romance de Evaristo – literatura-terreiro (FREITAS, 2011, p. 176). Ao fim da narrativa há uma nova travessia, porém, agora de retorno. Ponciá retorna à Vila Vicêncio e ao rio. Aqui, traçamos o caminho percorrido por Ponciá, desde o vazio até o rio, sem a menor pretensão de chegar a um lugar fixo e final, afinal, estamos percorrendo caminhos fluviais.

Esse caminho também pode ser lido como “diáspora íntima”, em um sentido diferente daquele utilizado na seção anterior. Aqui, trata-se de uma diáspora íntima desde o sofrimento psíquico até a cura. Também nesse sentido a narrativa se coloca no paradoxo, na encruzilhada. Dor e cura são inseparáveis. O vazio é ao mesmo tempo sofrimento e lugar de fertilidade curadora. Essa diáspora íntima de Ponciá parte desde um vazio de “não ser nada”, quando assume o discurso disseminado pelo opressor e, ao ser tão desumanizada, depois de tantas dores e perdas, sucumbe ao lugar de “outro” absoluto no qual a nossa sociedade racista e machista insiste em colocá-la, tentando retirar sua humanidade e sua subjetividade. Conforme aponta Hill Collins (2016): “Tanto as ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os ‘outros’ – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (COLLINS, 2016, p. 106). Esse vazio de “não ser nada” é sucumbir à opressão dessas ideologias e aceitar uma humanidade destroçada; um não ser. Para sair desse lugar, para sobreviver, Hill Collins aponta para a necessidade de “autodefinição” e “autoavaliação”⁵⁴ das mulheres negras. É por esse caminho que segue essa “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio. Ela, através da ancestralidade, se recusará a “ser nada”, tomará o vazio para si e recuperará sua força vital. Com ajuda ancestral, rejeita a “opressão psicológica internalizada” (BALDWIN, 1980, n.p. apud COLLINS, 2016, p. 106) e segue em direção à cura, ao devir-rio. Afinal, “maltratar uma mula ou um cachorro pode ser mais fácil do que

⁵⁴ Segundo Hill Collins (2016): “Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. E contrapartida, a autoavaliação enfática o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras. (COLLINS, 2016, p. 102).

maltratar uma pessoa que é reflexo da própria humanidade daquele que maltrata” (COLLINS, 2016, p. 106).

4.1 “NÃO SOU NADA”: OS SOFRIMENTOS PSÍQUICOS DA POPULAÇÃO NEGRA

Eu havia lido corretamente. Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contacto com o racional. Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional. (FANON, 2008, p. 110).

É da ordem do irracional o ódio e as violências aos quais está exposta a população negra. Os efeitos dessas violências não são acessados pela psicanálise, nem pela psicologia. Afinal, as bases dessas ciências são eurocêntricas, fundadas na branquitude, datadas e, por isso, têm passado por revisões intensas. Mas como vimos, de dentro das ciências da psique, muitos a rasuraram, buscando pensar o corpo-sujeito negro e sua psique diante dessas irracionalidades violentas. Tais cientistas foram, porém, silenciados/as, e o são até hoje, já que não costumam estar presentes nas grades curriculares dos cursos de graduação em psicologia. Esta é mais uma das facetas do racismo institucionalizado e mediado pelo epistemicídio – a tentativa de genocídio da intelectualidade negra.

Desde 1952 Fanon dizia:

Nunca se salientará suficientemente que a psicanálise, como se sabe, se propõe a compreender determinados comportamentos no seio de um grupo específico representado pela família. E quando se trata de uma neurose vivida por um adulto, a tarefa do analista é reencontrar, na nova estrutura psíquica, uma analogia com certos elementos infantis, uma repetição, uma cópia de conflitos surgidos no seio da constelação familiar. Em qualquer dos casos, procura-se considerar a família “como objeto e circunstância psíquicas”⁵⁵. (FANON, 2008, p. 127).

Essa família, pensada pela psicanálise, é a família europeia branca que, ainda segundo Fanon, “é o lugar de preparação e de formação para a vida social. ‘A estrutura familiar é interiorizada no superego e projetada no comportamento político’ (social, diríamos nós) (Marcus)” (FANON, 2008, p. 133). O que Fanon (2008) nos

⁵⁵ Em nota, Fanon faz referência à citação: J. Lacan, “Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale”, *Encyclopédie française*, 8-40-45.

explica é que a estrutura da família europeia branca está intimamente ligada à estrutura da vida em sociedade. A autoridade do Estado é imediatamente assemelhada à autoridade paterna. Assim, a criança branca, ao ter acesso à vida em sociedade, fora dos limites familiares, não notará diferenças; os mesmos comportamentos humanos e regras que ela aprendeu em casa, se repetirão em sociedade. Para a criança negra, outro mundo é apresentado, um mundo inverso: “Uma criança negra normal, tendo crescido no seio de uma família normal⁵⁶, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco” (FANON, 2008, p. 129). Portanto, a criança negra que cresceu em um ambiente familiar de amor e cuidado sofrerá consequências psíquicas quando em contato com a vida em sociedade, como por exemplo na escola. Essa criança que representa alegria e amor em sua família, terá conhecimento de que no mundo dos brancos, “O negro é símbolo do Mal e do Feio” (FANON, 2008, p. 154). Essa criança sairá de um ambiente familiar de amor e terá acesso a violências diárias que afetarão diretamente a autoestima desse sujeito no início da construção identitária. Além de notar que são brancos os super-heróis, as princesas e os personagens principais dos desenhos, aqueles com as quais todas as crianças se identificam, as crianças negras serão agredidas por crianças e adultos brancos e, muitas vezes, não receberão os mesmos cuidados prestados às crianças brancas pelos profissionais da educação.

Um artigo escrito por Viviana Santiago, publicado em 2017, na revista *Geledes*⁵⁷, cita um caso em que a professora lavava os cabelos de todas as crianças da educação infantil, com exceção da única menina negra da turma. Depois de dias passando por essa humilhação, a menina diz à mãe que a professora não lava seu cabelo por ser “duro” e relata a vontade de alisá-lo. Tal violência não é isolada, as crianças negras são submetidas a elas diariamente. Nesse sentido, Santiago afirma:

Os anos escolares para as crianças negras, implicam num longo e sofrido período de violências racistas que tentam modelar e submeter a vida o corpo e os sonhos das crianças a uma possibilidade de ser gente negra que não vai muito além de um saci Pererê, negrinho do Pastoreio, sendo o máximo uma

⁵⁶ O termo “normal” usado por Fanon é passível de muitos questionamentos, contudo, é importante destacar que Fanon é psiquiatra e, neste texto, está pensando “O preto e a psicopatologia”, ou seja, está pensando as origens das doenças da mente na população negra. Aqui, “normal” é o que aquele considerado mentalmente saudável para a psiquiatria e outras ciências da mente. O contrário disso podemos dizer que é aquele que passa por um sofrimento psíquico.

⁵⁷ SANTIAGO, Viviana. Tem racismo na escola sim. É só perguntar às crianças negras. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tem-racismo-na-escola-sim-e-perguntar-criancas-negras/>. Publicado em: 29/03/2017. Acesso em: 06/04/2019.

Escrava Isaura, negra que com passabilidade branca e seduz o branco salvador.

Tendo sido formadas em um mundo de história e práticas sociais eurocêntricas, profissionais da educação que não se revisitam desde uma abordagem anti-racista, têm uma noção do que é belo, de que corpo é aceitável de que vida tem valor que não contempla as crianças negras e dessa maneira a escola vai se constituindo em um espaço em que a partir da imagem, do que está lá e do que não está, do currículo explícito e oculto se reiteram todos os estereótipos racistas e se violam os direitos das crianças negras a uma vida livre de racismo e a uma educação que lhes permita desenvolver suas potencialidades. (SANTIAGO, V. 2017, n.p).

As violências sofridas pelas crianças negras, a diferenciação no cuidado dessas crianças por parte dos profissionais da educação, e as imagens infantis disponíveis em países racistas como o Brasil, fazem com que seja muito difícil o processo de construção de uma identidade positiva nas crianças negras; além disso, estabelece-se, desde o início, uma diferenciação nos processos de construção da criatividade das crianças negras, quando comparado ao das crianças brancas⁵⁸. Em livro disponível no portal do MEC⁵⁹, temos acesso a algumas pesquisas⁶⁰ sobre as diferenças entre socialização da criança negra e da criança branca nas escolas brasileiras e os autores chegam à seguinte conclusão:

As pesquisas sobre relações raciais que abordaram a questão da criança negra no espaço escolar em sua grande maioria apresentam-na com problemas de relacionamento com seus colegas e professores ocasionados pela cor, gerando uma relação conflituosa e, muitas vezes, nociva para

⁵⁸ Sobre isso, Marco Antônio Chagas Guimarães, em entrevista ao programa “Sala de convidados – entrevista”, citando Donald Winnicott afirma: “[...] nós precisamos que um campo de um campo de mediação psíquica - que é a mãe no início e depois vai ser a sociocultural - para que nós possamos nos sentir à vontade, ter um espaço de repouso para que aí o nosso criativo, a nossa criatividade possa ser acionada. Então, uma coisa perversa do racismo é que na criança, e também na pessoa adulta, a criança e também a pessoa adulta têm que, primeiro, resolver o conflito dessa tensão que se instaura para que depois ela possa acionar o seu aspecto criativo”. (GUIMARÃES, 2011, min. 17:05 – 17:41). Disponível em: <https://www.canalsaudefiocruz.br/canal/videoAberto/racismo-faz-mal-a-saude>.

⁵⁹ Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais / Maria Aparecida Silva Bento, organizadora. -- São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11283-educa-infantis-conceituais&Itemid=30192. Acesso em: 21 jul. 2019.

⁶⁰ O texto traz algumas pesquisas que mostram que as crianças negras internalizam conteúdos negativos em relação à própria identidade e demonstram desejo de serem brancas e de terem o cabelo liso. Ainda mais chocante é perceber que as violências sofridas pelas crianças negras vêm desde muitos pequenos, bebês que ainda não representam imagens de si e do outro, mas sentem o cuidado e a ausência dele. Nesse sentido, cita-se pesquisa (dissertação de mestrado) feita em uma creche onde chegou-se à conclusão de que havia diferença de tratamento entre os bebês: “quando a criança era negra, ficava pouquíssimo tempo no colo das professoras, diferentemente da criança branca e, ao mesmo tempo, ocorria uma forma pejorativa de tratamento dada a essas crianças; cada criança negra era acompanhada de um apelido.” (BENTO, 2012, p. 54). Trata-se da seguinte dissertação de mestrado: OLIVEIRA, F. Um estudo sobre a creche: o que as práticas educativas produzem e revelam sobre a questão racial? [Dissertação de mestrado]. São Carlos: UFSCar. 2004.

aqueles que acabam sendo rejeitados por seus atributos físicos. Mesmo na faixa etária a partir de 4 anos de idade, as pesquisas na área de educação infantil já apontam a existência da problemática racial entre crianças e adultos, sendo que esses últimos acabam utilizando práticas cotidianas que podem até mesmo reforçar o racismo, levando as crianças negras a um processo de socialização diferente da criança branca [...]. (BENTO, 2012, p. 54).

Volto a Fanon que, citando Freud, explica que as vivências traumáticas são recalçadas no inconsciente: “o pensamento recalçado é substituído na consciência por um outro que lhe serve de substituto, de *Ersatz*, ao qual vêm se ligar todas as impressões de mal estar, que se acreditavam afastadas pelo recalque”. (FREUD, apud FANON, 2008, p. 129)⁶¹. Porém, o processo de inconscientização do trauma, ainda segundo Fanon, não se dá para o sujeito negro. Não há tempo para recalcar o trauma, quando as violências se dão desde a primeira infância, diariamente: “O drama desenrolando-se à luz do dia, o negro não tem tempo de ‘inconscientizá-lo’”. (FANON, 2008, p. 134). Portanto, a psicanálise de Freud não se aplica ao sujeito negro e Fanon afirma: “Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros” (FANON, 2008, p. 134) e explica tomando como parâmetro a população das Antilhas:

Fora algumas falhas surgidas em ambiente fechado, podemos dizer que toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano resulta de uma situação cultural. Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão de mundo da coletividade à qual ele pertence. Nas Antilhas, esta visão de mundo é branca porque não existe nenhuma expressão negra. (FANON, 2008, p. 135).

