

University of New Mexico

## UNM Digital Repository

---

Spanish and Portuguese ETDs

Electronic Theses and Dissertations

---

Spring 4-15-2022

# O VENTRE COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA EM MARIA FIRMINA DOS REIS E YOLANDA ARROYO PIZARRO

JESSICA LUANA BUENO DOS SANTOS ms.  
*University of New Mexico*

Follow this and additional works at: [https://digitalrepository.unm.edu/span\\_etds](https://digitalrepository.unm.edu/span_etds)



Part of the [European Languages and Societies Commons](#), and the [Latin American Languages and Societies Commons](#)

---

### Recommended Citation

BUENO DOS SANTOS, JESSICA LUANA ms.. "O VENTRE COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA EM MARIA FIRMINA DOS REIS E YOLANDA ARROYO PIZARRO." (2022). [https://digitalrepository.unm.edu/span\\_etds/136](https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/136)

This Thesis is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Spanish and Portuguese ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact [disc@unm.edu](mailto:disc@unm.edu).

Jéssica Luana Bueno dos Santos

*Candidate*

Spanish and Portuguese

*Department*

This thesis is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

*Approved by the Thesis Committee:*

Paulo Dutra, Chairperson

Jessica Carey-Webb

Felipe Fiuza

**O VENTRE COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA EM MARIA  
FIRMINA DOS REIS E YOLANDA ARROYO PIZARRO**

**by**

**JÉSSICA LUANA BUENO DOS SANTOS**

**THESIS**

Submitted in Partial Fulfillment of the

Requirements for the Degree of

**Master of Arts  
Portuguese and Spanish**

The University of New Mexico

Albuquerque, New Mexico

May, 2022

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus amados pais que, apesar de todas as dificuldades,

sempre colocaram a minha educação em primeiro lugar.

Ao Alex, que me motiva e inspira a evoluir diariamente.

Sem vocês, nada disso teria sido possível.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Departamento de Espanhol e Português da University of New Mexico pela oportunidade e pelo acolhimento ao longo desses três anos, e especialmente ao seu corpo docente, pela incondicional dedicação com o desenvolvimento de seus estudantes. Sou profundamente grata ao Dr. Paulo Dutra, por ter acreditado no meu trabalho e incentivado a minha evolução acadêmica e intelectual desde o primeiro semestre, e à professora Jessica Carey-Webb, por sua incansável disposição a orientar e enriquecer a experiência acadêmica de seus alunos. Agradeço gentilmente aos membros do comitê, pela disponibilidade e pelas contribuições. Finalmente, mas não com menor carinho, agradeço aos meus colegas e amigos que me fizeram sentir em casa em um país estrangeiro: Laura, Miguel, Letícia, Mateus, Luísa e Guilherme, vocês são incríveis.

**O VENTRE COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA EM MARIA  
FIRMINA DOS REIS E YOLANDA ARROYO PIZARRO**

by

**JÉSSICA LUANA BUENO DOS SANTOS**

**B.A., Portuguese/ English, Universidade Feevale, 2018.**

**Dual M.A., Portuguese and Spanish, University of New Mexico, 2022.**

**ABSTRACT**

The issue of violence against reproductive capacity and the right to motherhood in the context of the African diaspora in Brazil and Puerto Rico was systematically placed in the background, especially in the literary field, as was the case with the attitudes of resistance practiced against such violence. Considering this reality, this thesis compares two texts that approach such violence from a place of resistance, evidencing practices of insubordination common to such contexts: “A escrava” (1887) by Maria Firmina dos Reis (1822-1917) and “Matronas” (2012) by Yolanda Arroyo Pizarro (1970). Specifically, this study examines and compares the representational strategies used by the authors to destabilize hegemonic narratives of colonial origin about the body and subjectivity of enslaved women. The reading of both narratives reveals that the authors were able to positively resignify these women's acts of insubordination, breaking with a system that pushes Afro-descendant women into the space of invisibility.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: Vozes contra a violência: de tema a sujeito do discurso .....</b>	<b>6</b>
Representações e ausências na literatura brasileira e porto-riquenha .....	6
<b>CAPÍTULO 2: O ventre como centro do discurso .....</b>	<b>14</b>
Os discursos sobre a maternidade no contexto abolicionista brasileiro .....	14
Mater dolorosa: a mãe em terceira pessoa de Castro Alves.....	16
Maria Firmina dos Reis.....	20
A Escrava, um diálogo <i>com</i> a mãe escravizada .....	24
<b>CAPÍTULO 3: O ventre como espaço de resistência .....</b>	<b>40</b>
Aborto e infanticídio no contexto caribenho.....	40
Yolanda Arroyo Pizarro.....	47
Matronas .....	51
<b>CAPÍTULO 4: Vozes insurgentes .....</b>	<b>65</b>
Pode o subalterno falar?.....	65
¿desde donde hablar de las Ancestras?.....	70
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>73</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>76</b>

## INTRODUÇÃO

As representações literárias e as imagens construídas ao redor da mulher afrodescendente e africana e propagadas no imaginário coletivo desde o início da diáspora africana nas Américas foram permeadas por discursos racistas e sexistas, baseados na ideia de um “corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer.” (Evaristo, *Da representação* 52) Nesse sentido, no contexto da literatura brasileira e porto-riquenha, é um fenômeno relativamente recente a popularização de escritoras afrodescendentes em cujas obras “o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do ‘outro’ como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve a partir de uma subjetividade própria.” (Evaristo, *Da representação* 54)

No que tange às violações cometidas contra a capacidade reprodutiva e o direito à maternidade da mulher afrodescendente nesses contextos, o que se percebe é um apagamento praticamente completo de representações literárias. Conforme evidencio ao longo desta investigação, o mesmo ocorre com as atitudes de resistência praticadas contra essas violências. Além disso, a lacuna de obras literárias conhecidas que tratem criticamente dos temas da violência contra o corpo e a capacidade reprodutiva da mulher afrodescendente é, por sua vez, retroalimentada com a insuficiência de estudos sobre esses temas. Daí a importância de estudos dedicados às obras de escritoras afrodescendentes que abordam essas situações desde um lugar de resistência, imprimindo complexidade a tais retratos e evidenciando práticas de insubordinação comuns a tais contextos.

