



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
MESTRADO EM LITERATURA**

LIVIA RIBEIRO DE SOUZA LIMA

**SUJEITOS EM TRÂNSITO:
DESENRAIZAMENTO IDENTITÁRIO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO E ORLANDA AMARÍLIS**

Brasília
2022

LIVIA RIBEIRO DE SOUZA LIMA

SUJEITOS EM TRÂNSITO:
DESENRAIZAMENTO IDENTITÁRIO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO E ORLANDA AMARÍLIS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura e Práticas Sociais.

Área de concentração: Literatura e Práticas Sociais

Linha de pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

Brasília
2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga
Presidente – UnB

Profa. Dra. Regilane Barbosa Maceno
Membro externo – UEMA

Profa. Dra. Virgínia Maria Vasconcelos Leal
Membro interno – UnB

Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia
Suplente – UnB

Dedicado à minha mãe, Luzia de Fátima
Ribeiro Lima, minha macabéa,
E à minha amada avó, Maria da Camara
Ribeiro (*in memoriam*),
Sem vocês nada seria possível.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Luzia de Fátima e Sérgio Murilo, pelo amor e carinho, por terem sempre acreditado no meu potencial e por terem incentivado minha busca pelo conhecimento desde cedo.

Ao meu orientador, Professor Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga, pelo apoio, pela paciência em meus atrasos, compreensão e por todo conhecimento compartilhado, mesmo que à distância!

À Universidade de Brasília e a todo o corpo docente que cruzaram meu caminho durante minha trajetória acadêmica, em especial à Professora Dr. Maria da Glória Magalhães dos Reis e à Professora Dr. Josely B. M. Soncella, sem vocês duas e sem a UnB eu não estaria finalizando essa pesquisa diretamente de Paris!

Aos meus amigos fiéis que me fortalecem quando estou fragilizada, que brigam comigo quando preciso mas também me dão carinho quando mais necessito. Em especial à minha amiga Marina Alves, minha *partner in crime*, por toda sabedoria e paciência, à Larissa Messias, amiga confidente há 16 anos, à Ruth Pinheiro, amiga que me acompanha em todas as etapas da vida, à Rayanne Poletti, por todas as horas de escuta e de compreensão quando a vida fica difícil e à Myllena Lacerda pela ajuda na última etapa da dissertação, pela leitura atenciosa e comentários necessários para finalização. Sou uma mulher feliz por ter tantas mulheres incríveis ao meu redor!

Finalmente, agradeço a todos aqueles que, apesar de não terem sido mencionados aqui, permaneceram ao meu lado em minha vida e ao longo dessa etapa complexa, me apoiaram e ajudaram a concluir essa jornada.

RESUMO

A presente dissertação realiza uma análise comparativa entre o romance *Ponciá Vicêncio* (2017), da autora Conceição Evaristo, e os contos “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, do livro *Cais-do-Sodré té Salamansa* (1974), da autora cabo verdiana Orlanda Amarílis. Faz-se uma reflexão a respeito da construção do sujeito dentro dos processos de deslocamentos domésticos e de diáspora, a fim de compreender como conflitos culturais, sociais e movimentos diaspóricos participam na construção das identidades, tendo por base a representação literária. Destacam-se a memória, o contexto histórico e a colonialidade de poder como elementos essenciais para a discussão do *corpus* da pesquisa. O *corpus* teórico tem como base as teorias desenvolvidas por Stuart Hall (2003; 2006), Homi Bhabha (1992), Achille Mbembe (2018) e Benjamin Abdala Junior (1999; 2006), além de outros teóricos. Buscou-se, com a pesquisa: contribuir para a fortuna crítica referente às literaturas de Evaristo e de Amarílis, que proporcionaram uma reflexão sobre os resultados das colonizações no Brasil e em Cabo Verde; e compreender o processo identitário por meio das personagens representadas nas obras.

Palavras-chave: Identidade; Diáspora; Memória; Necropolítica; Conceição Evaristo; Orlanda Amarílis.

ABSTRACT

This research performs a comparative analysis of the novel *Ponciá Vicêncio* (2017) by Conceição Evaristo and the short stories "Desencanto" and "Cais-do-Sodré", from the book *Cais-do-Sodré té Salamansa* (1974) by the Cape Verdean author Orlanda Amarílis. It seeks to reflect on the construction of the subject within the processes of domestic displacement and diaspora, in order to understand how cultural and social conflicts and diasporic movements take part in the construction of identities, based on literary representation. Memory, historical context, and the colonality of power are highlighted as essential elements for the discussion of the research corpus. The theoretical corpus is based on the theories developed by Stuart Hall (2003; 2006), Homi Bhabha (1992), Achille Mbembe (2018), Benjamin Abdala Junior (1999; 2006), and other authors. It was aimed, with this research, to contribute to the critical fortune concerning the literatures of Evaristo and Amarílis, which provided a reflection on the results of colonizations in Brazil and Cape Verde, and understand the identity process through the characters represented in the works.

Keywords: Identity; Diaspora; Memory; Necropolitics; Conceição Evaristo; Orlanda Amarílis.

"Whose house is this?

Whose night keeps out the light in here?

Say, who owns this house?

It's not mine.

I dreamed another, sweeter, brighter

With a view of lakes crossed in painted boats;

Of fields wide as arms open for me.

This house is strange.

Its shadows lie.

Say, tell me, why does its lock fit my key?"

Toni Morrison

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. DESLOCANDO-SE DE SI MESMO: UMA ANÁLISE DAS MOBILIDADES DOMÉSTICAS EM PONCIÁ VICÊNCIO DE CONCEIÇÃO EVARISTO.....	15
2.1 Trajetórias deslocadas em <i>Ponciá Vicêncio</i>	21
2.2 Corpos afetivos em crise.....	34
2.3 Heranças físicas e emocionais.....	39
3. O “QUERER-FICAR-E-TER-DE-PARTIR” E “QUERER-PARTIR-E-TER-QUE-FICAR”: PROCESSOS DIASPÓRICOS NOS CONTOS DE ORLANDA AMARÍLIS.....	45
3.1 Conjuntura político-social cabo-verdiana.....	47
3.2 O desencanto da imigração.....	50
3.3 Conflitos imigratórios.....	57
4. IDENTIDADES CRUZADAS: OS TRÂNSITOS ENTRE CONCEIÇÃO EVARISTO E ORLANDA AMARÍLIS.....	65
4.1 A colonialidade de poder.....	70
4.2 Paralelos entre Brasil e Cabo Verde.....	76
4.3 A memória como construção identitária.....	79
4.4 O paradoxo do não lugar, entre-lugar e <i>unheimlich</i>	81
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

1. INTRODUÇÃO

As pesquisas sobre o texto literário negro têm funcionado como um importante agente de sua difusão no mundo. Sua relevância no ambiente acadêmico se mostra essencial para compreendermos como as relações raciais se desenvolvem em nossa sociedade e como essas relações são representadas no âmbito literário e sociológico, considerando-as, assim, uma afirmação da existência do *corpus* literário negro. No Brasil, esse *corpus* ganha uma dimensão especial porque, por muito tempo, a literatura afro-brasileira foi negada como literatura. Entendendo o que significa esse *corpus*, podemos defini-lo, segundo a concepção de Conceição Evaristo em seu artigo “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade” (2009) como a produção escrita por meio da subjetividade vivenciada e construída a partir da condição de homens e mulheres afrodescendentes. Em relação à literatura de Cabo Verde, podemos também considerar esse *corpus* como específico, tendo em vista o texto literário de escritoras negras produzido como meio de representação da sociedade cabo-verdiana para o mundo.

A escolha das escritoras Orlanda Amarílis e Conceição Evaristo para esta dissertação tem como motivação a representação identitária por meio dos discursos literários das escritoras, mesmo que de épocas e países distantes, nos apontam para questões ainda pertinentes. Seus discursos propõem a quebra dos paradigmas históricos coloniais, e dão uma nova perspectiva às novas narrativas. A escolha feita não conseguirá abranger a totalidade do espaço narrativo ocupado pelas escritoras, tampouco do espaço social dos dois países. Não obstante, acreditamos que eles representam, através de suas concepções e construções, os processos de deslocamento como agentes das construções culturais, identitárias e sociais que formam os indivíduos e as sociedades dos países em questão.

Mineira nascida em 1946, Evaristo saiu de Belo Horizonte para o Rio de Janeiro nos anos 70. Começou seus estudos na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde se graduou em Letras e trabalhou como professora em escolas públicas da cidade. É mestre em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Sua narrativa carrega importante representação da sociedade brasileira e, principalmente, a representação de mulheres que são símbolo de resistência em face das desigualdades presentes nas estruturas sociais e econômicas do Brasil. Os primeiros escritos de Conceição Evaristo foram publicados em 1990, no número 13 de *Cadernos Negros*, uma série literária independente que foi criada durante os anos 1970, que tinha o intuito de instigar leitoras e leitores pelo poder de conscientização e sensibilização por meio da literatura negra¹. Enquanto cursava seus estudos superiores, não deixou de publicar poemas representando o cotidiano dos oprimidos. Mesmo com uma vasta produção poética e literária, o reconhecimento veio tardiamente. Em uma entrevista para a BBC² em 2018, a escritora questiona:

Que regras são essas da sociedade brasileira para vermos uma mulher virar um expoente no campo da literatura só aos 71 anos? (...) Por que a minha competência está sendo tão tardiamente reconhecida? (...) É preciso questionar essas regras e dinâmicas sociais, culturais e econômicas que tornam tudo muito mais difícil para as pessoas negras. (EVARISTO, 2018)

Na mesma entrevista, Evaristo também compartilha que sua primeira obra, *Becos da Memória* (2006), foi publicada 20 anos após ter sido escrita, mesmo tendo sido enviada a várias editoras. Ela comenta: “O texto literário, no caso da autoria negra, carrega a nossa subjetividade na própria narrativa. A temática negra, principalmente quando trabalha com identidade negra, não é muito bem aceita” (EVARISTO, 2018, s/n). Hoje conta com publicações literárias traduzidas em francês pela AnaCaona Éditions e recebeu o prêmio Jabuti de Literatura de 2015, na categoria Contos e Crônicas, por seu livro *Olhos D'Água* (2014). Recebeu, igualmente, os prêmios Faz a Diferença, na categoria Prosa, e o prêmio de Literatura do Governo do Estado de Minas Gerais, ambos em 2017.

Quanto à trajetória de Orlanda Amarílis, nascida em 1924 em Assomada, na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, passou grande parte de sua vida fora do país, tendo experienciado a condição da diáspora, um tema recorrente em sua produção literária. A trajetória literária da autora teve início em 1944, quando começou a colaborar para a revista *Certeza*, pertencente à Geração Certeza, que tinha como

¹ Mais informações a respeito dos Cadernos Negros: <<https://www.quilombhoje.com.br/site/cadernos-negros/>>. Acesso em : 12 de set. 2022.

² “É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos, diz escritora” Reportagem BBC, 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43324948>>. Acesso em: 3 de jul. 2022.

objetivo focar as problemáticas do isolamento geográfico das ilhas com profundo panorama social e cultural.

Cais-do-Sodré té Salamansa (1974), *Ilhéu dos pássaros* (1983) e *A casa dos mastros* (1989) são livros de contos de Orlanda Amarílis, nos quais a autora aborda temas a respeito da diáspora, da solidão feminina e do povo cabo-verdiano. Também escreveu livros infanto-juvenis e, devido à importância neste gênero literário, foi homenageada pela Academia Cabo-Verdiana de Letras ao nomearem um prêmio literário com seu nome, o Prêmio Literário Infanto-Juvenil Orlanda Amarílis.

Tendo grande presença na vida política de Cabo Verde, participando por exemplo do Movimento Português Contra o Apartheid, Amarílis concretiza sua escrita literária retratando o cotidiano dos cabo-verdianos relacionando-o com os elementos decisivos da sociedade, como as diferenças de classe, a colonização e o conflito da diáspora.

Portanto, a literatura escrita por mulheres negras, de acordo com Cátia Maringolo (2019), tem a possibilidade de ser uma ferramenta em direção à melhor compreensão da realidade que nos cerca, bem como um espaço de resistência. Para as escritoras e para nós leitores, “a letra representa uma arma contra a desigualdade e a opressão que fazem do ato de escrever uma busca pela liberdade de falar para o outro e a consequente possibilidade de serem ouvidas” (FIGUEIREDO; DUTRA, 2009, p. 2).

Compreendendo a multiplicidade dos temas abordados pelas autoras, escolhemos investigar o romance *Ponciá Vicêncio* (2017) de Conceição Evaristo, no qual é desenvolvida a trajetória da personagem Ponciá. Acompanhamos o seu desenvolvimento desde criança até a idade adulta, seus processos pessoais e coletivos, ao mesmo tempo em que é descrito um novo ângulo da sociedade brasileira. Ponciá percorre um caminho muito conhecido por brasileiros: sair do interior para a cidade grande na busca de novas oportunidades e uma nova vida. *Ponciá Vicêncio* fala do sujeito que sofre um desenraizamento identitário quando decide sair de sua origem e quando chega ao novo espaço, não se reconhece mais. Dentro da complexidade da narrativa, visualizamos quais as razões para que esse desenraizamento aconteça.

Em “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, contos escolhidos para a análise, do livro *Cais-do-Sodré té Salamansa* (1974) de Orlanda Amarílis, há personagens mulheres

que estão na diáspora, em situação de isolamento e que lutam para se encontrar emocional e espacialmente.

No conto “Desecanto”, conhecemos a protagonista Mulata que reside em Lisboa e acompanhamos um pedaço pequeno do seu cotidiano mas que representa uma grande parte de sua vida em terras estrangeiras. Através do conto, entramos em contato com as dificuldades emocionais, sociais e econômicas que muitas estrangeiras cabo-verdianas experienciam em Portugal. Mulata expressa seu desencanto pela vida no exterior porque não consegue se adequar e nem ser aceita pela sociedade lisboeta. A personagem está em constante angústia e sofre preconceitos frequentemente por conta de sua cor e de sua origem.

Já no conto “Cais do Sodré”, Amarílis apresenta a protagonista Andresa, residente em Portugal há mais de 15 anos, e que também não consegue se sentir aceita pela sociedade portuguesa. Andresa encontra uma conterrânea e a partir desse momento, procura se distanciar das lembranças que essa presença provoca.

Dada a relevância da literatura das autoras, a presente dissertação é dedicada a investigar *Ponciá Vicêncio* (2017) e os contos “Desencanto” e “Cais-do-Sodré” do livro *Cais-do-Sodré té Salamansa* (1974). A pesquisa desenvolvida tem como metodologia a análise bibliográfica, tendo as obras literárias como fontes primárias e o suporte e revisão teórica da produção de autores como fontes secundárias como Stuart Hall (2006); Kabengele Munanga (2012), Frantz Fanon (1968), Homi Bhabha (1998), Benjamin Abdala Junior (2006), Achille Mbembe (2017), dentre outros. Utilizamos, igualmente, periódicos, dissertações e teses acadêmicas das áreas correlatas que consideramos relevantes para a discussão do nosso estudo.

Constituído por três capítulos, o presente estudo pretende compreender, por meio de uma análise detalhada e comparativa, as subjetividades representadas literariamente, as estruturas das memórias individuais e coletivas, bem como refletir quanto à posição que o sujeito pós-colonial ocupa dentro das narrativas.

No primeiro capítulo, procuramos analisar o plano narrativo do romance *Ponciá Vicêncio* e as personagens principais. A partir dessas escolhas, investigamos os processos identitários e sociais, considerando os deslocamentos domésticos, os desenraizamentos identitários representados, as relações de poder, de raça e de gênero que dominam as construções narrativas da obra. Focamos, igualmente, a

condição do sujeito negro, sob a ótica da identidade cultural e individual, e como se dão as violências simbólicas e literais da narrativa.

No segundo capítulo, analisamos dois contos da coletânea *Cais-do-Sodré-Té-Salamansa*, “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, nos quais exploramos o impacto da imigração na vida das personagens e a condição diaspórica da sociedade cabo-verdiana. Exploramos a construção identitária nacional a partir das conjunturas sócio-históricas da ilha de Cabo Verde e como se dá a situação diaspórica da população, tendo o desterramento e o desenraizamento como principais características.

No terceiro capítulo, estabelecemos a análise comparativa entre os escritos escolhidos, uma vez que este estudo se propõe a analisar as semelhanças e diferenças nas construções e abordagens das escritoras e como podemos relacioná-las entre as sociedades do Brasil e de Cabo Verde. Temos como foco, neste momento, explorar os poderes simbólicos e as subjetividades das personagens relatadas, considerando as situações de desterramento e desenraizamento tratadas por meio da literatura. Por fim, apresentamos as considerações finais de nossa pesquisa.

Temos por interesse contribuir para aprofundamento da compreensão dessas produções literárias. Embora constituam um *corpus* amplamente publicado nos últimos anos, constatamos a importância de continuar a discussão de seus temas e da fortuna crítica das escritoras. Esta dissertação também dá continuidade à difusão da obra de ambas as escritoras, com intuito de fazer com que mais leitores brasileiros tenham acesso a uma literatura que propõe novas formas, rica em denúncias das injustiças sociais e em protagonistas resilientes face ao cotidiano que apresentam.

2. DESLOCANDO-SE DE SI MESMO: UMA ANÁLISE DAS MOBILIDADES DOMÉSTICAS EM *PONCIÁ VICÊNCIO* DE CONCEIÇÃO EVARISTO

Neste capítulo investigamos os processos sociais e trânsitos identitários representados pelas personagens na narrativa de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio* (2017), tendo em consideração os sistemas sociais e os deslocamentos domésticos, abarcando as relações de colonialidade, poder, classe, raça e gênero

presentes, as quais influenciam e dominam a construção identitária retratada no livro. A discussão é feita tendo como base principal os trabalhos de Stuart Hall (1991; 2006), Kabengele Munanga (2009; 2012), Frantz Fanon (1968), entre outros.

Inicialmente, observamos que a trajetória traçada pela protagonista, cujo nome dá título ao romance, é marcada por características de um *Bildungsroman*. O termo pode ser interpretado em português como romance de formação, no qual sob a perspectiva gramatical, *bildung* = formação e *roman* = romance. A expressão alemã descreve um subgênero do romance em que existe uma inquietude entre o homem e o mundo das organizações sociais do qual ele faz parte. Conforme Ludmilla Mello (2011, p. 482) elucida, esse gênero de narrativa foca em “uma trajetória de educação, na qual um jovem protagonista, após ter vencido diversos obstáculos, alcança equilíbrio com o mundo onde vive, integrando-se, portanto, à vida social”.

Nas trajetórias representadas por Ponciá Vicêncio e por outros personagens, como Luandi Vicêncio, podem ser encontradas características significativas no tocante à evolução deles. Conforme Lorena Salles dos Santos (2015) pontua, é através do deslocamento geográfico que os protagonistas afastam-se do seio familiar para desenvolver personalidades independentes, bem como “as relações amorosas, que funcionam como via de integração social e assimilação dos valores dominantes” (SANTOS, 2015, p. 41). Com o foco centrado no processo de desenvolvimento intrínseco do personagem em relação aos eventos exteriores, Luísa Flora afirma que

ao tematizar o conflito entre o eu e o mundo, o Bildungsroman dá voz ao individualismo, ao primado da subjetividade e da vida privada perante a consolidação da sociedade burguesa, cuja estrutura económico-social parece implicar uma redução drástica da esfera de acção do indivíduo. (FLORA, s/d apud MELLO, 2011, p. 482)

Contudo, ao invés da personagem Ponciá Vicêncio atingir um grau de perfectibilidade ou um desenvolvimento em direção ao equilíbrio ao longo da narrativa, como esperado no romance de formação tradicional, acompanhamos, segundo Eduardo de Assis Duarte, “um percurso de perdas materiais, familiares e culturais” (DUARTE, 2006, p. 306). A partir dessas perdas na narrativa, Evaristo utiliza uma reconstituição literária do passado para examinar a sociedade colonial e

pós-colonial, além de questionar a continuidade dos sistemas desiguais e a construção identitária desses períodos.

Para nos guiar na análise, podemos relacionar o livro de Evaristo com o conceito de *Bildungsroman* pós-colonial, de José Santiago Fernández Vázquez (2003 apud SANTOS, 2015, p. 40), após estudos de romances de formação em que o protagonista não corresponde à trajetória tradicional esperada. Segundo Santos (2015), Vázquez apresenta os traços que definem o *Bildungsroman* pós-colonial como “a pretensão de superar a natureza individualista do modelo tradicional” (SANTOS, 2015, p. 45), trazendo a importância de uma construção de identidade nacional e de integração dos grupos marginalizados. É observado, da mesma forma, que Vázquez

trata das inovações quanto ao tema da viagem, e o autor aponta para o fato de que, com frequência, não há viagem de iniciação ou que as condições dramáticas em que ela ocorre servem para ressaltar a ausência de estímulo para o desenvolvimento das capacidades inatas do sujeito pós-colonial e o estado de alienação em que permanece o herói, assim como sua falta de autonomia. (SANTOS, 2015, p. 45)

Isto posto, na obra de Evaristo, a falta de autonomia é descrita na personagem Ponciá Vicêncio, a qual encontra-se inerte perante seu destino durante grande parte de sua trajetória. Porém, há, em alguns momentos, lapsos dessa inércia, pois a personagem situa-se em um lugar de questionamento a respeito das circunstâncias em que existe. Outro traço importante para a nossa análise é que, segundo Santos, “a denúncia do caráter nocivo dos mecanismos de individuação promulgados pelas classes hegemônicas é também outro traço fundamental do *Bildungsroman* pós-colonial” (SANTOS, 2015, p. 4).

Isto significa que a narrativa construída por Evaristo pode ser considerada como um instrumento de denúncia do contexto social existente. Por fim, ainda de acordo com Santos (2015), o romance de formação pós-colonial, em oposição ao tradicional, apresenta o distanciamento do triunfo narrativo, bem como questiona o futuro da personagem. Esse traço é bastante claro no fim da obra de Evaristo, visto que não conseguimos chegar a uma conclusão sobre o destino de Ponciá, apenas elucubrações do que pode vir a acontecer em sua vida.

O trabalho de Santos (2015) é apenas um dentre vários que compõem a fortuna crítica do livro de Evaristo, que tem crescido exponencialmente nos últimos

anos, tendo em vista todo o recurso narrativo apresentado em relação às questões étnicas, de gênero, bem como a produção literária de mulheres negras no Brasil. Outro trabalho significativo para o entendimento de *Ponciá Vicêncio* como romance de formação é o artigo “O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo” (2006), de Eduardo de Assis Duarte. O autor discute a relevância da construção da personagem ao longo da narrativa e seus gestos de resistência perante o contexto social, além de analisar o recurso narrativo da memória coletiva e individual.

Duarte investiga esse recurso como um fator importante no romance pois dialoga sobre o “sujeito étnico, com as marcas da exclusão inscritas na pele, a percorrer nosso passado em contraponto com a história dos vencedores e seus mitos de cordialidade e democracia racial” (DUARTE, 2006, p. 307). Para compreender a história de *Ponciá Vicêncio*, precisamos estar atentos ao passado que está constantemente presente no cotidiano da personagem, sobretudo em virtude da perpetuação das opressões coloniais. Duarte considera que a obra é um *Bildungsroman* negro e feminino e que, também como Vázquez (2003) e Santos (2015) postulam, é um romance de formação que vai contra o conceito tradicional, dada a trajetória de Ponciá.

Outro trabalho que nos aporta reflexão é *A errância diaspórica como paródia da procura em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo e Um Defeito de Cor, de Ana Maria Gonçalves* (2018), de Aline Alves Arruda. A autora contribui com uma discussão comparativa ao relacionar o livro de Evaristo ao processo diaspórico. Arruda propõe que a migração interna feita pela protagonista pode ser, também, uma perspectiva metafórica da diáspora. Segundo a autora, o deslocamento praticado por Ponciá Vicêncio, embora não seja a viagem transnacional considerada como diaspórica pelos estudiosos da área como Stuart Hall³ e Paul Gilroy⁴, “ela se constitui numa metáfora desta, ou seja, a viagem de Ponciá e de tantos brasileiros dentro do seu próprio país em busca de uma vida melhor” (ARRUDA, 2018, p. 4). Esse paralelo proposto por Arruda é um aspecto significativo em nossa análise literária, visto que esse deslocamento interno é um dos fatores do processo de construção identitária da protagonista, bem como dos outros personagens.

³ HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 p. 32-33.

⁴ GILROY, Paul. *Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34 e Cândido Mendes, 2001.

Para mais uma complementação teórica e analítica do livro, verificamos que a tese de Santos, *Crescer nas margens: diáspora, migração e movimento nas obras de Conceição Evaristo, Edwidge Danticat e Jamaica Kincaid* (2015), é uma análise comparativa das três obras e um estudo atencioso sobre o processo de deslocamento interno na história de Ponciá, tal como uma análise detalhada dos personagens secundários da narrativa. É um trabalho que corrobora com o aspecto da migração interna apontado por Arruda (2018), e a partir das análises dos personagens feitas por Santos (2011; 2015), começamos a esmiuçar os fatores incutidos na nossa sociedade que determinam as trajetórias das narrativas do livro.

Isto posto, mesclando imaginação, memória e realidade, o livro de Evaristo propõe uma discussão acerca da herança identitária das mulheres negras e a identidade do sujeito pós-colonial no Brasil, além desse deslocamento doméstico mencionado, perpetuado por esses sujeitos em razão de um sistema segregado e desigual. Para compreender as implicações históricas, culturais e políticas sustentadas dentro dessa estrutura, devemos inicialmente assimilar que, mesmo com a denominação “pós-colonial” sugerindo a finalização de um período, não significa que os impactos causados pelo colonialismo foram interrompidos no momento em que se determinou o fim do domínio territorial sobre uma colônia.

Dessa forma, Simone Pereira Schmidt explica que as relações sociais e políticas desiguais “são fruto do colonialismo enquanto projeto político central do Ocidente moderno, permanecendo como rastro de tensões nos campos de poder e saber, que são perpetuados além do fim do colonialismo como instituição política” (SCHMIDT, 2009, p. 137).

Trazendo essa definição para a realidade histórica do Brasil, temos uma dificuldade em delinear o pós-colonial brasileiro, atentando para a forma como o colonialismo português se deu por aqui. Segundo Maria Perla Araújo Morais e Frederico José Andries Lopes, foi um colonialismo “difuso, incompleto, confuso e ‘carnavalizado’” (MORAIS; LOPES, 2018, p. 32).