Fanon afirma isso em 1952, citando a realidade das Antilhas (mas podemos aproximá-las a realidade de toda população negra na diáspora), e destaca que, apenas após o aparecimento de Aimé Césaire, essa realidade começou a mudar, quando nasceu uma reivindicação da negritude. Em 1983, Neusa Souza, no Brasil, afirma que o negro em ascensão social e, afastado de seus valores originais, tenta aproximar-se do Ideal de Ego da nossa sociedade ocidental, que é branco. A psicanalista afirma: “[...] o negro tomou o lugar do branco como modelos de

⁶¹ Consta nota do tradutor com a informação de que não há referência bibliográfica completa do texto de Freud, na obra original de Fanon.

identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’”. (SOUZA, N., 1983, p. 18)

Quase 70 e 40 anos se passaram desde as conclusões de Fanon e Souza, respectivamente, mas percebemos, a partir das pesquisas citadas, assim como das conclusões de outros intelectuais negros e negras da área da psicologia, que a realidade da população negra continua. Não podemos deixar de notar que há avanços⁶², mas eles são lentos pois não há (e aqui me refiro à realidade brasileira) medidas de reparação social efetivas e suficientes que proporcionem uma modificação mais rápida da situação material, social e psíquica da população negra. Como vimos na primeira seção, no Brasil, desde 1945, temos Virgínia Bicudo e sua dissertação de mestrado intitulada *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*; Neuza Souza, em 1983, com o livro *Tornar-se negro*, dentre outras e outros psicólogos/as e psicanalistas como Isildinha Nogueira e Maria Aparecida Bento, pensando a emocionalidade da população negra diante das violências traumáticas ocasionadas pelo racismo, que permanece desde a época da escravização da população de África até os tempos atuais. Para além disso, como vimos, Lucas Veiga (2017) nos mostra que, além das violências diárias ocasionadas pelo racismo institucionalizado no Brasil, a população negra traz em seu corpo memórias de tempos de escravização.

É nesse sentido que digo que a dor de Ponciá vem de águas anteriores a ela, por isso chora desde o ventre materno. Seu corpo-memória revive o corpo de Vô Vicêncio, enlouquecido pelos horrores da escravização. Porém, é na “cidade sem nome” que suas tristezas e traumas aumentam, afinal: “No tempo em que Ponciá Vicêncio ficava na beira do rio, se olhando nas águas, como se estivesse diante de um espelho, a chamar por si própria, ela não guardava muitas tristezas no peito”. (EVARISTO, 2003, p. 21). A menina já tinha essa angústia de não se reconhecer no nome, e já acumulava no corpo as memórias de seus antepassados escravizados (representados por Vô Vicêncio), mas sentia-se feliz em estar com a mãe e trabalhar o barro na beira do rio. Ponciá Vicêncio tinha acesso à “terra dos brancos” quando criança, apenas quando ia vender seu trabalho e o de sua mãe; contudo, a maior parte do tempo a menina passava com a mãe, com quem se identificava e de quem recebia

⁶² Destacamos aqui a políticas de cotas (Lei nº 12.711/2012) e a reserva de vagas na proporção específica, por estado, para população negra. E a Lei nº 10.639/03 que determina a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da "História e Cultura Afro-Brasileira".

cuidado. Ela tinha consciência da exploração dos seus e por isso resolveu tentar uma vida com melhores condições sociais e financeiras na cidade. É após migrar para a cidade que Ponciá acessa mais profundamente o “mundo dos brancos” de que fala Fanon: “[...] quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego” (FANON, 2008, p. 136). Na cidade, Ponciá está afastada dos seus, vivendo em um “país anti-negro” (VEIGA, 2017, n.p) isso causa efeitos nocivos à sua subjetividade – o traçar das suas biografias identitárias. Como aponta Lucas Veiga:

Vivemos num país anti-negro e isto tem nocivos efeitos sobre as subjetividades negras. O termo subjetividade aqui se refere à produção de modos de ser, estar, sentir e perceber o mundo. São inúmeros os vetores que se atravessam na constituição das subjetividades. O racismo é um desses vetores que, nas subjetividades negras, é o catalisador dos demais, a partir do qual toda uma configuração existencial é montada. (VEIGA, 2017, n.p)

Sobre os efeitos das vivências no mundo branco (ou no país anti-negro, como nomeia Veiga; ou ainda numa sociedade com Ideal de Ego branco, como afirma Neusa Souza) Fanon fala em um desmoronamento do ego, quando a “estrutura psíquica” se revela frágil. Por outro lado, Souza afirma que o negro que se identifica com o ideal de ego branco está “Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa [...]” (SOUZA, N., 1983, p. 18). Já Lucas Veiga aponta a necessidade de reencontro “com sua história pessoal e com a história de seu povo dentro de uma narrativa própria, uma narrativa negra, e não atravessada pelo olhar branco-colonizador [...]” (VEIGA, 2018, p. 85). Com base no pensamento dos três autores, entendo que, a fim de evitar o desmoronamento do ego, de que fala Fanon, é preciso fortalecer a estrutura psíquica. Para isso as pessoas negras precisariam reaproximar-se de seus “valores originais”⁶³, de sua história e dos seus.

Acredito que Ponciá Vicêncio, em algum momento, sofre o desmoronamento do ego, ao tentar a ascensão social longe dos seus e numa cidade/país anti-negro. Os efeitos do racismo, somados aos efeitos do machismo, fazem com que Ponciá se veja como “nada”:

⁶³ É importante destacar que o que Neusa Souza (1983) está chamando de “valores originais” não é algo estanque, preso num passado imaginado e romantizado, trata-se aqui de valores presentes na cosmovisão africana e que, conforme aponta a autora, sobrevive principalmente na herança religiosa da população negra. Como já apontou Hall, citado no capítulo anterior, é a África na diáspora, “aquilo que a África se tornou no Novo Mundo” (HALL, 2013, p. 44-45).

Gastava horas e horas ali quieta olhando e vendo o nada. Falava pouco e quando falava, às vezes, dizia coisas que ele não entendia. Ele perguntava e quando a resposta vinha, na maioria das vezes, complicava mais ainda o desejado diálogo dos dois. Uma noite ela passou todo o tempo diante do espelho chamando por ela mesma. Chamava, chamava, e não respondia. Ele teve medo, muito medo. De manhã, ela parecia mais acabrunhada ainda. Pediu ao homem que não a chamasse mais de Ponciá Vicêncio. Ele, espantado, perguntou-lhe como a chamaria então. Olhando fundo e desesperadamente nos olhos dele, ela respondeu que poderia chamá-la de nada. (EVARISTO, 2003, p. 19/20)

Não havendo reconhecimento de si, há o desmoronamento do ego. Nesse sentido, Ponciá não si vê como sujeito e pede para que o marido a chame de “nada”. Acredito que podemos assemelhar o que se passa com Ponciá ao que Wade Nobles (2009), citando Akibar (1981), chama de “desordem do ego alienado”, que é uma das “quatro distorções ou desordens da personalidade relacionadas com uma sociedade tipificada pela opressão, pelo racismo e pela supremacia branca (ou emanadas dessa sociedade)” (NOBLES, 2009, p. 289). Antes de explicar sobre a desordem do eu alienado, é importante dizer que Nobles pensa e aplica uma psicologia que busca “raízes profundas no pensamento africano” (NOBLES, 2009, p. 279). Nesse sentido, as desordens da personalidade do africano⁶⁴ (em cidades africanas ou em diáspora) seriam decorrentes de um afastamento do sentido africano do que significa ser humano, já que a colonização afastou a população negra dos sentidos africanos de vida e de humanidade, relegando-os ao modo de viver e de pensar do colonizador (VEIGA, 2018, p. 79). Ser um ser humano numa perspectiva afrocentrada é ser um “sol-vivo”:

A língua e a lógica banto-congo sugerem que nossos ancestrais angolanos acreditavam que a pessoa é uma energia, espírito ou poder. Ser humano, na visão banto-congo, é ser uma “pessoa” que é um sol vivo, possuindo um espírito (essência) cognoscente e cognoscível por meio do qual se tem uma relação duradoura com o universo total, perceptível e ponderável. Para os banto-congo, é ser uma pessoa que é um “sol vivo” ao mundo superior (Fu-Kiau, 1991, p. 8). A pessoa é ao mesmo tempo o recipiente e o instrumento da energia e dos relacionamentos divinos. É a essência espiritual da pessoa que a torna humana. Como *Ngolo* (energia, espírito ou poder), a pessoa é um fenômeno de ‘veneração perpétua’. (NOBLES, 2009, p. 282).

Apenas tendo sido afastada do sentido africano do que significa ser humano é possível que Ponciá não perceba esse sol ao se olhar no espelho. O nome que ela

⁶⁴ O termo Africano é usado, tanto por Nobles quanto por Veiga, para falar de toda a população negra, seja nascida em África ou em outros países da diáspora. Trata-se de deixar evidente a origem de toda a população negra espalhada pelo mundo e a necessidade dessa lembrança como condição de cura. Nesse sentido, as pessoas negras brasileiras, são africanos em diáspora.

chama no espelho – Ponciá Vicêncio – já a afasta do sentido africano de ser humano, já que nele está cravada a violência do colonizador branco, como vimos na primeira seção. Assim, tendo sido afastada de África (para além do sentido geográfico), Ponciá se vê como “nada” (ela e os seus foram tratados assim por séculos). Em Vila Vicêncio, Ponciá estava perto dos seus, aqueles que eram seus parentes de sangue, mas também os moradores da comunidade, já que “Todos eram parentes por ali. Desde que os negros haviam ganho aquelas terras, ninguém tinha chegado e eles se casavam entre si. Eram parentes, talvez, desde sempre, desde lá de onde tinham saído” (EVARISTO, 2003, p. 58-59). Tal afastamento faz com que em alguns momentos Ponciá Vicêncio fique alheia a si mesma. Esses momentos, como o citado anteriormente – quando ela pede para ser chamada de “nada” pode ser assemelhado ao que Nobles (2009) citando Akibar (1981) chamou de “desordem do ego alienado”⁶⁵. O autor define da seguinte forma isso que ele chama de “desordem” ou “distorção” de personalidade africana.

[...] o indivíduo comporta-se de modo contrário à sua própria natureza e sobrevivência. Aprende a agir em contradição com seu bem-estar e em consequência se “aliena” em relação a si mesmo. Desagrada-lhe seu fenótipo natural e tudo aquilo que lhe recorde a aparência física de um africano. Quantos afro-brasileiros afirmam acreditam que não há racismo no Brasil ou que vale a boa aparência e esta é boa na medida em que não se aproxima da aparência africana? Será que o sistema de “branqueamento” criou afro-brasileiros alienados em relação a si mesmos? (NOBLES, 2009, p. 289).

Nobles cita alguns comportamentos específicos atribuídos a pessoas com a desordem do ego alienado, relacionados principalmente com a aparência física e seu desejo de distanciamento da aparência africana. Todos esses comportamentos estão relacionados com os efeitos do “embraquecimento” – política oficial do Brasil no pós-abolição. Segundo Nobles, “cem anos de ‘embranquecimento’ causaram mais danos psíquicos aos africanos do que quatrocentos anos de escravidão racista e dominação colonial” (NOBLES, 2009, p. 287).

Na narrativa de Ponciá Vicêncio não há expressa referência a um desejo de vir a ser branca pela personagem principal, ou de negação de sua aparência física.

⁶⁵ No texto citado, Nobles afirma que Akibar identifica quatro desordens relacionadas com a sociedade racista. São elas: “desordem do ego alienado”, “desordem do ser contra si mesmo” (identificação exagerada com o grupo dominante e hostilidade em relação aos seus), desordem “autodestrutiva” (ex: consumo excessivo de drogas e álcool) e as disfunções fisiológicas, neurológicas e bioquímicas (ex: pressão alta).