Nesta investigação, portanto, me dedico às temáticas do dever da “reprodução” versus o direito à maternidade no contexto da escravidão, com enfoque em duas

escritoras separadas por mais de um século. No Brasil, a análise da literatura de Maria Firmina dos Reis (1825-1917) revela que a autora oitocentista antecipava a tendência de desobjetificação da mulher afrodescendente através da literatura. Em Porto Rico, onde levaria mais tempo até que se começassem a ouvir vozes femininas e afrodescendentes insurgentes, se destaca Yolanda Arroyo Pizarro (1970), escritora contemporânea, que trabalha para reparar narrativas coloniais e preencher lacunas históricas com vozes silenciadas por séculos. O retorno de Arroyo Pizarro a temas ditos “coloniais” demonstra, entre outras coisas, que essas são problemáticas para as quais a passagem do tempo não foi a solução.

Em “A escrava” (1887), através da estratégia de encaixe de uma história dentro da outra, a narrativa evidencia diferentes pontos de vista. Assim, as personagens Joana e Gabriel, mãe e filho, através da intermediação de uma narradora, cooperam para a reconstrução da trágica história da protagonista, uma história marcada por violências desde sua infância até sua vida adulta, com a perda de seus filhos gêmeos que foram vendidas por seu senhor. “Matronas” (2012) é um relato em primeira pessoa narrado por Ndizi, uma mulher escravizada que atua como parteira e está prestes a ser executada como punição pela morte de crianças recém-nascidas em situação de escravidão. Através de sua confissão a Petro, um homem que se faz passar por frade, Ndizi relata os detalhes sobre as violências sofridas e suas estratégias de resistência contra o sistema escravista.

Partindo dessas duas narrativas, nesta investigação, busco contribuir para a discussão sobre as representações da maternidade e de violências cometidas contra a mulher escravizada através da exploração de sua capacidade reprodutiva no período

colonial. Ao examinar os contos “A escrava” e “Matronas”, sugiro que através de diversas estratégias representacionais, as autoras não apenas dão visibilidade a tais situações, como também buscam desestabilizar narrativas hegemônicas de origem colonial sobre o corpo e a subjetividade de mulheres escravizadas. Além disso, argumento que em ambos os casos, subvertem-se os estereótipos construídos para culpabilizar a mulher com base em sua rebeldia contra essas violências, ressignificando positivamente seus atos de insubordinação.

Tratando-se especificamente do tema da maternidade, que constitui o foco principal deste estudo, é preciso salientar que a aproximação das duas narrativas não ocorre com o objetivo de delinear a existência de uma subjetividade própria da mãe escravizada, uma vez que a experiência de cada mulher ocorre de acordo com seu contexto social e histórico, somado a fatores individuais e intransferíveis. O que pretendo, por outro lado, é comparar os dois textos que retratam e foram produzidos em contextos históricos e sociais distintos, mas que possuem em comum a denúncia e o protesto contra a mercantilização do corpo de mulheres no contexto da diáspora africana. Enquanto em “A escrava” a mulher luta pelo direito à maternidade, em “Matronas”, reclama-se o direito de não trazer uma vida ao mundo. Em ambos, no entanto, a luta subjacente diz respeito à resistência contra a violência sobre o próprio corpo e a própria subjetividade.

No capítulo 1, destaco a importância das narrativas literárias que recompõem um mundo que existe somente de forma fragmentada nos arquivos históricos (Sharpe 2003), e como, nesse contexto, as narrativas escritas por mulheres afrodescendentes têm o poder de romper com a tradição de silenciamento cultivada por discursos

patriarcais. Além disso, realizo um breve apanhado dos modos de representação literária da mulher afrodescendente no Brasil e em Porto Rico.

Início o capítulo 2 com uma seção dedicada à figura da mãe escravizada no contexto brasileiro, com atenção ao tópico da Lei do Ventre Livre, que é fundamental para entender os temas de gênero e maternidade nas dinâmicas que envolveram a transição gradual entre escravidão e abolição no país. Em seguida, apresento o caso de Castro Alves, autor que se destaca por ter desenvolvido a figura materna com mais atenção do que a maioria dos poetas de seu tempo (Sayers 115). Considerando a relevância do autor no contexto da literatura que retrata os sujeitos vitimados pela diáspora africana, destaco dois exemplos da representação da mãe escravizada no livro de poemas “Os escravos”, de 1883. A aproximação desses textos às narrativas de Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro ajuda a construir uma reflexão sobre como diferentes abordagens literárias veicularam diferentes imagens sobre a maternidade de mulheres em situação de escravidão, contribuindo ou não para a sua construção subjetiva. Os últimos dois subcapítulos são dedicados, respectivamente, a uma revisão da biografia de Maria Firmina dos Reis e à análise do conto “A escrava”, publicado um ano antes da abolição da escravidão no Brasil.

O capítulo 3 é dedicado ao tópico da recusa à reprodução através do aborto e infanticídio como maneira de atacar o sistema da escravidão no contexto caribenho, buscando evidenciar a perspectiva das mulheres escravizadas e sua agência enquanto sujeitos que não apenas sofreram as consequências do processo de escravização, mas que atacaram o sistema e interferiram nesse cenário. Partindo dessa leitura histórica e

social, e após apresentar a biografia da autora, analiso o conto “Matronas” da porto-riquenha Yolanda Arroyo Pizarro e como ele representa e responde a esse cenário.