O *status quo* do pós-colonial se deu por meio da instituição política enquanto elite econômica que estabelece, desde o momento da independência, relações de poder desiguais quanto aos grupos étnico-culturais subalternos. Assim sendo, Morais e Lopes (2018) defendem que a coerência em pensar no pós-colonialismo brasileiro só existe se, de forma análoga, interpretarmos os grupos sociais

hegemônicos e os mecanismos de permanência da opressão, como o discurso racial, moderno, liberal e misógino.

Atualmente, essa instituição elitizada trabalha apenas para si e para uma parte hegemônica que acredita em perpetuar seus ideais liberais e racistas. Portanto, quando observamos a obra mencionada de Conceição Evaristo, essa estrutura está estabelecida como fator decisivo na vida dos protagonistas, considerando o contexto em que acontece, sendo o período pós-independência e pós-Lei Áurea – nos quais, segundo Carlos Eduardo Coutinho da Costa, no decorrer de vários anos o deslocamento migratório desses períodos foi entendido como “um processo de ‘perda’ por parte dos ex-cativos” (COSTA, 2015, p. 102).

Esse processo de perda, tanto material como psíquico, é representado pela família de Ponciá, assim como nos outros personagens abordados durante a narrativa, em que situam-se em constante busca por esse elo perdido. Esse percurso de perdas é o resultado do reflexo da herança colonial no sistema social brasileiro, como veremos mais adiante.

Concomitantemente às elucidações acerca do pós-colonial, é importante situarmos o lugar do sujeito pós-colonial literariamente representado, tendo em vista a procura da afirmação e da validação de sua voz e subjetividade na sociedade brasileira. Ania Loomba explica que se não for situado e localizado, o sujeito pós-colonial pode vir a situar-se numa condição excessivamente vaga, já que nem todas as práticas e discursos de subordinação são iguais em qualquer época ou lugar (1998, p. 16-18 apud Schmidt, 2009, p. 139).

Isto é, a identidade do sujeito pós-colonial é resultado da interseção de variadas particularidades de sua história e de seu presente, referentes à classe social em que situa-se, ao país e à região de onde vem e onde está, à seu gênero, raça e “todos esses elementos só podem ser vistos em sua complexa rede, densa de historicidade e múltipla em suas localizações” (SCHMIDT, 2009, p. 139).

Portanto, temos como foco os processos identitários do sujeito pós-colonial simultaneamente em que o mesmo está em constante deslocamento doméstico – em conexão à sua busca pelo direito de pertencer a essa sociedade construída em cima de ideais supremacistas raciais e patriarcais. Esse lugar de pertencimento buscado pelo indivíduo pós-colonial é marcado, de acordo com Francine Adelino Carvalho (2010), não apenas pelas trajetórias opressoras do passado colonial, mas

também pela complexa interseccionalidade do presente, sendo assim a base e o resultado da construção.

Considerando o contexto e realidade dos colonizados, pode-se compreender que o espaço da migração e do colonialismo são o ponto-chave para compreender a construção das identidades pós-coloniais em trânsito. O indivíduo pós-colonial aprendeu a habitar duas identidades: “a cultura do colonizador — socialmente mais valorizada e aceita como válida — eurocêntrica, masculina, heterossexual e cristã, e a do colonizado — comunitária, matriarcal e coletiva” (CARVALHO, 2010, p. 4). Analisando esse espaço diaspórico, compreendemos a característica afirmativa da cultura afro-brasileira, além da africana, sendo definido por Mário Coelho Pinto de Andrade (1978, p. 11) como “o direito dos povos a terem sua própria história”.

Acerca da construção identitária dentro da narrativa de Evaristo, é necessário compreender que a negritude ou a identidade negra não se refere apenas à cor da pele. Conforme Kabengele Munanga (2012) elucida, refere-se também ao fato de o sujeito negro ter sido, historicamente, vítima das piores tentativas de desumanização e ter tido, igualmente, a sua cultura como objeto de políticas de destruição, bem como ter sido completamente negado à existência dessas culturas.

Consequentemente, a construção dessa identidade é vista através do movimento social e das instituições políticas, sendo a história estabelecida como o primeiro fator importante para essa concepção. Contudo, essa condição histórica é imprecisa, “pois ela foi contada do ponto de vista do ‘outro’, de maneira depreciativa e negativa” (MUNANGA, 2012, p. 12). Então, ao trazermos a importância de pesquisar o texto escrito por escritoras negras, entramos em contato com narrativas que proporcionam histórias contadas com novas perspectivas, oferecendo novas abordagens sobre as subjetividades negras na sociedade.

2.1 TRAJETÓRIAS DESLOCADAS EM *PONCIÁ VICÊNCIO*

Ao analisarmos qual é o lugar do sujeito protagonista pós-colonial na narrativa, Ponciá Vicêncio ocupa um lugar indefinido, na busca incessante por seu espaço identitário. Esse processo indeterminado representado pela personagem pode ser observado quando ela tenta se identificar com seu 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. (...) nenhum lhe pertencia também. (...) A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. (EVARISTO, 2017, p. 18)

Esse sentimento de crise identitária recorrente é uma consequência da desvalorização da identidade do negro perpetuada por séculos pelos colonizadores e seus descendentes brancos. De acordo com Munanga (2009), a alienação do sujeito negro engloba tudo aquilo que o atinge: “o continente, os países, as instituições, o corpo, a mente, a língua, a música e a arte” (MUNANGA, 2009, s/n).

A negação à existência como indivíduo singular é refletida em Ponciá em sua procura de um nome que fizesse sentido ao seu interior subjetivo, “Pandá, Malenga, Quieti; nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada (...). A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém” (EVARISTO, 2017, p. 18). Considerando essa ausência de auto-referenciação e crise identitária, Ponciá não se percebe, inicialmente, como indivíduo diferenciado. Munanga explica que “todas as qualidades humanas são retiradas do negro” (2009, n.p), todos são os mesmos e não são caracterizados individualmente de maneira distintiva.

Durante os questionamentos referentes ao seu nome, Ponciá também encontra-se interrogando seu sobrenome, Vicêncio. “Na assinatura dela a reminiscência do poderio do senhor, um tal coronel Vicêncio. O tempo passou deixando a marca daqueles que se fizeram donos das terras e dos homens”. (EVARISTO, 2017, p. 27). Além de não se reconhecer em seu primeiro nome, o sobrenome também não indica esse pertencimento subjetivo que ela busca.

Ao analisarmos esse ponto a respeito do sobrenome, no período pós-abolição era comum os recém libertos adotarem o sobrenome dos antigos senhores de escravizados no período pós-abolição. De acordo com Jean Hébrard (2003), os negros que adotaram o sobrenome dos senhores não tinham conhecimento, na maioria dos casos, da própria genealogia familiar. Rogério da Palma e Oswaldo Truzzi (2018) discutem a respeito dessa afirmação feita por Hébrard, propondo que muitos escravizados não tinham a oportunidade de criar “alguma espécie de reminiscência de suas antigas relações familiares por meio da fixação de um nome” (PALMA; TRUZZI, 2018, p. 327), tendo em vista a separação de suas famílias durante o comércio de cativos nos períodos anteriores. Tal dinâmica migratória teve

um grande peso e significado no momento da reconstrução das relações na trajetória dessas pessoas.

Ponciá, neta de um ex-escravizado, carrega ainda o sobrenome do homem que era dono de seu avô e, ao carregar esse nome, sente o poder opressor daquela época em sua vida, além de não reconhecer sua própria identidade. Em determinado momento, Ponciá pede a seu marido que não a chamasse mais por Ponciá Vicêncio: “olhando fundo e desesperadamente nos olhos dele, ela respondeu que lhe poderia chamar de nada” (EVARISTO, 2017, p. 19). Esses relatos da procura de um sentido em seu próprio nome são um reflexo da alienação⁵ do sujeito negro, mencionada por Munanga (2009), ao mesmo tempo em que podemos também identificar o conceito de crise de identidade descrito por Stuart Hall em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006).

Hall (2006) apresenta a crise de identidade como “uma perda de um ‘sentido de si’”, que também pode ser chamada de “deslocamento ou descentração do sujeito”. “Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (HALL, 2006, p. 9).

Muitas vezes, segundo Palma e Truzzi, ao analisarem as lógicas onomásticas no período pós-abolição, a contar do ponto em que foi imposto ao liberto o sobrenome de um fazendeiro, ocorre “uma sequência da subordinação pessoal em relação a este último” (2018, p. 322). A rotina, o tempo familiar e social, tudo é colocado em segundo plano para que o indivíduo dominado consiga cumprir sua carga de trabalho. Podemos verificar isso com base no trecho relatando a trajetória do pai Ponciá.

o homem não parava em casa. Vivia constantemente no trabalho da roça, nas terras dos brancos. Nem tempo para ficar com a mulher e filhos que o homem tinha. Quando não era tempo de semear, era o tempo de colheita, e ele passava o tempo todo lá na fazenda. (EVARISTO, 2017, p. 16)

Essa subordinação pessoal mencionada por Palma e Truzzi é recorrente na narrativa, na qual o pai de Ponciá Vicêncio tem uma vida dominada pelo sistema bruto de trabalho semiescravidado dentro da fazenda do coronel. O pai continuava,

⁵ “Estado do indivíduo em que, por fatores externos (econômicos, sociais, históricos, políticos ou religiosos), não mais dispõem de si, passando a ser tratado como objeto. Consequentemente, o indivíduo assim considerado torna-se escravo das coisas” (MUNANGA, 2009, s/p).

mesmo após a abolição, com a constante carga de trabalho e vivia ainda dentro das terras do fazendeiro. Essa dominação social na vida do pai é relatada também por meio da relação tida com o filho do coronel: “[Ponciá pai] Filho de ex-escravos, cresceu na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço” [...] Tinham a mesma idade [...] Pajem do sinhô-moço, escravo do sinhô-moço, tudo do sinhô-moço” (EVARISTO, 2017, p. 17).

Sinhô-moço abusa sistematicamente do pai de Ponciá e este último encontra-se em uma posição subalterna, não podendo negar ou fugir do que lhe é infligido. A brutalidade era o tratamento cotidiano na vida dos cativos, resultando no processo de coisificação do escravizado⁶ — esse processo é esclarecido pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso (2003), o qual propõe:

A violência e a falta de respeito à pessoa do escravo reveladas pelo comportamento senhorial (que eram requisitos para o funcionamento do sistema de produção escravista) podiam efetivar-se e justificar-se diante dos mores senhoriais graças à reificação prévia do escravo: desde criança o senhor regulava suas expectativas considerando o escravo como um ser incapaz de vontade, objeto de toda sorte de caprichos e perversidades. (CARDOSO, 2003, p. 176)

A dependência dominadora é clara quando Sinhô-moço, em determinado momento da narrativa, abusa psicológica e fisicamente de pai Vicêncio:

um dia o coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto de sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. (EVARISTO, 2017, p. 17)

A degradação do corpo negro citada acima, destituindo-o da condição de ser humano, reduzindo-o a um objeto, é explicada por Frantz Fanon (1968, p. 31), quando o autor elucida que ao longo das colonizações, o nativo africano sempre foi visto como um ser inferior, desumanizado e, muitas vezes, comparado a um animal. O personagem Sinhô-moço considera o pai de Ponciá como apenas um objeto de servidão e de diversão, não o enxerga como um ser humano repleto de qualidades e sentimentos.

⁶ “O escravo era uma coisa, sujeita ao poder e à propriedade de outrem, e, como tal, 'havido por morto, privado de todos os direitos' e sem representação alguma. A condição jurídica de coisa, entretanto, corresponde à própria condição social do escravo” (CARDOSO, 2003, p. 161).

Esse mecanismo forte de dominação explica a postura inerte de Ponciá pai, analisando sob a ótica de Cardoso (2003), em virtude da brutalidade e humilhação, o sujeito subordinado encontra-se em completa inércia: “o escravo auto representava-se e era representado pelos homens livres como um ser incapaz de ação autonômica” (CARDOSO, 2003, p. 161).

Ainda assim, logo em seguida ao ocorrido, o pai de Ponciá, em um prenúncio de desobediência e consciência da sua condição, revolta-se ao considerar a situação em que vivia: “naquela noite teve mais ódio ainda do pai. Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos?” (EVARISTO, 2017, p. 17).

O questionamento feito pode ser respondido, de acordo com Costa (2015), ao considerar que os libertos não tinham para onde ir e muitos proprietários de escravizados mantiveram essas pessoas nas fazendas após a Lei Áurea, dessa forma construíam “‘laços de gratidão’ com os trabalhadores, no intuito de organizar um verdadeiro ‘exército de trabalhadores negros’” (MATTOS, 1997 apud COSTA, 2015, p. 106).

Essa manutenção de ex-escravizados nas fazendas era propícia aos fazendeiros, tendo em conta a situação pós-abolição dos libertos, uma parte significativa dos ex-cativos não possuíam condições para seu auto-sustento, nem oportunidades de trabalho. De acordo com Petrônio José Domingues (2003), os negros continuavam em desvantagem: a cor da pele não deixou de ser um elemento restritivo ao sucesso individual e coletivo.

À vista disso, no livro de Evaristo o tema da propriedade é abordado ao exemplificar que os negros ganharam pedaços de terra dos antigos donos, os quais afirmaram ser “presentes” da libertação. Entretanto, para que isso ocorresse, todos deviam continuar a trabalhar nas terras do Coronel Vicêncio. Assim, “o tempo passava e ali estavam os antigos escravos, agora libertos pela ‘Lei Áurea’, seus filhos, nascidos do ‘Ventre Livre’ e seus netos, que nunca seriam escravos” (EVARISTO, 2017, p. 42)⁷.

⁷ A lei do Ventre Livre foi uma lei abolicionista de 1871 na qual os filhos de escravizados a partir desse ano eram considerados livres (entretanto, ficavam sob guarda dos donos de escravizados até 21 anos).

Nessas terras, as famílias trabalhavam em suas roças pequenas e ao momento da colheita, “o produto final ainda deveria ser dividido com o Coronel” (EVARISTO, 2017, p. 42). O laço de gratidão de que fala Hebe Mattos (1997 apud COSTA, 2015, p. 106) está, enfim, construído pois Coronel Vicêncio é visto como “um pai, um senhor Deus” (EVARISTO, 2017, p. 42) em razão da doação de terras aos ex-escravizados.

Aos poucos, as terras foram sendo tomadas pelos descendentes da família do Coronel Vicêncio. Tendo em conta que alguns ex-cativos pediram que as doações fossem escritas no papel e assinadas, Coronel Vicêncio oferece para ele mesmo guardar esse papel, alegando desonestamente que “na casa dos negros o papel poderia rasgar, sumir, não sei mais o quê... Os negros entregaram, alguns desconfiados, outros não. O Coronel guardou os papéis e nunca mais a doação assinada voltou às mãos dos negros” (EVARISTO, 2017, p. 54).

As relações de dominação e opressão existentes entre os antigos donos e ex-escravizados podem ser relacionadas pela fenomenologia do opressor apresentada por Jean Paul Sartre (1983), o qual considera o opressor como aquele que está situado em um lugar de má-fé para permanecer na posição de domínio perante o outro oprimido. Segundo Hamilton C. G. Gondim (2021), Sartre descreve a má-fé como um aspecto de “inversão, oscilação ou identidade entre dois aspectos inerentes da condição humana que são a transcendência e a facticidade⁸” (GONDIM, 2021, p. 345).

Como resultado, Sartre compreende que a má-fé do opressor exterioriza o enredamento do sistema social que o valida e, deste modo, torna-se mais complexo para que o oprimido tenha uma percepção a respeito de sua própria situação e relega ao opressor “uma situação em que se eludir da livre decisão de explorar o Outro aparece como um estado de normalidade” (GONDIM, 2021, p. 345). A partir dessas elucidações expressas visualizamos a opressão no personagem do Coronel, o qual continua a dominar os ex-escravizados, de maneira ardilosa e consciente, onde eles continuam dependentes, mesmo após serem libertos. O papel assinado guardado é apenas mais um instrumento simbólico de dominação, poder e má-fé.

⁸ “A transcendência remete ao caráter do Para-si como um ser que é constantemente remetido às suas possibilidades frente a situação e engajado em um projeto. A facticidade se caracteriza como o background ao qual o Para-si precisa ser para exercer sua liberdade e ao qual não pode se eximir, tal qual como o seu corpo e o seu passado” (GONDIM, 2021, p. 345).

A família de Ponciá Vicêncio também recebe esse papel assinado. Vô Vicêncio, ao receber o papel do Coronel, rasga-o. O Vô, nesse momento, já “chorava e ria”, descrição feita por Evaristo para revelar a fragilizada saúde mental do homem. “Vô Vicêncio faltava uma das mãos e vivia escondendo o braço mutilado pra trás. Ele chorava e ria muito. Chorava feito criança. Falava sozinho também” (EVARISTO, 2017, p. 15). Ponciá é muitas vezes comparada ao avô: “Ela era a pura parecença com Vô Vicêncio. Tanto o modo de andar, com o braço para trás e mão fechada como se fosse cotó, como, ainda, as feições do velho que se faziam reconhecer no semblante jovem da moça” (EVARISTO, 2017, p. 55). Desde pequena, Ponciá anda dessa forma. A mãe e a madrinha não aceitam o comportamento e têm medo, tendo em vista que pouco tempo após a morte do avô, Ponciá começa a andar assim. Questionam-se: “quando o avô morreu, a menina era tão pequena! Como agora imitava o avô? Todos se assustavam” (EVARISTO, 2017, p. 16).

O pai, contudo, não se assusta ao ver a filha imitar o avô falecido; apenas enxerga essa imitação como natural, observa a aparência e trejeitos iguais ao seu pai. O pai de Ponciá não se importa com a clara ligação dos dois, ele mesmo não se parece com o próprio pai e “não tinha herdado nada do velho e nem queria herdar” (EVARISTO, 2017, p. 21). Começa a sentir ódio e vergonha quando os sinais da degradação mental do Vô Vicêncio começam e conforme vão piorando, deseja a morte do pai. Esse ódio tem origem, também, na época do falecimento de sua mãe.

Vô Vicêncio, ao se ver ainda na situação exploratória nas terras do Coronel, depois de ter alguns de seus filhos nascidos do “Ventre Livre”⁹, vendidos, em um momento de desespero, assassina a esposa e tenta acabar com a própria vida se autoflagelando com uma foice e acaba decepando a própria mão – razão dele ter o cotoco lembrado por Ponciá. Depois desse acontecimento, sua loucura torna-se permanente, vivendo miseravelmente por muitos anos: “tornou-se um estorvo para os senhores. Alimentava-se das sobras. Catava os restos dos cães, quando não era assistido por nenhum dos seus” (EVARISTO, 2017, p. 45). Ponciá toma conhecimento dessa história por meio de seu irmão, somente após a morte de seu pai.

Podemos averiguar depois das últimas análises que as marcas da herança colonial, mesmo seguintes à abolição e a independência, estão literariamente

⁹ Lei criada em 1871 na qual os filhos de escravizados nascidos após essa data eram considerados livres (entretanto continuavam sob a tutela do dono de escravos).

representadas na trajetória familiar dos Vicêncio, como exemplificado na morte do pai. Impossibilitado de partir em razão da sua relação subalterna com a família do Coronel, acaba por falecer nas terras sem nunca conseguir visualizar um futuro além do que viveu ali. Embora Ponciá viva também nesse contexto de exploração, ela consegue contemplar um horizonte diferente fora das terras dos patrões. Ao sentir-se cansada da condição em que vivia, reflete sobre o que diz respeito à sua vida:

estava cansada de tudo ali. De ir e vir às terras dos brancos e voltar de mãos vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidadas pelas mulheres e crianças, pois os homens gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e depois, a maior parte das colheitas serem entregues aos coronéis. Cansada da luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres, enquanto alguns conseguiam enriquecer a todos os dias. (EVARISTO, 2017, p. 30)

Ao questionar-se acerca das condições de trabalho e existência em que sua família vive, decorrentes de uma estrutura escravocrata permanente, Ponciá decide deixar para trás seu lar em busca de um destino e futuro melhor. A decisão é esperançosa: “ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma nova vida” (EVARISTO, 2017, p. 30). O processo migratório da personagem começa nesse momento.

A viagem perpetuada pela protagonista Ponciá é um reflexo de muitas histórias parecidas em que, não enxergando mais uma possibilidade de ascensão econômica nem social no meio rural, as pessoas começam a migrar para o centro urbano, no intuito de constituir uma vida melhor em meio a um mercado de trabalho maior e diverso. Ponciá acredita que, diferentemente dos relatos infelizes das pessoas que foram para a cidade, sua experiência poderia ser exitosa. Ela buscaria sua mãe e irmão que ficaram para trás na roça e juntos teriam um final feliz na cidade grande.

A crença de que na cidade outros caminhos poderiam ser traçados também influencia Luandi, irmão de Ponciá Vicêncio. Como sua irmã, Luandi chega à cidade repleto de esperanças de uma vida melhor. Sua concepção de sucesso é conseguir um trabalho rápido e por fim, ficar rico. Essa era a ideia que existia em quem se destinava à cidade grande. Para ele, quem sai da roça para trabalhar, consegue ficar rico. No entanto, a primeira experiência determinante na trajetória do personagem é quando, depois de perder o endereço da irmã, desorientado e com fome após vagar

pelos arredores na chuva, ele volta para a estação de trem e decide deitar um pouco em um dos bancos:

foi acordado, entretanto, no meio do sono por um soldado. O que ele estava fazendo ali? Mostre os documentos? O que você faz? Você está armado? Luandi foi revistado. Não, não tinha trabalho ainda. Não tinha documentos. Tinha acabado de chegar da roça. No bolso um canivete? Estava armado! Por isso, é melhor você me seguir até a delegacia. Soldado Nestor pegou Luandi pelo braço e foi levando. Fazia força, apertava-lhe o braço. (EVARISTO, 2017, p. 60)

Essa abordagem policial descrita foi o primeiro episódio de opressão e racismo que Luandi viveu na cidade. Sua simples existência naquele determinado local – uma estação de trem, onde muitas pessoas de diferentes classes sociais passam diariamente – é motivo para desconfiança e desconforto social. Já naquela época, conforme vemos na ficção de Evaristo, podia-se ver o processo de filtragem racial. Esse fato, segundo Diana Anunciação *et al.* (2020) explica, é o processo de *racial profiling*¹⁰, no qual a cor da pele é um elemento determinante na decisão de uma abordagem policial.

Essa conduta policial é considerada “um instrumento básico de controle de delitos e de manutenção da ordem social” (ANUNCIAÇÃO *et al.*, 2020, p.3). Dessa forma, Luandi, deitado no banco, representa uma ameaça a essa ordem social. O fator que determina tal ameaça é a cor da pele e sua aparência, tendo em vista que estava encharcado pela chuva e carregava apenas uma pequena trouxa com roupas.

No entanto, Luandi não sentiu raiva nem medo por estar sendo levado à delegacia pois havia descoberto que a cidade era melhor que a roça, estava feliz. Essa constatação se deu porque Soldado Nestor era também negro como ele: “a cidade era mesmo melhor do que a roça. Ali estava a prova. O soldado negro! Ah! que beleza! Na cidade, negro também mandava!” (EVARISTO, 2017, p. 61).

Diferente da realidade na roça, na qual o indivíduo negro estava sempre no papel subalterno e obedecendo às ordens dadas pelos brancos, na cidade Soldado Nestor possuía um poder que não era comumente atribuído aos negros. A partir desse momento, Soldado Nestor torna-se um mentor e referência para Luandi. A posição ocupada por Nestor, dá visibilidade às possibilidades que ele poderá um dia

¹⁰ “Termo empregado notadamente nos Estados Unidos para descrever as ‘práticas racialmente tendenciosas de identificação de suspeitos’” (ANUNCIAÇÃO *et al.*, 2020, p. 3).

ocupar também. O irmão de Ponciá guardava bons sentimentos em relação ao soldado:

Luandi admirava o Soldado Nestor. Aquele era para Luandi maior que o escrivão, maior que o investigador, maior que o delegado, maior que Deus. Soldado Nestor era negro. Negro e soldado. O homem andava bonito, marchando, mesmo estando sem farda. Sabia ler. Assinava o nome de uma maneira rápida e bonita. (EVARISTO, 2017, p. 58)

A posição ocupada pelo soldado representa, para Luandi, uma ascensão social a que ele não teria acesso se tivesse continuado na cidade do interior. Dada a importância da instituição militar, designada à manutenção da ordem social, um negro estar inserido nesse espaço, implica, a princípio, maior segurança e proteção social. Luandi queria tornar-se igual ao Soldado Nestor e também usufruir desse poder.

A possibilidade de integrar a Força Pública da época era uma alternativa para a inserção e ascensão social dos negros. Conforme Marcos R. Gonçalves e Pedro S. F. Souza (2013) explicam, mesmo sendo uma instituição insatisfatória e discriminada, “a carreira militar traria ao negro a possibilidade de ascensão na própria carreira militar, que à época baseava-se no *merecimento*” (GONÇALVES; SOUZA, 2013, p. 163).

Esse desejo pelo poder militar pode ser explicado, segundo Andresa Pereira de Sena (2017), como sendo uma possibilidade, dentre as poucas existentes na sociedade, de ascensão social e de estabilidade financeira para os negros. Sena fez uma pesquisa a respeito dos policiais militares negros e elucida que “a profissão policial se tornou quase que uma válvula de escape para os negros, que sem surpresa, tem sua maioria advindas das periferias do país” (2017, p. 38). Mesmo sendo uma pesquisa recente acerca dos policiais, muito pode ser aplicado à análise do personagem Luandi com seu anseio de ser policial e poder gozar dessa ascensão e estabilidade social.

Para além do discurso da ascensão social, é fundamental pontuarmos que a instituição militar é, além de violenta contra a população não branca e de classes pobres, uma corporação masculina. Livio Sansone (2002) explica em seu artigo “Fugindo para a força: cultura corporativista e “cor” na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro” que tradicionalmente a Polícia Militar recruta menos mulheres¹¹ do

¹¹ Luciane Benedita Duarte Pivetta (2019) explica que São Paulo foi pioneira em 1955 ao recrutar mulheres para o cargo de assistência a outras mulheres e que a atividade ostensiva era

que as corporações de outros estados brasileiros, como São Paulo e Bahia. Segundo um policial militar entrevistado para o artigo, o não recrutamento igualitário das mulheres deve-se pelo Rio ter um trabalho perigoso e as mulheres, como policiais, não conseguiriam intimidar os criminosos tanto quanto os policiais homens. Sansone reafirma que a carreira dos negros na Polícia é um veículo determinante na mobilidade social e econômica para os afro-brasileiros, “do mesmo modo que vários outros tipos de ‘empregos de uniforme’” (2002, p. 518).