Contudo, quando Ponciá se afasta de Vila Vicêncio, em busca de melhores condições de vida, se vê afastada também de sua ancestralidade (representada pelo rio – águas-mãe – e, principalmente, pelo Vô Vicêncio de barro, o qual esquecera de levar para a cidade grande) e de uma forma de vida onde uma certa África resiste. Essa resistência está expressa, por exemplo, nas histórias contadas oralmente pelas pessoas da comunidade, das quais Ponciá “bebia dos detalhes remendando cuidadosamente o tecido roto de um passado, como alguém que precisasse recuperar a primeira veste para nunca mais se sentir desamparadamente nua” (EVARISTO, 2003, p. 63) e na cantiga cantada por Luandi (apesar de não entender as palavras por estarem em outra língua a qual apenas alguns mais velhos conheciam), uma “canção que os negros mais velhos ensinavam aos negros mais novos” e que “diziam ser uma cantiga de voltar que os homens, lá em África, entoavam sempre quando estavam regressando da pesca, da caça ou de algum lugar” (EVARISTO, 2003, p. 87). Além disso, por ser mulher, podemos considerar como uma importante causa desse alheamento de si em Ponciá o afastamento de uma forma de vida que parece manter uma característica “matricêntrica” existente em África antes da colonização⁶⁶, com vimos na primeira seção dessa dissertação. Afastada de Vila Vicêncio e, sem a constituição de outras áfricas na “cidade sem nome”, Ponciá vive um dilema, pois gostava de ser mulher por identificar-se com a mãe (que tinha voz e respeito em casa), mas, ao não conseguir manter as mesmas características matriarcais de sua família, sente até um certo desejo de virar homem. Segundo Vânia Bomfim a mulher negra possui, nesse sentido, uma identidade contraditória:

Sugiro que a condição de escravizada ou subalternizada a que a mulher negra esteve submetida nos últimos séculos da história brasileira, num contexto social misógeno e de estigmatização racial, sobrepõe-se à memória histórica da mulher como protagonista nas sociedades africanas tradicionais. A vivência dessas duas condições forja o conflituoso dilema do contínuo refazer da identidade da mulher negra brasileira. (BONFIM, 2009, p. 219-220).

Ponciá Vicêncio vive esse conflito, pois tendo vivido sua infância numa família onde resiste uma estrutura de protagonismo feminino, submete-se ao marido em alguns momentos:

⁶⁶ Segundo Vânia Bomfim: “Até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era *matricêntrica*, a saber, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina com campo militar e político.” (BONFIM, 2009, p. 224).

Ao ver a mulher tão alheia, teve desejos de trazê-la ao mundo à força. Deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome. Ela lhe devolveu um olhar de ódio. Pensou em sair dali, ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar logo homem. Levantou-se, porém, amargurada de seu cantinho e foi preparar a janta dele. (EVARISTO, 2003, p. 20).

Ponciá apanha do marido, sente o ódio pela violência sofrida, mas, sentindo-se incapaz, não sabendo ou tendo esquecido de sua força levanta-se e prepara a janta daquele que a agrediu. Apenas o afastamento do sentido africano de ser humano, e da África que resistia em Vila Vicêncio, possibilita a submissão de Ponciá. Afinal, como afirma Nobles (2009): “A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento da energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inapto à escravidão, a menos que desafricanizado”. (NOBLES, 2009, p. 284). Esse alheamento de si de Ponciá e, conseqüentemente, sua submissão, só ocorre porque ela não sabe, ou esqueceu, que é um “sol vivo”. Mas esse alheamento será temporário, o destino de Ponciá não será a submissão, afinal ela é uma africana em diáspora e, portanto, inapta à escravidão, já que sua consciência não está separada totalmente dos sentidos de seus ancestrais africanos. Para voltar a brilhar como um “sol vivo” Ponciá precisará retornar à sua ancestralidade, ao rio e aos seus. Veremos como, no vazio, Ponciá retomará os sentidos africanos, abrigando-se, retornando a si e à sua herança ancestral.

4.2 MERGULHANDO NO VAZIO: ENTRE A DEPRESSÃO E O BANZO

A sensação de “vazio” de Ponciá, como vimos, é como uma fenda aberta em um continente (continente que pode ser pensado como identidade). Essa fenda causa medo, confusão, alheamento, tonturas. Um oceano será formado a partir da fenda, mas a água vai entrando devagar, aos poucos, causando angústia, como a de quem se afoga. Ponciá está se afogando em dores, em “mortes cotidianas” (SANTANA, 2012, p. 59); ela está cansada e sua cabeça se enche de “vazio”:

Ponciá Vicêncio deitou-se na cama imunda ao lado do homem e de barriga para cima com o olhar encontrando o nada! Veio-lhe a imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia. Seria isto vida, meu Deus? Os dias passavam, estava cansada, fraca para viver, mas coragem para morrer, também não tinha ainda. O homem gostava de dizer que ela era pancada da idéia. Seria? Seria! Às vezes, se sentia, mesmo, como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada. (EVARISTO, 2003, p. 33).

O “vazio” de Ponciá é fruto do peso das suas perdas, da vida escrava que ainda insistia em permanecer, da sensação de ser um porco sendo preparado para o abate, da saudade dos seus familiares e do barro, fruto das memórias de sofrimento de seus antepassados e, por que não dizer, da saudade de uma África nunca conhecida por ela própria; afinal, não podemos esquecer que Ponciá é “elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus” (EVARISTO, 2003, p. 128).

O “vazio” de Ponciá se dá porque foram-lhe retiradas as possibilidades de sonhar, de fantasiar: “O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento” (EVARISTO, 2003, p. 16). Os sonhos que um dia ela teve, foram desmanchados, destecidos: “Ponciá havia tecido uma rede de sonhos e agora via um por um dos fios dessa rede destecer e tudo se tornar um grande buraco, um grande vazio”. (EVARISTO, 2003, p. 26). Podemos dizer que esse vazio se assemelha ao vazio depressivo:

A produção imaginária nos depressivos é escassa; a pobreza das formações imaginárias deixa o sujeito à mercê do vazio psíquico. O depressivo, que recuou de sua posição fantasmática, teme a fantasia, portadora de notícias sobre seu desejo. Ao contrário dos neuróticos “comuns” (a não ser nas ocorrências em que se deprimem), o depressivo imagina pouco e, quando ousa fazê-lo, logo descre da fantasia. O vazio depressivo é tributário dessa recusa em fantasiar: o depressivo se vê abatido pelo desejo recusado, que por isso não se articula através da fantasia e só se manifesta pela via da angústia. O desencantamento do depressivo em relação ao mundo resulta desse vazio de significação. (KEHL, 2015, p. 232).

Ponciá não é incapaz de sonhar, afinal, foi o sonho que a levou a pegar o trem em direção à cidade grande e “sem nome” em busca de melhores condições de vida para si e os seus. Contudo, ela deixa de fazê-lo, diante tantas perdas, dores, “mortes cotidianas”. Nesse sentido, o vazio é uma proteção:

A depressão, para ele⁶⁷, é da ordem de um vazio, como se fosse uma existência em suspenso à espera de um sentido. Um estado de preservação de si, frente a um perigo. Um vazio anterior a qualquer sentido, assim como o psiquismo – por esse motivo ele refere-se ao psiquismo como metáfora primitiva da depressão. (HEGUEDUSCH; JUSTO; MOLINA, 2017, p. 43).

Podemos dizer que Ponciá encontra-se em um estado de depressão. Sem sonhar, sem fantasiar, desencantada em relação ao mundo, Ponciá está à “mercê do vazio psíquico” (KEHL, 2015, p. 232). Nesse estado, a temporalidade, se dá de forma diferente: “Vivem em outra temporalidade os remanescentes dos antigos

⁶⁷ Os autores se referem à Pierre Fédida (1999). FÉDIDA, Pierre. Depressão. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

melancólicos, equivalentes aos depressivos de hoje. Sofrem de um sentimento do tempo estagnado, desajustados do tempo sôfrego do mundo capitalista”. (KEHL, 2015, p. 17/18). Em resenha sobre o livro *Depressão*, de Pierre Fédida, Maria Lúcia Calderoni afirma ainda:

Como bem sabe quem com ela convive, na depressão, utilizando as palavras de Daniel⁶⁸, há um *fechamento do tempo*; é lugar de “*parada, imobilidade, ...fixidez*”, lugar árido de um tempo que não se move. Esse lugar, o autor o identifica a uma das formas mais primitivas do psiquismo, um *psiquismo* aquém dos conteúdos psíquicos, um vazio que é, entretanto, condição *sine qua non* de todo preenchimento e elaboração. Portanto, lugar visitado por todos, ainda que habitado mais frequentemente por alguns. Esse *lugar/organização* é, por excelência, lugar de proteção e defesa de uma incapacidade de simbolização da ausência, ainda que paradoxalmente a condição de possibilidade desta elaboração. (CALDERONI, 2000, p. 124).

Ora, vinha de repente a sensação de “vazio” de Ponciá Vicêncio e, ao fim, ela não sabia quanto tempo tinha se passado. Era como se o tempo estivesse suspenso enquanto a personagem encontrava-se naquele estado de ausência:

A cabeça tonteou. Sentou-se rápido num banquinho de madeira. Veio, então, a profunda ausência, o profundo aparta-se de si mesma. Quando Ponciá voltou a si, já era quase meia-noite. Quanto tempo ficara alheia? Não sabia ao certo. Chegara ali por volta do meio-dia e agora a noite já tinha se dado. (EVARISTO, 2003, p. 50).

Durante todo esse tempo, desde que sentiu a tontura até o momento que voltou a perceber-se, Ponciá encontrava-se em uma temporalidade própria. Nesses momentos Ponciá “Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si” (EVARISTO, 2003, p. 45). Lembremos também que ainda que, no início, esse vazio cause medo à Ponciá, a personagem passa a gostar desses momentos que são chamados também de “ausências” na obra: “Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, tornando-se alheia de seu próprio eu” (EVARISTO, 2003, p. 45). Como vimos, foram muitas as perdas de Ponciá, elas transbordam e Ponciá mergulha no vazio, (re)colhe-se nas ausências.

⁶⁸ Trata-se de Daniel Delouya, autor da introdução do livro *Depressão* de Pierre Fédida. A autora está citando o seguinte texto: DELOUYA, Daniel. Introdução: depressão, metáfora primitiva da psique. In: FÉDIDA, Pierre. *Depressão*. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

Uma das principais questões norteadoras da depressão é sua relação com a ausência. Ambos⁶⁹ vão concordar que, no cerne da depressão, existe uma dificuldade em simbolizá-la e, por isso, o sujeito se encontra mergulhado no vazio. Não o vazio vivo da espera da satisfação, que faz nascer o funcionamento psíquico, mas o vazio anterior a isso, o vazio onde o tempo não passa, o vazio do nada, anterior a qualquer representação. Esse tempo, que não passa, seria a própria natureza do psíquico, por esse motivo, Fédida considera a depressão uma metáfora deste. (HEGUEDUSCH; JUSTO; MOLINA, 2017, p. 47).

Como nos estados de depressão conceituados pelos autores citados, Ponciá mergulha no vazio, todas as suas perdas e dores a transbordam, e ela se (re)colhe em águas profundas onde o tempo e a vida estão suspensos. Porém, os sofrimentos de Ponciá estão diretamente ligados ao racismo e ao machismo. Nesse sentido, não são sofrimentos apenas individuais, mas também coletivos; eles não se dão apenas na individualidade do sujeito, mas no estar no mundo enquanto mulher negra. Além disso, ela não se (re)colhe apenas das suas próprias dores e perda; existe algo anterior a ela nesse vazio – uma ancestralidade. Nesse sentido, parece-me que o vazio de Ponciá Vicêncio pode ser associado ao que chamamos de “banzo”. Sobre isso, Gilberto Freyre dirá em *Casa Grande e Senzala*:

Mas não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos ioiôs e das iaiás brancas. Houve os que se suicidaram comendo terra, enforcando-se com ervas e potagens dos mandingueiros. O banzo deu cabo de muitos. O banzo – a saudade da África. Houve os que de tão banzeiros ficaram lesos, idiotas. Não morreram: mas ficaram penando. E sem achar gosto na vida normal – entregando-se a excessos, abusando da aguardente, da maconha, masturbando-se. (FREYRE, 2003, p. 552-553).

O texto de Freyre reduz o significado do banzo à saudade de África e sugere que houve mais alegrias que sofrimentos na escravatura, como se os sofrimentos fossem apenas um detalhe na vida dos negros escravizados. Bem, sabemos que isso está longe de ser verdade, e o próprio Freyre (2003) dirá: “o banzo deu cabo de muitos”. Mas o banzo é apenas uma grande tristeza? Uma nostalgia que mata? Um tipo de melancolia? Davi Nunes (2018) afirma a necessidade de pensar a origem africana do termo:

Banzo é uma palavra que, segundo Nei Lopes, no Novo Dicionário Banto no Brasil, tem origem na língua QUICONGO, mbanzu: pensamento, lembrança; e no QUIMBUNDO, mbonzo: saudade, paixão, mágoa. Para ele, “Banzo é uma nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil.” Nos dicionários oficiais de língua portuguesa, os dicionários brancos, banzo

⁶⁹ Aqui os autores se referem a Kehl (2009) e Fédida (1999): KEHL, Maria Rita. O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009. FÉDIDA, Pierre. Depressão. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

é definido como saudade da África, ou como forma de adjetivação de pessoa triste, pensativa, atônita, pasmada, melancólica. (NUNES, 2018, n.p).