No quarto e último capítulo, falo sobre como as duas autoras que compõem este estudo atuam contra a eliminação de conhecimentos sustentados por aqueles considerados os “outros” da história. E finalmente, demonstro como ambas apresentam a rebeldia das mulheres escravizadas enquanto elemento central, de modo a imprimir novos significados a seus atos de insubordinação.

## CAPÍTULO 1

### **Vozes contra a violência: de tema a sujeitos do discurso**

“What if the ghosts of the past are spirits that are doomed to wander precisely because their stories have not been told?”

Jenny Sharpe

### **Imagens deturpadas ou silenciadas: representações e ausências na literatura brasileira e porto-riquenha**

A ausência de narrativas também é uma narrativa. A supressão da história de africanos e afrodescendentes nas Américas é uma forma de violência simbólica e epistêmica que corrobora com a perpetuação das inúmeras violências que ocorreram e ainda ocorrem desde o início do processo diaspórico até a contemporaneidade.

Portanto, falar sobre narrativas da escravidão atualmente não significa falar apenas sobre o passado. Revisitar as narrativas coloniais silenciadas pode nos levar a uma melhor compreensão dos mecanismos de opressão que continuam operando sob roupagens diferentes, mas com implicações equivalentes às de outrora.

Jenny Sharpe, que investigou as negociações das mulheres de origem africana pelo poder dentro das restrições da escravidão em seu livro *Ghosts of Slavery: A Literary Archeology of Black Women's Lives* (2003), alude a esse silenciamento. Sharpe diz que talvez a escravidão, como um fantasma, continue assombrando o presente pelo fato de as histórias dos escravizados, e em particular as histórias de mulheres escravizadas, não terem sido devidamente enterradas. Em outras palavras, preconceitos e estereótipos de outrora seguem sendo reproduzidos e tendo grande influência na vida de mulheres afrodescendentes no presente justamente pelo fato de que, de um modo geral, elas não puderam relatar suas histórias de sua própria

perspectiva, e mesmo quando o fizeram, com frequência tiveram seus nomes e obras apagados. Nessa perspectiva, as narrativas ficcionais escritas por mulheres no contexto da escravidão até a contemporaneidade funcionam como fragmentos perdidos que permaneceram ausentes da história oficial, formando o que Toni Morrison chamou de “arqueologia literária” ao se referir a seus próprios romances históricos. A autora afro-americana observa que mesmo quando eram o tópico de análise, afrodescendentes de sociedades coloniais como os Estados Unidos da América raramente foram convidados a participar do discurso (Morrison 91) de modo que não é de se esperar que tais narrativas revelem a realidade de tais sujeitos.

No contexto latino-americano e caribenho, Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro são exemplos de escritoras que compõem tal arqueologia literária, pois oferecem perspectivas inéditas sobre a vida de mulheres escravizadas, recompõem um mundo que existe somente de forma fragmentada nos arquivos históricos, sem que por serem imaginadas se tornem menos verdadeiras (Morrison apud Sharpe 2003). A escolha de tais autoras, portanto, não se deu ao acaso, mas justamente por terem em comum a tecitura de narrativas sobre a maternidade no contexto colonial, as quais sofreram um silenciamento ou um apagamento histórico que começa a ser reparado só há pouco tempo.

A propósito de tal apagamento, Eduardo de Assis Duarte, em seu artigo “Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade”, afirma que apesar de a mulher afrodescendente estar presente como personagem da literatura brasileira desde seu início, ela figurou essencialmente como personagem estereotipada, marcada pelos signos da sensualidade e da desrepressão. O autor menciona o dito popular de origem colonial

“Branca para casar, preta para trabalhar e a mulata para fornicar.” como pensamento basilar do imaginário masculino do país e, por consequência, da ficção e da poesia de muitos escritores: “Expressa na condição de dito popular, a sentença ganha foros de veredicto e se recobre daquela autoridade vinculada a um saber que parece provir diretamente da natureza das coisas e do mundo, nunca de uma ordenação social e cultural traduzida em discurso.” (*Mulheres* 6) Nesse cenário, em que a mulher dita mulata era vista essencialmente como objeto de prazer masculino e a mulher retinta era vista como adequada ao trabalho, a constituição familiar, seja ela através de uniões afetivas ou da maternidade, não foi tema comum na literatura.

Especificamente sobre a figura da “mulata”, Assis Duarte chama atenção para o fato “de essa representação, tão centrada no corpo de pele escura esculpido em cada detalhe para o prazer carnal, deixar visível em muitas de suas edições um sutil aleijão biológico: a infertilidade que, de modo sub-reptício, implica abalar a própria ideia de afrodescendência.” (*Mulheres* 7) O autor salienta que apesar da intensa atividade sexual atribuída a tais mulheres, a gravidez e a maternidade são temas raramente retratados, uma vez que os textos combinam o erotismo à infertilidade. Um dos principais exemplos citados por Assis Duarte é Rita Baiana, de *O Cortiço*, uma mulher extremamente sexualizada que tem o erotismo aliado à infertilidade, o que em sua perspectiva está associado ao cientificismo arianista e ao mito da hierarquia racial da época, apesar da postura antiescravista de Aluísio de Azevedo (*Mulheres* 9-10).

Tais observações são fundamentais para entendermos que na sociedade racista e patriarcal brasileira não houve espaço para uma literatura que representasse a família afrodescendente, já que essa precisava ser apagada, tanto simbólica quanto fisicamente.

Nessa lógica, Evaristo indaga sobre os significados da infecundidade da mulher afrodescendente no discurso literário brasileiro: “Estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimentos de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira?” (*Gênero* 3) Essa é uma pergunta importante, principalmente no que diz respeito à relação entre a literatura e a sociedade brasileira, na qual a afrodescendência é lida como nociva, um perigo a ser eliminado.