Ao chegar à delegacia, Luandi surpreende-se mais ainda com o poderio do Soldado Nestor: “chegando lá, o soldado negro chamou outro soldado. Veio um branco. Ele mandou que o branco guardasse Luandi na cela. Só trancasse o preso, não fizesse nada” (EVARISTO, 2017, p. 61). O irmão de Ponciá deslumbra-se com esse episódio, pois ele nunca havia visto uma pessoa negra mandar em uma pessoa branca, e esta última obedecer. Luandi ainda conclui: “o soldado negro era mesmo importante. Era ele quem mandava” (EVARISTO, 2017, p. 61).

Depois, o delegado, um personagem branco, faz um breve interrogatório com Luandi, pergunta de onde ele vem, quem são seus pais, se é alfabetizado e também pergunta no que o garoto gostaria de trabalhar. O delegado oferece um emprego na delegacia para ele e Luandi pergunta, inocentemente “Empregado? Como? Fazê o quê? Vesti farda, sê soldado?” (EVARISTO, 2017, p. 61). Nesse momento, o soldado negro, o delegado e o soldado branco começam a rir de Luandi. Riem da ingenuidade do garoto ao pensar que conseguiria ser soldado dessa forma.

É Soldado Nestor que diz a Luandi que se ele quisesse, poderia trabalhar lá, mas era para “varrer, limpar, cuidar do asseio da delegacia. E como ele não sabia ler nem assinar, não poderia ser soldado” (EVARISTO, 2017, p. 61). Levando em consideração a interligação de raça e classe nessa estrutura militar, Sansone (2002, p. 520) afirma que os policiais negros têm maior representação nos escalões inferiores, nos dando uma breve explicação da função proposta a Luandi, visto que ele estaria, ainda, em uma classe social mais baixa que Soldado Nestor.

Para analisar a situação de serviços considerados socialmente inferiores, escolhemos o artigo de Fabio Dantas Rocha (2017), o qual descreve uma pesquisa,

exclusivamente masculina. A presença feminina na polícia começou a ser aceita na década de 80, “no contexto de redemocratização do país, após anos de um regime civil-militar autoritário. O objetivo era modificar a imagem truculenta da polícia gerada pelo seu envolvimento na ditadura, por meio de reformas e implementação de políticas de respeito aos direitos humanos (SENASP, 2013; MUSUMECI e SOARES, 2004), novamente associando-se à ideia da mulher como simbolismo frágil e dócil” (PIVETTA, 2019, p. 59).

com base em métodos prosopográficos, isto é, estatísticas para as análises qualitativas, da vida dos negros e pobres em São Paulo entre os anos 1890 e 1920.

É nesse período, aproximadamente, em que Evaristo situa o processo de migração para a cidade grande, que se vê nas personagens Luandi e Ponciá. Rocha (2017) elucida que é visível que negras e negros desempenhavam os trabalhos de menor remuneração e de maior instabilidade nas metrópoles. Em geral, trabalhavam como empregadas domésticas, carroceiros, serventes de pedreiro ou trabalhadores informais, ocupações que normalmente não exigiam alfabetização nem experiência. Ainda, tais serviços poderiam “trazer uma série de problemas para a vida dos pretos e pardos, uma vez que, em busca de trabalho, esses sujeitos circulavam pela cidade dia e noite” (ROCHA, 2017, p. 8).

Averiguamos a afirmação feita por Rocha nos trechos em que Ponciá, ao chegar na cidade, depois de dormir na rua em frente a uma igreja, “se dispôs a indagar às senhoras, que saíam da igreja, se não estavam precisando de alguém para trabalhar” (EVARISTO, 2017, p. 37). Ficou observando as mulheres que chegavam e abordou uma senhora, parecida com sua mãe. A senhora disse que não tinha trabalho para oferecer, mas as duas poderiam pedir esmolas juntas, “era só ela fechar os olhos com cuidado, sem apertar muito e todo mundo daria uma ajuda, para uma mulher tão jovem e cega” (EVARISTO, 2017, p. 37).

Ponciá recusa assustada e contesta que ela enxerga bem, “de olhos abertos e fechados” (EVARISTO, 2017, p. 37). Esperando mais alguma mulher sair da igreja, a moça aborda outra senhora e fala sobre sua necessidade de conseguir algum trabalho, explica que não tem experiência em cuidar de casa de rico, mas que é muito boa com o barro. A mulher diz que não está precisando de ninguém. Ponciá sente-se desapontada por tantas recusas e decide falar com uma última mulher que saía da igreja. Outra vez, escuta que não está precisando de ninguém, no entanto, talvez a prima dela estivesse. A mulher escreve um endereço em um pedaço de papel e entrega a Ponciá. Na mesma manhã, ela vai para a casa indicada e começa a trabalhar:

Ponciá foi-se adaptando ao trabalho. Ficou mesmo na casa da prima da moça, que ela havia encontrado na igreja. Foi aprendendo a linguagem dos afazeres de uma casa da cidade. Nunca esqueceu o dia em que a patroa lhe pediu para que ela pegasse o peignoir e, atendendo prontamente o pedido, ela levou-lhe a saboneteira. Errava muito, mas ia aprendendo muito também. Estava de coração leve, achava que a vida tinha uma saída. Trabalharia, juntaria dinheiro, compraria uma casinha e voltaria para buscar

sua mãe e seu irmão. A vida lhe parecia possível e fácil. (EVARISTO, 2017, p. 39)

Observamos que mesmo para conseguir a ocupação de doméstica, Ponciá depara-se, inicialmente, com dificuldades para obter algum trabalho. O Brasil passava, nessa época, por um período de branqueamento por conta da chegada de “italianos, portugueses, espanhóis, alemães, franceses e mais uma infinidade de estrangeiros, a concorrência no mercado de trabalho” (ROCHA, 2017, p. 6). Compreendemos que as possibilidades de trabalho para a personagem estavam escassas, visto que boa parte das outras ocupações que remuneravam melhor e tinham mais segurança, estava reservada para os estrangeiros recém-chegados ao Brasil¹².

Essa concorrência por trabalho, somada aos conflitos étnico raciais, “acabariam por moldar uma situação de exclusão do negro de boa parte das atividades produtivas disponíveis” (ROCHA, 2017, p. 6). Ao analisarmos a situação representada de Ponciá no romance, podemos concluir que o cenário é atípico, pois segundo Rocha (2017), após uma breve investigação nos anúncios de emprego nos jornais paulistanos da época, a preferência da cor da pele na hora da contratação era um requisito importante: “Precisa-se de uma boa lavadeira e engomadeira branca para lavar em sua própria casa”¹³. A partir disso, temos consciência da instabilidade que os negros ocupavam em relação aos serviços que lhes eram ofertados.

Quanto ao irmão Luandi, o Soldado Nestor fala: “se ele estudasse muito, poderia ser soldado um dia. Poderia ser mais, muito mais” (EVARISTO, 2017, p. 61). No entanto, mesmo com essa possibilidade de ter uma profissão melhor, Luandi queria apenas ser soldado, “queria mandar. Prender, Bater. Queria ter a voz alta e forte como a dos brancos” (EVARISTO, 2017, p. 62). Luandi deseja ter o mesmo poder e mesma posição que o branco possui. Tal circunstância ficcional nos remete a Rogério Leão Ferreira e Fábio da Silva Sousa (2020), que analisam brevemente *Peles Negras, Máscaras Brancas* de Fanon no artigo “E se fosse ao contrário? Djonga e Fanon: um diálogo sobre racismo e alienação”, procurando compreender a

¹² “Entre os quatro maiores grupos étnicos que compuseram o perfil da sociedade paulistana de 1920, os italianos aparecem com 91.544 indivíduos, enquanto os portugueses somam 64.687, os negros, 52.113, e, por fim, os espanhóis, com 24.902” (DOMINGUES, 2004. p. 317 APUD ROCHA, 2017, p. 6).

¹³ Diário Popular, São Paulo, 19/03/1913, p. 3.

relação identitária do ser negro e branco e como essa relação influencia o negro na sociedade.

Esse anseio de Luandi pode ser explicado por meio de Frantz Fanon, o qual expõe que dentro do sistema identitário, a única alternativa que resta ao colonizado que deseja ser valorizado é “ocupar o lugar do outro, pois só o outro pode ser completo” (FERREIRA; SOUSA, 2020, p. 55), isto é, o sujeito negro busca, laboriosamente, tornar-se branco. Para Fanon (2008), essa negação de si coloca o negro em um confronto psíquico contra si próprio, surgindo daí o complexo de inferioridade.

Essa inferiorização, entretanto, é correspondente à superiorização do branco, de forma que Fanon (2008, p. 90) afirma: “é o racista que cria o inferiorizado” . Ferreira e Sousa (2020) também afirmam que, ao estar inserido em uma sociedade em que o padrão de humanidade e universalidade é branco, a única perspectiva restante ao sujeito negro de ser reconhecido como humano, é por meio do embranquecimento, isto é, em termos de Fanon (2008), portando as máscaras brancas. Para que haja a quebra desse círculo vicioso do embranquecimento, Fanon reitera que a desalienação do negro só acontece quando há “uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, 2008, p. 28).

Para Luandi, entretanto, o momento da desalienação demoraria a chegar, levando em conta que ele está deslumbrado com a diferença que existia entre a roça e a cidade: “aliviado estava, pois, acreditava que o tempo da escravidão já tinha passado. Existia sofrimento só na roça. Na cidade todos eram iguais. Havia até negros soldados!” (EVARISTO, 2017, p. 63).

Constata-se, então, que o jovem deseja se tornar soldado para ter certo poder e reproduzir o padrão que ele conhece: o de opressão e violência do forte contra o mais fraco, isto é, do branco contra o negro. Sansone descreve esse desejo dos policiais negros que, apesar dos riscos que correm, afirmam conhecer poucas situações em que “os brasileiros negros possam sentir-se ‘gente’ como na PM” (SANSONE, 2002, p. 524), além de também se sentirem “respeitados” perante a sociedade, como normalmente não acontece em outras ocupações, profissionais ou não. Ali, na instituição militar, há enfim um lugar de pertencimento.

2.2 CORPOS AFETIVOS EM CRISE

Para iniciar as reflexões acerca das relações afetivas na obra de Evaristo, procuramos fundamentar inicialmente esta parte da análise por meio de bell hooks, a qual escreve sobre o amor e as relações afetivas em seu livro *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. A escritora nos apresenta o poder e a prática do amor como fonte para a construção de uma sociedade movida contra a dominação e opressão diárias. hooks (2021) pontua que, para os negros, o amor é um caminho primordial para a cura e que é a partir desse percurso de retorno ao amor que é possível compreender as questões metafísicas levantadas por pensadores negros “durante o auge das lutas pela liberdade, questões sobre a relação entre desumanização e nossa capacidade de amar, questões sobre racismo internalizado e auto-ódio” (HOOKS, 2021, p. 14).

Considerando esses primeiros aspectos explicitados, as relações afetivas trazem uma complexa bagagem na qual, muitas vezes, o amor não está incluso, como veremos adiante. De acordo com Rocha (2017), a vida conjugal poderia ser um bálsamo, visto as vivências impostas às mulheres e aos homens em uma cidade grande, na qual, além do custo de vida ser alto, a obtenção de um trabalho era difícil: “Essas mulheres e esses homens poderiam contar com o suporte material que o laço matrimonial poderia fornecer” (ROCHA, 2017, p. 10).

Desta maneira, Ponciá encontra um homem para compartilhar as atribulações da vida na cidade grande. O homem de Ponciá, como é referido na obra, é uma pessoa simples e, provavelmente, trabalha como servente de pedreiro: “sua roupa empoeirada, assim como o seu corpo, porejavam pó. Ele 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” (EVARISTO, 2017, p. 19). Contudo, mesmo acompanhada, Ponciá representa a solidão das mulheres negras e a ausência do amor, do afeto, do reconhecimento no seu ambiente familiar.

Ponciá, ao começar a apresentar alguns sinais de mudanças psíquicas como seu avô, muitas vezes ficava distraída na janela, “gastava horas e horas ali olhando e vendo o nada. Falava pouco e quando falava, às vezes, dizia coisas que ele não entendia” (EVARISTO, 2017, p. 18). O homem de Ponciá, desconhecendo como lidar com esses momentos, a agride na tentativa de trazê-la para a realidade,

“deu-lhe um violento soco nas costas, gritando-lhe pelo nome” (EVARISTO, 2017, p. 19).

A violência física aqui relatada nos mostra o modelo de relação do homem criado na sociedade machista e patriarcal, na qual o homem obtém a totalidade do poder de vida e morte sobre as mulheres. Para melhor explicar, Nadiele Pereira Gomes *et al.* (2007) define que “a violência direcionada à mulher consiste em todo ato de violência de gênero que resulte em qualquer ação física, sexual ou psicológica, incluindo a ameaça” (GOMES *et al.*, 2007, p. 505).

Por vezes, é mencionada a violência doméstica infligida pelo homem de Ponciá: “ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés. Vivia a repetir que ela estava ficando louca” (EVARISTO, 2017, p. 47). Ponciá, subjugada, procurava encontrar lembranças e motivos bons em relação ao seu companheiro, chegando inclusive a culpar-se pela situação em que os dois se encontravam: “lá estava ela agora com seu homem, sem filhos e sem ter encontrado um modo de ser feliz. Talvez o erro nem fosse dele, fosse dela, somente dela. Ele era assim mesmo.” (EVARISTO, 2017, p. 47).

Essa atitude de autculpabilidade é comum em mulheres que sofrem violência doméstica. Denire Holanda de Fonseca *et al.* (2012) explicam em um estudo feito com vítimas de violência doméstica, que os principais sentimentos apresentados foram de vergonha, decepção, culpa, sofrimento e passividade. Além disso, “a mulher acredita ser capaz de controlar a situação, mostrando-se dócil, prestativa e culpada, atribuindo a si própria a responsabilidade pelos atos do marido, desenvolvendo, inconscientemente, um processo constante de auto-acusação” (ALVES; DINIZ, 2005, p. 388).

Ainda segundo Fonseca *et al.* (2012), as vítimas desenvolvem sentimentos confusos e inseguros, variando de um extremo a outro. Dessas relações abusivas, podemos inferir “questões relacionadas ao domínio da relação pelo homem (relações de poder), violência de gênero, em que se observam comportamentos de submissão, ingenuidade e vulnerabilidade” (FONSECA *et al.*, 2012, p. 312).

No que tange à violência contra as mulheres, podemos analisar o poder dado ao homem, conforme Bourdieu (1998) explica. Todo poder comporta um valor simbólico, no qual obtém-se dos dominados “uma forma de adesão que não repousa sobre a decisão deliberada de uma consciência esclarecida, mas sobre a submissão imediata e pré-reflexiva de corpos socializados” (BOURDIEU, 1998, p. 142). O

homem de Ponciá, tendo um corpo masculino socializado para a obtenção do poder e domínio, reproduz os comportamentos patriarcais – mesmo, às vezes, não tendo consciência destes: “O mesmo passa a ter o seu cotidiano permeado de estimulações que determinam sua incapacidade em contatar as próprias emoções e demanda afetiva, que, por sua vez, delinea o aspecto violento e agressivo da masculinidade” (ALVES; DINIZ, 2005, p. 389).

O homem de Ponciá em dado momento, após chegar em casa com “a garganta ardendo por um gole de pinga e sem um centavo para realizar tão pouco desejo” (EVARISTO, 2017, p. 82), em um momento de desespero:

quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, precisou fazê-la doer também e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava-lhe, puxava-lhe os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa. Quando o homem viu o sangue a escorrer-lhe pela boca e pelas narinas, pensou em matá-la, mas caiu em si assustado. (EVARISTO, 2017, p. 83)

Ao refletirmos a respeito da violência perpetrada pelo homem, considerando a socialização e construção da identidade masculina, “a excessiva polarização na forma do homem perceber e compreender o mundo, leva-o a opor masculino e feminino, dever e prazer, controle e descontrole” (NOLASCO, 1995 apud ALVES; DINIZ, 2005, p. 389). Esse arquétipo comportamental violento é concebido em alicerce ao sistema patriarcal, que o homem tem como referência desde o momento de seu nascimento.

O personagem perpetua a violência física diversas vezes pelo simples fato de estar ao lado de Ponciá: “Ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés” (EVARISTO, 2017, p. 47). Essa raiva sem ter um motivo certo pode ser explicada, também, por uma questão de violência simbólica que o homem de Ponciá experiencia em sua vida: “do trabalho para casa, sempre na repetição do mesmo gesto” (EVARISTO, 2017, p. 47). A alienação social e cultural, aliada à incapacidade de entender as emoções, pode vir a ser uma fonte de sofrimento para o personagem que, sem compreender o que se passa, responde com violência.

Destacando o conceito violência simbólica de Pierre Bourdieu para compreender a concepção desse arquétipo, o autor caracteriza como simbólica: “a violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do

conhecimento" (BOURDIEU, 1989, p. 45). Para Bourdieu, há uma consciência oprimida que é produto das condições que a dominação masculina pratica sobre a feminina. Isto é, o consentimento por parte do sujeito dominado não condiz com um estado de autonomia, considerando que esse consentimento já está imposto de forma implícita pelos sistemas de dominação, fortemente inscritos nas coisas e nos corpos.

A incapacidade de compreender as próprias emoções e as demandas afetivas de si próprio e do meio familiar, podem ser condições que reforçam socialmente a continuidade e o estímulo à violência, simbólica ou não. Entretanto, Ariella Araujo (2013) explica que focar o valor da violência simbólica não significa atenuar a dimensão da violência física ou justificar a violência praticada pelos homens. Deste modo, após cometer a agressão, o homem de Ponciá “ficou com o remorso guardado no peito. A mulher devia estar doente, devia estar com algum encosto” (EVARISTO, 2017, p. 83). Aos poucos ele percebe que Ponciá não está bem, apesar de não compreender a dimensão do adoecimento mental de sua companheira.

Absorvido pelo arrependimento: “sentiu remorsos por já ter batido na mulher tantas vezes. Não, ela não ficava assim longe, assim lerda por preguiça. Estava doente, muito doente” (EVARISTO, 2017, p. 92). Essa percepção tardia do que acontecia com Ponciá não justifica, de forma alguma, os abusos contra ela. Contudo, precisamos, também, de um olhar apropriado ao analisar a trajetória de vida que o homem de Ponciá também viveu. Essa assimilação e reflexão a respeito das agressões, raramente existe partindo, involuntariamente, do agressor. O personagem, nesta ocasião, repensa:

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 agrediu-a, 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. (EVARISTO, 2017, p. 93)

Anabel Guedes Pessôa e Paula Isabel Bezerra Rocha Wanderley escreveram sobre a reeducação do homem agressor no artigo “A Reeducação do homem agressor: grupo reflexivo de violência doméstica” (2020). Ao analisar esses grupos, as autoras perceberam que essa iniciativa terapêutica visa atuar no cerne da violência, isto é, no âmbito subjetivo na qual ela é construída (e, portanto, tem a possibilidade de ser desestruturada): “Entende-se que, somente por meio de

processos capazes de alcançar a dimensão subjetiva, os indivíduos estarão realmente implicados em um processo de transformação de suas percepções e comportamentos” (PESSÔA; WANDERLEY, 2020, p. 11).

Para complementar mais a discussão, bell hooks exemplifica as dificuldades coletivas na área afetiva, fortemente influenciadas pelos espaços coloniais:

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor. (HOOKS, 2021, p. 189)

A despeito de não ter participado de nenhum processo terapêutico de grupo, o homem de Ponciá, alcança a transformação psíquica de seus comportamentos ao enxergar sua companheira como sua semelhante, perante a sociedade que os enxerga como objetos e instrumentos de trabalho e exploração. O ponto de redenção que ele alcança no texto não demonstra que as dificuldades afetivas enfrentadas por ambas as personagens vão acabar, porém, contribui para o desenvolvimento tanto identitário quanto emocional de Ponciá Vicêncio, visto que o homem de Ponciá expressa mais empatia ao lidar com o sofrimento psíquico da personagem.

2.3 HERANÇAS FÍSICAS E EMOCIONAIS

Ao focarmos o adoecimento psíquico de Ponciá Vicêncio, percebemos que a questão da construção de sua identidade é um fator de grande importância na narrativa. Quando a personagem está com sua família na roça, ela tem sua identidade protegida pelas memórias e pela segurança que o seu lar, mesmo simples e marcado por um passado exploratório, oferece à sua existência. Na cidade, porém, ao entrar em contato com as diferenças sociais explícitas, o desamparo afetivo e emocional, Ponciá tem um agravamento dos sintomas psicológicos. Questionando a sua situação de vida, Ponciá pergunta: “de que valera o desespero de Vô Vicêncio? Ele, num ato de coragem-covardia, se rebelara, matara

um dos seus e quisera se matar também. O que adiantara?” (EVARISTO, 2017, p. 72).

Quando ela pensa em seu avô, constantemente quer saber qual era a herança que muitos falam que ela iria receber dele: “que em qualquer lugar, em qualquer tempo, a herança que Vô Vicêncio tinha deixado para ela, seria recebida. Ponciá ouvia essa conversa desde pequena. Que legado do avô seria pertença dela?” (EVARISTO, 2017, p. 53). Bem como: “para qualquer lugar que fosse, da herança deixada por Vô Vicêncio ela não fugiria. Mais cedo ou mais tarde, o fato se daria, a lei se cumpriria” (EVARISTO, 2017, p. 52). Ao longo da narrativa, podemos interpretar essa herança como sendo o mesmo estado mental que o avô teve, como também o estado de consciência que ele atinge, ao perceber a dolorosa realidade de exploração e submissão que vivia.

Ao afastar-se dos seus, de sua história e vivenciando violências simbólicas e físicas no seu cotidiano, Ponciá adentra um sofrimento psíquico muito grande. Esse sofrimento é, ainda, uma consequência da opressão, agressão e violência do racismo presente na sociedade. Conforme Isabella Tormena Ferraz *et al.* (2019) explicam, a construção da identidade do sujeito negro perpassa pelo racismo e a consequência disso é agressiva, de modo que ao subjugar, reiteradamente, o processo de desvalorização do ser, “a construção identitária do negro se articula em torno de estigmas que formam um auto conceito negativo” (FERRAZ *et al.* 2019, p. 6). O sofrimento mental de Ponciá é uma representação do vazio existencial, a procura pelo sentido de sua existência, a busca pela sua identidade perdida:

nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordoada. O que tinha acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou lembrar 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. (EVARISTO, 2017, p. 40)

Dessa forma, visualizamos o lugar que a personagem Ponciá Vicêncio percorre durante seu processo identitário na narrativa, um lugar confuso e deslocado, longe de si mesma. Retomando o conceito explicado por Hall (2006), a personagem passa pelo processo de descentralização de si mesma. No entanto, Hall relata que Ernest Laclau (1990) acredita na existência de atributos positivos nesses deslocamentos identitários, isto é, o deslocamento “desarticula as

identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos” (HALL, 2006, p. 17-18).

Logo, por meio dessas mudanças supracitadas, podemos inferir que a personagem estava no processo de busca de sua identidade, como Evaristo exemplifica:

via a vida e os outros se fazendo, mas se perdia, não conseguia saber de si. No princípio, quando o vazio ameaçava 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, 2017, p. 40)

Essa falta do “ser”, ou “zona do não ser”, pode ser vista como consequência direta da desumanização do sujeito negro, estabelecida na colonização, processo que lhe impõe um espaço marginal em que não há opções de construção identitária: “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30). Ferreira e Sousa (2020) observam que a colonização remove a identidade, a psique do oprimido e a falta de ser.

Percebe-se assim “que a sociedade colonial existe de forma maniqueísta, onde para os brancos foi privilegiada a zona do ser e ao indivíduo negro restou a zona do não ser” (FERREIRA; SOUSA, 2020, p. 56). O alheamento de si mesma descrito faz parte da construção identitária que Ponciá passa pela narrativa e em dado momento também, conforme Hall ainda explica, a identidade pode mudar de acordo com a maneira como o sujeito é abordado ou representado, isto é, “a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida” (HALL, 2006, p. 21).

Pouco a pouco, Ponciá, bem como seu irmão Luandi, vai distanciando-se dessa “zona do não ser”, vai recuperando os sentidos de sua trajetória, tal como retoma a consciência do seu lugar como sujeito autônomo. Neusa Santos Souza (1983) propõe que

a descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio (...) saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (SOUZA, 1983, p. 18)

De modo semelhante ao que Souza teoriza nesta passagem, observamos o começo do resgate da história e recriação das potencialidades na vida da protagonista, quando ela já estava perdendo a si mesma: “estava muito perturbada naqueles dias [...] dera de andar em círculos dentro do pequeno espaço do barraco. Falava muito sozinha, ora chorava, ora ria. Pedia barro, queria voltar ao rio” (EVARISTO, 2017, p. 104). O rio representa para Ponciá a reconexão com a “zona de ser”, o reencontro com sua identidade perdida, uma volta à origem.

Maria Vicêncio, mãe de Ponciá, experienciou durante a gravidez essa conexão com o rio, sentia o desassossego da filha dentro do seu ventre e caminhando “intuitivamente para o rio e à medida que se adentrava nas águas, a dor experimentada pela filha se fazia ouvir de uma maneira mais calma” (EVARISTO, 2017, p. 108). Assim, Ponciá sentia necessidade de voltar para a roça, “voltaria ao lugar das águas e lá encontraria a sustância, o húmus para o seu viver” (EVARISTO, 2017, p. 108).

Vô Vicêncio é, igualmente, a reconexão com a origem de Ponciá. Para Arruda (2018), ela vive a sua busca identitária a partir da memória transmitida por seus ancestrais, essa memória “é erigida como critério de identidade, está a serviço da busca desta” (RICOEUR, 2000 apud ARRUDA, 2018). Luandi percebe o momento em que a memória de Vô Vicêncio torna-se viva e clara em sua irmã:

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 os sofrimentos estivessem vivos na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino. (EVARISTO, 2017, p. 109)

Na ocasião, Luandi toma consciência da importância da rememoração, do coletivo e encontra, assim, também o seu sentido na trajetória que vinha percorrendo desde a sua partida da roça, “foi preciso que a herança de Vô Vicêncio se realizasse, se cumprisse na irmã para que ele entendesse tudo” (EVARISTO, 2017, p. 109). O jovem também enxerga Soldado Nestor como seu semelhante, ele ocupava a mesma posição na sociedade que Luandi, “apenas cumpria ordens, mesmo quando mandava, mesmo quando prendia” (EVARISTO, 2017, p. 109).