Dessa forma, o autor explica que a simples associação do banzo com a melancolia não dá conta do seu significado:

A melancolia parece ser a definição que solapa muitos desses dicionários. É uma associação apriorística com o banzo, que é visto como a melancolia negra. Freud no texto Melancolia e luto diz que ela se caracteriza por um desânimo abissal, doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo, além da perda da capacidade de amar. O banzo é mais que isso, conflui em si todas essas palavras em português que remete a um estado de desassossego na alma, convulsionadas por uma exterioridade de terror, morte, escravidão, tortura. É a síntese profunda de uma existência moída em dor por uma estrutura social, política e econômica aterrorizadora. (NUNES, 2018, n.p).

O banzo está, portanto, diretamente ligado à uma vida de sofrimentos e dores que, como vimos, atingem a população negra de forma aterrorizadora. Davi Nunes (2018) acrescenta:

O banzo não é melancolia, talvez seja como nos demonstra o poema de Cruz e Souza, “Tristeza do infinito”, é uma ação de suspensão objetiva de uma existência atroz. Não era/é necessariamente o fim da vida, mas a manutenção de um estado de alma que não lhe fazia funcionar para uma estrutura de opressão. Um exemplo nítido disso é a loucura, enlouquecer na escravização minava a ordem, o louco era fogo ensandecido mesmo que fosse para a morte. (NUNES, 2018, n.p).

No poema “Tristeza do infinito”, citado por Nunes, Cruz e Souza diz:

Anda em mim, soturnamente,
uma tristeza ociosa,
sem objetivo, latente,
vaga, indecisa, medrosa.

Como ave torva e sem rumo,
ondula, vagueia, oscila
e sobe em nuvens de fumo
e na minh'alma se asila.

Uma tristeza que eu, mudo,
fico nela meditando
e meditando, por tudo
e em toda parte sonhando.

[...]

Certa tristeza indizível,
abstrata, como se fosse
a grande alma do Sensível
magoada, mística, doce.

Ah! Tristeza imponderável,
abismo, mistério aflito,
torturante, formidável...
ah! Tristeza do Infinito!

[...]

(SOUZA, C., 1993, n.p).

Ponciá Vicêncio partilha da mesma tristeza cantada pelo eu-lírico do poema de Cruz e Souza. Trata-se de uma tristeza latente, pois não se mostra por meio de lamentos e desesperos óbvios. A tristeza de Ponciá está escondida, e revela-se através do silêncio, das ausências, dos vazios. Lembremos que “Ponciá Vicêncio gostava de ficar sentada na janela olhando o nada. [...] Ela gastava todo o tempo no pensar, no recordar” (EVARISTO, 2003, p. 19), como quem medita. Através do pensamento do marido, a narradora nos mostra que nesses momentos “A mulher parecia lerda. Gastava horas e horas ali quieta olhando e vendo o nada. Falava pouco e quando falava, às vezes, dizia coisas que ele não entendia.” (EVARISTO, 2003, p. 19). Assim como o eu-lírico do poema citado, Ponciá está muda. Mas, ao contrário dele, não sonha (ou sonha apenas o vazio): “Relembrava a vida passada, pensava no presente, mas não sonhava e nem inventava nada para o futuro” (EVARISTO, 2003, p. 19). No poema de Cruz e Souza a tristeza indizível, abstrata é também abismo, como a fenda que se abre em Ponciá:

Sabia apenas que, de uma hora para outra, era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma fenda, dentro e fora dela, um vácuo, com o qual ela se confundia. Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber se si. (EVARISTO, 2003, p. 45).

O vazio de Ponciá é “Como ave torva e sem rumo”, ave perturbada e perdida que se instala em sua alma. Trata-se de uma tristeza “formidável” essa de Ponciá. “Tristeza do infinito” (SOUZA, C., 1993, n.p). Essa tristeza do infinito, cantada pelo eu-lírico do poema é o banzo conceituado por Davi Nunes (2018), o vazio de Ponciá, os choros e risos de Vô Vicêncio. O banzo está diretamente ligado ao racismo – que violenta e mata a população negra desde tempos coloniais. O mesmo racismo que sequestrou pessoas em território africano, que matou milhares em travessia, em plantações, em pelourinhos, que mata a cada minuto 23 minutos um jovem negro⁷⁰; o

⁷⁰ Os números são do Mapa da Violência, da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), e foram disseminados principalmente a partir da campanha da ONU denominada “Vidas Negras” com

racismo do Estado que dispara 200 tiros em uma família⁷¹ ou que mata aos poucos, de cansaço, de estresse, aquele que enlouquece – “mortes cotidianas” (SANTANA, 2012). Ainda segundo Nunes (2018):

O banzo é a antítese heroica da vitória, a pistola apontada na cabeça e o riso desesperador do suicida; o mergulho no mar, na Atlântida Negra, perdida no fundo do oceano, pois o navio negreiro é a morte do corpo negro sequenciada nos séculos futuros. (NUNES, 2018, n.p).

Sofrendo de banzo, Vô Vicêncio tenta se suicidar e matar sua família, porém permanece vivo, a observar o sofrimento de todos – “pistola apontada na cabeça” (NUNES, 2018, n.p):

Viveu ainda muitos e muitos anos. Assistiu chorando e rindo, aos sofrimentos, aos tormentos de todos. E só quando acabou de risos todos os seus loucos risos e de chorar todos os seus insanos prantos, foi que Vô Vicêncio se quedou calmo. (EVARISTO, 2003, p. 51-52).

Enquanto o banzo em Vô Vicêncio expressa-se nos choros e risos, o de Ponciá, expressa-se, inicialmente, no vazio, no silêncio. Esvaziada de sonhos, Ponciá mergulha no vazio. Esse “apartar-se de si mesma”, que chamo de banzo, vai se tornando mais frequente, principalmente a partir da migração de Ponciá Vicêncio para a cidade. Ponciá está excluída da lógica universalizante das metrópoles na sociedade do controle caracterizada por Peter Pál Pelbart (2000), essa sociedade que, por sua fluidez, permite que um sujeito como Ponciá chegue até a cidade, mas que, ao mesmo tempo, a exclui (ela seria uma entre os muitos sujeitos não comportados pelo capitalismo global). Sobre esse sistema, Pelbart dirá que tenta “tornar rentável a totalidade do tempo, evitando que o tempo se escoe em tempo perdido”; nesse sentido, “o tempo livre virou tempo escravizado, tempo investido em ganhar tempo” (PELBART, 2000, p. 34).

Como poderia Ponciá Vicêncio fazer parte de um sistema que novamente escraviza? Ao contrário, ela se tornará um sujeito “inempregável”, nas suas ausências, ela perde a noção de tempo. O banzo, nesse sentido, não é apenas uma

o objetivo de combater a violência contra jovens negros no Brasil. Fonte: <https://www.geledes.org.br/cada-23-minutos-um-jovem-negro-morre-no-brasil-diz-onu-ao-lancar-campanha-contra-violencia/>. Acesso em: 22 jul. 2019.

⁷¹ Me refiro aos 200 tiros de fuzil disparados pelo exército no Rio de Janeiro contra o carro de uma família. No carro estavam o motorista – o músico Evaldo Rosa – sua esposa, seu filho e uma amiga da família. O músico Evaldo Rosa e o catador de material reciclado, Luciano Macedo, que tentou ajudar a família, foram assassinados. Fonte: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/militares-atiraram-mais-de-200-vezes-em-acao-que-terminou-com-morte-de-musico-catador-23651753.html>. Acesso em: 22 jul. 2019

consequência dos sofrimentos, da rememoração da personagem – o banzo é também resistência. Assim como seus antepassados escravizados, que não assimilavam a vida escrava e se apartavam dela através do banzo, Ponciá resiste a uma sociedade que quer novamente escraviza-la, agora com técnicas sutis. O banzo, então, deixa de ser um problema e passa a ser uma vontade da personagem:

Ponciá Vicêncio não queria mais nada com a vida que lhe era apresentada. Ficava olhando sempre um outro lugar de outras vivências. Pouco de dava se fazia sol ou se chovia. Quem era ela? Não sabia dizer. Ficava feliz e ansiosa pelos momentos de auto ausência (EVARISTO, 2003, p. 90).

Avanço ainda mais na ideia do banzo como resistência. Em Ponciá Vicêncio, o “vazio” é mais do que simples ausência, resistência ao mundo universalizante que tenta inseri-la em uma temporalidade global e opressora. O “vazio” de Ponciá, de alguma forma, a leva de volta aos seus antepassados, através de choros e risos (como seu avô). O banzo de Ponciá é sofrimento e é resistência. É movimento ainda que na aparente imobilidade do corpo, pois é impossibilidade de permanecer oprimido. Levará à ancestralidade: “uma fonte inesgotável de pulsão, energia, movimento, criatividade e exemplo a ser seguido pelos herdeiros da tradição.” (SALES, 2005, p. 4). O banzo de Ponciá, caracterizado pelo vazio, é como conceitua Davi Nunes (2018):

É o núcleo atômico de um sentimento que se desenvolveu no processo de escravização, e ainda hoje é um estado de espírito ao mesmo tempo aterrorizador e poderoso, uma transcendência diante dos traumas seculares. O banzo, assim, é fim para o começo, embate mentalista introspectivo que move o mutuê, a cabeça, para uma dignidade existencial que se estende além da vida – a ancestralidade. Por isso é força angustiante, uma instância desesperadora, uma dor insubmissa às opressões. (NUNES, 2018, n.p).

4.3 DEVIR-RIO: CURA EM ÁGUAS ANCESTRAIS

Apesar das acontecências do banzo

Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença na precisão de viver
e a sapiente leitura
das entre-falhas da linha-vida.

Apesar de...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra
a nos entupir o caminho

Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.

Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.

Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço à vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre Salmos, Axés e Aleluias.

(EVARISTO, 2017b, p. 119-120).

O banzo, conceituado por Davi Nunes e cantado pelo eu-lírico do poema *Apesar das acontecências do banzo* (EVARISTO, 2017b), é a dor de uma tristeza infinita possível apenas aos “novos ‘condenados da Terra’” (MBEMBE, 2018):

[...] aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos, aqueles que se avalia que não devem morrer, os que são condenados a viver em toda tipo de estruturas de reclusão – os campos, os centros de triagem, os milhares de locais de detenção que se espalham por nossos espaços jurídicos e policiais. São os rejeitados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros “sem-documentos” – esses intrusos e essa escória da nossa humanidade que temos pressa em despachar, porque achamos que, entre eles e nós, nada existe que valha a pena ser salvo, visto que eles prejudicam imensamente a nossa vida, a nossa saúde, o nosso bem-estar. Os novos “condenados da Terra” são o resultado de um trabalho brutal de controle e de seleção, cujos pressupostos raciais são bem conhecidos. (MBEMBE, 2018, p. 306).

Àqueles que são tratados como “escória da humanidade”, aos sujeitos racializados, o banzo é possível. Contudo, o que eu-lírico do poema de Evaristo faz é acreditar na vida, apesar da dor e com ela. E mesmo estando entre rochas a pressionar seu corpo e apertar seus caminhos, tem fé que nenhuma pedra o impedirá de seguir. A partir da terceira estrofe o banzo não é importante apenas para superá-lo e “apesar dele” seguir; mas também para somar à experiência do eu-lírico. É a partir “Das acontecências do banzo” que a coragem é apurada para manter uma luta que é doída e diária. “Murros em ponta de faca” até que o murro “cega” a faca – “neutralizando o corte da lâmina”. É a partir “Das acontecências do banzo” que surge, brota, um amor/abraço à vida que faz com que o eu-lírico queira seguir a rota de viver entre os momentos de “sal”, que podem ser das lágrimas que encharcam o rosto ou do sal que arde quando toca as feridas abertas; e das doces alegrias do “mel”. Entre todos esses momentos, a espiritualidade e a fé estarão presentes – “por entre Salmos, Axés e Aleluias.”

Já vimos o tamanho da dor e das perdas de Ponciá Vicêncio. São elas que a levam aos vazios, ao banzo, e são a partir delas que Ponciá Vicêncio devirá outra

coisa, recusando-se a uma morte indesejada. Ela é como o “farrapo humano” conceituado por Mbembe (2018):

Mas o que é um farrapo, senão aquilo que foi, mas que agora não passa de uma figura degradada, arruinada, irreconhecível, estragada, uma entidade que perdeu sua autenticidade, sua integridade? O farrapo humano é aquilo que, a despeito de apresentar aqui e ali uma aparência humana, está tão desfigurado que se encontra, ao mesmo tempo, no aquém e no cerne do humano. É infra-humano. Reconhece-se o farrapo humano pelo que sobra dos órgãos – a garganta, o sangue, a respiração, o ventre, da ponta do esterno à virilha, as tripas, os olhos, as pálpebras. Mas o farrapo humano não deixa de ter vontade. Nele restam só os órgãos, mas resta também a fala, último sopro de uma humanidade devastada, mas que, até as portas da morte, se recusará a ser reduzida a um monte de carne, a morrer de uma morte indesejada: “Não quero morrer dessa morte”⁷². (MBEMBE, 2018, p. 237/238).