Assis Duarte ressalta ainda o fato de que esse modelo se repetiria ao longo do século XX, destacando o exemplo de Gabriela, personagem de Jorge Amado, que é representada como uma mulher extremamente sexualizada, característica que se alia à sua intensa força de trabalho, através da qual ajuda Nacib a empreender e prosperar. Gabriela, no entanto, é marcada pelo “*leit motif* da esterilidade, repetindo a postura presente em outros textos amadianos: por mais que façam sexo, situam-se estrategicamente distantes da fecundação.” (*Mulheres* 10). Os diversos exemplos da literatura dos séculos XIX e XX mencionados por Assis Duarte revelam a grande resistência existente no contexto da literatura brasileira em ilustrar a figura da mãe afrodescendente. Na mesma perspectiva, Conceição Evaristo observa que essa recusa representa a própria recusa à mobilidade da mulher afrodescendente do lugar de demonização em que foi colocada, já que a salvação da mulher no ocidente se dá através da maternidade.

A cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e demônio, cujas figuras símbolos são Eva e de Maria e que corpo da mulher se salva pela maternidade, a ausência de tal representação para a

mulher negra, acaba por fixar a mulher negra no lugar de um mal não redimido. (*Gênero 2*)

Além da figura da “mulata”, a “mãe-preta” é a única alternativa de representação da mulher afrodescendente no cânone brasileiro, salvo raras exceções. E quando olhamos para essa figura da mulher escravizada a quem é delegado o cuidado dos filhos dos senhores brancos, também vemos o apagamento de seus próprios filhos do discurso literário (Evaristo, *Gênero 2*). Assim, o corpo da mulher afrodescendente, mesmo quando gera seus próprios filhos, continua sendo visto apenas como “corpo-força-de-trabalho” (Carneiro da Silva 464). Em outras palavras, em nenhum dos casos a mulher afrodescendente é “representada subjetivamente enquanto mãe, na medida em que num dos casos ela é estéril e no outro sua relação com o próprio filho é invisibilizada, restando apenas o corpo uma vez mais como objeto, neste caso a serviço de prover alimento (e afeto) para a criança branca” (Carneiro da Silva 464).

Em suma, o olhar pelo qual a mulher afrodescendente tem sido retratada é o olhar masculino e imperial. Como demonstra Assis Duarte, só quando olhamos para obras de autoras e autores afro-brasileiros que iremos nos deparar com a ruptura da estereotipia na qual a mulher afrodescendente foi inscrita. E nesse contexto, Maria Firmina dos Reis é a pioneira. “A obra de Firmina dá início à desconstrução do estereótipo, substituindo o apelo carnal da mulata pelo drama da escrava impedida de criar seus filhos.” (*Mulheres* 13) Ainda no século XIX, atuaram Luiz Gama e Machado de Assis, que também logram escrever sobre a mulher afrodescendente por um viés contestador. Machado de Assis, inclusive, trata a questão das injustiças cometidas contra a mulher escravizada no âmbito

da maternidade, através do conto “Pai contra mãe” e do poema “Sabina” (Assis Duarte, *Mulheres* 13-14).

Por fim, é imprescindível citar Castro Alves, autor do aclamado “Navio Negreiro”, e que se destaca por ter desenvolvido a figura materna com mais atenção do que a maioria dos poetas de seu tempo (Sayers 115). Considerando a grande notoriedade do autor no contexto da causa abolicionista e o fato de ter se dedicado ao tema da maternidade em diversos de seus poemas, reservarei uma seção deste estudo para uma revisão mais detalhada de alguns exemplares desses poemas, de um modo que venham a lume semelhanças e diferenças entre seus textos e os de Maria Firmina dos Reis.

Ao nos voltarmos ao caso de Yolanda Arroyo Pizarro, que, através de seu conto “Matronas”, preenche os silêncios sobre a situação da mulher escravizada, e em especial a mulher enquanto reprodutora do sistema escravista, é preciso lembrar que sua atuação se dá em um contexto marcado pela ausência de uma literatura abolicionista, o que diferencia o caso porto-riquenho do caso brasileiro. Mas se tal ausência é um ponto de divergência entre os países, o padrão estereotípico no qual se fundam as personagens afrodescendentes em ambos é algo que os aproxima. No livro *Bajo la sombra del texto: la crítica y el silencio en el discurso racial em Porto Rico*, Zaira Rivera-Casellas diz que uma das principais imagens envolvendo a mulher afrodescendente, não apenas em Porto Rico, mas no Caribe, na América Latina e nos Estados Unidos, é a da “mulata trágica”. No Caribe, se repetem as imagens da filha bastarda do senhor sob ameaça de incesto, cujos valores tanto sexuais quanto morais são rebaixados. Alguns exemplos que representam tal estereótipo são o romance

*Cecilia Valdés*, do cubano Cirilo Villaverde e no contexto porto-riquenho, o drama *La cuarterona*, de Alejandro Tapia y Rivera (Rivera-Casellas).

Também ao analisar a figura da mulher afrodescendente no cânone literário de Porto Rico, Marie Ramos Rosado, em seu livro *La mujer negra en la literatura puertorriqueña*, revela que tais mulheres dificilmente foram apresentadas como personagens centrais. De forma muito similar ao cenário brasileiro, o mais comum é o retrato de escravizadas, serventes, amantes e prostitutas em posições de exploração e opressão. Só nos anos 1970 é que elas passam a performar enquanto sujeito e objeto literário através da popularização do conto no país, tomando posições mais centrais. Nesse contexto, o tema da exploração da mulher afrodescendente passa a se tornar notável, embora tenha ainda sido apresentada, sobretudo, de forma caricaturada, e, salvo raras exceções, como mulheres colonizadas (Rosado 336-337).