Luandi vislumbrou que ser soldado não era o melhor meio de ser. A busca por sua identidade, aossada aos ideais da branquitude, nos quais “leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à

realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal (SOUZA, 1983, p. 5), levou-o a perder-se de si próprio, a desejar ter o poder simbólico do branco e a não reconhecer a si mesmo como detentor do próprio discurso e autonomia.

Munanga afirma que apenas com a busca pela identidade negra,

que funcionaria como uma espécie de terapia do grupo, o negro poderá despojar-se do seu complexo de inferioridade e colocar-se em pé de igualdade com outros oprimidos, o que é uma condição preliminar para uma luta coletiva. (MUNANGA, 1990, p. 116)

Logo, o desenvolvimento de Luandi atinge uma espécie de inteligência ao reconhecer a irmã: “Compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engradeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas” (EVARISTO, 2017, p. 110). Percebendo que apenas com um senso coletivo de luta e reconhecimento, Luandi compreende que precisa do outro, do seu semelhante para poder, também, ter autonomia de si mesmo. “Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus” (EVARISTO, 2017, p. 110). Aqui observamos a importância da consciência coletiva, a qual leva a “níveis de análise e de compreensão e com uma ética de protesto contra todo tipo de injustiça e desigualdade, e de construção social democrática de “um outro mundo possível” (HOUTART, 2007, p. 465).

Em síntese, conforme Souza (1983) explicita em sua obra, a raça é compreendida como conceito ideológico, constituída como um sistema social para classificação de posições na estrutura de classes. No Brasil, a raça é estabelecida “em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais” (SOUZA, 1983, p. 20), isto é, ela exerce atribuições simbólicas — valorativas e estratificadoras.

Contudo, para além de funções simbólicas de exclusão, a raça é pensada, igualmente, como alicerce do pertencimento a uma identidade e a uma história. Gomes (2007) observa a revalorização do conceito de raça pelo Movimento negro a partir do final dos anos 1970, agora reconhecido enquanto “importante operador nas relações raciais que se devia a sua grande difusão social” (GOMES, 2007, p. 541). Como consequência disso, a raça começa a ser pensada como

o pertencimento a um grupo de origem com características próprias que não são apenas fenotípicas, mas remetem a uma história comum e a uma mesma origem: africana – o que, de alguma forma, “garantiria” a geração da identidade. Trata-se de valorizar os traços da cultura negra e de afirmar, produzir uma auto-estima do negro que reivindicava mais espaço e mais direitos na sociedade. (GOMES, 2007, p. 541)

No final da narrativa de Conceição Evaristo, compreendemos a elaboração dessas características nos personagens. Observamos que, a despeito das trajetórias deslocadas e confusas ao longo da narrativa, Luandi e Ponciá alcançaram a estrutura de uma identidade, há muito perdida e apagada, uma vez que os sistemas de exclusão e poder extinguiriam qualquer tentativa de escolha individual. Mesmo que não saibamos o que acontecerá após a volta deles para a roça, uma vez que o final de Ponciá fica em aberto, podemos vislumbrar que a quebra do ideal branco e dominante é um fator decisivo para que ambos possam ter autonomia de suas próprias identidades.

Para mais, Kuper propõe que uma identidade que privilegia, não somente a liberdade de escolha individual, mas defende igualmente a “multiplicidade de grupos aos quais o indivíduo está relacionado, de modo que a identidade seria muito mais múltipla do que remetida a único grupo de referência” (2002 apud GOMES, 2007, p. 542) é determinante para a constituição de uma sociedade mais justa e menos opressiva. Ao perceber-se como integrante de um grande coletivo e de uma identidade coletiva, Luandi reconhece a própria individualidade e a da irmã, reconhece os seus semelhantes como pertencentes dessa mesma dimensão coletiva em busca do seu lugar na sociedade.

Por fim, em oposição ao discurso colonizador da branquitude, a obra de Evaristo oferece maior amplitude de como ocorrem os processos sociais e identitários coletivos e individuais, reescrevendo a história por meio dessas narrativas, bem como criando sua própria identidade na literatura brasileira. *Ponciá Vicêncio* é uma representação dolorosa de mulheres e de homens que são colocadas à margem na sociedade para seguir uma vida carregada de injustiças, explorações e apagamentos identitários, emocionais e físicos.

Igualmente, é um retrato de resiliência perante essa mesma sociedade que tanto exclui e subjuga vidas negras. Em consonância ao que Maria José Somerlate Barbosa relata no posfácio do livro, o texto narrativo de Evaristo “ênfatisa a fortaleza de espírito e de corpo das mulheres e a criatividade como uma fonte geradora de

mudanças sociais” (2017, p. 116). Portanto, a narrativa, em especial de Ponciá, é de suma importância para que possamos compreender, enquanto perpetradores do sistema social retratado na obra, as violências simbólicas e literais que silenciam as vozes e identidades de brasileiros negros.

3. O “QUERER-FICAR-E-TER-DE-PARTIR” E “QUERER-PARTIR-E-TER-DE-FICAR”: PROCESSOS DIASPÓRICOS NOS CONTOS DE ORLANDA AMARÍLIS

No presente capítulo exploramos dois contos de Orlanda Amarílis, “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, do livro *Cais-do-Sodré Té Salamandra* (1991), que retratam o cotidiano de personagens femininas emigradas e o impacto da imigração na vida cabo-verdiana. Focamos em investigar como ocorreu a construção da identidade cabo-verdiana, diacrônica e sincronicamente, considerando as experiências históricas e sociais presentes no arquipélago. As personagens analisadas são entendidas como sujeitos pós-coloniais que estão em busca de sua identidade e na luta pelo seu espaço em uma sociedade opressora, patriarcal e excludente. O debate tem base fundamentalmente nos trabalhos de Benjamin Abdala Junior (1999; 2006); Jane Tutikian (2008; 2010), Stuart Hall (2003; 2006), dentre outros.

Primordialmente, é importante situar e examinar a literatura de Orlanda Amarílis. A escrita narrativa orlandiana é a das mulheres contidas ou das *mulheres-sós*, em outras palavras, conforme define Maria Aparecida Santilli (SANTILLI apud ABDALA JUNIOR, 1985; 2006, p. 147). A voz contida das personagens estava a caminho de se libertar do código de manifestação que a sociedade patriarcal vem impondo às mulheres. Também, a obra orlandiana expressa a necessidade de se discutir a condição diaspórica dos indivíduos cabo-verdianos. Elisa M. Taborda da Silva e Maria Zilda F. Cury (2011) argumentam que a escrita de Amarílis não pretende ser meramente um espaço no qual o sujeito e sua situação no contexto global sejam questionados.

Para além disso, a narrativa de Amarílis é “um dos possíveis espaços de representação e discussão da condição diaspórica e identitária” (SILVA; CURY, 2011, p. 162). Isto posto, a escrita de Orlanda Amarílis trabalha com a posição das

mulheres no mundo atual em consonância com as diversas vozes que se ilustram como um registro da ficção dentro de um determinado contexto histórico. Ainda nesse cenário, Aline A. R. Duim (2018) afirma que, na narrativa orlandiana, este contexto histórico é o de violência e degradação humana.

A escritora transforma a existência do texto literário em um trabalho único de linguagem, sendo “um trabalho distante dos tradicionais padrões realistas de composição narrativa” (DUIM, 2018, p. 22). Tal padrão realista pode ser explicado, segundo Tânia Pellegrini (2009), como qualquer representação artística que reproduz as configurações sociais do mundo: “é a representação de uma nova realidade, em que o confronto das forças sociais e a figuração da vida de sujeito comuns são tomados de modo ‘sério’ e até mesmo ‘trágico’” (PELLEGRINI, 2019, p. 14).

Apresentando essa representação de uma nova realidade, a obra de Amarílis é tida, segundo Duim (2018), distante da literatura caracterizada como “romance de tese”, ou seja, sem objetivo de ter uma moral, na qual a personagem não tem livre arbítrio e seu destino é já determinado sem possibilidade de mudança. As narrativas orlandianas são caracterizadas como neorrealistas e são exploradas como uma produção valiosa da literatura cabo-verdiana. O neorrealismo, sendo uma corrente do século XX, representa a evolução do realismo supracitado por Pellegrini, o seu desenvolvimento vem

com a incorporação da representação dos movimentos da consciência, num mergulho na interioridade individual, que a despeito de si própria, abrange os movimentos da história, mesmo que pareça, às vezes, não existir nenhuma realidade concreta exterior a essa consciência (...), esse realismo exige outra posição do escritor diante do real (...) ele não é mais a instância suprema; esta passa a ser a consciência das personagens, que tudo transforma e refrata. (PELLEGRINI, 2009, p. 23)

Portanto, o livro de contos *Cais-do-Sodré Té Salamandra*, escrito por Amarílis enquanto estava fora de seu país de origem, aborda o deslocamento temporal e espacial das mulheres cabo-verdianas. Por meio da construção da memória, a autora “discute a opressão colonial em relação às mulheres do Arquipélago” (GOMES; QUINTILHANO, p. 55, 2015), dando então, visibilidade às identidades culturais múltiplas existentes.

3.1 CONJUNTURA POLÍTICO-SOCIAL CABO-VERDIANA

Para compreender melhor a construção da representação cabo-verdiana, precisamos conhecer a conjuntura político-social presente no arquipélago das últimas décadas. Clara Silva e Gertrudes Silva de Oliveira (2019) observam que, em razão da localização geográfica, Cabo Verde é constantemente castigado pela seca, apresentando grande vulnerabilidade climática. Devido a esse cenário ambiental, a população precisa lidar de maneira criativa e solidária com a situação, “elegendo a emigração enquanto estratégia de sobrevivência, ocupando posição de relevo na dinâmica socioeconômica e na forma de estar e viver dos cabo-verdianos” (SILVA; OLIVEIRA, 2019, p. 44). Para mais, o processo de colonização e dominação colonial que permaneceu durante 50 anos foi também uma grande causa para que os habitantes do arquipélago migrassem para a Europa. De acordo com Duim (2018), os portugueses não conseguiram repetir a mesma dominação em Cabo Verde da forma com que fizeram nas outras colônias, acarretando “um abandono administrativo e uma desassistida submissão a um cenário físico e humano adverso e insular” (DUIM, 2018, p. 14).

Dada a escassez de recursos, o tamanho das ilhas e as características climáticas desfavoráveis para a plantação, os portugueses não tiveram interesse de investimento na região. Jane Tutikian (2008) afirma que diferentemente dos outros territórios em dominação portuguesa, eles não tentaram adotar “a grande plantação que traria consigo o diretor, o capataz, a monocultura e a descaracterização regional, ainda que Portugal estivesse sob o fascismo salazarista e Cabo Verde sofresse o fascismo numa situação colonial” (TUTIKIAN, 2008, p. 44). Leila Leite Hernandez (2002) discorre a respeito do exílio compulsório cabo-verdiano, no qual a precariedade econômica, a pobreza e a fome são mais evidentes em períodos de secas e de epidemias, o que impulsiona inúmeros setores sociais a partirem do arquipélago. Além disso, Hernandez analisa esse cenário com base no que os cabo-verdianos buscam ao saírem da terra natal:

o que se busca, tanto nos deslocamentos inter ilhas como para outros continentes, é alterar uma situação que se mostra permanente e inviável. A aspiração básica do emigrante é lutar por sua sobrevivência e a de sua família para, num segundo momento, poder criar melhores condições de vida. (HERNANDEZ, 2002, p. 104)

Essa busca básica pela sobrevivência por meio do exílio tornou-se um dos símbolos na formação da identidade dos habitantes que partem e dos que ficam no território cabo-verdiano. O contexto diaspórico é um fator que influencia as narrativas, tanto de personagens como de indivíduos reais, tal qual Orlanda Amarílis ao trabalhar em sua obra as transformações diaspóricas e identitárias a partir de seu próprio exílio. Stuart Hall (2003) discute que se acredita que a identidade cultural é consolidada no nascimento, “seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência” (HALL, 2003, p. 28). Entretanto, Hall (2003) explica que a identidade é móvel e está em constante transformação, principalmente quando as identidades entram em contato com diferentes culturas e diferentes espaços físicos.

Portanto, a construção da identidade cultural presente no arquipélago, compreendemos que é uma região marcada por grande multiplicidade étnica e “uma sociedade multirracial marcada por uma mistura linguística de que se formou o crioulo” (TUTIKIAN, 2008, p. 44). A variedade étnica e multirracial existente deu-se por conta da chegada dos portugueses na região por volta de 1450. O arquipélago não era habitado e por estar em uma localização privilegiada durante as navegações — entre a Europa e as colônias do continente africano —, “os navios negreiros deixavam contingentes de negros insubmissos ou doentes, do que resultou a variedade étnica e o caldeamento lingüístico” (TUTIKIAN, 2008, p. 44). Levando isso em consideração, a formação identitária dos habitantes, bem como o nascimento do Estado-Nação¹⁴ de Cabo Verde, perpassa pelas problemáticas decorrentes dos fatos históricos e movimentos culturais, gerando uma identidade singular cabo-verdiana.

É importante frisar a dimensão da diáspora presente na sociedade cabo-verdiana na análise dos contos. Devido à situação de pobreza e desemprego, consequência do regime de propriedade dos colonos portugueses e da falta de investimento, o habitante cabo-verdiano emigra de Cabo Verde para países da Europa, da América ou outros países do continente Africano que podem oferecer melhor qualidade de vida e mais oportunidades. Na complexidade existente dentro desse deslocamento compulsório, Hernandez (2002, p. 104) complementa à

¹⁴ “A noção de Estado-Nação sugere a ideia de uma sociedade, onde os fatores homogêneos predominam sobre os fatores heterogêneos (...) O conceito Estado-Nação, mesmo com o peso dos fatores heterogêneos que contribuíram para a formação da sociedade cabo-verdiana, permite considerar Cabo Verde como um Estado-Nação” (MADEIRA, 2014, p.3).

discussão que “o emigrante equaciona possibilidades de trabalho, levando em conta suas aspirações referentes à estabilidade do emprego, ao nível e à regularidade de remuneração e as possibilidades de ascensão profissional”, o que por muitas vezes não acontece, considerando as dificuldades dos contextos, como culturas diferentes e falta de políticas públicas de acolhimento aos estrangeiros.

Tendo em vista as condições mencionadas, a emigração faz parte do processo de construção identitária do arquipélago, dada a enorme “quantidade de cidadãos em situação diaspórica, uma vez que o arquipélago não ofereceu durante muito tempo, especialmente na época colonial, oportunidades para sua população se fixar e retirar da terra sua sobrevivência” (DUIM, 2018, p. 16). Dessa forma, Amarílis escreve, a partir do seu próprio processo diaspórico, acerca das mulheres que partem e das que ficam, como se deram e se dão as permanências e ausências emocionais e identitárias.

Shaleem Singh (2008) denomina a literatura diaspórica por meio do tema central da terra natal como influência significativa e principal da condição diaspórica: “seu sentimento de anseio pela terra natal, um apego singular às suas tradições, religiões e línguas dão à luz a literatura diaspórica que é primariamente preocupada com o apego do indivíduo ou da comunidade à terra natal” (SINGH, 2008 apud BRAGA; GONÇALVES, 2014, p. 41). No entanto, conforme Claudio R. V Braga e Glaucia R. Gonçalves (2014) adicionam, a perspectiva de Singh (2008) centrada no tópico da terra natal, “faz dela um ponto de partida apenas, pois a influência do lugar de origem constitui somente um entre vários aspectos da condição diaspórica” (BRAGA; GONÇALVES, 2014, p. 41).

Quanto à construção da literatura diaspórica, Braga e Gonçalves (2014) apresentam a teórica Sandra Ponzanesi (2008) que identifica e estabelece três concepções para a composição da literatura diaspórica: “história diaspórica do escritor, referências internas à diáspora no texto e relações diaspóricas e dialógicas com outros textos, tempos e espaços” (BRAGA; GONÇALVES, p. 41, 2014). Sendo assim, podemos relacionar com a obra de Orlanda Amarílis que se encaixa nos três princípios de Ponzanesi, pois a autora escreve a partir de sua condição diaspórica e suas personagens estão em contextos diaspóricos e constantes deslocamentos imaginários.

Abdala Junior (1999) afirma que a narrativa orlandiana é retratada, especialmente, por vozes femininas: “À identidade da nação soma-se a do assim

chamado 'gênero'. Não se trata apenas de representar Cabo Verde, mas de construir a 'maneira de ser' das mulheres cabo-verdianas" (ABDALA JUNIOR, 1999, p. 84). São personagens femininas que retratam as vivências cotidianas de situações sociais que tentam reduzi-las a sujeitos subalternos e sem voz. Contudo, Duim (2018) afirma que a narrativa orlandiana possibilita também uma visão ampla de mulheres "revolucionárias da ordem dos modelos que as queriam submissas e silenciadas, tomando dessa forma, o controle de suas vidas" (DUIM, 2018, p.28).

Por fim, dada a fortuna crítica e teórica quanto ao espaço sócio-político de Cabo Verde, bem como os processos diaspóricos, buscamos compreender os trânsitos identitários, incluídos os conflitos consequentes, ou seja, os espaços em que as personagens *outsiders* transitam durante a narrativa retratadas pela escritora. Discutiremos as características dos deslocamentos diaspóricos, observando as questões econômicas, sociais e geográficas, bem como a construção identitária que resulta desses processos, visando desenvolver os conceitos de nação, consciência nacional, comunidade e identidade, atribuições presentes nos contos de Orlanda Amarílis.

3.2 O DESENCANTO DA IMIGRAÇÃO

Considerando os aspectos supracitados, escolhemos o conto "Desencanto" como ponto de partida de nossa análise. Neste conto, temos uma protagonista mulher, cabo-verdiana, mestiça, que está em Lisboa durante um período dos "últimos impulsos colonialistas do regime salazarista, no período compreendido entre os anos 1950 e 1970 do século XX" (DUIM, 2018, p. 58). A personagem não possui nome mas é referida como "mulata", de maneira que já é possível identificar a representação do esvaziamento e apagamento identitário que a protagonista sofre. Maria do Carmo Cardoso Mendes (2016) desenvolve quanto a ausência do nome em que a frustrante experiência do exílio é reforçada por essa ausência, "em Lisboa, onde desapareceu a identidade, parece ter também perdido o nome próprio" (MENDES, 2016, p. 176).

Ser referida como "mulata", palavra comumente atribuída a um animal, é um termo, segundo Liliam Ramos da Silva (2018), constantemente questionado pelo movimento negro, tendo em conta o cunho racista da denominação, no qual a

derivação de ‘mulus’, do latim, atualizado por ‘mula’, o animal que surge da cópula de duas raças diferentes – o asno e a égua, que, no século XVI, derivou-se na América hispânica para ‘mulato’ como uma analogia ao caráter híbrido do animal, considerado uma raça inferior já que não possui a possibilidade da reprodução. (SILVA, 2018, p.77)

Considerando essa breve explicação acerca da denominação, no contexto cabo-verdiano durante o povoamento do arquipélago no século XV, João Lopes Filho (2010) explica que a miscigenação na região ocorreu livremente entre a “ligação do homem branco (senhor) com a mulher negra (escrava), surgindo o mulato” (FILHO, 2010, p. 130). O *mulato* tinha um espaço de ascensão social diferente dos indivíduos retintos, principalmente porque o primeiro tinha a oportunidade de ser educado. Por consequência disto, houve um processo de ascensão do *mulato* que começa a participar da sociedade da época, sucedendo assim o indivíduo branco, o “branco do reino”, nas funções sociais e de trabalho: “Por tal motivo era considerado socialmente o “branco da terra”, embora etnicamente fosse mestiço e apenas “branco” por condição social” (FILHO, 2010, p. 130).

Observamos que o mestiço faz parte de uma posição social diferenciada dentro da sociedade cabo-verdiana porque são vistos como superiores por terem a cor de pele mais clara que a dos outros habitantes. Entretanto, é importante atentar-se à questão de gênero nesse ponto, tendo em vista que a mulher mestiça, outrora denominada mulata, não ocupava a mesma condição social que o homem mestiço. Duim (2018) aponta que as mulheres estavam presentes durante os processos coloniais e de deslocamento, mas eram constantemente colocadas em situações subalternas, determinadas pelas posições subjetivas de gênero.

As mulheres ocupam frequentemente a posição de *outsider* dentro das próprias culturas e país e “é interessante salientar que, deslocadas de suas colônias, elas continuaram sendo excluídas ao se depararem com o homem branco colonizador na metrópole” (DUIM, 2018, p. 58). Gayatri Chakravorty Spivak (2010) afirma que as mulheres sofrem de uma tripla opressão em um contexto de produção colonial, “o subalterno carece de história e não pode falar, o subalterno feminino está muito mais numa situação ruim (...) o fato de ser pobre, negra e mulher merece um triplo castigo” (SPIVAK, 2010, p. 287).

A personagem Mulata, que vai para Lisboa, constitui um exemplo da *outsider* que sofre uma tripla opressão, nos termos de Spivak, mantém uma vida monótona e

bastante regrada na metrópole, na qual ela busca assimilar a cultura portuguesa e agir como os habitantes de Lisboa:

Um sorriso aflora as faces descoradas da escriturária de segunda classe. Sorri e enrugando o canto dos olhos. A escriturária de segunda classe veste-se bem. Um arremedo de vestir bem. Tudo impecável sem uma nódoa sem uma ruga. A escriturária de segunda classe não usa cinta. Sob o casaco — não é de inverno nem de verão — não se conhecem as suas formas opulentas de trintona fanada. (AMARÍLIS, 1991, p. 41)

O anseio de vestir-se bem e tudo estar impecável pode ser explicado, segundo Neusa Santos Souza (1982), da experiência de ser negro numa sociedade branca, em que predominam as estéticas, comportamentos e expectativas brancas. Para acessar à ascensão social equivalente à do branco, o sujeito negro precisou tentar assemelhar-se ao branco, “ainda que tendo que deixar de ser negro — o que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente” (SOUZA, 1982, p. 21). O “estar impecável” é uma maneira de precaver-se para não receber a representação, explicada por Souza, do mito negro — o qual é retratado, frequentemente, como “o feio, o ruim, o sujo, o exótico” (SOUZA, 1982, p. 27). Nessa perspectiva, Stuart Hall aponta que

quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas-desalojadas- de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. (HALL, 2011, p. 75)

Essa flutuação livre, entretanto, não parece ser algo positivo no caso da personagem Mulata, considerando as diferenças culturais e sociais presentes, a protagonista experiencia o *desencanto* de encontrar-se num país em que não é vista como indivíduo pertencente à cultura e sociedade portuguesa. Ela enxerga na interação com o sujeito branco a possibilidade de aceitação nessa sociedade. No entanto, segundo Duim (2018), essa aproximação não é possível e torna a personagem “condenada à solidão”. Nesse cenário, a protagonista Mulata está inserida em uma situação de deslugar, termo explicado por Natália L. Adam e Sandra Fischer, as quais descrevem que: “o deslugar é situação (...) A situação de deslugar é da ordem do des-ajuste, des-conforto, des-assossego, da des-conexão” (ADAMS; FISCHER, 2020, p. 291). Por meio dessa definição,

compreendemos que o espaço de desterro que a personagem está situada é de desconexão e desajuste, visto que não se integra à nova espacialidade.

Tendo em vista essa solidão imposta socialmente, a protagonista questiona o seu lugar ali e repensa suas escolhas quanto à permanência na cidade:

Pensara em voltar. A madrinha bem a aconselhara. Não. Não podia ser. Ter de se adaptar de novo e começar tudo de princípio. Como se fosse possível uma coisa assim. Voltar para quê? Para vegetar atrás das persianas da cidade parada e espreitar as mulheres trazendo a água do Madeiral em latas à cabeça ou os homens puxando as zorras com os sacos para a casa Morais?. (AMARÍLIS, 1991, p. 41-42)

A ideia de voltar é prontamente abandonada porque, para a jovem, as condições de vida em Cabo Verde são consideradas piores e mais sofridas do que aquelas em que vive agora em Lisboa, que é considerada, por ela, uma vida mais “civilizada”. A personagem prefere a vida em solidão a voltar para a sua origem, onde encontraria, ao menos, acolhimento pelos seus. Por que, então, a personagem escolhe ficar em Lisboa, considerando os sentimentos de exclusão, marginalização e discriminação diariamente?

A madrinha é a ligação familiar que a jovem possui na cidade e percebemos que voltar a vê-la seria um ato doloroso: “precisa fazer uma visita à madrinha. Nunca mais lá foi. Também teria de estar a contar tudo tintim por tintim. Remexer naquele monte de acontecimentos. Contar para nada ser agora remediado” (AMARÍLIS, 1991, p. 44). Assim, o retorno, ou até a ideia de contar suas privações diárias, seria um atestado de que não conseguiu o sucesso que muitos buscam quando partem da terra natal, além de uma aproximação a essa identidade confusa que ela tanto tenta esconder. É uma crise e um dilema permanente na vida de imigrantes que não conseguem se integrar totalmente na sociedade porque o retorno não representa mais o alívio do reencontro da terra de origem e o compartilhamento das angústias não traz sossego.

Quanto à sua chegada na comunidade portuguesa, a personagem lembra também do deslumbramento ao chegar à cidade:

Numa casa estrangeira começara encantada uma nova vida. Nada de pontos nem chamadas escritas nem de lições preparadas com pouca vontade. Apenas lhe exigem boa apresentação e umas arranhadelas de francês e de inglês. Tudo lhe correu bem durante algum tempo. No entanto acabou por desistir. Desistir estupidamente sem razão aparente. (AMARÍLIS, 1991, p. 42)

O começo descrito é comum entre os recém-imigrantes que iniciam essa etapa com muitos sonhos e muitas expectativas referentes ao novo país que vão ficar. O ponto em que ela desiste é o momento em que o deslumbramento termina e enfim o imigrante enxerga-se como estrangeiro, forasteiro. Conforme Albert Memmi explica em seu livro *Decolonization and the Decolonized* (2006), nessa ocasião é que se compreende que o *Eldorado* descrito por seus outros amigos imigrantes, “a terra prometida tão ardentemente desejada, não é mais aquilo que era” (MEMMI, 2006, s/n, tradução nossa)¹⁵.