Ponciá Vicêncio recusa-se a ser tal qual a “imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia” (EVARISTO, 2003, p. 33). Não se trata de uma decisão tomada com base na racionalidade. Trata-se, antes, de um chamado à sobrevivência e, além disso, à transcendência, ao devir, como veremos. Esse chamado é parte de sua herança, ancestralidade. É a força vital⁷³, que sempre a abrigou e que é aumentada, que a faz sair da imobilidade do vazio para o vazio em movimento, um movimento de energia ancestral. Essa energia é a própria força vital:

A filosofia banto é uma filosofia da energia. Focada mais no movimento que na racionalidade, os bantos dão ênfase ao movimento do ser, não ao ser metafísico. A existência é o movimento da Força Vital. O que constitui o mundo são as energias. A matéria não é nada em si mesma senão o acúmulo de energia. [...] (OLIVEIRA, E., 2005, p. 70).

Se, conforme citação acima, a “existência é o movimento da Força Vital”, a (re)existência de Ponciá é a remobilização da energia que existe nela, a fim de aumentá-la. Segundo Eduardo Oliveira (2007), são os ancestrais que “multiplicam a força vital” (OLIVEIRA, 2007, p. 235):

[...] ao atentar para a lógica da ancestralidade que perpassa a organização social-ontológica dos bantos, vê-se que aquele que se integra ao ciclo ancestral recebe dali sua força e, somente aí, pode dinamizá-la e aumentá-la. A força vital não é, portanto, um atributo individual, mas uma construção coletiva, que obedece uma rígida organização tradicional e que, sem atualização, perde-se na poeira da memória. A força vital é uma energia. A

⁷² Em nota de rodapé Mbembe (2018) atribui essa citação a: Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, p. 13.

⁷³ Segundo Eduardo Oliveira (2005): “A Força Vital sempre foi associada aos bantos. A importância dessa categoria, porém, não se restringe a eles, podendo ser encontrada entre os povos da África Ocidental e Setentrional. Fábio Leite, por exemplo, pesquisou sobre a Força Vital entre os Agni - grupo Akan - e Senufos, civilizações agrárias da África Ocidental, na região habitada pelos iorubás”. (OLIVEIRA, E., 2005, p. 19).

ontologia banto é uma ontologia relacional. Aqui se anuncia uma filosofia que prescinde das essências para colar na imanência. É filosofia do acontecimento, sem metafísica, mas com transcendência. (OLIVEIRA, 2007, p. 235/236).

É justamente esse retorno à ancestralidade que possibilita à Ponciá a força para continuar a existir e se colocar em movimento, apesar e a partir das “acontecências do banzo”. Como vimos, desde o início da narrativa fica clara a forte relação de Ponciá Vicêncio com a ancestralidade, principalmente a partir da análise da relação da personagem principal com Vô Vicêncio. Vimos ainda que, quando da sua migração de Vila Vicêncio à cidade “sem nome” Ponciá afasta-se de sua família e de sua ancestralidade (está longe do rio, longe do barro e longe da estatueta de Vô Vicêncio). Afastada de sua ancestralidade, sua força vital diminui. Será de suma importância para a sua cura o retorno à Vila Vicêncio e o encontro com a estatueta de barro de seu avô. Na noite do primeiro regresso o leitor é lembrado que o destino de Ponciá – sua herança – está em vias de acontecer, mas ainda há travessias a serem feitas pela personagem, sua “diáspora íntima” ainda não chegou ao fim. Apesar de não ter encontrado sua mãe e seu irmão, Ponciá escuta a casa e os movimentos:

Na noite em que aconteceu o regresso, Ponciá Vicêncio não dormiu. Viveu o tempo em que era tomada pela ausência e quando retornou a si, ficou apenas deitada escutando. Escutou na cozinha os passos dos seus. Sentiu o cheiro de café fresco e de broa de fubá, feitos pela mãe. Escutou o barulho do irmão se levantando várias vezes, à noite, e urinando lá fora, perto do galinheiro. Escutou as toadas que o pai cantava. Escutou os galos cantando na madrugada, no galinheiro vazio. Escutou, e o que mais escutou, e o que profundamente escutou foram os choros-risos do homem barro que ela havia feito um dia. (EVARISTO, 2003, p. 57).

Contudo, ao se levantar pela manhã, Ponciá tem a nítida sensação que a casa está habitada, mas então percebe que sua mãe e seu irmão não estão ali fisicamente. No momento da ausência, Ponciá Vicêncio encontra-se com os seus apenas enquanto energia, força vital deixada em cada objeto de barro da casa. O reencontro físico não aconteceria ainda naquele momento. Seria preciso aguardar o momento certo, o momento que sua herança se cumpriria. Porém, a narrativa nos indica que começa ali o renascimento de Ponciá. Nesse sentido, é essencial a imagem da cobra - que aparece ainda enquanto Ponciá aguarda sua mãe entrar a qualquer momento. A cobra aqui é um sinal de renascimento, e do ciclo da vida: “O símbolo da cobra que come o próprio rabo, o Ouroboros, remete ao renascimento cíclico das coisas e de tudo que é vivo”. (OLIVEIRA, 2015, p. 88). A cobra é ainda, assim como o arco-íris, símbolo de

Oxumarê - “orixá que representa movimento, transformação e renascimento.” (OLIVEIRA, 2015, p. 87-88).

Alguma coisa mexeu no fogão, bem debaixo da trempe, no meio das cinzas. Foi, então, que Ponciá acordou para o momento presente. Não havia fogo, não havia a brasa acesa que sua mãe guardava sob as cinzas. Uma cobra movimentou-se lentamente dentro do fogão. Ponciá olhou o bicho e não teve vontade de fazer nada. Só então percebeu que a casa estava vazia. A dor da ausência da mãe e do irmão aconteceu mais forte ainda. Olhou para a mesa de madeira e lá estava o homem-barro entre prantos e risos. Pegou o trabalho e enrolou, como fazia a mãe, em folha de bananeira e palhas secas guardando-o carinhosamente no fundo da trouxa. E na sua memória veio o dia em que Vô Vicêncio morrera. Ela era bem pequena, menina de colo ainda, e ouvira os parentes dizer que o avô havia deixado uma herança para ela. (EVARISTO, 2003, p. 57-58).

A imagem da cobra nos dá pistas que o renascimento de Ponciá se dará a partir da ancestralidade, já que foi a cobra que a “acordara” para o momento presente, afastando-a da ausência, o que possibilitou o reencontro com o Vô Vicêncio de barro e a lembrança sobre sua herança. Além disso, o seu renascimento só se cumprirá quando Ponciá reencontrar sua mãe e irmão. A narrativa nos indica isso pois a mesma cobra aparecerá em outros dois momentos: no retorno de Luandi à Vila Vicêncio - “No fogão apagado, nenhum resto de cinza. Uma cobra deixara sua casca ou secara por ali” (EVARISTO, 2003, p. 87) – e em um dos retornos de Maria Vicêncio - “Desde que os filhos partiram, estava sempre ali, porém nunca para ficar. Voltava para visitar a casa, espantar o vazio e sentir a presença dos mortos. Mais uma vez encontrou a casa vazia de uma cobra e cortou o mato lá fora” (EVARISTO, 2003, p. 106). A cobra conecta os três personagens e é partir do encontro da casca da cobra, que Maria Vicêncio decide ir à cidade em busca dos filhos. É o sinal de que havia chegado o momento do reencontro, do renascimento. Nêngua Kainda em momento anterior, a alertara da necessidade de aguardar o tempo das coisas:

O humano não tem força para abreviar nada e, quando insiste, colhe o fruto verde, antes de amadurar. Tudo tem o seu tempo certo. Não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independentemente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver. Nada melhor que o fruto maduro, colhido e comido no tempo exato, certo. O encontro com os filhos também pertencia à vontade do tempo e não somente dela. O querer dela era o trato que ela fazia com a vida. Era uma teima regada de paciência, uma crença de que o melhor iria acontecer. Maria Vicêncio, mais uma vez, voltou a casa, grávida ainda de seus filhos, esperava o dia em que ela, mãe, iria renascer. (EVARISTO, 2003, p. 107).

Ponciá, ao que parece, foi a primeira a retornar à casa, já que encontrara a cobra viva. Nesse momento, após encontrar a estatueta de seu avô, Ponciá sai da casa e encontra Nêngua Kainda:

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

Ora, “apesar das acontecências do banzo”, Ponciá resolve que continuaria a vida e retorna novamente à cidade, em busca da conquista de seus sonhos – “Murros em ponta de faca (valem)”. É também a partir “das acontecências do banzo”, já que é no momento da ausência, do vazio, que Ponciá acessa a energia dos seus – mortos e vivos – movimentando sua força vital.

Como vimos, a narrativa mostra a importância do tempo e dos ciclos da vida. O reencontro da família de Ponciá depende da vontade do tempo, assim como o seu renascimento e o acontecimento de sua herança. O tempo pensado aqui não é o tempo linear ocidental, é o tempo africano. Segundo Eduardo Oliveira (2005) o tempo da sociedade tradicionais africanas é orientado para o passado e não para o futuro, como no ocidente. O autor destaca ainda que o protagonismo do passado no tempo, segundo a cosmovisão africana, não significa estagnação:

A relação privilegiada com o passado tem sua razão de ser: ela permite uma relação especial com os ancestrais. A preservação da memória dos antepassados não é causa de estagnação para os africanos; ao contrário, são essas as causas para o dinamismo característico de sua cultura, uma vez que a atualização deve estar sempre assentada na sabedoria dos ancestrais. Os ancestrais, no entanto, não são os atores do mundo atual. Os protagonistas do tempo vivido são seus descendentes que, ouvindo-os, respeitando e cultuando-os, devem abrir caminhos para novos tempos. A tradição, neste caso, é o fundamento da atualização e da novidade. O tempo africano é impregnado de Força Vital. É um tempo sagrado (zamani) que envolve o tempo vivido (sasa). O passado é privilegiado, pois esse é o tempo dos antepassados. O passado, no entanto, não é fossilizado. Ele é potencialmente transformador, tal como a tradição – acúmulo de tempo transcorrido. (OLIVEIRA, 2005, p. 24).

O tempo africano é dinâmico e sua atualização, a ser feita pelos vivos, está diretamente ligada aos ancestrais e impregnado de Força Vital. Após ter contato com

a energia dos vivos e dos mortos na casa de Vila Vicêncio e ter novamente o contato com a estatueta de Vô Vicêncio, Ponciá retorna à cidade cheia de axé, de vontade de viver, de movimentar-se: “O movimento dinamiza a vida. Viver é movimentar-se. Como veremos adiante, a filosofia banto já dizia que a vida é energia. A Força Vital é a energia que movimenta o universo africano. Axé é a energia vital que dinamiza a vida!”. (OLIVEIRA, 2005, p. 66) É esse Axé que permitirá que Ponciá Vicêncio dê continuidade à vida, apesar da dor da ausência dos seus. Toda essa energia faz com que aumente a quantidade e a duração dos episódios de “vazio” da personagem. O narrador nos mostra isso através do que pensava o marido de Ponciá:

Ela, entretanto, figurava se a dona dos sonhos, parecia morar em outro lugar. Às vezes, era como se o espírito dela fugisse e ficasse só o corpo. Ele respeitava, tinha medo. Não indagava nada. Depois que voltou do povoado e não soube notícias da mãe e nem do irmão, ela se tornou mais estranha ainda. Foi logo que se conheceram. (EVARISTO, 2003, p. 65).

Ponciá volta de Vila Vicêncio sem sua mãe e seu irmão, mas com mais Força Vital. O aumento dos episódios de vazio, de ausência de si, são sinais do chamado da ancestralidade, Ponciá não estava sozinha.