É só a partir dos anos 1990, que autoras como Carmen Colón Pellot, Beatriz Berrocal, Mayra Santos Febre e Yolanda Arroyo Pizarro passam a atuar na atualização e reordenação das projeções associadas às mulheres afrodescendentes na literatura de Porto Rico (Rivera-Casellas). Yolanda Arroyo Pizarro se insere numa dinâmica que Rivera-Casellas denomina “a utopia da autorrepresentação”, através da qual ocupa espaços de silêncio, reconfigurando acontecimentos com o objetivo de contar a sua versão da história e organizar novas imagens sobre si mesma enquanto mulher afrodescendente. Para ela, apesar de não ser possível reclamar vozes ausentes de escravizados e *cimarrones* no contexto do país, é possível acessar a tal vazão através da ficção, refletindo sobre as imagens e valores atribuídos aos membros da diáspora através das representações culturais não só no Caribe, mas nas Américas como um

todo. Tais afirmações vão ao encontro do argumento de Patricia Hill Collins de que a autodefinição da mulher afrodescendente tem o poder de questionar a credibilidade e as intenções por trás do que foi dito sobre ela ao longo da história pelos detentores do poder e, em última instância, validar a força da mulher afrodescendente enquanto sujeito:

When Black women define ourselves, we clearly reject the assumption that those in positions granting them the authority to interpret our reality are entitled to do so. Regardless of the actual content of Black women's self-definitions, the act of insisting on Black female self-definition validates Black women's power as human subjects. (114)

Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro, portanto, apesar de atuarem em contextos histórico-sociais distintos, dialogam através da atitude de autodefinição enquanto mulheres racializadas que reivindicam o direito discursivo sobre os corpos sujeitos à mercantilização. E que dessa forma, acabam por dialogar tanto com a realidade de suas ancestrais, como de suas contemporâneas e futuras gerações. Nos dois casos, o fazem em um contexto diaspórico no qual a realidade da mulher afrodescendente foi interpretada e retratada pelo viés de um olhar masculino e imperial.

## **CAPÍTULO 2**

### **O ventre como centro do discurso**

#### **Os discursos sobre a maternidade no contexto abolicionista brasileiro**

O ano de 1871 foi considerado um ano chave na desmontagem da escravidão no Brasil, já que a Lei do Ventre Livre prenunciava o fim próximo do regime de trabalho escravocrata. Esse instrumento significava a abolição gradual da escravidão, indicando que a geração seguinte seria livre. O primeiro passo para a abolição tomado pelas elites políticas, porém, de modo nenhum representou uma transição livre de conflitos:

Far from being an inevitable or easy step, the Brazilian 1871 law caused enormous controversy, revealing how radical it was to break the ancient link between the status of the enslaved mother and that of the “fruits” of her womb that guaranteed her owner’s property rights over her children. (Cowling 287)

A lei exigia que as crianças ficassem sob posse dos senhores até que completassem a idade de oito anos. Após esse tempo, os senhores tinham duas opções: entregar as crianças ao governo em troca de uma indenização ou explorar os seus serviços até que completassem 21 anos, opção escolhida pela maioria. Na prática, portanto, as crianças ditas livres, ou ingênuas, como eram chamadas, continuavam sendo tratadas como escravas (Giacomini 31). Além disso, as taxas de mortalidade infantil, assim como o abandono de crianças em instituições como as chamadas casas dos expostos ou roda dos expostos, passaram a aumentar (Abreu 569). Apesar do desrespeito à lei, os escravocratas defendiam que essa regulamentação representava,

em muitos sentidos, um perigo à sociedade escravista, de forma que os mais distintos argumentos e estratégias foram empregados contra as medidas. Entre os argumentos, estavam o de que a lei seria vista como injusta ou anticristã pelos escravizados, estimulando desordens e rebeliões contra a escravidão, e entre as estratégias, estavam por exemplo boicotes feitos pelos exportadores de café (Abreu 573).

Se por um lado – e especificamente o lado da elite proprietária – a mulher escravizada era percebida enquanto reprodutora do sistema escravista, nesse contexto o direito à maternidade não só passa a ser contestado pelos movimentos abolicionistas, como toma o centro do discurso que levará à abolição da escravidão. Com a defesa da Lei do Ventre Livre surgia uma interpretação renovada sobre a propriedade escrava entre os movimentos abolicionistas, colocando em discussão a figura da mulher escravizada enquanto sujeito central e defendendo que ela deveria ser vista como uma *mãe civil*, ou seja, que se legitimasse seu status de mãe, outorgando a ela o direito legal e moral sobre a sua prole (Giacomini 31).

Camillia Cowling, historiadora que estudou a relação entre a agência de mulheres escravizadas e ideais de feminilidade e maternidade e o final da escravidão no Rio de Janeiro, explica que se o ventre se tornaria o caminho lógico para a abolição, na década de 1880, também se via outro movimento crescente: o desenvolvimento de estratégias para atrair a participação popular de setores sociais que tradicionalmente eram excluídos da atuação política formal. E entre eles, estava a mulher branca. Ao passo que uma forte corrente abolicionista tratava de focar no aspecto do progresso econômico que a abolição causaria, insurgia um debate moral apaixonado que buscava alcançar a simpatia para a condição do sujeito escravizado, e em especial para o

sofrimento da mulher, que foi frequentemente usado de maneira a gerar o sentimento de compaixão em outras mulheres. Nesse sentido, o símbolo principal usado para significar a feminilidade não seria outro senão a maternidade. Mais especificamente, o apelo a imagens de mulheres escravizadas em situação de extremo sofrimento se tornou uma estratégia comum, tanto no teatro quanto na literatura. O uso dessas imagens tinha o objetivo principal de criar o sentimento de empatia entre mulheres brancas, e por consequência, na elite como um todo (288): “Women were equated with emotional charitable impulses, making them suitable targets for this rhetoric. The key symbol used to signify womanhood, for free and enslaved women alike, was maternity.” (Cowling 288)

No contexto literário, Castro Alves é um dos mais notáveis exemplos desse fenômeno no Brasil. Embora a contribuição do autor para a causa abolicionista seja incontestável, por outro lado, a sua representação da mãe escravizada falha ao omitir a voz dessas personagens, predominando um discurso paternalista em que a vítima permanece silenciada, como veremos a seguir.