No que concerne às relações sociais vivenciadas pelas mulheres imigrantes do conto, percebemos a necessidade de integração aos habitantes da região, como uma tentativa de diminuir as diferenças culturais presentes. Para ela, os colegas do trabalho tinham um papel significativo e podiam ser considerados “camaradas”, isto é, amigos mais íntimos:

Os colegas com quem tomava café depois do almoço pareciam camaradas de verdade. Às vezes almoçavam juntos numa casita ali perto da Rua da Conceição. Até aprendera com eles um vocabulário novo adquirido no contacto permanente com o público um vocabulário excitante pela novidade e pelo sabor nele encontrado. (AMARÍLIS, 1991, p. 42)

No entanto, é importante frisar que essa relação referente aos colegas talvez não fosse totalmente recíproca, principalmente por conta dessas diferenças sociais e culturais. Para o habitante nativo, o imigrante também pode ser enxergado como uma presença hostil. Memmi (2006) questiona como o imigrante pode se sentir em casa, se a todo momento ele se sente em um espaço cruel, tendo em vista que boa parte da comunidade nativa sente que já foi dado bastante ao imigrante por simplesmente tê-lo aceitado na sociedade: “quantos na comunidade majoritária passam tempo com imigrantes, convida-os para casa, ou visitam de bom grado as suas casas? Quer venda castanhas ilegalmente na rua ou administre um supermercado, o imigrante nunca se sente um cidadão legítimo no seu novo país” (MEMMI, 2006, s/n, tradução nossa)¹⁶.

A integração torna-se complexa, contraditória e, muitas vezes, inacessível, por influência dos fatores mencionados por Memmi: “a saudade da terra natal, a

¹⁵ “[...] the promised land so ardently desired, is no longer what it was” (MEMMI, 2006, s/n).

¹⁶ “How many in the majority community spend time with immigrants, invite them home, or willingly visit their homes? Whether he sells chestnuts illegally on the street or manages a supermarket, the immigrant never feels he is a legitimate citizen in his new country” (Ibid., s/n).

afirmação de uma identidade original, e o desejo divergente, frequentemente carregado de culpa por uma aceitação mais completa pelo país anfitrião” (2006, p. 84, tradução nossa)¹⁷. Essa integração, salientada por muitos como uma necessidade — embora não tenha uma definição exata do que ela seja —, é desejada e rejeitada tanto pelo imigrante como pelo habitante.

Hall (2003) compreende a condição diaspórica, tendo ele mesmo vivenciado uma: “conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles” (HALL, p. 415 apud COSTA *et al.*, 2014, p. 636). Sendo assim, a experiência do exílio imposta à moça mulata inviabiliza o pertencimento dela ao arquipélago, bem como à sociedade portuguesa. Essa condição é caracterizada pelo estar “longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma chegada sempre adiada” (HALL, 2003, p. 415 apud COSTA *et al.*, 2014, p. 636). Após a protagonista ter experienciado o deslumbramento comum na sua chegada à cidade, com o passar do tempo, sua condição de imigrante vai tornando-se mais palpável:

É verdade. Acabara por se cansar ela a rapariga decidida. Cansou-se de todos: do patrão dos colegas dos próprios clientes nem sempre os mesmos. Voltara as costas ao emprego precisamente quando já estava a adaptar-se à vida de pau mandado. Adaptar-se é um modo de dizer. Gostaria mais de não fazer nada. Apenas falar com este com aquele rir com uns bons amigos. Nunca conseguiu enfrentar os clientes sabidos e desnudaram-na com os olhos lascivos. Quando isso acontecia corava e tremia. Nem sabia já para onde se voltar. (AMARÍLIS, 1991, p. 42)

O momento de percepção dessa condição é pontuado por Memmi (2006) que inicialmente o imigrante chega com o pensamento de que finalmente cruzou do purgatório para o paraíso. Entretanto, logo em seguida, ao ter as primeiras exclusões e opressões, ele descobre que mudou de um purgatório para outro: “um que é mais confortável com certeza, mas um no qual precisa submeter-se às leis”¹⁸ (MEMMI, 2006, s/n - tradução nossa). Esse purgatório mencionado pelo autor é a representação das opressões, trabalhos informais, resquícios coloniais, bem como a rejeição do imigrante como cidadão da nação.

Quanto às relações amorosas, elas são brevemente comentadas no decorrer do conto, como no caso em que um rapaz bastante simpático quis acompanhá-la ou

¹⁷ “the nostalgia for a homeland, the affirmation of an original identity, and the remonstrative, often guilty, wish for a more complete acceptance by the host country” (MEMMI, 2006, p. 86).

¹⁸ “One that is more comfortable, to be sure, but one to whose laws he must submit” (MEMMI, 2006, s/n).

da vez em que bebeu cerveja com um colega. São fatos breves e logo a personagem dedica-se a tentar compreender o seu lugar perante essas relações, chegando à conclusão que as pessoas não compreendiam nem ela e nem as outras patrícias e por uma questão de situações comprometedoras, acabavam por ficar mal vistas. Em outro momento, enquanto está a caminho do trabalho, conhecemos um pouco mais de como é o comportamento afetivo dela e de outros homens com ela. No trem a jovem percebe que um homem a observa. A personagem se interessa brevemente e questiona-se: “desvia a cara do homem de chapéu preto. Olha-a com insistência. Não é a primeira vez. Viúvo? Casado? Uma ruga vinca-se-lhe entre as sobrancelhas” (AMARÍLIS, 1991, p. 44).

Logo em seguida ela reflete que, de qualquer modo, não pode de maneira alguma pensar em recomeçar. O medo do recomeço, significando a volta para sua terra natal, persegue-a entre pensamentos. Ao sentir-se observada por esse homem, vê nele uma breve esperança de mudança de vida. A narrativa continua: “e seus olhos procuram, dissimulados, os olhos do homem de chapéu preto. Ele agora examina, interessado, as pernas da vamp magrinha sentada ao fundo, à direita” (AMARÍLIS, 1991, p. 44). Aqui, “vamp” é referência a uma mulher com a cor da pele clara, isto é, pode ser interpretada como uma nativa da cidade. Percebe-se que o homem, o qual não sabemos como é fisicamente, vê-se rapidamente interessado em uma mulher branca, enquanto a personagem representa, desde o começo do conto, um objeto exótico, solitário, perdido.

Relembrando o conceito de tripla opressão, a autora, por meio de sua personagem, representa o assédio sexual cotidiano. Chegando ao ponto final do trem, “o homem do chapéu preto está junto dela. Pressente-o pelo faro que já tem dessas aproximações. Um sussurro fá-la estar atenta. ‘Estás bom, pá?’; ‘Malandro, estás a fazer-te pra mulata’. Riem baixo e esse riso é uma afronta” (AMARÍLIS, 1991, p.45). Esse trecho é esclarecedor quanto ao papel das mulheres mestiças em terras europeias.

Além da negação da identificação dela como sujeito, o riso e a palavra mulata representam a hipersexualização e exotização dos corpos dessas mulheres nos imaginários, conforme Cely Pereira e Rogério Modesto (2020) exemplificam ao discutir a respeito da utilização desse termo, questão já colocada por muitas estudiosas feministas negras, como Lélia Gonzaléz (1983) e Sueli Carneiro (2015). Mendes (2016, p. 176) evidencia esse ponto como importante na narrativa: “é a

impossibilidade de se envolver com um homem branco, em função de um preconceito racial de que a personagem se sente alvo quando homens brancos a identificam como mestiça”, isto é concretizado como um reforço do desenraizamento identitário da personagem.

Por fim, quanto à construção da identidade da Mulata, consideramos ser uma identidade desenraizada e em crise, tendo em mente que a mesma sofre um duplo deslocamento, segundo Stuart Hall (2006), sendo estes deslocamentos culturais e geográficos. A personagem não pode ser considerada mais um sujeito integrado, ao observarmos o seu percurso pessoal, nunca teve uma identidade unificada e coerente.

Para Hall, a identidade plenamente unificada e coerente é uma fantasia, visto que o sujeito durante sua vida acaba por assumir identidades diferentes em momentos diferentes, “identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2006, p. 13). No final do conto, após o episódio do assédio, a personagem constata o espaço incoerente que ocupa, o qual consideramos como o da identidade em trânsito, na qual ela está desenraizada e vulnerável:

Desce trémula, pisando os degraus com atenção. Encruzilhada pela qual tem de escolher. Sempre a fugir de andar com os patricios de cor para não a confundirem e afinal é um branco que lhe vem lembrar a sua condição de mestiça. Oh céus! É uma cigana errante, sem amigos, sem afeições, desgarrada entre tanta cara conhecida. (AMARÍLIS, 1991, p. 45)

Essa constatação é uma contundente representação dos imigrantes, em especial das mulheres diaspóricas, em que não conseguem construir o sentimento de pertencimento após o exílio, sendo negado desde o momento de sua chegada, o reconhecimento como um indivíduo subjetivo, único em suas diferenças e como cidadão detentor dos mesmos direitos que os outros habitantes.

3.3 CONFLITOS IMIGRATÓRIOS

Em um conto um pouco mais longo e que abre o livro de contos, Orlanda Amarílis nos apresenta a personagem Andresa, protagonista emigrante de Cabo Verde vivendo em Lisboa há 15 anos e que experiencia as dificuldades que advêm da emigração, como a solidão em terras estrangeiras e a nostalgia constante da

terra natal. Amarílis trabalha nessa personagem o sentimento persistente do “partir-e-ter-de-ficar” e “querer-ficar-e-ter-de-partir”, em que a tentativa de se integrar na sociedade lisboeta e a saudade são um paradoxo constante na narrativa de Andresa.

O relato começa em Cais de Sodré, famoso ponto de chegada e partida para muitos cabo-verdianos em Portugal. Andresa está na estação de trem e tenta reconhecer uma mulher que está parada em sua frente como uma patrícia¹⁹ e começa a rememorar sua terra natal, atrás de alguma lembrança dessa mulher:

(...) se encontra pessoas, como ela, vindas daquelas terras de espreguiçamento e lazeira, associa-se quase sempre a uma ou outra família. Se não as conhece, bom, de certeza conheceu o pai, ou o primo ou o irmão ou ainda uma tia velha, doceira de fama, até talvez uma das criadas lá de casa. E a conversa, por esse elo, estende-se, alarga-se, num desfolhar calmo, arrastado, saboroso quase sempre. (AMARÍLIS, 1991, p. 11).

Aqui inicia-se o paradoxo sentimental da personagem que por muitas vezes volta às suas memórias, seus antigos laços e afetos, a um passado muito distante. A princípio é uma rememoração prazerosa porque a aproxima mais de sua identidade cabo-verdiana. Entretanto, logo em seguida, Andresa começa a queixar-se de sua necessidade de sempre abordar as pessoas: “Mais conversa pa mode quê? Ainda hei-de perder essas manias. Manias de dar trela a todo o biscareta da minha terra. Apareça-me pela frente seja quem for, não conheço, acabou-se” (AMARÍLIS, 1991, p. 11). Observa-se que Andresa deseja e rejeita, paralelamente, os seus conterrâneos. Para diminuir a saudade, conversa com eles e ao mesmo tempo, não quer contato porque isso a aproxima da origem que há tanto tempo deixou para trás quando decidiu partir e que causa ainda desconforto em sua vida atual:

De há algum tempo para cá acontece-lhe isto. Vê um patrício, sente necessidade de lhe falar, de estabelecer uma ponte para lhe recordar a sua gente, a sua terra. Entretanto, feito o contacto, o desencanto começa a apoderar-se dela. Qualquer coisa bem no íntimo lho faz sentir. Não há afinidades nenhuma com as pessoas de há quinze anos para trás. Nem são as mesmas. Topa-os aqui e ali, no Rossio, na Estrela, espalhados por Lisboa, no Camões aos domingos de manhã, no Conde Brão, no Cais do Sodré. (AMARÍLIS, 1991, p. 15)

¹⁹ Termo utilizado para referir-se às pessoas que são de Cabo Verde, “conterrâneos”.

O desapontamento aqui demonstrado pode ser atribuído à idealização que o imigrante elabora à distância no tempo e espaço, desenvolvendo a fantasia de conexão e afinidade com o compatriota. Logo, ao experienciar a conversa, essa fantasia se desfaz, porque, na realidade, conexões e afinidades entre membros de um mesmo estado-nação são, na maior parte das vezes, imaginadas. Andresa experiencia esse desencanto ao perceber que os seus conterrâneos não compartilham mais, ou talvez nunca tenham compartilhado, as mesmas ligações sociais e emocionais.

Segundo Maria Regina Barros (2005), a personagem situa-se nesse caso paradoxal em que ela deseja ser como o outro – o português –, sua forma de falar e agir denuncia sua origem cabo-verdiana:

Por mais que a personagem procure agir como o outro (o português), ela não tem como monitorar sua linguagem em seu devir, permitindo, assim, que descortinemos tal aspecto paradoxal, representativo do embate entre os valores culturais portugueses (da terra de chegada) e os valores culturais cabo-verdianos (da terra de partida). (BARROS, 2005, p. 51)

Andresa representa este embate contraditório de reconhecer-se e negar-se no outro, considerando as características que os processos imigratórios ocasionam no indivíduo diaspórico, como explica Anderson Possani Gongora (2011, p. 3) “calcada na memória, na saudade e no sentimento de perda para o resto de suas vidas, pois antes da partida todos se conheciam em Cabo Verde”. O conflito identitário de Andresa continua presente, mesmo após seus 15 anos no exterior, e começa a ser representado quando a personagem precisa reafirmar seu nome e sua origem, como se a não verbalização deles pudesse evidenciar ainda o seu deslocamento identitário como imigrante: "Sou mesmo disparatenta. Se eu era Andresa Silva. Andresa filha de nhô Toi Silva de Casa Madeira? Sim senhora, sou Andresa, sobrinha de nh'Ana, filha de nhô Toi. É sim." (AMARILIS, 1991, p. 11).

Ao tentar comunicar-se com Tanha, a patrícia, reafirmando sua identidade e origem, a personagem está em busca também de uma redenção ao seu afastamento de sua terra natal. Segundo Barros (2005, p. 51) “caminhar em direção à patrícia não garante, entretanto, uma resolução total para os conflitos identitários da personagem”, ou seja, Andresa continua à procura da conciliação entre a solidão e integração no exílio. Nessa busca, a rememoração das histórias da terra natal são um alento à solidão e podemos analisar que a comunicação estabelecida entre as

duas mulheres é uma representação também do que Hall nos apresenta ao afirmar que “a família ampliada – como rede e local da memória – constitui o canal crucial entre os dois lugares” (HALL, 2003, p. 26). Andresa, habitante dos dois lugares (a terra de origem e o exílio), procura, involuntariamente, a constituição dessa família ampliada e a preservação da identidade cultural cabo-verdiana.

Tutikian (2008) analisa a personagem Andresa como “um sujeito híbrido e diaspórico” e evidencia que a escritora Amarílis propõe no conto

uma visão oriunda do distanciamento: a da reterritorialização e, neste deslocamento, distopia e utopia se permeiam. A desesperança da imagem fortalece uma ideia qualquer de esperança jogada aqui e lá e num outro lugar que não é aqui e não é lá, embarcadas que são, suas personagens, numa Pasárgada itinerante. (TUTIKIAN, 2008, p. 49)

A fuga para essa Pasárgada²⁰ como solução para os dramas sociais existentes começa a mudar a partir do momento em que os imigrantes entram em contato com a nova cultura. “A imagem original, entretanto, tende a ser substituída por uma outra, em que predomina a subjetividade e a afetividade, quando há o deslocamento para o espaço geográfico exterior, onde a Pasárgada sofre o processo de apagamento, adquirindo sua real dimensão: a do imaginário” (TUTIKIAN, 2008, p. 72).

A partir das recordações que se sucedem na troca entre as duas, compreendemos as experiências dos cabo-verdianos que ficam. A personagem Tanha compartilha o caso de seu pai e começa a rememorar os fatos que a levaram a ir para Lisboa: “bem, se não fosse a doença do Papá, eu estava agora aqui?” (AMARÍLIS, 1991, p. 12). Na ilha, seu pai estava doente e precisava ir ao continente para se tratar e Tanha conta como tudo se deu:

Ele não queria embarcar nem dado de pau na cabeça. Quando Dr. Santos aconselhou-o a ser visto por um especialista e alvitrou para apanharmos o primeiro barco, ele fez um escarcéu (...). Não vinha! Não vinha! Por fim, tomou um ar arregaçado e fez uma guerra lá em casa. Falou, falou, Bateu com o punho fechado em cima da mesa e avisou-nos a todos: ninguém mandava nele, era ainda homem da sua cabeça. Foi um caso sério convencê-lo. (AMARÍLIS, 1991, p. 12)

²⁰ A utilização da palavra Pasárgada é um símbolo na cultura nacional cabo-verdiana, significando uma vida melhor no exterior, o distanciamento da nação cabo-verdiana. Segundo Tutikian, o anti-evasionismo aparece como “forma de solução para o dilema cabo-verdiano diante do drama da fome e da seca e as ofertas do mar como caminho mítico” (TUTIKIAN, 2008, p. 71). O poeta cabo-verdiano Ovídio Martins (1977), escreveu o poema “*Gritarei, berrarei, matarei: não vou para Pasárgada*”, no qual é um grito contra a evasão, faz alusão ao poema de evasão “*Vou-me embora pra Pasárgada*” de Manuel Bandeira.

A recusa de alguém mais velho de ir para Portugal que mesmo doente, prefere ficar na sua terra “para continuar na pesca da moreia” (AMARÍLIS, 1991, p. 12), pode ser analisada por meio de duas óticas: o medo de partir da terra natal, das suas origens, suas raízes e o que lhe faz ser “homem da sua cabeça” ou uma perda de sua independência e o medo de ter uma vida mais vulnerável. Apesar das recusas, o pai de Tanha ainda sonhava em conhecer Lisboa: “costumava dizer: se eu der uma saltada até Lisboa, vou à Estufa Fria, vou ao Coliseu, e depois, vou de longada até ao Minho” (AMARÍLIS, 1991, p. 12). Mesmo negando essa conexão ao continente, a vontade de conhecer essa tão falada Pasárgada está enraizada nas vidas dessas pessoas.

Tanha prossegue contando acerca de seu pai: “ele não resistiu à viagem. Dois dias depois de chegarmos, morreu no Hospital do Ultramar (...). Toda a vida a pensar em vir até Lisboa, toda a vida a pensar nesta viagem para afinal” (AMARÍLIS, 1991 p. 12). É um retrato da dificuldade das vidas que ficam e não possuem acesso a um sistema de saúde que possa tratá-los localmente e precisam viajar – na época – de barco para conseguirem o mínimo de um cuidado médico. Como o pai de Tanha, muitos não resistem às adversidades de uma viagem longa e cansativa.

A precariedade aqui mencionada é confirmada por Marília Barros (2010). A autora expõe que em 1975, o sistema de saúde de Cabo Verde possuía estruturas reduzidas diante das necessidades da época. “O Hospital de S. Vicente, por exemplo, hoje perante uma população pouco mais do que duas vezes a de 1975, conta hoje com mais do que uma centena de médicos enquanto que, naquele ano, não passavam de quatro” (BARROS, 2010, p. 10). Portanto, compreendemos que antes dessa época e até depois da independência, as pessoas ainda necessitam passar pelo contexto migratório para ter acesso ao sistema de saúde especializado.

Conforme avançamos pelo conto, Andresa apresenta os desconfortos de estar na presença de uma conterrânea que há muito tempo não tinha contato: “de olhos descidos, Andresa arranja a saia. Tinha subido, deixando-lhe a descoberto os joelhos ossudos” (AMARÍLIS, 1991, p. 12). Além de apresentar um conflito interno quanto à imagem, Andresa está em embate com sua representação a partir da língua portuguesa, como explica Abdala Junior (2006, p. 150): “essa personagem parece modelada pela língua, tornando-se uma atriz que expressa a sua maneira de ser enquanto produto originário de duas culturas”. As duas culturas disputam um

lugar de representação em Andresa enquanto ela tenta refletir uma imagem e linguagem padronizada europeia, rejeitando a língua cabo-verdiana, ou o crioulo, como meio de integrar-se ao meio em que está inserida.

Depois, Andresa se sente mais confortável após começar uma conversa sólida e de compartilhamento do passado com a personagem Tanha, principalmente depois de reconhecê-la em suas memórias de infância: “agora sim, Andresa conseguiu mais ou menos os cordéis e sente-se à vontade” (AMARÍLIS, 1991, p.13). Segundo Abdala Junior, as funções sociais de linguagem são mais fortes que as motivações do momento, por exemplo, o querer se afastar. “A estratégia discursiva da conversa é de domínio geral: perguntas para se levantar laços de parentesco, uma familiaridade ou fraternidade” (ABDALA JUNIOR, 2006, p. 152). A partir dessa lógica discursiva, compreendemos os símbolos sociais e comunitários associados à identidade e à nação cabo-verdiana.

Abdala Junior apresenta a explicação desses signos comunitários por meio do historiador Benedict Anderson (1989): “a nação como comunidade política imaginada, em que se desconsidera a desigualdade e a exploração, isto é, as diferenças internas, em favor de um companheirismo profundo e horizontal” (ANDERSON apud ABDALA JUNIOR, 2006, p. 150). A ligação intrínseca entre as personagens conterrâneas é uma amplitude dos laços parentais, “tendo como base um sentimento de fraternidade, sem que as pessoas se conheçam” (ABDALA JUNIOR, 2006, p. 150), como é bem explicitado no trecho seguinte do conto: “Tanha levantou os olhos, virou a cara para Andresa e teve um sorriso de convívio, um sorriso das pessoas daquelas terras que encontram pessoas conhecidas, patrícios, amigos antigos” (AMARÍLIS, 1991, p. 14).

A ligação com os nativos, entretanto, não ocorre da mesma maneira. Enquanto Andresa conversa com Tanha a respeito de seus passados, “uma inglesa ruiva, de bengala, senta-se a seu lado” (AMARÍLIS, 1991, p. 15) e Andresa se comporta de forma diferente da qual estava se comportando com Tanha: “Andresa atira para longe o cigarro e cruza as pernas” (AMARÍLIS, 1991, p. 15). Silva e Cury (2011) analisam que a protagonista do conto não se identifica com a mulher inglesa e tão pouco é vista por esta “como uma igual”.

A ação de cruzar as pernas pode representar a ansiedade social de precisar se comportar bem o tempo todo e não ser julgada (o ato de jogar fora o cigarro). Esse estranhamento pode ser percebido na descrição da personagem europeia, que

insiste nas diferenças entre as duas mulheres” (SILVA; CURY, 2011, p.177). A presença da mulher ruiva manifesta em Andresa a necessidade de se recompor em sua identidade assimilada no país europeu. Entretanto, sua ligação com sua conterrânea é mais forte e a leva a buscar sua identidade perdida.

Abdala Junior (2006) indica que a lógica discursiva – e aqui podemos adicionar a linguagem corporal também – é um sintoma inconsciente que determina o processo de reaproximação da sua cultura, “revelando seu ser interior que não se conforma com os estereótipos de sua conduta social em Lisboa” (ABDALA JUNIOR, 2006, p. 155). Dado essa aproximação cultural por meio de Tanha, Andresa não se identifica mais com a inglesa, pois ela é vista diferentemente do ponto de vista linguístico e étnico.

Ainda, o contexto do conto é uma articulação feminista de Orlanda Amarílis, segundo a análise de Abdala Junior, no qual a escritora expõe suas vinculações político-sociais relacionadas com o âmbito do trabalho, isto é, um feminismo articulado reivindicando questões gerais de ordem social. Para Abdala Junior (2006), a identidade feminina representada neste conto caminha ao lado da identidade nacional trazendo uma interpretação que associa as reivindicações de gênero e sociais, sendo uma perspectiva do Neo Realismo cabo-verdiano.

Após as reaproximações, Andresa enfim reconhece essa ligação e não a repele, decidindo se afastar da inglesa ruiva e acompanhar Tanha:

Andresa relembra tudo isso com tanta minúcia como se nunca se tivesse despegado da Mãe-Terra e tivesse continuado as pegadas de nhô Simão Filili, de nhô Faia, de Antoninho Ligório, do Pitra. A seu lado, a inglesa ruiva continua sua companheira de banco. Na gare vazia descobre o comboio. Levanta-se e começa a andar. Junto à segunda carruagem espreita. Tanha, olhar descansado, a face serena, num canto do assento como se devessem caber aí mais umas cinco pessoas ainda no mesmo banco, sorri para Andresa. Coitada da Tanha! Vou com ela até Caxias. (AMARÍLIS, 1991, p. 18).

Entretanto, Barros (2005) explica que mesmo seguindo sua conterrânea, o conflito interno da personagem não é inteiramente resolvido:

o desfecho do conto mostra uma escolha provisória da personagem, pois ela se afasta do outro (a inglesa que está no banco ao seu lado) e vai ao encontro da referência natal (a identidade), Tanha, que não lhe parece mais es-t(r)-anha. Caminhar em direção à patrícia não garante, entretanto, uma resolução total para os conflitos identitários da personagem. (BARROS, 2005, p. 51)

Dito isto, o contexto de Andresa é uma situação de fronteira, isto é, um entre-lugar²¹ da sua identidade e de seu território. Ela pode estar inserida, também, em situação de “deslugar” na qual ela está em desconexão com o espaço. A narrativa da personagem é ocupada pela alteridade na qual a terra natal representa o *Eu* e o estrangeiro/terra estrangeira representa o *Outro*, o passado/rememoração sendo o *Eu* e o presente/distanciamento o *Outro*. Tutikian (2010) apresenta os desenraizamentos causados por essa alteridade estrangeira quando afirma como Andresa situa-se:

nem cabo-verdiana, como caboverdeana pré-diáspora, nunca portuguesa. E o estranhamento não é mais do que a consciência do sujeito híbrido de sua não pertença, corroborando a idéia de apagamento da identidade das origens e da identidade cultural do exílio, para o encaminhamento a uma outra identidade, intervalar, organizada ou desorganizada no terceiro espaço, o de quem está na fronteira. (TUTIKIAN, 2010, p. 313)

A subjetividade da personagem pode ser lida como não homogênea — visto sua posição transitória —, identificada “como uma mistura entre a atração pelos valores da diáspora, a atração pelos valores cabo-verdianos e uma mescla desses valores” (BARROS, 2005, p. 84). O conflito interno e externo aos quais a personagem está exposta nos transmite os dilemas e dificuldades que muitos imigrantes enfrentam no contexto diaspórico. O exílio, a identidade individual e nacional, o desenraizamento, a solidão e o deslocamento são alguns dos aspectos que conseguimos ler na análise do conto e que nos direcionam a compreender a complexidade existente nas vidas imigradas e também nas vidas que ficam na terra natal.