Na primeira manhã em que Ponciá Vicêncio amanheceu novamente no emprego depois do retorno à terra natal, levantou-se com uma coceira insistente entre os dedos das mãos. Coçou tanto até sangrar. Cuidou dos afazeres da casa da patroa, mas a toda hora interrompia o trabalho e levava as mãos debaixo d'água para ver se aliviava o incômodo. Ela nunca tivera nada de pele. Ao nascer o primeiro banho tinha sido em sangue de tatu, o que deixou Ponciá imunizada para qualquer mau nesse sentido. Então, por que agora, quando já grande, o surgimento daquele incômodo que coçava tanto entre os dedos? Ponciá Vicêncio cheirou a mão e sentiu o cheiro de barro. [...] Correu lá no fundo da casa, no seu quarto de empregada, e tirou o homem-barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixado aquele cheiro. Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria. Ela beijou respeitosamente a estátua uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos, risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido o contato com os mortos. E era sinal de que encontraria a mãe e o irmão vivos. (EVARISTO, 2003, p. 74/75).

Ponciá Vicêncio estava conectada com os seus através da Força Vital. O cheiro de barro nas suas mãos são demonstrações da presença da ancestralidade, na figura de Vô Vicêncio, mas remete também à orixá Nanã - “guardiã do saber ancestral” (PRANDI, 2001, p. 21) e “dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelada o ser humano” (PRANDI, 2001, p. 21). Ponciá Vicêncio está sendo chamada por Vô Vicêncio e por Nanã a devir, a criar a mudança: “O devir não é

história; a história marca somente o conjunto de condições – por mais recentes que sejam – das quais desviamos para ‘devirmos’, quer dizer, para criarmos alguma coisa de novo.” (DELEUZE, 1990, p. 68). É no passado e na ancestralidade que Ponciá consegue, apesar e a partir “das acontecências do banzo”, movimentar a energia vital e devir-rio.

Importante citar um capítulo de duas páginas do romance de Conceição Evaristo, onde percebemos que há uma modificação no estado de Ponciá:

Ponciá estava muito perturbada naqueles dias. Levantara-se do banquinho em que estivera sentada nos últimos anos, na beira da janela e dera de andar em círculos dentro do pequeno espaço do barraco. Falava muito sozinha, ora chorava, ora ria. Pedia barro, queria voltar ao rio.

O homem de Ponciá Vicêncio saía para o trabalho levando uma preocupação nova no peito. Tinha medo de que, quando chegasse em casa, a mulher tivesse saído. Os vizinhos lhe aconselhavam a colocá-la no hospício. Ele não queria, embora, muitas vezes, pensasse que ela estivesse mesmo doente. Sabia, porém, que Ponciá Vicêncio precisava apenas viver os seus mistérios, cumprir o seu destino.

Um dia, depois de olhar para o homem como se não o visse, depois de tantos anos recolhida, enterrada morta-viva dentro de casa, Ponciá Vicêncio sorriu, gargalhou, chorou, dizendo que sabia o que devia fazer. Ia tomar o trem, voltar ao povoado, voltar ao rio. Dizendo isso apanhou debaixo do banco a estatueta do homem-barro. Pegou uns panos e com um gesto antigo, como um modo rememorativo de sua mãe, perguntou se não havia folhas de bananeira secas e palhas de milho para embrulhar o barro. Em seguida fez uma pequena trouxa e lentamente saiu.

O homem seguiu Ponciá, cabisbaixo, aturdido. O que faria agora? Sabia que, se tentasse retê-la, seria pior. Acompanharia a mulher, iria atrás dela para ver se conseguia trazê-la de volta, embora soubesse que há muito tempo ela estava indo, indo, indo... Ponciá Vicêncio caminhou pelo morro abaixo. Seguiu em direção ao rio. (EVARISTO, 2003, p. 120-121).

Ponciá estava há anos em estado de banzo, sentada em frente à janela, quase não comia nem falava. Mas lembremos que, ao contrário do que pode parecer, esse estado não é estático. Como aponta Davi Nunes (2018) o banzo é o “embate mentalista introspectivo que move o mutuê, a cabeça, para uma dignidade existencial que se estende além da vida – a ancestralidade” (NUNES, 2018, n.p). Nos momentos de profundo vazio, a cabeça de Ponciá se movimenta em direção à ancestralidade, a uma dignidade existencial que o mundo tentou lhe negar. Tudo se dá no momento certo, como se durante todos os anos em que Ponciá esteve sentada no banquinho, ela estivesse esperando e sendo preparada para o momento do devir. No momento em que Ponciá levanta-se e, inesperadamente, afirma que precisa ir em direção ao rio, o “seu homem” estava pronto para lhe seguir, lhe cuidar; a sua mãe já havia encontrado seu irmão (que se preparava para ter poder de mando enquanto soldado

– destino interrompido por Ponciá) e estava aflita, pois sabia: “O tempo pedia, era hora de encontrar a filha e levá-la novamente ao rio” (EVARISTO, 2003, p. 123). É a “diáspora íntima” de Ponciá acontecendo. Ela sai de um estado onde se sente como “não-sujeito”, passada por um estado de banzo onde aproxima-se de sua ancestralidade e segue em direção ao devir. Ela toma o seu destino nas mãos, levanta-se do banquinho e segue de volta ao rio.

Ponciá Vicêncio começa a andar em círculos, falar sozinha, chorar, rir. Por não se adequar às subjetividades já dadas, por não neurotizar, por resistir à edipianização, a chamavam de louca e sugeriam internação num hospício. Ora, conforme afirmam Deleuze e Guatarri (2011) “[...] o que Freud e os primeiros analistas descobriram foi o domínio das sínteses sem exclusão, as conjunções sem especificidade, os objetos parciais e os fluxos. As máquinas desejantes grunhem, zumbem no fundo do inconsciente” (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p. 76), porém, ao instaurar um Édipo soberano, ao universalizá-lo⁷⁴, todo o fluxo desejante do inconsciente está comprometido (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p.77).

O inconsciente produtivo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se – e exprimir-se no mito na tragédia, no sonho. [...] É como se Freud tivesse recuado frente a este mundo de produção selvagem e de desejo explosivo, e quisesse introduzir aí a qualquer custo, um pouco de ordem, a ordem clássica do velho teatro grego. [...] Na sua autoanálise ele descobre algo do qual ele diz: veja só, isto se assemelha a Édipo! E começou por considerar esse algo como uma variante do “romance familiar”, como o registro paranoico através do qual o desejo explode precisamente as determinações da família. Só pouco a pouco é que ele faz do romance familiar, ao contrário, uma dependência de Édipo, e neurotiza tudo no inconsciente, ao mesmo tempo em que edipianiza, em que encerra todo o inconsciente no triângulo familiar. E seu inimigo vem a ser o esquizo. (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p. 77-78)

Interná-la em um hospício seria reduzi-la a um corpo apenas, retirar sua energia, estancar o seu processo de criação, parar a sua máquina desejante, “causando o esquizofrênico artificial, tal como o vemos no hospital, farrapo autístico produzido como entidade” (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p. 15). O homem sabe que não conseguiria pará-la e entende que ela precisava apenas “viver os seus mistérios, cumprir o seu destino” (EVARISTO, 2003, p. 120), resolve apenas acompanhá-la

⁷⁴ Ainda segundo Deleuze e Guatarri (2011): “É Édipo que nos faz homens, seja para melhor, ou para pior, diz o tolo. O tom pode variar, mas no fundo permanece o mesmo: não escaparás a Édipo, só tens escolha entre a ‘saída neurótica’ e a ‘saída não neurótica’. O tom pode ser o do psicanalista raivoso, o psicanalista-tira: os que não reconhecem o imperialismo de Édipo são perigosos desviantes, esquerdistas que devem ser entregues à repressão social e policial [...]” (DELEUZE, 2011, p. 148)

nesse caminho que ela já vinha traçando, em direção ao rio. Ponciá está livre para entregar-se às máquinas desejanças, ao puro devir:

[...] um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo, sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil (“mais quente e mais frio vão sempre para a frente e nunca permanecem, enquanto a quantidade definida é ponto de parada e não poderia avançar sem deixar de ser; “o mais jovem torna-se mais velho do que o mais velho, e o mais velho, mais jovem do que o mais jovem, mas finalizar este devir é o que eles não são capazes, pois se o finalizassem não mais *viriam* a ser, mas seriam...””) (DELEUZE, 2015, p.1-2).

Ponciá está em puro devir, em devir-louco. Caminha em todos os sentidos e é múltipla e única ao mesmo tempo:

Por alguns momentos, outras faces, não só a de Vô Vicêncio, visitaram o rosto de Ponciá. A mãe reconheceu todas, mesmo aquelas que chegavam de um outro tempo-espço. Lá estava a sua menina única e múltipla. Maria Vicêncio se alegrou, o tempo de reconduzir a filha à casa, à beira do rio estava acontecendo. Ponciá voltaria ao lugar das águas e lá encontraria a substância, o húmus para viver. (EVARISTO, 2003, p. 125).

Ora, a cura de Ponciá se daria quando do retorno à terra onde seu umbigo foi enterrado, assim como os dos seus parentes. Afinal, “No ventre daquela terra, pedaços do ventre deles também haviam sido enterrados” (EVARISTO, 2003, p. 106). A terra fértil de energia de seus ancestrais (de luta, fé e memória) fertilizará Ponciá para a vida – lembremos que ela é única, mas é múltipla, portanto, ao entrar no rio, ela fertilizará o mundo – devir-rio em busca de uma humanidade ampla e irrestrita. Terra, rio e Ponciá são sementes.

Por isso, quando a herança de Ponciá se cumpriu, Luandi entendeu que sua felicidade não estaria na farda de soldado que transformaria ele no opressor dos seus. Ao contrário, era preciso que cada um fosse semente de um vir a ser da população negra em direção à uma vida sem opressão:

A irmã tinha os traços e os modos de Vô Vicêncio. Não estranhou a semelhança que se fazia cada vez maior. Bom que ela se fizesse reveladora, se fizesse herdeira de uma história tão sofrida, porque enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino. E ele que queria tanto ser soldado, mandar, bater, prender de repente descobria de que nada valia a realização de seus desejos, se fosse aqueles os sentidos de sua ação, de sua vida. Soldado Nestor era tão fraco e tão sem mando como ele. Apenas cumpria ordens, mesmo quando mandava, mesmo quando prendia. Foi preciso que a herança de Vô Vicêncio se realizasse, se cumprisse na irmã para que ele entendesse tudo. Só agora atinava também com o riso e as palavras de Nêngua Kainda. Ele, que levava tanto tempo desejando a

condição de ser soldado, em pouco minutos escolhia desfazer-se dela. [...] Compreendera que sua vida era um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da assinatura de próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viram a ser. (EVARISTO, 2003, p. 127).

Ponciá tinha o rosto visitado por outros rostos, pois ela era a expressão de tudo e de todos. Chorava e ria porque o passado dos seus era de desespero e sofrimento, mas era também repleto de ternura, amor.

[...] andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir. [...] Ponciá Vicêncio, elo e herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas do rio. (EVARISTO, 2003, p. 128).

Através de Ponciá, as memórias dos antepassados africanos, antepassados negros, aqueles que resistiram de todas as formas contra o poder branco/colonizador, estariam bem guardadas, preservadas pelas águas do rio. Nas águas do rio Ponciá guarda-se com o sagrado na figura de Oxum. Finalmente sente-se como um “eu-ampliado”⁷⁵, “sol-vivo”. Isso é a sua cura e será a de tantos outros:

Deixar de reconhecer ou admitir nosso eu ampliado (devido ao “branqueamento” ou à vergonha racial), creio eu, é o fato que impediu africanos diaspóricos como comunidade de maximizar o poder psíquico encontrado no círculo intacto de “força espiritual” que define o ser africano. Simplesmente não conhecer, não admitir ou negar ser africano limita nossa capacidade de curar a nós mesmos e compreender nossa conexão humana, assim como limita nossa capacidade de realmente cuidar uns dos outros e curar uns aos outros. Nos termos do *sakhu*⁷⁶, importa notar que a concepção africana do que significa ser uma pessoa humana também dita nossa concepção do eu, e se a conceitualização africana (negra) do eu (pessoa) é de fato um “eu-ampliado” (Nobles, 1973, 1976), então o “paciente” tem de ser a comunidade inteira. Nossa tarefa é curar toda a raça. (NOBLES, 2009, p. 291)

Ponciá Vicêncio agora, como “eu-ampliado”, anda em rodas, como em um movimento circular das ondas que dão movimento ao mar. Ponciá é movimento que quer “emendar”, “agarrar” aquilo que veio antes (seus ancestrais), o aqui-agora (a luta

⁷⁵ Segundo Nobles (2009) a concepção africana do significado de pessoa é ampla. A pessoa é como “recipiente e instrumento da energia e relação divina” (NOBLES, 2009, p. 284). Portanto, o ser humano não se separa do divino, do sagrado, na natureza e da ancestralidade, trata-se de uma “eu-ampliado”.