### **Mater dolorosa: a mãe em terceira pessoa de Castro Alves**

Ainda que a obra de Maria Firmina dos Reis seja anterior à de Castro Alves, o cânone literário o colocou em um papel muito mais central da literatura afro-brasileira no contexto romântico, já que Reis começaria a ser relida apenas em 1975, após muitos anos de tentativa de seu apagamento epistêmico.

O livro póstumo *Os escravos*, que foi escrito por Castro Alves em 1865, representa diversas situações de sofrimento da vida dos escravizados. Zilá Bernd, em

*Introdução à literatura negra*, é categórica ao dizer que Castro Alves “não entrou na pele do negro, mas que apenas tomou o escravo e a escravidão como temática de eleição quase que por força do momento histórico em que vivia . . .” (57), e que em “Os escravos”, “longo e belo livro, que contém peças antológicas da poesia nacional como “Navio negreiro”, “Vozes da África” e “Cachoeira do Paulo Afonso”, o eu enunciador não se identifica nunca com a voz do oprimido. Quase todos os poemas referem-se ao negro na terceira pessoa. . .” (58)

Entre as figuras escravizadas pelas quais ele advoga nesse livro, está a “mãe sofredora”, a qual, conforme Sayers, o autor desenvolve com mais atenção do que a maioria dos poetas de seu tempo (Sayers 115). Representada nos poemas “A canção do africano”, “Mater dolorosa”, “Tragédia no lar” e “A mãe do cativo”, a figura da “mãe sofredora”, é um importante objeto de análise para entendermos a distinção entre o discurso *sobre* a mãe escravizada tão em voga nos movimentos abolicionistas da época e o diálogo *com* a mulher e mãe escravizada o qual delineia Maria Firmina dos Reis. Nesta sessão, portanto, me dedico à análise de dois desses poemas: “A mãe do cativo” e “Mater dolorosa”.

Em “A mãe do cativo”, vemos uma mãe que recebe do narrador estritas prescrições sobre como educar o seu filho para que ele resista à crueldade do espaço social em que nasceu: “Que seja covarde... que marche encurvado./ Que de homem se torne sombrio reptil./ Nem core de pejo, nem trema de raiva/ Se a face lhe cortam com o látego vil.” (Alves 168) Se por um lado indicam uma crítica à sociedade escravocrata, por outro, os versos de Castro Alves acabam por colocar sobre a mãe a terrível responsabilidade sobre o destino de sua prole. A obrigação da personagem, aqui, é a de

ouvir e acatar as ordens narradas, cuja contrariedade terá como consequência a morte certa e prematura do filho. Nesse sentido, o poema, apesar de dar centralidade à figura materna, acaba caindo na armadilha de impor à vítima uma culpa que não pertence a ela.

Nesse poema, vemos a imagem de uma mulher que balança uma rede fixada por ela mesma aos galhos de uma árvore no meio da mata: “Ó mãe do captivo! que alegre balanças/ A rede que ataste nos galhos da selva!/ Melhor tu farias se à pobre criança/ Cavasses a cova por baixo da relva.” (167) O balanço da rede no meio da selva, representando o movimento pendular da vida do indivíduo escravizado na sociedade escravista, mostra que não há para ele outra opção além da submissão completa ou da morte: “Ó mãe do captivo! que fias á noite/ As roupas do filho na choça da palha!/ Melhor tu farias se ao pobre pequeno/ Tecesses o pano da branca mortalha.” (167)

A imagem representada nesses versos é a de uma mãe desprovida de qualquer identidade, que depende dos conselhos do narrador. Limitada à posição de ouvinte, a essa mulher não cabe a possibilidade de reação ou mesmo de expressão de uma voz que represente a maternidade da mulher africana e afrodescendente. Através dos versos, o leitor não se aproxima dessa mãe a não ser por meio da comiseração, sentimento que, conforme lembra Cuti, não faz senão reafirmar a superioridade branca (56).

Semelhante sentimento terá o leitor diante do poema “Mater dolorosa”, onde a mãe comete infanticídio como forma de dar ao filho a liberdade: “Não me maldigas... Num amor sem termo/ Bebi a força de matar-te... a mim.../ Viva eu captiva o soluçar num ermo.../ Filho, sê livre... Sou feliz assim...” (64). Nesse poema, a mãe assume a voz de narradora, pedindo perdão ao filho, pois o que fez foi oferecer a ele a única via de liberdade possível. Através do argumento religioso, o autor defende a mãe que comete o

infanticídio. Em referência à mãe de Cristo, a mater dolorosa que resignada aceita a morte como um sacrifício para o bem, a mãe desse poema não reclama contra a escravidão, mas tão somente espera o perdão divino: “Perdão, meu filho... se matar-te é crime. Deus me perdoa... me perdoa já.” (64) Para Duarte e Felix, Alves a retrata como divina, retirando os traços de humanidade da mãe escravizada: “Divina, a mãe escrava não é plenamente humana. A escrava permanece muda como a estátua que dá o nome ao título, olhando apenas para o sofrimento. Ela permanece como o campo sobre o qual as forças externas administram a vida dos escravos. A matéria bruta resignada.” (17)