Em conclusão, os sujeitos ficcionais de Orlanda Amarílis abarcam uma multiplicidade, tanto por conta da experiência diaspórica quanto pelas experiências relacionadas às questões nacionais pós-coloniais do arquipélago. Barros (2005, p. X) denomina essa multiplicidade abordada como uma “inserção tríplice dos ‘exilados’ (concreta ou simbolicamente)”. A escrita orlandiana representa personagens femininas movendo-se no espaço e no tempo, sem dúvida, em suas subjetividades heterogêneas, inseridas em contextos de entre-mundos, provocando a reflexão quanto aos processos de pertencimento e mobilidade nas sociedades racializadas.

²¹ “Os entre-lugares caracterizam espaços fronteiriços, de negociação, pautados por relações de simultaneidade que articulam a intersecção de elementos de ordens opostas. Aqui, pertence-se a dois ou mais lugares, situa-se nas brechas que surgem entre a justaposição de um e outro” (ADAMS; FISCHER, 2020, p. 290).

4. IDENTIDADES CRUZADAS: OS TRÂNSITOS ENTRE CONCEIÇÃO EVARISTO E ORLANDA AMARÍLIS

Até agora, as obras selecionadas para o *corpus* deste trabalho foram analisadas separadamente. Vimos que os trânsitos identitários e deslocamentos domésticos estão presentes em *Ponciá Vicêncio*, transformando e influenciando as narrativas das personagens escritas por Conceição Evaristo. As relações de poder, classe, raça e gênero são fatores predominantes na construção dessas narrativas como elementos representativos. Já nos contos explorados de Orlanda Amarílis, observamos a representação dos impactos da imigração cabo-verdiana na vida de personagens que decidem partir e dos que precisam ficar. As circunstâncias diaspóricas são provocadas pelos processos históricos e sociais do arquipélago e Amarílis examina os espaços cujos os cabo-verdianos precisam percorrer pela busca da identidade individual e coletiva.

Neste capítulo, visando um aprofundamento comparativo entre ambas as obras e as autoras, discutiremos os poderes simbólicos, as subjetividades nômades das personagens comparativamente. Para isso, será necessário teorizar os seguintes conceitos: necropolítica de Achille Mbembe, *Unheimlich*, de Sigmund Freud, ajustado ao conceito de *não-lugar*, *deslugar* e *entre-lugar* na vida dos imigrantes, bem como os conceitos propostos por Françoise Vèrges referentes ao feminismo decolonial e o cenário das mulheres racializadas na nossa sociedade. O objetivo é, igualmente, verificar como se dá a necropolítica, os processos identitários e o uso da memória como fator essencial no desenvolvimento identitário nos contextos mencionados.

É importante frisar, novamente, a importância da escolha das duas escritoras neste trabalho. Ambas mulheres negras, originárias de países que passaram pela colonização portuguesa, foram submetidas a uma colonialidade do poder transmitida pelo capitalismo, pelo racismo e pelo imperialismo cultural e político. Na contramão dessas bases de opressão, as escritoras compartilharam e continuam a compartilhar suas visões de mundo que rompem com as estruturas não só canônicas da

literatura, mas também aquelas de reprodução de desigualdades, compartilhando personagens que simbolizam um cotidiano de vivências distintas.

Regina Dalcastagné (2015) defende que é preciso haver mais escritoras negras na literatura “porque são elas que trazem para dentro de nossa literatura uma outra perspectiva, outras experiências de vida, outra dicção” (DALCASTAGNÉ, 2015, s/n). Nesse caso, a contribuição de Orlanda Amarílis para a literatura de língua portuguesa é importante para nos apresentar uma perspectiva de vida diferente da qual nós brasileiros estamos acostumados a conhecer por meio de outras literaturas. Dalcastagné (2015) compartilha²² também que é preciso abrir espaço e reconhecer de maneira institucional os escritoras negras,

não para coletar um punhado de “testemunhos” (o nicho em que em geral são colocados), mas para que sua sensibilidade e sua imaginação dêem forma a novas criações, que refletirão, tal como ocorre entre os escritores da elite, uma visão de mundo formada a partir tanto de uma trajetória de vida única quanto de disposições estruturais compartilhadas. (DALCASTAGNÉ, 2015, s/n)

Dessa forma, a produção artística literária de escritoras negras colabora para enfraquecer os mecanismos de hierarquização social dentro do mundo literário, dando espaço para uma literatura que propõe uma perspectiva plural e crítica da sociedade, sendo ela brasileira ou cabo-verdiana. Para Simone de Assumpção (2021), é necessário narrativas pela perspectiva negra no qual os personagens são retratados por inteiro em todas suas características subjetivas:

a literatura canônica tende à estereotipação do negro, e o poder de fala vindo da literatura negra assume o papel social de descolonizar o olhar, representando as personagens negras de forma complexa quanto aos sentimentos, com estabelecimento de vínculos afetivos e protagonismo de suas histórias (ASSUMPÇÃO, 2021, p. 114).

Para Assumpção (2021), essa necessidade de pautar as narrativas negras ocorre porque

ainda é o ponto de vista do opressor que vigora, em que são reforçados o período de dor, a escravidão, e pouca ou nenhuma relevância é dada a nossa ancestralidade, à sabedoria de nossos antepassados; tal qual aos episódios de resistência e luta coletiva — como os quilombos (ASSUMPÇÃO, 2021, p. 114).

²² Dalcastagné (2015) discute a literatura afro-brasileira mas aqui vemos uma possível aproximação da literatura brasileira com a literatura cabo-verdiana em relação à abertura do espaço institucional das escritoras negras.

A literatura de escritoras negras é considerada um ato político-ideológico porque revela um compromisso social particularizado, ao romper com a máscara da invisibilidade que é posta pela sociedade branca. Esse compromisso é explicado por Miriam Alves (1985), a qual declara que “à medida que falamos do nosso lugar de uma maneira própria, estamos dizendo coisas que muita gente não quer ouvir, ou tem medo de ouvir” (ALVES, 1985 apud ASSUMPÇÃO, 2021, p. 114). Sendo esse fazer literário um ato político, Alves discorre:

Falo do ato político que praticamos, escrevendo-nos em nossa visão de mundo. Quando digo nossa, falo Brasil e toda questão econômico-político-histórico-cultural e relacionamentos plurirraciais que permeiam. Nossa produção reflete isto (ALVES, 1985 apud ASSUMPÇÃO, 2021, p. 115).

Simone Pereira Schmidt (2013) evidencia essas questões ao explicar que as sociedades brasileiras e cabo-verdianas são sistemas culturais que pertencem a ordens singulares de gênero e raça “ligadas ao ‘modo português’ de escrever a sua história colonial-patriarcal-escravocrata” (SCHMIDT, 2013, p. 106), embora compartilhem certos aspectos. Por esse ângulo, o romance e os contos selecionados retratam as intersecções entre gênero, raça e classe dentro do sistema colonial e pós-colonial.

Os estudos feministas entram nesse âmbito como importante fator para se compreender os papéis desempenhados por cada indivíduo dentro das sociedades dominadas pela colonialidade do poder. Para investigarmos o aspecto feminista da análise, vamos explorar a teoria do feminismo decolonial proposto por Françoise Vergès em seu livro *Um feminismo decolonial* (2020). Para ela, o feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias, como também na luta de afirmação do direito à existência. Ele é apoiado na extensa história de lutas das mulheres,

mulheres autóctones durante a colonização, mulheres reduzidas à escravidão, mulheres negras, mulheres nas lutas de libertação nacional e de internacionalismo subalterno feminista nos anos 1950-1970, mulheres racializadas que lutam cotidianamente nos dias de hoje. (VERGÈS, 2020, p. 36)

Essas considerações são fundamentais para compreendermos o papel que as obras contribuem por meio da construção de suas personagens. Levando em conta

os processos sociais e históricos, observamos *Ponciá Vicêncio* e *Cais-do-Sodré té Salamansa* como participantes dos feminismos de política decolonial, visto que conseguem o engajamento no fluxo de reapropriação científica e filosófica descrito por Vergès. Nessa direção, a escrita de mulheres negras constrói pontes entre o passado, o presente e o futuro — visto que têm modificado e revolucionado a produção cultural a respeito do saber e experiência de outras mulheres racializadas.

É essencial também complementar o predomínio da oralidade na literatura, principalmente nas obras selecionadas nessa discussão. Conceição Evaristo é uma das representantes atuais da literatura afro-brasileira em que dentro das suas expressões narrativas e de linguagem, consegue sublinhar fortemente a “presença da oralidade, que muitas vezes, resulta dos contatos com os cantos e canções populares de origens afro-brasileiras e afrodescendentes” (SOUZA, 2017 apud CARMO; SOUZA, 2022, p. 73).

A oralidade marcada pela memória é uma das características presentes nas obras de Conceição Evaristo porque propõe a herança oral como uma tradição dos seus antecedentes; essa herança é transmissora dos saberes de geração a geração por meio da palavra falada. Orlanda Amarílis compartilha da mesma herança oral, na qual, segundo Diana Simões (2018, p. 7) afirma que seus contos exploram a oralidade, “numa escrita que cruza o português-padrão com versões do crioulo das diferentes ilhas, assumindo a africanidade da cultura cabo-verdiana”.

Podemos inserir também o conceito de *oralitura*, descrito por Leda Maria Martins, a qual explica que

todo esse repertório e saberes vêm, há séculos, sendo transcriados pela memória oral. A esses atos e enunciação denominei *oralitura*, matizando nesse termo a singular inscrição ágrafa do registro oral que, como *littera*, letra, escreve o sujeito no território narratório e enunciativo das Américas; imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, fundadora da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e de todas as suas representações simbólicas. (MARTINS, 1997, p. 41 apud GOMES, 2004)

A partir desse conceito, a memória faz parte também dessa construção de disseminação de saberes e culturas. A memória, segundo Vanda Machado (2006), preserva uma vivência que não é mais como já aconteceu, mas como vai se repetindo nas suas diferenças em espaços temporais e físicos. “A memória, que não separa o presente do passado, vai além atualizando os fatos da vida e da história”

(MACHADO, 2006, p. 78). Nesse contexto, podemos visualizar o caráter fortemente oral nas obras de Evaristo e Amarílis como *oralituras* que reverenciam os seus ancestrais e que preservam as histórias como uma forma de pertencer e participar dessa ancestralidade. Aqui, a memória faz parte de uma grande representação e construção coletiva de um povo.

Além disso, Heloísa Toller Gomes (2020) discute a geografia do imaginário na escrita que é indissociável da questão identitária. Segundo Gomes (2020), a questão do território e cultura demonstra que o espaço territorial, sendo ele geográfico ou simbólico, é o “cenário em que se desenvolvem táticas e estratégias criativas de sobrevivência e de reinvenção identitária – não só o lócus, mas também o palco de ações reveladoras” (GOMES, 2020, p. 62).

Considerando os conceitos apresentados, o imaginário popular é um elemento determinante porque é incorporado na procura da identidade. De acordo com Benjamin Abdala Junior (2006), dentro da obra de Amarílis o discurso do narrador introduz referências fantásticas na narrativa, “assim a identidade faz-se por dentro e não apenas através do discurso referido” (ABDALA JUNIOR, 2006, p. 153). As referências fantásticas podem ter origens religiosas ou místicas, misturadas com o cotidiano das vivências. Abdala Junior (2006, p. 153) explica: “nesses relatos originários da oralitura, o fantástico vem de fontes culturais crioulas, na mescla do misticismo das culturas africanas com o dos primitivos colonos portugueses que vieram ter ao arquipélago”. Embora Abdala Junior refira-se a obra de Amarílis, podemos também analisar a obra de Evaristo sob esta ótica, tendo em mente que sua narrativa também trabalha com referências fantásticas no romance *Ponciá Vicêncio*.

Assim, as narrativas de Evaristo poderiam ser lidas como literatura fantástica, considerando o seu modo de narrar e a mistura de elementos inabituais. Assunção Sousa explica que “essas incursões que irrompem a lei natural das coisas e que tendem a provocar no leitor ‘hesitação’ podem levá-lo a uma possível leitura do livro pela via crítica ocidentalizada, enquadrando-o como literatura fantástica, pela ocorrência do insólito” (SOUSA, 2018, s/n). Entretanto, Sousa nos propõe a reflexão de que esses elementos sobrenaturais dentro das narrativas fazem parte da construção identitária africana:

A incursão da imprevisibilidade, isto é, do estranho nos contos e na novela parece mais se aproximar do que se concebe como realismo animista (termo cunhado pelo escritor angolano Pepetela), perspectivado em diversas narrativas africanas. Isto porque a existência da atuação de forças da natureza, da alteração dos fenômenos que modificam a ordem natural das coisas, a crença em entidades capazes de intervir na rotina dos personagens, etc. são estratégias concebidas por um *modus operandi* revelador da maneira de pensar, de ser e de existir de uma dada comunidade cujas origens advêm da diáspora africana. (SOUSA, 2018, s/n)

Dessa forma, apesar de seguirem estratégias diferentes de narrativa, ambas escritoras dividem aspectos da literatura oral, a qual tem como intuito continuar popularizando as características da identidade coletiva, evidenciando as singularidades individuais, nacionais e regionais.

4.1 A COLONIALIDADE DE PODER

No capítulo 1, abordamos o poder simbólico de Pierre Bourdieu e as relações de poder. Agora, vamos abordar o significado de colonialidade e como se dá dentro das duas narrativas propostas nessa análise, bem como o conceito de biopoder e necropolítica teorizados por Michel Foucault e Achille Mbembe.

Segundo Juliana Moreira Streva (2017), o conceito de colonialidade explica-se pela relação entre passado e presente, “no qual emerge um padrão de poder racializado resultante da experiência moderna colonial” (2017, p. 239). A colonialidade se baseia no conhecimento, nas relações sociais e no trabalho resultantes das formas coloniais de dominação depois do período colonial. Contudo, María Lugones no ensaio *Colonialidade e gênero* (2008) diz que a colonialidade:

não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. (LUGONES, 2008, p. 9)

Nesse sentido, “a crítica decolonial não se limita ao período histórico da colônia, mas faz remissão ao incessante eixo entre passado e presente, tendo em vista a continuidade das relações coloniais de poder” (GOMES, 2013, p. 102 apud STREVA, 2017). Gomes (2018) contribui para a discussão ao expor que a exploração colonial foi corroborada pelo imaginário estabelecido de diferenças entre

o colonizado e o colonizador, “sendo as noções de 'raça' e 'cultura' dispositivos taxonômicos que geravam identidades opostas” (GOMES, 2018, p. 2).

Michel Foucault nos apresenta em 1975 o conceito de biopolítica e biopoder, esse último como sendo aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle (1997, p. 213). Em outras palavras, é uma forma de poder que é exercido sobre a vida, isto é, a vida da população e os corpos dos indivíduos. A escravatura e os projetos de embranquecimento das populações negras (tanto na sociedade brasileira como fora dela) são exemplos da normalização via biopoder. Fatima Lima (2018) explica que desde as teorias foucaultianas, as análises quanto às relações de poder tiveram deslocamentos que permitiram construir novas reflexões a respeito dos “processos contemporâneos que envolvem diferentes relações de saber-poder, entre estas as relações sociorraciais” (LIMA, 2018, p. 21). Achille Mbembe argumenta que o biopoder moderno é um produto do mundo colonial e da racialização impostos pelo colonialismo (STREVA, 2017, p. 245).

De fato, Mbembe afirma que não importa a análise histórica em relação ao terror moderno, ela precisa pensar na escravização como sendo uma das primeiras experimentações da biopolítica proposta por Foucault em 1975. Os processos de miscigenação no Brasil podem ser estudados como uma das formas de regulamentação do biopoder, tendo em vista que “a normalização estética branca foi assim tomada como programa de Estado, engendrando profundamente a prática de normalização do poder disciplinar” (STREVA, 2017, p. 245). O biopoder de Foucault, segundo Mbembe, funciona por meio da divisão entre as pessoas que devem morrer e as que devem viver. Essa divisão, em nível biológico, é rotulada por Foucault como racismo, no qual presume-se um controle de distribuição dos seres humanos em grupos, subgrupos e “o estabelecimento de uma cesura biológica” (MBEMBE, 2018, p. 17) entre os indivíduos.

Na leitura de Mbembe, o racismo é fundamentalmente um sistema estabelecido para permitir o exercício do biopoder. Em outras palavras, o exercício do direito soberano de matar. “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e torna possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2018, p. 18). Além do mais, saindo das análises eurocêntricas, Mbembe retoma as reflexões de Michel Foucault e a partir de outro contexto histórico, apresenta o conceito de Necropolítica. O conceito expõe outras formas de pensar as

relações de poder, além dos contextos pós-coloniais dos países africanos, mas igualmente dos “processos de colonização, neocolonização, descolonização e nos traços de colonialidade que ainda imperam com força nos contextos latino-americanos, caribenhos e brasileiros” (LIMA, 2018, 26).

Dessa forma, a necropolítica explica o direito soberano do Estado de matar. É o Estado que decide quem deve viver ou deve morrer por meio dos sistemas de exclusão social. Sob esse viés, Mbembe elucida:

(...) viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de “viver na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias [...]. (MBEMBE, 2018, p. 68-69)

Assim, neste sentido, Lima contribui ao afirmar que no contexto brasileiro, e aqui tomamos a liberdade de também inserir o contexto cabo-verdiano, o poder necropolítico é exposto por meio dos sistemas de exclusão, tais como “sistema carcerário, na população em situação de rua, nos apartheids urbanos nas grandes e pequenas cidades brasileiras, no genocídio da população negra (...) nos hospitais psiquiátricos, nas urgências e emergências hospitalares (LIMA, 2018, p. 28).

Partindo desse ângulo, no romance de Conceição Evaristo, podemos analisar trechos da obra pela ótica da necropolítica. No capítulo 1 desta pesquisa, trouxemos a análise do personagem Luandi, irmão da protagonista Ponciá. Sua primeira experiência na cidade grande foi a de ser interpelado pela polícia enquanto ele apenas exercia seu direito de existir e, nesse caso, o de descansar em um banco.

Lia Vainer Schuman denuncia em sua tese que o corpo negro fez e continua a fazer parte da zona do não ser, “do fazer morrer, e essa cisão operada pelo racismo de Estado não opera apenas sob a forma cultural, social e política, como também se manifesta pela modalidade espacial-geográfica” (SCHUMAN, 2012, p. 41). Luandi não tem direito de estar existindo naquele espaço geográfico e a polícia, instrumento de poder do Estado, aparece para lembrar a ele da interdição, da impossibilidade dele estar ou entrar naquele lugar.

Na narrativa de Orlanda Amarílis também encontramos os vestígios da necropolítica enraizados nas experiências das personagens analisadas. No conto

Desencanto, a personagem Mulata evidencia um cotidiano infiltrado pela violência de Estado, bem como a violência de gênero. O narrador, ao expor “a sua vida desde esse tempo tem sido um escorregar constante (...) acabará por estatelar-se sem apoio” (AMARÍLIS, 1991, p. 43), nos faz refletir sobre qual será o destino dessa protagonista. Sem perspectiva de futuro e de mudança de trajetória, a personagem está fadada a continuar a ter uma vida considerada miserável, isolada da inclusão social por conta da sua origem, cor e gênero. Ficcionalizada por Amarílis, Mulata representa uma condição feminina que corrobora o argumento de Vergès (2020) que explica que as mulheres racializadas enfrentaram uma dupla subjugação: “a dos colonizadores e a dos homens colonizados”.

Nesse sentido, Lugones (2008) conceitua a “colonialidade de gênero”, explicando como: “a experiência histórica das mulheres colonizadas não é apenas a de uma desqualificação racial, mas também a de uma determinação sexual” (LUGONES, 2008 apud VERGÈS, 2020, p. 56). Isto posto, observamos que de acordo com Lugones, as mulheres racializadas que são vítimas da colonialidade do poder são, inseparavelmente, vítimas da colonialidade do gênero.

É fundamental desenvolver o termo “racialização” porque ele integra a estrutura da nossa análise. Pelo ponto de vista de Vergès, quando ela se refere a mulheres racializadas, o termo considera as mulheres vistas e entendidas como não brancas e não ocidentais, vivendo na Europa na condição de imigrantes ou refugiadas (RIOS, 2020, p. 10). Também são consideradas pessoas racializadas que possuem cidadania nos países estrangeiros mas que em função das marcas sociais tais como cor, língua, cultura, não são aceitas na sociedade ocidental. Assim, quando observamos o nosso contexto literário podemos analisar como representação de mulheres racializadas, levando em conta a dificuldade da inclusão social que todas enfrentam e principalmente em virtude dos processos de miscigenação ocorridos em Cabo Verde e no Brasil.

Retomando brevemente os estudos de Bourdieu, verificamos que a situação de Ponciá é descrita, também, como violência de gênero. Explicamos que o homem de Ponciá tem um corpo socializado para a obtenção do poder e domínio — mesmo que seja um corpo racializado, ele também pode reproduzir os comportamentos de opressão do patriarcado. Podemos também verificar o poder simbólico do corpo masculino no conto “Desencanto”. Quando a personagem Mulata se sente observada pelos homens no transporte público e depois o tratamento que recebe é

também uma violência de gênero. Como analisamos no segundo capítulo, o seu corpo racializado é visto como um objeto de exotização e hipersexualização. Em ambas situações aqui citadas, o corpo da mulher não possui valor e é tratado como objeto de dominação.

Quando analisamos essa violência pela teoria de Bourdieu, é importante destacar que seus estudos nos oferecem elementos para compreender a relação de dominação, a qual ocorre claramente nas violências e colonialidades de gênero. A violência sendo sexual, física, verbal ou simbólica está diretamente relacionada ao funcionamento do poder simbólico. Alba Viana e Eduardo Sousa (2014) explicam que, segundo essa perspectiva, a mulher é vista como objeto ou símbolo cuja atribuição, no terreno das trocas simbólicas, é manter o capital simbólico que se concentra em benefício das forças de dominação, a fim de perpetuar o poder dos homens (VIANA; SOUSA, 2014, p. 157). No caso das nossas obras literárias, esse poder simbólico é perpetuado por corpos masculinos racializados e não racializados.

Para Ribeiro (2008), as personagens de Conceição Evaristo e Orlanda Amarílis carregam em suas narrativas a condição de dupla colonialidade, na qual elas se encontram duplamente silenciadas: “Silenciadas pela condição de subalternidade no seio da diferença imposta pela colonialidade e silenciadas pela condição de subalternidade vivida no seio da diferença sexual” (RIBEIRO, 2008 apud SCHMIDT, 2013, p. 110).

Compreendendo as últimas elucidações a respeito da colonialidade, da violência relacionada ao poder simbólico e ao duplo silenciamento das personagens, podemos entendê-las como expressões do racismo que nos fala Silvio Almeida em seu livro *Racismo estrutural* (2019), definido como tendo uma natureza sistêmica, isto é, em suas palavras:

não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas. (ALMEIDA, 2019, p. 24)

Dito isto, Almeida ainda divide o racismo em três concepções, sendo elas a individualista, institucional e estrutural²³. Focando nesse momento as concepções

²³ Individualista: relação entre racismo e subjetividade; institucional: relação entre racismo e Estado; estrutural: relação entre racismo e economia (ALMEIDA, 2019, p. 24).

institucionais e estruturais, as narrativas de Orlanda Amarílis e Conceição Evaristo expõem notadamente o racismo como resultado do exercício das instituições públicas, essas que possuem uma dinâmica de privilégios e desigualdades baseada na relação racial.

A não existência de políticas públicas de inclusão e de luta contra a desigualdade são exemplos de como a necropolítica funciona em nossa sociedade e as obras analisadas retratam as consequências desse sistema fundado na desigualdade de raça, de gênero e de classe. A trajetória de Ponciá e de sua família, por exemplo, é marcada por perdas culturais, familiares e materiais como resultado da omissão dos poderes institucionais. Na narrativa em questão, podemos situá-la entre o período dos anos 1920 até 1960 no Brasil, período em que os grupos dominantes economicamente (pós-abolição) continuam a assegurar o controle institucional por meio do uso da violência e validação da sua dominação.

Ainda na narrativa de Ponciá, o personagem Vô Vicêncio nos permite fazer uma leitura na perspectiva da biopolítica. Considerando que ele passa sua vida inteira como escravizado, como diz Mbembe, a condição de escravizado resulta em uma tripla perda: “perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2018, p. 27). Em muitos aspectos, o personagem experiencia uma forma de “morte-em-vida” e de “estado de injúria” (MBEMBE, 2018, p. 28-29). O narrador do romance ainda frisa esse estado psíquico de morte quando compartilha que Vô Vicêncio “queria morte. Se não podia viver, era melhor morrer de vez” (EVARISTO, 2017, p. 62).

Desse modo, Paul Giroy exemplifica que não há nenhuma alternativa na fazenda além das possibilidades de rebelião, suicídio, fuga ou luto silencioso. Além do mais, a loucura, a perda da razão e do poder comunicativo parecem ser o único meio de sobrevivência que Vô Vicêncio encontra. Mbembe ainda pode acrescentar mais para a análise: “dado que a vida do escravo é como ‘uma coisa’, possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada” (MBEMBE, 2018, p. 30).

O que Mbembe trata como “sombra personificada” pode ser adaptada para vários personagens das narrativas escolhidas para discussão, nas quais as suas existências representadas possuem pouca autonomia, seus corpos e expressões são possuídas pelas estruturas de exclusão. Mesmo que os ambientes de opressão sejam diferentes (geograficamente e temporalmente), as consequências das

relações entre morte e vida, os sistemas de exclusão e o poder de morte do Estado continuam a estar presentes no cotidiano representados. A exemplo disto, no conto “Cais-do-Sodré”, a personagem Tanha compartilha o destino do seu pai doente. Não tendo alternativa de fazer tratamento na Ilha, precisa ir para Portugal de navio e não consegue sobreviver ao finalmente chegar ao destino.

Portanto, visualizamos esse momento pela perspectiva do necropoder, em que indiretamente as conjunturas sociais e institucionais têm a capacidade de determinar quem importa e quem não importa. Frantz Fanon explica em seu livro *Os Condenados da Terra* que a cidade do colonizado é “uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz” (FANON, 1991, p. 39) e essa definição pode ser implementada ao observar a situação que Cabo Verde vive há anos, tornando-se o que chamam de uma “Ilha fantasma”.

Conforme avançamos em nossa análise comparativa, observamos que as narrativas das duas escritoras possuem muitas similaridades, embora sigam estratégias diferentes de abordagem, a respeito da necropolítica na sociedade. Essas similaridades podem ser justificadas não apenas pelos processos colonizantes e o imperialismo liberal do mundo, mas também pela proximidade que a língua portuguesa apresenta como ponte entre os dois mundos de continentes diferentes.