⁷⁶ Sakhu, segundo Nobles (2009) “significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira.” (NOBLES, 2009, p. 279).

diária, que ainda é pela reparação), e o por vir (o seu futuro e dos seus – da “comunidade inteira” – rumo à libertação). A águas dos rios não param de nascer, renascer, invadir o mar. Parecem calmas, mas são misteriosas e podem guardar um poder devastador – devir-revolucionário que, segundo Ana Rita Santiago (2018), “[...] constitui-se como possíveis formas de forjar novos modos de luta, intervenções e mobilizações através do discurso criativo e outros modos de fazer política, tendo em vista ações libertárias no (do) presente. (SANTIAGO, A., 2018, p. 26). Na figura de Oxum, o rio é a fertilidade feminina, criação – devir-mulher. Portanto, o retorno de Ponciá e sua preservação nas águas dos rios não pode jamais ser lida como um retorno a um ideal que está localizado no passado. É, ao contrário, rememoração de um passado esquecido para possibilitar um devir-rio, um vir a ser do povo negro, um devir-revolucionário (“exercício de resistência”) (SANTIAGO, A., 2018, p. 26) - a “saída da grande noite” pensada por Fanon. Segundo Mbembe (2018):

A essa “saída da grande noite”, Fanon atribuía todos os nomes: a “libertação”, o “renascimento”, a “restituição”, a substituição”, a “aparição”, a “emergência”, a “desordem absoluta” ou ainda “caminhar todo o tempo, a noite e o dia”, “pôr de pé um homem novo”, “encontrar outra coisa”, um sujeito novo que surge inteiro da “argamassa do sangue e da cólera” – um sujeito quase indefinível, sempre restante, como um lapso que resiste à lei, à divisão e à ferida. (MBEMBE, 2018, p. 293).

Esse renascimento de Ponciá é o prenúncio do renascimento dos africanos em diáspora. A narrativa nos dá pistas de que o sagrado e a arte estão diretamente ligados a esse renascimento, esse devir.

Andava em círculos, ora com uma das mãos fechadas e com o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Todo cuidado Ponciá Vicêncio punha nesse imaginário ato de fazer. Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num só ato, igualando as faces da moeda. (EVARISTO, 2003, p. 128).

Em seu devir, Ponciá imagina o fazer das esculturas de barro, sua arte. Ao fazer sua arte imaginária é como se ela moldasse a si mesma, atentando-se ao que é excedente, ao que sobra, e às ausências, que também fazem parte dela própria. Arte e vida se fundem, ambas repletas de Força Vital:

[...] uma das funções da arte e da religião é justamente preservar a esperança de sair do mundo tal como foi e tal como é, de renascer para a vida e de

renovar a festa. [...] Essa esperança de liberação das energias escondidas ou esquecidas, a esperança de uma eventual inversão das potências visíveis e invisíveis, esse sonho secreto de ressurreição dos seres e das coisas, são justamente o fundamento antropológico e político da arte negra clássica. [...] Eis por que, quer se tratasse da escultura, da música, da dança, da literatura ou do culto das divindades, sempre se tratou de despertar as potências adormecidas, de renovar a festa, esse canal privilegiado da ambivalência, esse teatro provisório do luxo, do acaso, do dispêndio, da atividade sexual, e da metáfora de uma história por vir. Nunca houve, pois, nada de tradicional nessa arte, ainda mais porque sempre foi disposta de forma que manifestasse a extraordinária fragilidade da ordem social. Uma arte, portanto, que nunca deixou de reinventar os mitos, de contornar a tradição, de miná-la no próprio ato que parecia instituí-la e ratificá-la. Sempre se tratou de uma arte por excelência do sacrilégio, do sacrifício e do dispêndio, que multiplica os novos fetiches com vistas a uma desconstrução generalizada da existência – justamente pela via do jogo, do lazer, do espetáculo e do princípio da metamorfose. (MBEMBE, 2018, p. 300-301).

A narrativa de Conceição Evaristo nos aponta um devir-revolucionário – “[...] o único movimento capaz de esconjurar a vergonha ou responder ao intolerável” (DELEUZE, 1990, p. 68) – através da arte e da ancestralidade. Ponciá Vicêncio, corpo aquático prenhe de memórias, devém-mulher, devém-rio; que devirá-mar. Através da arte, repleta de ancestralidade, interligará os africanos em diáspora, em travessia pelo atlântico agora em busca da libertação e da cura. Ora, aqui estamos falando de uma arte negra, um devir-negro, afinal: “para aqueles cuja parcela de humanidade foi roubada num determinado momento da história, a recuperação dessa parcela de humanidade muitas vezes passa pela proclamação da diferença” (MBEMBE, 2018, p. 315). Contudo, esse devir faz parte de um projeto mais amplo – “o projeto de um mundo por vir, de um mundo à nossa frente, cuja destinação é universal, um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que toda e qualquer situação de racismo suscita” (MBEMBE, 2018, p. 315).

O fazer literário de Conceição Evaristo, sua “escrevivência”, também é devir-revolucionário ao apontar caminhos literários que subvertem o cânone literário, trazendo ancestralidade e poesia às páginas dos livros. Conforme aponta Santiago (2018), a escrita de mulheres negras, como Evaristo, “impulsionam uma escrita pulsante, movimentada por um agir micropolítico, mobilizando inovações e resistências que desembocam do eu-para-si para outros (as).” (SANTIAGO, A., 2018, p. 30). Dor e resistência, sofrimento e cura, constituem a “diáspora íntima” de Ponciá Vicêncio. O romance de Conceição Evaristo, assim como Ponciá em seu devir-rio, segue “reinventando sempre e sempre” (EVARISTO, 2003, p. 128), manuseando arte e vida, tomando para si o poder da reescrita da história e tornando-se sujeito com a complexidade própria do devir.

5 OCEANO: ONDE DESÁGUA O RIO

O desenho subjetivo da personagem Ponciá Vicêncio, no romance homônimo de Conceição Evaristo, é poeticamente complexo. A sensação de “vazio” descrita no romance, e que se apresenta ao longo de toda a narrativa, nos dá pistas sobre o caudaloso oceano que mobiliza a psique de pessoas negras. O “vazio” é da ordem do paradoxo, daquilo que dói, mas se ergue, daquilo que morre, mas resiste, daquilo que esvazia, mas preenche, daquilo que angustia, mas acolhe, daquilo que afunda, mas emerge.

Se a intelectualidade branca, fazedores da psicologia e psicanálise que se estuda nas universidades, “esqueceu” de pensar as complexidades da mente daqueles que são violentados diariamente, há séculos, pelo racismo e pelo machismo, Conceição Evaristo toma a caneta e escreve o romance Ponciá Vicêncio. A partir de sua “escrevivência”, com o poder que só as grandes poetisas têm, toca os (a) leitores (a), nos transforma, nos mobiliza em direção à complexidade da mente de mulheres negras, como Ponciá, em um país racista e machista como o nosso. Além disso, nos mostra (re)existências diárias, nos dá pistas de curas possíveis e dos caminhos em direção à “desalienação em prol da liberdade” (FANON, 2008, p. 191), de um mundo por vir de plena humanidade. Esse mundo começa com a “descolonização do eu” (KILOMBA, 2019) - cura do “trauma colonial” (feridas do passado violento da escravização e sua atualização no racismo cotidiano). Segundo Kilomba (2019): “Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daqueles/as que foram colonizados/as e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” (KILOMBA, 2019, p. 224). A “descolonização do eu” é, portanto, sair do lugar de “Outra/a” que o colonialismo, na forma do racismo cotidiano, quer colocar os sujeitos negras/os; e “tornar-se sujeito”. Trata-se de, como afirma Kilomba (2019), “despedir-se daquele lugar de Outridade” (KILOMBA, 2019, p. 230).

O livro, Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo, nos mostra o rio profundo, misterioso e ininterrupto da emocionalidade da personagem de mesmo nome: o trauma colonial, as feridas diárias impostas pelo racismo e pelo machismo e seus efeitos psíquicos, assim como as (re)existências, as formas de não aceitar o lugar de Outro/a. As ausências, perdas, faltas impostas à Ponciá Vicêncio são causa de seu sofrimento psíquico, mas não a imobilizam, ao contrário, à direcionam à reinvenção

de si. Essa reinvenção de si só é possível devido ao vazio, angustiante e acolhedor. Lugar repleto de força vital e onde é possível ouvir ao chamado ancestral. No reencontro com os seus e com a ancestralidade, Ponciá devirá-rio. Enquanto devir-rio, não há ausência que impeça Ponciá Vicêncio de tornar-se sujeito. Ela molda a própria vida e a própria arte, equilibrando os pedaços de si e dos seus, inteiros, como no poema de Evaristo:

A roda dos não ausentes

O nada e o não,
ausência alguma,
borda em mim o empecilho.
Há tempos treino
o equilíbrio sobre
esse alquebrado corpo,
e, se inteira fui,
cada pedaço que guardo de mim
tem na memória o anelar
de outros pedaços.
E da história que me resta
estilhaçados sons esculpem
partes de uma música inteira.
Traço então a nossa roda gira-gira
em que os de ontem, os de hoje,
e os de amanhã se reconhecem
nos pedaços uns dos outros.
Inteiros.
(EVARISTO, 2017b, p. 12)

Assim como o eu-lírico do poema acima, Ponciá traça a própria roda, faz girar, não deixa que o vazio e as perdas sejam empecilho à vida. Ela recolhe os pedaços de si e dos seus e, anelando-se, se faz inteira (mas nunca finalizada). Ponciá segue, rumo ao mundo por vir do qual falamos, de plena humanidade. Um mundo onde possa existir; “quer existir em toda a sua complexidade: zangada, quieta; forte, fraca, alegre, triste; como sabendo as respostas, como não as sabendo de todo” (KILOMBA, 2019, p. 235). De volta ao rio, aos seus e à ancestralidade, Ponciá segue rumo à criação de si e do mundo. Afinal, como aponta Fanon (2008): “Devo me lembrar a todo instante que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente” (FANON, 2008, p. 189). Esse mundo, de criação contínua, é o devir-rio de Ponciá.

Nos tempos em que estamos vivendo, onde a necropolítica é vista mais explicitamente a cada dia, pode parecer utopia falar em um mundo de plena humanidade, onde não haja opressão de um ser humano por outro; mas a narrativa

de Conceição Evaristo no lembra a potência da falta, do vazio, para a insurreição, para a criação, para o devir. Acerca disso, a literatura negra, entre elas a de Conceição Evaristo, é uma manifestação do devir pela via da arte. É a literatura descrita por Deleuze como delírio (enquanto saúde):

A literatura é delírio e, a esse título, seu destino se decide entre dois pólos do delírio. O delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante. Mas ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura. [...] Fim última da literatura: pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta... ("por" significa "em intenção de" e não "em lugar de"). (DELEUZE, 1997, p. 15).

É exatamente isso que faz Conceição Evaristo ao escrever o romance Ponciá Vicêncio: evidencia a criação de um povo, invoca a resistência dos oprimidos em direção à cura, à descolonização do eu. A literatura de Evaristo nos lembra da advertência de Fanon (2008): "Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é seu solto" (FANON, 2008, p. 190). Ora, diria também que não se deve tentar fixar a literatura de Conceição Evaristo, seu destino é ser devir. Nesse sentido, essa dissertação não se conclui pois só pode ser rio, passar, quem sabe ter alguns afluentes possíveis, mas sempre desaguar na infinidade e na força do mar/obra de Conceição Evaristo.

REFERÊNCIAS

ADISA, Opal Palmer. Lançando sob a luz do sol: stress e mulher negra. *In*: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2006, p. 111-115.

ARRUDA, Aline Alves. Aspectos da memória em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. *In*: FERREIRA, E.; ALGEMIRA, M. M de. (org.). **Literatura afrodescendente**: memória e construção de identidades. São Paulo: Quilombhoje, 2011.