No primeiro exemplo, ela é uma vítima de quem não se ouve a voz, e a quem se atribui a responsabilidade de educar para a submissão, enquanto no segundo, tudo o que faz é relatar o seu sacrifício, pelo qual se diz feliz, sem demonstrar nenhuma contrariedade em relação à sociedade que a leva a assassinar seu próprio filho. Na perspectiva de Duarte e Felix, falta à mater dolorosa algum traço de rancor contra aquela sociedade escravista (17). No primeiro poema, portanto, é mantido o estereótipo de vítima submissa, ao qual se mistura o papel de culpada, enquanto no segundo, a imagem da mãe de Cristo, que acaba por torná-la resignada, também não a posiciona no patamar de ser humano. Em ambos os casos, portanto, a concepção de hierarquia das raças permanece intacta. Apesar de Castro Alves trazer à tona temas importantes e casos recorrentes do sofrimento e da resistência da mãe escravizada, o autor não chega a apresentar essas mulheres enquanto agentes em processo de insubordinação, ação que veremos mais nitidamente marcada no conto “A escrava”.

O que vemos neste breve recorte da poesia de Castro Alves, especificamente sobre o tema da maternidade, corrobora com a análise de Bernd, que conclui que Castro

Alves não chega a implicar-se no processo enquanto homem negro, mantendo uma “perspectiva de exterioridade”. Tal perspectiva, conforme a autora lhe garantiu “o lugar nas historiografias literárias às quais interessava consagrar um poeta que, embora reformista e crítico, não chegou a subverter, a revolucionar as estruturas do sistema.” (58)

### **Maria Firmina dos Reis**

Maria Firmina dos Reis foi a primeira mulher romancista brasileira e pioneira da literatura abolicionista no país. Em um mundo ideal, Reis estamparia capas de livros didáticos e teria largos capítulos de manuais de literatura dedicados a sua obra. No mundo real, marcado pelo sexismo e pelo racismo, porém, ela segue desconhecida pela maior parte dos leitores e estudantes, tanto no ensino básico como em cursos universitários de Letras. Embora atualmente já exista um razoável número de escritos altamente elucidativos sobre sua obra no meio especializado, ainda há um longo caminho a percorrer, se compararmos, por exemplo, ao número de estudos dedicados aos seus pares do gênero masculino.

Iniciando uma breve revisão do escasso material sobre a vida de Maria Firmina dos Reis (1822-1917), encontramos várias pistas sobre a identificação da autora com os temas dos quais trata. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar o contexto de produção. Reis nasceu em São Luíz, na província do Maranhão, que desde 1755 estava inserida no comércio de escravizados, tanto devido à monocultura de algodão quanto servindo como entrada para a mão de obra. Marcada pela intensa exploração de mão de obra, a província também foi palco de insurreições e revoltas, como a Setembrada (1831), revolta anti-imperialista, e a revolta da Balaiada (1838-41), causada sob a

decadência da economia do algodão e a exploração do povo pelas elites, à qual uniram-se milhares de escravizados. Como detalha Machado (95), a autora foi testemunha de inúmeros processos de submissão e de insurreição:

Firmina foi longeva, falecendo apenas em 1917, aos 92 anos – ou 95 – a depender da data de nascimento que se considere. Atravessou, portanto, todas as grandes crises vividas por sua província natal, da Balaiada às revoltas de escravos como a do Viana de 1867. Viveu com a presença de quilombolas e fugitivos em todas as partes da geografia urbana e social da capital e do interior, com o esvaziamento da propriedade escrava pós-1850, quando essa passou a ser vendida para o sudeste, assistiu ao impacto das leis abolicionistas, da Abolição e do pós-abolição, podendo observar as transformações e permanências dessa sociedade patriarcal, patrimonialista, paternalista e violenta para além dos estertores do próprio sistema escravista. (Machado 95)

Nesse contexto escravista, patriarcal, paternalista e violento, Maria Firmina, uma jovem proveniente de uma família pobre, com escasso acesso educacional e cultural, conquistou enormes feitos (Machado 99). Em 1859 publicou *Úrsula* (1859), primeiro romance escrito por uma mulher brasileira e provavelmente a primeira narrativa não autobiográfica de ficção escrita por uma afrodescendente nas Américas, embora até hoje não seja amplamente aceita como tal (Pinto-Bailey, *The slave* 205). Em 1861, publicou o romance indianista *Gupeva* e em 1887, o conto “A escrava”, que se insere no debate sobre a abolição da escravatura, em voga no país. Em 1871, a autora publica seu livro de poemas, intitulado *Cantos à beira mar*, que revela uma intensa melancolia e

inquietações relativas ao contexto escravocrata e patriarcal em que vivia a autora.

Ademais de colaborar sistematicamente com a imprensa local<sup>1</sup>, Maria Firmina dos Reis foi professora do ensino público e fundou a primeira escola mista do Maranhão, onde ensinava, juntos, meninos e meninas; iniciativa tal que foi vista com escândalo pelas autoridades e que foi extinta após dois anos de existência. Mesmo após se aposentar, seguiu ensinando filhos de lavradores no povoado de Macaricó (Muzart 250).

Eduardo de Assis Duarte diz que o fato de Maria Firmina ter vivido e produzido em uma época em que as mulheres tinham o seu campo de ação extremamente limitado na sociedade, aliado à sua origem geográfica e à inovação com que ela trata o tema da escravidão, resultariam em um longo período de silenciamento de sua figura.