4.2 PARALELOS ENTRE BRASIL E CABO VERDE

Do ponto de vista da infraestrutura influenciada pela colonização, Brasil e Cabo Verde possuem algumas semelhanças, que discutiremos sucintamente, para depois analisarmos as estruturas sociais de identidade entre as narrativas das escritoras.

Segundo Alberto da Costa e Silva (2002), após o final do tráfico de escravizados, as ilhas de Cabo Verde continuaram fazendo parte das principais escalas dos navios brasileiros que voltavam ou iam em direção à Europa e ao continente africano. Muitos indivíduos eram recrutados no litoral, tanto do Brasil quanto de Cabo Verde, Costa e Silva explica:

muitos desses cabo-verdianos desceram no Recife e em outros portos do Nordeste, em Santos e no Rio de Janeiro, e por cá ficaram para sempre, como se estivessem em casa, enquanto marujos brasileiros, desembarcados no Porto Grande, fingiam-se de esquecidos no Mindelo, sem que, num ou no outro caso, parecessem distintos, nas feições e nos costumes, da gente da terra. (COSTA E SILVA, 2002, p. 8)

É interessante observar que aparentemente tanto os cabo-verdianos quanto os brasileiros se sentiam à vontade nas terras uns dos outros, compartilhando culturas e informações ao longo dessas travessias. No prefácio de *Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde* (2002) de Leila Maria Gonçalves Hernandez, Alberto da Costa e Silva comenta a situação geográfica de Cabo Verde, tendo em vista a escassez de recursos básicos como a água e acrescenta que os brasileiros que chegavam nas ilhas não poderiam estranhar tanto a região. Isto porque “a maior parte da tripulação dos nossos navios mercantes era formada por nordestinos” (COSTA E SILVA, 2002, p. 9). Dito isso, a região nordestina brasileira é conhecida também pela escassez de recursos, fazendo com que as pessoas precisem migrar para outras regiões.

A fome e a seca continuam em terras cabo-verdianas, bem como em terras brasileiras (antes concentradas no nordeste mas agora estendem-se pelo país). Benilde Justo Caniato (2006) compartilha dados importantes a respeito da situação geográfica de Cabo Verde. Desde a descoberta, a região sofre grandes crises. No século XX, por exemplo, António Carreira (1984) aponta que de “1921-1922, em que o povo se achou no ‘último estágio de miséria nua’, por ter consumido roupas, terras e jóias, acrescido por um obituário de mais de 23 mil pessoas” (CARREIRA, 1984 apud CANIATO, 2006, p. 223). Caniato continua: “Também a crise de 1941-1943 registrou uma mortalidade de mais de 24 mil pessoas. E na de 1947-1948 houve tantas deslocções de famintos que foi impossível controlar o obituário” (CARREIRA, 1984 apud CANIATO, 2006, p. 223). Então, compreendemos a grande evasão de cabo-verdianos das ilhas na busca da sobrevivência digna. As personagens de *Amarílis* tratadas aqui são a representação do desespero imigratório e das condições que preferem estar porque qualquer coisa é melhor do que a fome e a seca na terra-mãe.

Do lado brasileiro não é diferente. Suely Alves de Carlos (2010) nos confirma que o tripé “Nordeste/seca/migração” existe há décadas. Karla Patrícia Martins Ferreira (2006) disserta que a história do Brasil é caracterizada pelo significativo

deslocamento doméstico, “sobretudo nas regiões Norte e Nordeste para os grandes centros urbanos, principalmente da região Sudeste, como também para as áreas rurais do Sul e Sudeste do país” (FERREIRA, 2006, p. 13).

Na história de Ponciá não sabemos a localização geográfica da narrativa, mas podemos deduzir, conforme as informações que temos, como a passagem dos missionários pela região: “por aqueles tempos, pelo interior andavam uns missionários. Um dia a notícia correu. Eles iriam demorar por ali e montariam uma escola” (EVARISTO, 2017, p. 25) ou das plantações: “[d]o rio que corria entre as pedras, gostava dos pés de pequi, dos pés de coco-catarro, das canas e do milharal” (EVARISTO, 2017, p. 13), que poderia ser em uma região do Nordeste ou na área rural do Sudeste. O mais significativo, porém, é que a situação geográfica também motiva sua decisão de migrar para a cidade grande em busca de novas possibilidades de vida. Fazemos o paralelo de seca cabo-verdiana com a seca brasileira porque ambas resultam no deslocamento, não apenas por conta das contingências sociais mas pela vontade de buscar melhores condições de vida. Dito isso, todos os personagens mencionados se deslocam na busca em recuperar seu lugar de sujeito, seu lugar merecido e que é de seu direito. Ferreira (2006) discorre quanto à interpretação da situação do migrante:

a emigração não pode ser vista apenas como uma forma de diminuir as penúrias causadas pela fome, miséria e falta de oportunidades, pois o emigrante deve ser visto como sujeito em seu contexto sócio-histórico, sujeito este que, na tentativa de driblar a exclusão, pega as rédeas da própria vida e segue, guiado pelo sentimento de esperança, em busca de sonhos como uma forma de dizer não à condição de exclusão em que vive. (FERREIRA, 2006, p. 13)

A decisão de emigrar e imigrar, deixar o país natal, as origens, uma parte da sua história para trás requer uma força imensurável — principalmente para continuar tentando sozinho em terras estranhas. Carlos (2010) afirma que não podemos esquecer o quanto a migração em si é uma violência, “posto que acarreta sobretudo perda de identidade e desenraizamento, tida como perda das relações sociais constitutivas dos referenciais que formam a identidade” (CARLOS, 2010, p. 40). Carlos traz a importante reflexão de perceber o migrar mais que um desenraizamento, no qual restringe-se o indivíduo à condição de passivo “diante de um ato que é tido como não sendo de sua escolha, mas de fruto de imposições

históricas e estruturais, diante das quais ele se mantém alheio” (CARLOS, 2010, p. 40).

Considerando as colocações de Ferreira (2006) e de Carlos (2010), observamos o romance de Conceição Evaristo e os contos de Orlanda Amarílis trazerem o sentido da resistência para os processos migratórios. Resistência não apenas “à exploração e dominação existentes no local de origem, e que produzem a exclusão social, mas, sobretudo, a se ver fixado, emoldurado num lugar social e simbólico. Migrar pode significar o desejo de mudar, de não se conformar” (CARLOS, 2010, p. 40). A citação nos traz a reflexão de que os indivíduos em deslocamento não deveriam sentir que o desterramento é a única solução para uma vida melhor. Deslocar-se deveria ser um direito de todo ser humano e também apenas uma opção dentre várias outras que deveriam ser igualmente viáveis.

4.3 A MEMÓRIA COMO CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

O foco desta pesquisa pode ser lido à luz da categoria da Literatura pós-colonial, a qual tem como intuito possibilitar questionamentos quanto às relações estabelecidas (e impostas) aos pós-colonizados, dando uma oportunidade de recuperação da voz, da identidade e de narrativas decoloniais. Analisar o processo de formação identitária a partir da literatura nos motiva a compreender melhor como se deram os períodos coloniais e pós-coloniais e quais são seus resultados, tanto aqui no Brasil como em Cabo Verde.

A memória aliada ao espaço compõe um papel importante na construção identitária porque é um amparo e referencial que forma a base identitária dos sujeitos. “A memória é esse lugar de refúgio, meio história, meio ficção, universo marginal que permite a manifestação continuamente atualizada do passado” (PINTO, 1998 apud DELGADO, 2003, p. 15). Além do mais, o ato de memorização é um suporte consolidador de identidades porque

na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos. [...] Se o futuro se abre para a imaginação, mas não nos pertence mais, o mundo passado é aquele no qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos e

nele reconstruir nossa identidade. (BOBBIO, 1997 apud DELGADO, 2003, p. 16)

Tendo em vista que os significados de memória são vários e não são homogêneos, vamos focar o conceito da memória como catalisador identitário, considerando que as personagens selecionadas para a análise retratam a rememoração como elo aos seus antepassados e identidades antes das mobilidades. Dito isto, para Todorov (1999) o ato de lembrar revela os elementos primordiais da existência, por meio da narrativa, dando significados e impedindo que os indivíduos percam suas raízes e identidades. Ainda, Lucia Delgado (2003) afirma que as narrativas — sejam orais ou escritas — são alicerces das identidades coletivas e do reconhecimento das mulheres como sujeitos no mundo.

Nas histórias analisadas, constatamos que a narrativa aliada à memória é uma ferramenta essencial para a preservação e transmissão das heranças identitárias. No caso literário de Orlanda Amarílis, as personagens Andresa e Tanha fazem diversas rememorações ao longo da narrativa na tentativa de reconexão, tanto entre elas como entre a terra-mãe e a terra estrangeira. Em *A Memória Coletiva*, Maurice Halbwachs (1990) evidencia que as memórias individuais estão associadas ao meio social e que as memórias coletivas são compostas pelas lembranças de cada pessoa pertencente a um grupo social.

Em outras palavras, quando aplicamos, na análise, as memórias individuais das duas personagens estão intrinsecamente ligadas por terem convivido no mesmo meio social, verificamos que também fazem parte da construção coletiva das identidades cabo-verdianas em terras portuguesas. Quando as duas estão compartilhando as histórias, lembranças e anedotas sobre o passado em comum nas ilhas, estão perpetuando e construindo uma nova memória, diferente da história contada pela perspectiva branca e masculina.

Igualmente ao que vemos no conto “Cais-do-Sodré”, no romance *Ponciá Vicêncio*, as rememorações contínuas caracterizam a urgência de reconexão a um elemento perdido ainda não identificado que transita entre o passado e presente, sendo a rememoração uma significativa base para a formação identitária das personagens. De modo igual, a memória coletiva está vinculada às memórias individuais dos protagonistas, “contribuindo para que haja uma recuperação de uma história mutilada pela historiografia oficial” (ASSUMPÇÃO, 2021, p. 117). Ponciá lida com suas ausências psíquicas e identitárias a partir da rememoração da sua vida no

interior ao lado da família e também lida com a memória do avô para assimilar sua vida e solidão no presente.

Acessando a saudade que a personagem expressa por seus familiares, ela “se adentrava num mundo só dela, em que o outro, cá de fora, por mais que gostasse dela, encontrava uma intransponível porta” (EVARISTO, 2017, p. 93). Ao contrário do conto de Andresa e Tanha, Ponciá não possuía ninguém para compartilhar essa dor memorial e se conectar com o outro a partir de uma memória coletiva. Sua memória individual é solitária até o momento em que decide voltar para “o barro”, para o seu povoado — é a partir daqui que a personagem encontra uma perspectiva nova de sua identidade porque reconhece o valor do seu passado e de sua terra.

Aliando o uso da memória aos deslocamentos geográficos, conseguimos vislumbrar a formação das identidades representadas nas narrativas. Constatamos, após as discussões, que o desterramento pode ocasionar uma perda identitária — o desenraizamento — pelo distanciamento das suas origens e referenciais de vida. A memória é utilizada, então, como resgate desses referenciais perdidos e também como perpetuação deles. Entretanto, sendo o desterramento profundo e violento, o ato de rememorar não basta para que não haja identidades desenraizadas em crise porque o espaço geográfico está em constante modificação, sem oferecer meios de inclusão social e emocional.

4.4 O PARADOXO DO NÃO LUGAR, ENTRE-LUGAR E *UNHEIMLICH*

Conforme avançamos na discussão, observamos que os processos migratórios causam forte mudança na vida dos sujeitos que estão em deslocamento. Como resultado disso, o desenraizamento identitário é uma das violências psíquicas caracterizadas por Evaristo e Amarílis em seus escritos. Denominamos como uma violência psíquica porque causa um sofrimento psíquico generalizado, rompe com os signos sensoriais, referências temporais e afetivas do sujeito em exílio. Alexei C. Indursky e Bárbara de Souza Conte (2015) discutem a problemática do desenraizamento identitário e esclarecem que a situação geopolítica de separação e incapacidade do retorno ao lugar de origem evidencia a condição psíquica de “um sujeito em exílio de si mesmo que, situado em um hiato espaço-temporal, não se

encontra nem aqui nem acolá, nem agora nem outrora, mas entremundos” (INDURSKY; CONTE, 2015, p. 277).

Para compreender mais a fundo esse sujeito em exílio de si mesmo, as crises e perdas identitárias representadas, abordaremos o conceito de *não-lugar* de Marc Augé, de *deslugar* de Sandra Fischer e o conceito de *Unheimlich* de Sigmund Freud, associando-os aos trânsitos identitários aqui mencionados.

Primeiramente, em todas as histórias analisadas encontramos elementos que são abrangidos por esses conceitos. Compreendendo a mobilidade como fator relevante, o entendimento do sentimento de ser *outsider* ou de estar inserido na zona do não ser pode ser explicado também por meio do conceito de *não lugar* de Augé (1990). Para ele, a noção de lugar parte do ponto de vista de ser um “lugar antropológico”. Em outras palavras, esse termo caracteriza a construção concreta e simbólica de um espaço que desempenha as instabilidades e contradições da vida social. Os espaços construídos literariamente desempenham essas instabilidades, visto que as personagens situam-se em contextos instáveis, tanto no âmbito pessoal como geográfico.

Augé (2010) explica que os lugares antropológicos têm três características, sendo eles os identitários, relacionais e históricos. O lugar identitário como “nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. Nesse sentido, o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual” (AUGÉ, 2010 apud FISCHER, 2010, p. 145). No romance de Evaristo, observamos que o espaço denominado como “interior ou povoado” marca essa constituição primordial individual nos personagens de Ponciá e Luandi. Para eles, no final da história, o lugar de nascimento é o ponto de partida para o reencontro da identidade perdida. Ao contrário do que vemos aqui, a personagem Mulata do conto de Amarílis, embora lembre seu passado, está em constante negação em reconhecer esse lugar como um meio de refúgio ou reencontro com as origens perdidas. Voltar para esse espaço não é uma opção para ela porque, sob a ótica de nossa análise, desencadearia o sentimento de culpa e fracasso.

Quanto ao lugar relacional, Augé o teoriza como sendo uma rede de relações e é determinado de acordo com identidades definidas, isto é, é um lugar marcado pelos acontecimentos do passado e do presente: “num mesmo lugar podem coexistir elementos distintos e singulares, sem dúvida, mas sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação

do lugar comum” (AUGÉ, 2010 apud FISCHER, 2010, p. 145). Tanto no romance como nos contos, as identidades em trânsito têm como sustento esses espaços afetivos, principalmente os que estão situados no passado.

Por fim, tem-se o lugar histórico, que: “é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima (...) O habitante do lugar antropológico não faz história, ele vive na história” (AUGÉ, 2010 apud FISCHER, p. 146). Em outros termos, as narrativas fazem parte desse lugar histórico, posto que retratam histórias ligadas a momentos históricos e as consequências desses processos.

Prosseguindo a discussão, para conceituar o termo não lugar, Fischer (2010) o descreve como uma forma de identificar lugares que não possibilitam a criação ou desenvolvimento da identidade. O não lugar é constituído como espaço de anonimato no cotidiano. De acordo com essa conceituação, examinamos as situações espaciais e políticas das obras de Evaristo e Amarílis sob essa ótica. O espaço sócio-político do Brasil retratado no romance não permite, de forma alguma, que as personagens desenvolvam suas subjetividades de forma livre. Igualmente no espaço sócio-político de Cabo Verde e de Portugal, a personagem Mulata não conquista o seu *épanouissement*²⁴ pessoal, em virtude da sua exclusão social narrada.

Para Fischer (2010), os não lugares são espaços que não guardam a história, não se associam às redes de relações e não desenvolvem os processos identitários. São espaços de trânsito, de nomadismo. “Lugares não-fechados, não-imanentes, não-hierarquizados, sem princípios fixos, ao contrário: campos abertos a movimentações de preenchimentos/esvaziamentos, concentrações/dispersões, continuidades/descontinuidades” (FISCHER, 2010, p. 146)²⁵. Ambas obras analisadas encontram-se inseridas no conceito de não lugar porque são narrativas que simbolizam territórios e identidades de trânsito onde, por muitas vezes, não há possibilidade de desenvolvimento nos processos de identidade das personagens.

Paradoxalmente, as obras ocupam também a definição de *entre-lugar*, conceito trabalhado por Homi Bhabha em seu livro *O local da cultura* (1998). Para

²⁴ Termo francês para designar o bem-estar a partir das realizações e desenvolvimentos pessoais e profissionais.

²⁵ “A ideia de entre-lugar, presente na obra de diversos pesquisadores, nos termos aqui colocados, vincula-se a Michel Foucault e a Deleuze e Guattari. Já o entre-lugar na cultura é longamente discutido por Homi Bhabha” (FISCHER, 2010, p. 146).

Bhabha, as identidades não são construídas apenas nas singularidades, tais como as de classe, gênero ou raça, mas sim nas fronteiras das variadas realidades. Em outras palavras, a construção identitária nessas fronteiras é tratada como *entre-lugar*.

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 24)

Analisando a composição das narrativas de Conceição Evaristo e Orlanda Amarílis, podemos notar que elas são pertencentes ao *entre-lugar* porque a literatura de ambas as escritoras propõem um novo sentido para a nossa realidade, além de entregarem novas formas e estratégias de construção identitárias. Quanto a isso, Bhabha continua a discussão:

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 1998 apud RIBEIRO, 2015, p. 164)

Então, “o passado-presente” é uma demanda para continuar avançando na elaboração de novas perspectivas narrativas. Conceição Evaristo apresenta uma obra que retira personagens de não-lugares e de esvaziamentos para transformá-los em sujeitos que se articulam por meio da movimentação, possibilitando que suas vidas sejam transformadas por meio da conexão memorial e geográfica. O “passado-presente” existente na narrativa oferece à Ponciá e à Luandi a possibilidade de elaborar uma nova perspectiva e o resgate de suas identidades.

Para mais, Claudio Ribeiro (2015) formula que o *entre-lugar* de Bhabha está associado à visão e ao sistema como “grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento” (RIBEIRO, 2015, p. 165). Deste modo, os *entre-lugares* são gerados onde manifestam-se em questões nas esferas comunitárias, sociais e políticas. A posição que a literatura de Conceição Evaristo ocupa, bem como seus personagens, permite uma maior visibilidade das estruturas de poder, contribuindo na percepção das subjetividades dos indivíduos subalternos.

Embora o final de *Ponciá Vicêncio* vislumbre a possibilidade de reencontro do “passado-presente” como motor transformador, no caso dos contos de Orlanda Amarílis, temos dificuldade de presumir a transformação das personagens quanto à decisão de olhar para si mesmo com uma nova perspectiva. Principalmente por serem contos, são narrativas episódicas que não dão possibilidades de precisarmos os finais das personagens. No capítulo 2, relatamos que a escrita orlandiana retrata protagonistas inseridos em contextos de *deslugares*. O conceito formulado por Fischer (2010) considera que o estar em *deslugares* é definido por “uma posição psíquica e emocional definida pelo não estar dentro e o não estar fora, simultaneamente” (FISCHER, 2010, 147).

Por meio dessa definição, vislumbramos a personagem Mulata pertencente a essa existência formada pela ordem do desconforto e do estranho. Não sentindo a pertença à sociedade portuguesa nem à sociedade cabo-verdiana, a personagem transita em um território desconhecido onde não visualiza nenhuma integração.

Quanto à personagem Andresa, como trouxemos no capítulo 2 por meio da análise de Tutikian (2010), a personagem retrata igualmente esse *deslugares*, uma vez que não é mais considerada como cabo-verdiana, cabo-verdiana pré-diáspora e nem portuguesa. A rejeição inicial à sua cultura e história, bem como a rejeição social portuguesa situa a personagem no “não pertencer pertencendo e pertencer sem pertencer” (FISCHER, 2010, p. 147). Estar em situação de *deslugares* é estar ocupando um espaço/território e ao mesmo tempo não pertencer a ele. O sujeito ocupa esse espaço sem estar sendo acolhido e sem estar pertencendo a ele, visto que o deslocamento e a integração não ocorrem de maneira fluída.

Posto que esse conceito configura um território marcado pelo sentimento de desconforto, estranheza e desconexão, o termo *Unheimlich* de Freud analisado por Bhabha acrescenta enormemente para a discussão porque, a partir desse conceito, podemos aprofundar o sentimento de estranheza que as personagens, em Evaristo e Amarílis, expressam a respeito da construção de casa/lar. Indursky e Conte (2015) evidenciam que o sujeito em mobilidade, ao estar exilado de seus referenciais culturais e objetos familiares, não enxerga mais o espaço como oportunidade de identificação e criação de “lugar de vida”: “o espaço só é representado, nesse contexto, enquanto terra perdida ou de errância, posição que demonstra o tempo fixo e congelado em que o sujeito se encontra” (INDURSKY; CONTE, 2015, p. 277).

No ensaio *The world and the home* (1992), Bhabha recorre ao conceito de Freud do “estranho” (“unheimlich”). No seu sentido original, o estranho ou o “inquietante” de Freud refere-se à estranha sensação de encontrar algo familiar mas ameaçador que se encontra dentro dos limites do íntimo. Em outras palavras, o estranho pode vir a ser algo assustador mas que remete ao que é conhecido, antigo ou familiar. Após o estudo etimológico da palavra *unheimlich*, Leunice Soares (2019) explica que “*Heim*, significa lar em alemão, (...) o adjetivo *heimlich* se refere a tudo o que é doméstico, familiar, conhecido. Contudo, acrescenta também um outro significado, pois tudo o que deve ficar no âmbito do lar e da família, deve ser ou deve ficar secreto” (SOARES, 2019, p. 15).

Entretanto, Soares compartilha que o prefixo *un-* na língua alemã significa negação, logo “*unheimlich* é tudo o que não é familiar, não é conhecido, portanto, estranho, mas também tudo aquilo que não fica secreto, ou seja, que vem à tona” (SOARES, 2019, p. 16). Considerando essa definição do “não familiar” e do desconhecido, observamos que os cenários evidenciados nas histórias de Evaristo e Amarílis, podem ser identificados sob esse panorama.

O sentido de lar é rompido a partir do momento em que as personagens decidem sair de suas terras. O rompimento desordena o que se entende como lar e segurança, visto que esse lar jamais será o mesmo após a partida. Bhabha explica que o estado do “unhomely”²⁶ não é o estado da falta de um lar, ou o oposto de ter um lar. É, antes de tudo, o reconhecimento inquietante de que a linha entre o mundo e o lar se rompeu.

Para Bhabha (1992), o deslocamento, a fronteira entre o lar e o mundo se transforma numa visão confusa, dividida e desorientadora. Trazendo esta constatação para a análise, vemos como Ponciá retrata o sentimento de não familiaridade quando está morando na cidade. Associada ao sentimento de perda identitária, a não familiaridade com o novo lar desorienta a personagem, pois ela não consegue mais enxergar quem é ela nesse espaço estranho, vazio e fragmentado. Apesar disso, ela decide voltar para o seu povoado porque é ainda o único elemento alicerçante da sua existência.

No entanto, para a personagem Mulata de Amarílis, não existem mais elementos alicerçantes que a façam querer voltar para o seu lar. Quanto a sua

²⁶ “Unheimlich”. Não há uma tradução para a língua portuguesa além de estado de estranheza ou inquietude.

permanência na terra estrangeira talvez se dê porque o único elo que a prende é a língua em comum com os nativos.

Gita Rajan e Radhika Mohanram em *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism* (1995) dialogam com o mesmo termo e trazem perspectivas interessantes para a nossa análise. Para elas, o termo *Unheimlich* pode ser interpretado também como

uma referência à *Heim*, ou casa, e a "segredo" ou "enigma", de modo a conter no seu interior tanto uma nostalgia de- como a nostalgia de casa. É ao mesmo tempo um anseio e um medo do regresso ao lar. As funções maternas aqui funcionam como algo monstruoso, como o monstruoso e devorador materno, em relação à língua materna e à terra-mãe. (RAJAN; MOHANRAM, 1995, p. 213)

Nesse contexto, a personagem Andresa e Mulata atravessam o sentimento de nostalgia vinculado ao medo do regresso ao lar. O anseio e o medo andam lado a lado, dado que como analisamos acima, as protagonistas estão situadas no estado de “não pertencer pertencendo e pertencer sem pertencer”, estão inseridas em ambiguidades desestabilizadoras da identidade. Tendo em vista a definição de lar como fator importante, descobrimos cada vez mais que a crise identitária ocorre pela desintegração de alicerces fundamentais na existência do ser humano.

Por fim, entendemos que as crises identitárias estudadas neste capítulo são resultado de uma série de fatores: os deslocamentos domésticos, os diaspóricos e as desigualdades sociais e econômicas presentes nas sociedades evidenciadas nas obras de literatura.

Destacamos a partir da discussão proposta que os elementos referenciais das identidades das protagonistas estão interligados aos espaços sociais e geográficos de onde vieram. Ao perder esses referenciais, sobretudo em razão das mobilidades e permanências traumáticas, as personagens deparam-se com a fragmentação de suas estruturas culturais, sociais e físicas. Essa fragmentação é causada pelos sistemas de dominação e poder presentes nas instituições públicas e sociais, as quais são essenciais para a manutenção do *status quo* de opressão que colocamos em voga neste capítulo. As consequências deixadas pelos sistemas de colonização e escravatura no Brasil e em Cabo Verde fazem parte de uma grande parcela do que observamos no nosso cotidiano. Os processos de dominação colonial deixaram

marcas nas vidas das pessoas autóctones, fazendo com que suas existências sejam influenciadas a partir de onde estão inseridas na sociedade.

Quanto à análise comparativa, as obras trazem protagonistas que são entendidas como indivíduos em mobilidade, os quais experienciam o período pós-abolição e pós-colônia, no caso do romance de *Ponciá Vicêncio* e o período de dominação colonial e pós-colônia nos contos de Orlanda Amarílis. As personagens nos dão a visão da luta diária para encontrar seu local no mundo como sujeito de ação e contra o apagamento identitário que sofrem. As narrativas revelam-se complexas porque lidamos com vários fatores que influenciam as perdas identitárias descritas.

Para compreender a complexidade das experiências relatadas, baseamo-nos na teoria de necropolítica que tem como intuito explicar como o Estado funciona em relação ao poder de decidir quem pode viver e quem não pode; concluímos que todas as personagens vivem sob essa perspectiva de dominação e que estão a mercê do Estado e, segundo as condições de suas existências, suas vidas não possuem grande valor para o Estado.