_____. **Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo**: um Bildungsroman feminino e negro. 2007. Orientador: Eduardo de Assis Duarte. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I.; BENTO, M.A.S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo**: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

_____. (org.). **Educação infantil, igualdade racial e diversidade**: aspectos políticos, jurídicos, conceituais. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11283-educ-a-infantis-conceituais&Itemid=30192. Acesso em: 21 jul. 2019.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. MAIO, M. C. (org). São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade Contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. *In*: **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Articulação Interfederativa. **Painel de Indicadores do SUS**, v. 7, n. 10 - Temático Saúde da População Negra. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

BAUMFREE, Isabella. **Sojourner Truth**. Publicado em 25 mai. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>. Acesso em: 28 jul. 2019

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da Sujeição. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. *In*: **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDERONI, Maria Lúcia. As várias formas de resistir à perda ou de como é difícil o trabalho do luto. **Percurso**, Conexões da Psicanálise, ano XIII, 1º semestre 2000. [Seção] Leituras. Resenha de Piérre Fétida, *Depressão*, São Paulo, Escuta, 1999, 122p. Disponível em: http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p24_leitura06.pdf. Acesso em: 28 jul. 2019;

COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com a *outsider within***: a significação sociológica feminista negro. Tradução de Juliana de Castro Galvão. Revista Sociedade e Estado. Volume 31, número 1, janeiro/abril 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2019.

DAVIS, Angela. Feminismo e abolicionismo: teorias e prática para o século XXI. *In: A liberdade é uma luta constante*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. Destruindo o sonho: a família negra e a crise do capitalismo (com Fania Davis). *In: Mulheres, cultura e política*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres. *In: Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Bridget M. Falando da perda: Hoje estou mal, espero que você entenda. *In: SOUZA, Vera Cristina de Souza. A prevalência de miomas uterinos em mulheres negras: As dificuldade e avanços na coleta e análise dos dados com recorte racial. In: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (org.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2006, 103-110.*

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. 5. Ed. Tradução: Luiz Roberto Salinas Forte. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles. **O devir revolucionário e as criações políticas**. [Entrevista cedida a] Toni Negri. Tradução de: João H. Costa Vargas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 28, outubro 1990, p. 67-73. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-28/>. Acesso em: 15 jul. 2019.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. *In: Crítica e Clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, F. **O anti-édipo: capitalismo esquizofrenia** 1. 2 ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, F. O que é uma literatura menor? *In: Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Editora Antêntica, 2014.

DERRIDA, Jacques. Escolher sua herança. *In: De que amanhã: diálogo Jacques Derrida & Elizabeth Roudinesco*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 9-46.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que emoção! Que emoção?** Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

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

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. **Terra roxa e outras terras** - Revista de Estudos literários. Volume 17-A (dez. 2009) - ISSN 1678-2054. Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf. Acesso em: 20 jul. 2019

EVARISTO, Conceição. “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. [Entrevista cedida a] Djamilia Ribeiro. **Carta Capital**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d>. Publicado em: 13 de maio de 2017a. Acesso em: 16 jul. 2019

EVARISTO, Conceição. **Poemas de recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005a. Disponível em: <http://nossaescrivencia.blogspot.com.br/search/label/apresentacao>. Acesso em: 31 ago. 2018.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. **Revista Palmares**, [Brasília], ano 1, número 1, Agosto de 2005b. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/02/revista01.pdf>. Acesso em 06 jan. 2019.

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

FANON, Franz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Aula de 7 de janeiro de 1976. *In: Em Defesa da Sociedade*. Traduzido por Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17/03/1976. *In: Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 285-315.

FREITAS, José Henrique de. Reflexão sobre o conceito de literatura-terreiro. [Entrevista cedida a Gabriel Santos]. **Revista Inventário**, 14. edição, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/inventario/issue/view/1294>. Acesso em: 28 jul. 2019.

FREITAS, José Henrique de. A Literatura-Terreiro na cena Hip Hop Afrobaiana. **Revista a Cor das Letras**, v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/ojs/index.php/acordasleytras/article/view/1491/pdf>. Acesso em: 20 mai. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

GUIMARÃES, Marco Antonio Chagas. **Racismo faz mal à saúde**. Programa Sala de Convidados: entrevista, [s./l.], exibido em 13 dez. 2011. Disponível em: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/canal/videoAberto/racismo-faz-mal-a-saude>. Acesso em: 15 jul. 2019.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. (org.). **Identidade e diferença**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. SOVIK, L. (org.). Tradução: Adelaine La guardiã Resende *et al.* 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**, n. 24, vol. Cidadania, Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=reviphan&pagfis=8697>. Acesso em: 28 de outubro de 2018.

HEGUEDUSCH, C. V.; JUSTO, J. S.; MOLINA, J. A. Depressão na atualidade: estrutura psíquica ou metáfora do psiquismo? Um diálogo entre Maria Rita Kehl e Pierre Férida. **Cad. psicanal.** [online]. 2017, vol. 39, n. 37, pp. 29-51. ISSN 1413-6295. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1413-62952017000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 28 jul. 2019.

HOOKS, Bell. Pelo fim da violência. *In*: **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução: Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro de 2014. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf. Acesso em: 16 jul. 2019.

HOOKS, Bell. **Vivendo de amor**. Tradução: Maísa Medonça. Publicado em 09 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 06 jan. 2019.

IBGE. Somos todos iguais? O que dizem as estatísticas. **Retratos**, n. 11, mai. 2018. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 19/05/2019

IPEA; FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Atlas da Violência 2018**. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432. Acesso em: 06 jan. 2019.

IPEA [et.al.]. Estudo mostra desigualdades de gênero e raça em 20 anos: Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça, divulgado nesta segunda-feira, dia 6, analisa indicadores com base na Pnad. **Ipea**, Brasília, 06 mar. 2017. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29526. Acesso em: 18 jul. 2019.

JABARDO, Mercedes. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro. *In: Feminismos negros*. Una antología. Madri: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños, 2012. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em 16 jul. 2019

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

LORDE, Audre. **Mulheres negras**: As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre. Tradução Renata. Geledés, 10 set. 2013. Disponível em <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-iraodesmantelar-a-casa-do-mestre/>

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Mulher, Corpo e Maternidade. *In: SCWARCZ, L. M.; GOMES, F. S. dos (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MANCE, Euclides André. Filosofia Africana – Autenticidade e Libertação. *In: KAJIBANGA, V.; MANCE, E. A; OLIVEIRA, R, J. O que é Filosofia Africana?* Lisboa: Escolar Editora, 2015.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol.13, n.3, set./dez. 2005, p.483-505. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300002>. Acesso em: 18 jul. 2019.

MARQUES, Eliane Fonseca. **Ponciá Vicêncio** - O anseio por um som que ainda falta. Publicado em 03 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/poncia-vicencio-o-anseio-por-um-som-que-ainda-falta/>. Acesso em: 06 jan. 2018.

MARTINS, Leda. Oralitura da memória. *In*: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 61-86.

MBEMBE. Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE. Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MORRISON, Toni. **Amada**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNIZ, Durval. Fragmentos do discurso cultural: por uma análise crítica do discurso sobre a cultura no Brasil. *In*: NUSSBAUMER, G. M. (Org.) Teorias & políticas da cultura. **Visões multidisciplinares**. Salvador: Edufba, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ufba/139/4/Teorias%20e%20politicadas%20da%20cultura.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2019

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, E. L. (org.) **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NATÁLIA, Livia. Riografias. *In*: **Correntezas e outros estudos marinhos**. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

NETTO, Geraldino Alves Ferreira. **Doze lições sobre Freud e Lacan**. Campinas: Pontes Editores, 2017.

NOBLES, Wade W. Shaku Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: **Afrocentricidade**: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **O corpo da mulher negra**. Publicado em: Pulsional Revista de Psicanálise, 1999, ano XIII, no 135, 40-45.

NUNES. Davi. **Banzo**: Um estado de espírito negro. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espírito-negro/>. Publicado em: 30 de abril de 2018. Acesso em: 22 de outubro de 2018.

OLIVEIRA, Ana Ximenes Gomes de. **Fêmea-matriz**: a maternidade em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. 2015. Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas

Calado Deplagne Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) - UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão Africana no Brasil**: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente. Disponível em: <https://aprendendocomarte.org.br/wp-content/uploads/2017/12/OLIVEIRA-Eduardo-David-de-Cosmovis%C3%A3o-Africana-no-Brasil.pdf>. Publicado em 30 jun. 2005. Acesso em: 22 de outubro de 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

ONAWALE, Lande. **Sete**: diásporas íntimas. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

PELBART, Peter Pál. Da claustrofobia contemporânea: Sobre o fim da exterioridade no capitalismo tardio. *In*: **A vertigem por um fio**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

POLI, Maria Cristina. A Medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. **Ágora**, Rio de Janeiro, vol.10, n.2, July/Dec. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982007000200009. Acesso em 06/01/2019. Acesso em: 18 jul. 2019.

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

REIS, Isabel Cristina Ferreira. Família Escrava. *In*. SCWARZ, L. M.; GOMES, F. SANTOS DOS (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

REIS, Isabel Cristina Ferreira. **A família no tempo da escravidão**: Bahia, 1850-1888. 2007. Tese (Doutorado em história) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, São Paulo, 2007.

REIS, Isabel Cristina Ferreira. **História familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. 1998. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1998.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SALES, Ronaldo Júnior. Zumbi: Fantasma histórico ou ancestralidade viva. **GT Racismo**, Pernambuco, n. 3, dezembro 2005. Disponível em http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/GT_Racismo_MPPE/GTRacismoMPPE03.pdf. Acesso em 26 jul. 2019.

SANTANA, Rita. **Alforrias**. Ilhéus: Editus, 2012.

SANTIAGO, Ana Rita. (Re)existências e o devir revolucionário na literatura negro-feminina. *Fólio – Revista de Letras*, [Bahia], UFRB, v. 10, n.2, p.11-13, jul/dez.2018.

SANTIAGO, Ana Rita. Prefácio: Encruzilhadas e movimentos: aqui e lá, ir e vir. *In: ONAWALE, Lande. Sete: diásporas íntimas*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

SANTIAGO, Viviana. **Tem racismo na escola sim**. É só perguntar às crianças negras. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tem-racismo-na-escola-sim-e-perguntar-criancas-negras/>. Publicado em 29 mar. 2017. Acesso em: 06 abr. 2019.

SANTOS, Marcos Ferreira. **Ancestralidade e convivência no processo identitário**: a dor do espinho e a arte da paixão entre karabá e Kiriku. *In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/13*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Teorias raciais**. *In: SCHWARCZ, L.; GOMES, F. D. G. Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Patrícia Maria. **A vulva absoluta**: ressignificações do amor e do erotismo na lírica de Rita Santana. 2018. Orientadora: Livia Maria Natália de Souza. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) - UFBA. Salvador, 2018.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência**: Culturas e identidades no movimento hip hop. 2009. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 20109.

SOUZA, Cruz e. Tristeza do Infinito. *In: Faróis*. Fonte: Cruz e Sousa, Poesia Completa, org. de Zahidé Muzart, Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura / Fundação Banco do Brasil, 1993. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000074.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2019.

SOUZA, Livia Natália. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. **Revista Crioula**, São Paulo, v. 21, p. 25-43, 1º semestre/2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2018.146551>. Acesso em: 31 ago. 2018.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Coleção Tendências (v. 4).

SOUZA, Vera Cristina de Souza. A prevalência de miomas uterinos em mulheres negras: As dificuldade e avanços na coleta e análise dos dados com recorte racial. *In*: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2006, 88-94.

THOMAZ, Paulo C. Des-reterritorialização: percursos possíveis do romance afro-brasileiro recente. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 45, Jan./June 2015, Brasília, 2015.

VASCONCELOS, Vania. **No colo da labás**: maternidade, raça e gênero em escritoras afro-brasileiras. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2015.

VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Revista Tabuleiro das Letras**, PPGEL, Salvador, Vol. 12, n. 01, junho de 2018, ISSN: 2176-5782. Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/download/5176/3245. Acesso em: 28 jul. 2019.

VEIGA, Lucas. **Descolonizar a Psicologia**: Considerações a uma Psicologia Preta. Publicado em 28 nov. 2017. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/direitos-humanos/20238/descolonizar-a-psicologia-consideracoes-a-uma-psicologia-preta>. Acesso em: 18 jul. 2019.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro. *In*: **Feminismos negros**: Una antología. Madri: Mercedes Jabardo y Trafi cantes de Sueños, 2012. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2019.

VERGER, Pierre. A sociedade egbe òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, 1983. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20825>. Acesso em: 20 jul. 2019.

WEST, Cornel. **Genealogia do racismo moderno**. Texto original: WEST, Cornel. Genealogy of modern racismo. *In*: Prophecy deliverance! Na afro-american revolutionary Chritianity. Westminster John Knox Press: Lousville, KY; London, 2002. p. 47-65. Tradução de Luiz Felipe M; Candido. Disponível em: <https://luizcandido.files.wordpress.com/2015/09/genealogia-do-racismo-moderno-cornel-west.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2019.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva. *In*: SILVA, T. T; HALL, S.; WOODWARD, K. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturas. 15. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.