Observamos, igualmente, que a memória é um fio condutor nas existências fictícias das obras porque é o que conecta as personagens Ponciá, Luandi, Andresa, Tanha ao seu passado e ao reencontro da identidade que eles não conseguiam mais reconhecer, por conta da permanência opressiva na cidade grande. Contudo, no caso da protagonista Mulata, a memória não está presente como refúgio no seu cotidiano, logo sua experiência é marcada por uma crise permanente de identidade e deslocamento social. Ela simboliza as relações complexas da situação colonial e pós-colonial em que o sujeito, neste caso feminino, subalterno e periférico, não encontra seu lugar fora e nem dentro da terra natal.

Neste ponto da reflexão, a migração e a diáspora carregam o rompimento daquilo que significa lar. A partir do conceito de lar, entendemos os desafios que a ruptura desse elemento referencial e essencial carrega nas narrativas apresentadas. O desconhecido começa a fazer parte da condição de desenraizamento porque tudo o que era conhecido até então, não é mais alcançável.

Desde o momento em que as protagonistas saem dos seus ambientes familiares, além do mundo fazer parte do “estranho”, do “desconhecido”, as personagens tornam-se também produto desse estranhamento. Por fim, elas não pertencem aos territórios nos quais estão inseridas após suas mobilidades — elas

estão em constante estado de fragmentação e de deslocamento, visto que não existe mais o conceito simbólico de lar para elas.

Em síntese, acreditamos que a produção literária de ambos países e ambas escritoras contribuem enormemente para o redesenho das posições de subalternidade impostas há séculos às pessoas, principalmente, às mulheres racializadas. As literaturas de Conceição Evaristo e Orlanda Amarílis participam do importante compromisso de perpetuação e renovação das narrativas de origens afro-brasileiras e afrodescendentes. Dito isto, elas criam novas perspectivas de reflexão para compreensão do imaginário afro-brasileiro e cabo-verdiano que há tanto para compartilhar, como resposta ao silenciamento causado pelas colonialidades de saber presentes em todos os âmbitos sociais no mundo. Para mais, elas propõem a prática de uma leitura decolonial, nos oferecendo uma literatura que reescreve a história e que promove novos processos políticos de representação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A decisão de comparar textos de gêneros literários distintos, sendo um romance e dois contos, foi um processo desafiador no início da pesquisa, que nos demandou bastante cautela no momento de selecionar os pontos-chave dos enredos. As disparidades dimensionais das estruturas poderiam figurar como dificuldades na hora de problematizar semelhanças e diferenças. Entretanto, apesar das diferenças entre os aspectos estruturais de gênero, nós conseguimos compreender, em suas conjunturas específicas, o que cada escritora tencionou quando publicaram suas obras.

Nesse sentido, em um primeiro momento, tivemos como objetivo analisar, de forma separada, o romance *Ponciá Vicêncio* de Conceição Evaristo e os contos "Desencanto" e "Cais de Sodré", da coletânea *Cais-do-Sodré Té Salamansa* de Orlanda Amarílis. Em seguida, nos propusemos a analisar de forma comparativa, buscando as semelhanças e diferenças de ambos escritos, investigando, sob a ótica dos discursos dos poderes simbólicos, a colonialidade do poder e as subjetividades dos sujeitos retratados nas narrativas.

Além disso, um dos nossos objetivos era o de contribuir para a difusão dos escritos e acrescentar mais um ponto de vista analítico em meio à fortuna crítica das autoras. A pertinência dos temas de Orlanda Amarílis e de Conceição Evaristo resulta em uma nova leitura da história e um novo contexto a respeito das vidas negras.

Considerando esse desenvolvimento, ao analisarmos primeiramente o romance *Ponciá Vicêncio*, fomos capazes de identificar quais os processos identitários foram propostos no enredo de Conceição Evaristo. A escritora constrói personagens que possuem subjetividade profunda, formada a partir das complexidades estabelecidas pelos processos históricos ocorridos no Brasil. *Ponciá Vicêncio* fala da sociedade brasileira que não ofereceu oportunidades dignas às pessoas que foram escravizadas e a seus descendentes diretos, da desigualdade social das cidades grandes e das cidades do interior e principalmente, dos resultados provocados na vida das pessoas que são tocadas por esses fatores exteriores.

Tendo em mente o romance como um *Bildungsroman* pós-colonial, analisamos a personagem Ponciá Vicêncio desde o início de sua trajetória e temos consciência do quanto ela representa um sentimento de deslocamento identitário e espacial, causado inicialmente pela história de sua família e logo em seguida pela sua mudança para a cidade grande. O passado e a memória são elementos importantes para a compreensão da narrativa porque é dentro desses aspectos que começamos a compreender as dificuldades emocionais e sociais que Ponciá enfrenta no seu cotidiano.

Exploramos a construção de sua identidade como em crise, dado o deslocamento cultural e geográfico que ela experiencia ao longo de sua condição transitória. Luandi, bem como o homem de Ponciá, também passam por processos parecidos aos da protagonista, mas nos atentamos a identificar as diferenças de gênero. Ambos os personagens masculinos são influenciados pela socialização e construção da identidade masculina, majoritariamente concebida pelo arquétipo comportamental violento.

Em seguida, ao adentrarmos a análise dos contos de Orlanda Amarílis, consideramos que os componentes narrativos de Amarílis produzem novas significações para os processos afetivos e sociais dos sujeitos que estão em situação de desterramento. Em vez de mostrar o lado fantasioso da vida no exterior,

a autora expõe os desafios e sacrifícios que as pessoas que estão em situação de diáspora passam em terras estrangeiras. Ao descortinar a concepção utópica do que é viver no exterior, Amarílis exterioriza a solidão das mulheres negras que não se sentem aceitas na sociedade europeia.

Ao analisar os contos, concluímos que a personagem Mulata de “Desencanto” sofre uma tripla opressão em seu cotidiano. Vista como mestiça em terras europeias, seu corpo tem o símbolo da hipersexualização e exotização no imaginário patriarcal. Julgamos que a escolha da escritora de não nomear a personagem é um vislumbre do que ela representa na sociedade: um corpo sem nome, sem importância. Essa identificação exterior influencia sua identidade individual, o que analisamos como uma identidade em trânsito e em crise.

No conto “Cais-do-Sodré”, verificamos que a personagem Andresa retrata uma subjetividade não homogênea, isto é, estando em uma posição transitória na narrativa, a personagem encontra-se em uma situação de fronteira no âmbito de sua identidade e espaço geográfico. Durante o texto, observamos que a protagonista está em contínuo conflito por não saber qual caminho seguir, não sabe se se distancia de sua história ou se se aproxima da terra estrangeira. Consideramos como um conflito interno e externo porque a personagem sente-se atraída pelos ideais cabo-verdianos, sua raiz, ela decide se afastar deles, ao mesmo tempo em que ela se sente atraída pelos ideais estrangeiros que, no entanto, não a aceitam por completo. A personagem Tanha aparece como um elemento conciliador desse conflito, trazendo um meio de aproximação da terra natal, do passado e da memória.

A partir dessas investigações, fizemos a análise comparativa dos textos literários escolhidos e exploramos as semelhanças e disparidades nas construções das personagens, bem como o que os textos retratam a nossa realidade. Concluímos que os sujeitos ficcionais de Conceição Evaristo e Orlanda Amarílis trazem numerosas multiplicidades para a nossa compreensão do que significa identidade individual e coletiva, solidão, desenraizamento, entre outros.

Por meio da literatura de ambas, compreendemos os processos das sociedades pós-coloniais que influenciam, direta e indiretamente, a constituição das identidades e das culturas das personagens retratadas. Essas identidades encontram-se em constante crise, como resultado dos deslocamentos domésticos e diaspóricos. Ponciá e Mulata compartilham dessa crise pois as estruturas nas quais estão inseridas, sejam sociais ou espaciais, são fragmentadas por conta dos

sistemas de poder, dominação e opressão. As duas não conseguem evitar o apagamento identitário imposto após seus deslocamentos pois não reconhecem mais os espaços ocupados como seus lares.

A memória tem forte influência nos enredos porque é fio que conecta as identidades em crise ao espaço do lugar de origem. Compreendemos que a memória é utilizada como conexão ao passado e à identidade perdida. Ponciá se reconecta com sua identidade originária a partir de suas memórias, enquanto Andresa, ao ter acesso a sua memória afetiva por meio da personagem Tanha, prefere ignorar o que essas lembranças carregam para a sua identidade atual.

Sendo o desterramento, doméstico ou diaspórico, um fator importante para as identidades, consideramos igualmente a fragmentação do conceito de lar na leitura das obras. Levando em consideração a simbologia do que é lar através dos conceitos de Marc Augé, Sarah Fischer e Sigmund Freud, concluímos que, por estarem em contínua situação de deslocamento e fragmentação subjetiva, as personagens não têm mais acesso ao conceito simbólico de lar — o que existia como lar na terra natal já não existe mais, tampouco o que existe agora na terra estrangeira também pode ser considerado como lar.

Ponciá, Luandi, Mulata, Andresa e Tanha compartilham o sentimento da estranheza e do desconhecido após terem se distanciando do elemento referencial do que é o lar. Esses personagens retratam o rompimento do conceito de casa, uma vez que o lugar social que ocupam não os permite construir novos lares ou novas permanências. A perda desse elemento fundamental gera crises identitárias que evidenciamos na análise. Por fim, as perdas materiais, físicas e emocionais descritas são ampliadas pelas mobilidades sofridas e dominações da necropolítica das instituições públicas e sociais, o que não oferece para essas personagens a possibilidade de mudança.

Em síntese, os escritos analisados possuem muitas perspectivas para reflexão em relação à posição do sujeito pós-colonial. A posição inferior é imposta pelas estruturas sociais em que eles estão situados, por serem indivíduos periféricos, negros e em sua maioria, mulheres, o que resulta nas adversidades e nos impedimentos de alcançar seus potenciais enquanto sujeitos dotados de suas subjetividades plenas.

A mobilidade representada em todos os enredos impulsiona os protagonistas, do mesmo modo que os impede de buscar por seus espaços, sejam eles simbólicos

ou físicos. Constatamos, portanto, que o sentimento de não pertencimento e de deslocamento identitário estão presentes em todas as narrativas, confirmando que as personagens apresentam subjetividades nômades. À vista disso, temos como resultado final, os deslocamentos territoriais, sejam nacionais ou transnacionais, culminando no lugar e no processo de crise na formação das identidades retratadas pelas escritoras.

Amarílis e Evaristo oferecem novas perspectivas acerca das multiplicidades existentes nas vidas negras que decidem, ou são forçadas, a saírem de suas casas em busca de uma vida melhor. Por meio da pesquisa analítica e comparativa que resultou nesta dissertação, compreendemos que as violências simbólicas corrompem o desejo de retorno e desestabilizam as identidades das personagens entendidas como sujeitos em trânsito. A memória aparece, então, como elo que reconecta as personagens ao passado em seus espaços de origem e que as impulsiona a refletir suas condições enquanto sujeitos com identidades em trânsito. Compreender a importância desses fatos nos estimula a refletir sobre o fato de que a sociedade e as instituições públicas, tanto brasileiras quanto portuguesas, não acolhem, não aceitam e não subsidiam a vida de pessoas em deslocamentos domésticos e em situação de diáspora.

Deste modo, entendemos que as autoras buscam propor novas maneiras de olhar para os sujeitos pós-coloniais e igualmente nos conscientizar acerca das construções identitárias que por muitas vezes podem ser desvinculadas e desalojadas das subjetividades, causadas por questões sociais de opressão e de solidão. Conceição Evaristo e Orlanda Amarílis nos presenteiam com uma literatura que nos incita a refletir em relação aos conflitos identitários, aos deslocamentos domésticos e diaspóricos como resultado das desigualdades sociais das sociedades pós-coloniais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Orlanda Amarílis, literatura de migrante. **Dossiê Via Atlântica**, São Paulo, n. 2, p. 76-89, 1999.
- ABDALA JUNIOR, B. Globalização, cultura e identidade em Orlanda Amarílis. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 7, p. 145-159, 1 dez. 2006.
- AMARÍLIS, Orlanda. **Cais-do-Sodré Té Salamansa**. Lisboa: ALAC, 1991.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019.
- ALVES, Sandra Lúcia Belo; DINIZ, Normélia Maria Freire. “Eu digo não, ela diz sim”: a violência conjugal no discurso masculino. **Revista PESQUISA Brasileira de Enfermagem REBEn**, v. 58, n. 4, 2005, p. 387-92.
- ANDRADE, Mario. Prefácio. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.
- ANUNCIAÇÃO, Diana; TRAD, Leny Alves Bonfim; FERREIRA; Tiago. “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. **Revista Saúde soc.**, v. 29, n. 1, 2020.
- ARAÚJO, Ariella Silva. A mulher negra no pós-abolição. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 5, n. 9, p. 22-36, 2013. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/234>>. Acesso em: 24 de jul. 2021.
- ARRUDA, Aline Alves. A errância diaspórica como paródia da procura em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo e Um Defeito de Cor, de Ana Maria Gonçalves. **Literafro: portal da literatura afro-brasileira**, 2018. Disponível em: <<http://www.letas.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/189-a-errancia-diasporica-como-parodia-da-procura-em-poncia-vicencio-de-conceicao-evaristo-critica>>. Acesso em: 24 de jul. 2021.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papius, 1994.
- BARROS, Maria Regina de. **Emigrar é preciso, viver não é preciso**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- BARROS, Marília. **Aspectos da construção do “Estado-ocial” de Cabo Verde** (Análise da Imprensa entre 1975 e 1985). Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Mindelo, 2010.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Branquitude e Branqueamento no Brasil. In: IRAY, Carone (Org). **Psicologia social do racismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BHABHA, Homi. The world and the home. **Social Text**, n. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues, 1992, p. 141-153.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1998.

BRAGA, C. R. V.; GONÇALVES, G. R. Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos. **Trama**, [S. l.], v. 10, n. 19, p. 37–47, 2014.

CANIATO, Benilde Justo. Caminhos por Cabo Verde. [Entrevista concedida a] Débora Leite David e Susanna Ventura. **Via Atlântica**, v.1, p. 195-230, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

CARLOS, Suely Alves de. **Identidade, memória e gênero nas obras literárias de Orlanda Amarílis e Clarice Lispector**. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CARMO, Wilany Alves Barros; SOUZA, Elio Ferreira de. Oralidade e Ancestralidade: uma análise de ‘histórias de leves enganos e parecenças’, de Conceição Evaristo. **Afrolic**, v. 3, p. 73-83, 2022.

CARVALHO, Francine Adelino. Formações identitárias no pós-colonialismo: quem é o sujeito negro?. **Revista TEIAS**: Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, 2010.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma poética de nossa afrobrasilidade. Belo Horizonte, **SCRIPTA**, v.13, n. 25, p. 17-31, 2009.

COSTA, Carlos Eduardo Coutinho da. Migrações negras no pós-abolição do sudeste cafeeiro (1888-1940). **Revista Topoi**, v. 16, n. 30. 2015, p. 101-126.

DALCASTAGNÈ, Regina. Por que precisamos de escritoras e escritores negros?. **Blog Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea**, 2015. Disponível em <https://gelbcunb.blogspot.com/2015/06/por-que-precisamos-de-escritoras-e.html> Acesso em: 10 de set. de 2022.

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: Editora Senac, 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. O *Bildungsroman* afro-brasileiro de Conceição Evaristo. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 205-308, 2006.

DUIM, Aline A. R. **As vozes femininas de Orlanda Amarílis**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

DUTRA, Robson Lacerda; FIGUEIREDO, Vanessa. Literatura afrodescendente: uma proposta de diálogo entre Maria Firmino dos Reis e Conceição Evaristo. **E-escrita**, v. 4, n. 3, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERRAZ, Isabella Tormena *et al.* Os efeitos do racismo: de uma patologia do social ao adoecimento psíquico. *In*: III CONGRESSO INTERNACIONAL DE POLÍTICA SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS, Londrina, 2019.

FERREIRA, Karla Patrícia. **Ficar ou partir? : afetividade e migração de jovens do sertão semi-árido cearense**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

FERREIRA, Rogério; SOUSA, Fábio Silva. “E se fosse ao contrário?” Djonga e Fanon: um diálogo sobre racismo e alienação. **Revista Trilhas da História**, v. 10, n. 19, 2020.

FISCHER, Sandra. Pai e filha, Não por acaso: cotidiano, lugar e deslugar. **Revista Significação**, v. 37, n. 34, p. 141-153, 2010.

FONSECA, Denire Holanda de, *et al.* Violência doméstica contra a mulher: realidade e representações sociais. **Psicologia & Sociedade**; v. 24, n. 2, p. 307-314, 2012.

GOMES, Ana Paula Pereira. O Negro – Individual, Coletivo, Self, Raça e Identidade: algumas questões sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição. **Revista Cronos**, v. 8, n. 2, 2012.

GOMES, Celina de Oliveira Barbosa; QUINTILHANO, Silvana Rodrigues. Correspondências identitárias em Cais-do-Sodré, de Orlanda Amarílis e Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. **Mulemba**. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 13, n. 2, p. 54-61, 2015.

GOMES, Heloisa Tolles. Uma cartografia da colonialidade: o caso afro-brasileiro. **Revista Z Cultural**, ano XIII, 2017.

GOMES, Heloisa Tolles. Visíveis e Invisíveis Grades: Vozes de Mulheres na Escrita Afrodescendente Contemporânea. **Literafro**, 2021. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/526-visiveis-e-invisiveis-grades-vozes-de-mulheres-na-escrita-afro-descendente-contemporanea-heloisa-toller-gomes>>. Acesso em: 11 de jun. 2022.

GOMES, Nadielene Pereira *et al.* Compreendendo a violência doméstica a partir das categorias gênero e geração. **Acta Paulista de Enfermagem**, v. 20, p. 504-509, 2007.

GONÇALVES, Marcos Roberto; SOUZA, Pedro Sidney Figueiredo. Os negros na polícia militar de Mato Grosso — perseguidos, inseridos e promovidos. **Revista Homens do Mato**, v. 10, 2013.

GONDIM, Hamilton Cezar Gomes. Sartre e a fenomenologia do opressor. **Kínesis**, Vol. XIII, n. 34, p. 343-363, 2021.

GONGORA, Anderson Possani. Dois Contos Africanos de Expressão Portuguesa: Cais-do-Sodré, de Orlanda Amarilis e “Mestre” Tamoda, de Uanhenga Xitu. XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, **Centros – Ética, Estética**. 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende *et al.* Brasília: UNESCO, 2003.

HÉBRARD, Jean. Esclave et Dénomination: Imposition et Appropriation d’un Nom Chez les Esclaves de la Bahia au XIX Siècle. **Cahiers du Brésil Contemporain**, n. 53/54, p. 31-92, 2003.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **Os filhos da terra do sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde**. São Paulo: Edições Selo Negro, 2002.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

HOOKS, bell. **Salvation: black people and love**. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2001.

INDURSKY, Alexei C; CONTE, Bárbara de Souza. Trabalho psíquico do exílio: o corpo à prova da transição. **Ágora**, n. 18, p. 273-288, 2015.

KRISTEVA, Julia; VERICAT, Isabel. Freud: “heimlich/unheimlich”, la inquietante extrañeza. **CIEG**: v. 13, p. 359-368, 1996.

LAGO ADAMS, N.; FISCHER, S. Na dialética, o deslugar. **Revista GEMINIS**, v. 11, n. 2, p. 285-300, 2020.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arq. bras. psicol**, v. 70, 2018.

LOPES FILHO, J. Mestiçagem, emigração e mudança em Cabo Verde. **África**, [S. l.], n. 29-30, p. 129-140, 2011. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0i29-30p129-140. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/96111>. Acesso em: 10 de mar. 2022.

MADEIRA, João Paulo. O processo de construção da identidade e do estado-nação em Cabo Verde. **Revista Científica Vozes dos Vales**, UFVJM, v. 6, n. 3, 2014.

MARINGOLO, Cátia Cristina; SILVA, Caio Ricardo. As tessituras de diálogo: África-diáspora na literatura das escritoras negras Noémia de Sousa, Ntozake

Shange e Conceição Evaristo. **Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões**, v. 7, p. 104-119, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MELLO, Ludmilla. O bildungsroman na literatura feminina: uma análise de A Sibila. *Via Litterae (ISSN 2176-6800)*: **Revista De Linguística E Teoria Literária**, 3(2), p. 481-490.

MENDES, Maria do Carmo Cardoso. Representações da diáspora cabo-verdiana: a obra de Orlanda Amarílis. **Exodus: conto e recontos**, n. 13, 2016.

MEMMI, Albert. **Decolonization and the Decolonized**. MN: University of Minnesota Press, 2006.

MORAIS, Maria Perla Araújo; LOPES, Frederico José Andries. O colonial e o pós-colonial na literatura brasileira. **Revista Literatura em Debate**, v. 12, n. 23, p. 26-40, 2018.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. **Revista de Antropologia**, v. 33, p. 109 -117, 1990.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. [S.l.: s.n.], Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?. **Revista da ABPN**, v. 4, n. 8, p. 6-14, 2012.

OLIVEIRA, Neiva Afonso; AMARAL, Fausto dos Santos. A literatura enquanto práxis educativa emancipatória e as possibilidades formativas dos Bildungsroman. **Educação**, v. 43, n. 2, 2020.

PALMA, Rogério da. **Liberdade sob tensão: negros e relações interpessoais na São Carlos pós-abolição**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, 2014.

PALMA, Rogério da; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para Recomeçar: Lógicas Onomásticas no Pós-abolição. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, 2018.

PELLEGRINI, Tania. Realismo: a persistência de um mundo hostil. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n. 14, 2009.

PEREIRA, Alice de Araujo. Necropolítica, patriarcado e o valor da vida humana nas distopias. **Revell**, v. 3, p. 143-158, 2017.

PEREIRA, Cely; MODESTO, Rogério. “Mulher negra de pele clara”: lugar de enunciação e processos de identificação. **Entremeios, Revista de Estudos do Discurso**, v. 21, p. 274-290, 2020.

PESSOA, Anabel Guedes; WANDERLEY, Paula. A reeducação do homem agressor: grupo reflexivo de violência doméstica. **Revista de Constitucionalização do Direito Brasileiro - RECONTO**, v. 3, n. 1, 2020.

PIVETTA, Luciane Benedita Duarte. A (i)legalidade do recrutamento restritivo de policiais militares femininas. **Revista Brasileira de Ciências Policiais**. Brasília, v. 10, n. 2, p. 55-89, 2019.

RAJAN, Gita; MOHANRAM, Radhika. **Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism**. Greenwood Publishing Group, 1995.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A Contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. **Rever**, ano 15, n. 2, 2015.

ROCHA, Gabriel dos Santos. Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon. **Sankofa**: São Paulo, v. 8, n. 15, p. 110-119, 2017.

ROCHA, Fábio Dantas. Vidas a meia luz: negros e pobres em São Paulo (1890-1920). In: **Caderno de resumos [do] 80 Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Porto Alegre, 24 a 27 de maio de 2017. Organizadoras: Helen Osório e Regina Célia Lima Xavier – São Leopoldo: Oikos, 2017.

SANSONE, Livio. Fugindo para a força: cultura corporativista e "cor" na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. **Estud. afro-asiát.**, v. 24, n. 3, p. 513-532, 2002.

SANTOS, Lorena Sales dos. **Crescer nas Margens: diáspora, migração e movimento nas obras de Conceição Evaristo, Edwidge Danticat e Jamaica Kincaid**. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SCHMIDT, Simone Pereira. Onde está o sujeito pós-colonial? (Algumas reflexões sobre o espaço e a condição pós-colonial na literatura angolana). **Revista Abril**, v. 2, n. 2, p. 136-147, 2009.

SCHMIDT, Simone Pereira. Traduzindo a memória colonial em português: raça e gênero nas literaturas africanas e brasileiras. **Anuário de Literatura**, [S. l.], v. 18, p. 99-114, 2013.

SIMÕES, Diana. Narração post-mortem em A casa dos mastros, de Orlanda Amarílis: trauma pela lente marginal das mulheres cabo-verdianas. **Literartes**, n. 9, p. 95-118, 2018.

SENA, Andresa Pereira. **Trajetória de vida de policiais negras/os do DF: as implicações de ser negra/o e "estar policial"**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SILVA, Clara; OLIVEIRA, Gertrudes Silva de. Família e dinâmicas sociais em Cabo Verde: fortalezas e vulnerabilidades. **Rivista Italiana di Educazione Familiare**, n. 2, p. 43-62, 2019.

SILVA, Elisa Maria Taborda da; CURY, Maria Zilda Ferreira. Representações da diáspora na escrita de Orlanda Amarílis. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, [S.l.], v. 31, n. 46, p. 161-189, dez. 2011.

SILVA, Franciane Conceição. **Corpos dilacerados**: a violência em contos de escritoras africanas e afro-brasileiras. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SILVA, Liliam Ramos da. Não me chame de mulata: uma reflexão sobre a tradução em literatura afrodescendente no Brasil no par de línguas espanhol-portugues. **Trab. linguist. apl.** 57 (1). Jan-Apr, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOARES, Lenice Alves. Das unheimliche ou “o estranho” de Freud. **Revista Abusões**, v. 10, 2019.

SOUSA, Assunção. A fortuna de Conceição - Prefácio a Histórias de leves enganos e parencas. **Literafro**, fev. 2018. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/resenhas/ficcao/69-conceicao-evaristo-historias-d-e-leves-enganos-e-parencas>>. Acesso em: 11/06/2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STREVA, Juliana M. Auto de resistência, Biopolítica e Colonialidade: Racismo como Mecanismo de Poder. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**. v. 138. ano 25. p. 237-267, 2017.

TUTIKIAN, Jane. Por uma Pasárgada cabo-verdiana. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 42-52, 2008.

TUTIKIAN, Jane. Orlanda Amarílis: a caboverdeanizada vida. *In*: SECCO, Carmen Tindó, SEPÚLVEDA, Maria do Carmo, SALGADO, Maria Teresa (org.). **África & Brasil: letras em laços**. São Caetano do Sul: Yendis Editora, p. 291-316, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIANA, Alba Jean B.; SOUSA, Eduardo Sérgio. O poder (in)visível da violência sexual: abordagens sociológicas de Pierre Bourdieu. **Revista RCS**: v. 45 n. 2: Leituras de Maquiavel, 2014.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Migrações rural-urbanas entre descendentes de escravos no litoral do Rio Grande do Sul em meados do século XX. **Revista Unisinos**, v. 15 n. 1: Janeiro/Abril, 2011.