O resultado é que uma espessa cortina de silêncio envolveu a autora ao longo de mais de um século. Sílvia Romero e José Veríssimo a ignoram. E os demais expoentes de nossa historiografia literária fazem o mesmo. À exceção de Sacramento Blake, nenhum deles a menciona. O romance (*Úrsula*) está ausente das páginas de Antonio Candido, Afrânio Coutinho, Lúcia Miguel Pereira, Nelson Werneck Sodré e Alfredo Bosi, entre outros. (Duarte, *Maria* 2004)

O processo de recuperação histórico-literária da autora só começou em 1962 quando o escritor e jornalista maranhense Nascimento Moraes Filho a redescobriu

---

<sup>1</sup> Fernanda R. Miranda, em seu livro *silêncios prEscritos*, menciona os jornais com os quais Maria Firmina colaborou: “Publicador Maranhense (1861); A Verdadeira Marmota. Semanário Maranhense (1867); O Domingo (1882); O País (1885); Revista Maranhense (1887); Diário do Maranhão (1889); Pacotilha (1900); Federalismo (1903).” (76)

praticamente por acaso.<sup>2</sup> A segunda edição de seu romance foi realizada em 1975, a terceira, em 1988, depois de quando voltou ao esquecimento, sendo reeditada em 2004, pela Editora Mulheres, numa edição que reúne *Úrsula* e “A escrava”.

O conto “A escrava” foi publicado pela primeira vez em novembro de 1887, na terceira edição da *Revista Maranhense*, seis meses antes da abolição da escravidão no Brasil. Assim como no romance *Úrsula*, a problemática da maternidade afrodescendente vem à tona, embora no conto o tema seja abordado como ponto central. E nesse sentido, é imprescindível olhar para a relação entre a sua produção e a história de sua família. Maria Firmina dos Reis viveu a infância e a adolescência na casa de uma tia. Conforme sugerem alguns documentos, sua mãe, Leonor Felipa, era uma mulher escravizada (Machado 94), o que nos diz muito sobre a proximidade que a autora demonstra na sua retratação da temática da maternidade no contexto escravista. Apesar dos escassos registros sobre a sua vida, é certo que a autora não apenas presenciou como sofreu a realidade da escravidão. Mesmo não sendo ela mesma escravizada, para ela, escrever sobre a realidade de uma mãe cativa como o fez em “A escrava” e em *Úrsula* significava escrever sobre a realidade de suas ancestrais, entre elas, a sua própria mãe. A capacidade da autora, não só de relatar o sofrimento da “mater dolorosa” como fez Castro Alves, mas de entrar em diálogo com ela, através da construção de uma narradora, certamente não foi uma ação fortuita, mas construída a partir da experiência

---

<sup>2</sup> “Descobrimo-la, casualmente, em 1973, ao procurar nos bolorentos jornais do século XIX, na “Biblioteca Pública Benedito Leite”, textos natalinos de autores maranhenses para nossa obra, “Esperando a Missa do Galo”. Embora participasse intensamente da vida intelectual maranhense publicando livros ou colaborando quer em jornais e revistas literárias quer em antologias – “Parnaso Maranhense” – cujos nomes foram relacionados, em nota, sem exceção, por Silvio Romero, em sua História da Literatura Brasileira, registrada no cartório intelectual de Sacramento Blake – o “Dicionário Bibliográfico Brasileiro” – com surpreendentes informações, quase todas ratificadas em pesquisa, Maria Firmina dos Reis, lida e aplaudida no seu tempo, foi como que por amnésia coletiva totalmente esquecida: o nome e a obra.” (Morais Filho 1975)

vivida. Como defende Zilá Bernd, o uso da vivência individual da pessoa afrodescendente, fundada em sua “experiência essencial de ser negro em um mundo de brancos” é fundamental para a realização de uma literatura que sirva como instrumento de compreensão de si mesmo e do outro (87). Desse modo, escrever sobre a perda de filhos para a instituição da escravidão certamente não significou uma mera estratégia de sensibilização de suas leitoras como fizera o Poeta dos escravos. Não é imprudente afirmar que Maria Firmina dos Reis, ao criar a personagem Joana, o fez também como forma de elaboração de um luto coletivo, vivido pelas gerações que a antecederam. Seu esforço reflete memórias familiares de interdições enfrentadas por suas ancestrais. Além disso, sabemos ainda, que apesar de nunca ter se casado, Maria Firmina foi mãe de onze filhos adotivos, o que volta a confirmar a profunda identificação e propriedade da autora com a temática a qual se dedicou.

### **“A escrava”, um diálogo com a mãe escravizada**

No século XIX, a ideológica exaltação da maternidade, ideia que enfatizava a mulher enquanto guardiã do lar e educadora das crianças, não se estendeu à mãe cativa. Para os colonizadores, as mulheres escravizadas não eram consideradas mães, mas apenas instrumentos de produção e de reprodução de força de trabalho. O mesmo dito por Angela Davis sobre a realidade das mulheres escravizadas nas *plantations* norte-americanas é válido para a realidade brasileira. Para ela, as mulheres tinham seu valor subordinado a sua habilidade de multiplicar a propriedade de seus senhores (1983). O princípio do direito romano *partus sequitur ventrem*, segundo o qual o status da prole seguiria o status materno, garantiu que a mulher realizasse a função de reprodução da

força de trabalho do sistema escravista. Enquanto isso, o papel do pai, escravizado ou senhor, era silenciado, já que não havia necessidade de identificação legal do pai, sem oferecer risco à continuidade do sistema. Mattoso, por exemplo, observa que nenhum dos 85 certificados de batismo de crianças escravizadas entre 1870 e 1874 em Salvador mencionam a paternidade, ou seja, todos são de crianças ilegítimas (83).

Por outro lado, o princípio de que o status da mãe era estendido à prole não significava que a mãe possuía direitos legais sobre ela. O número de crianças sem filiação também é gritante, representando, por exemplo, 41,2% do total das crianças com menos de 12 anos registradas em Salvador entre 1860 e 1888 (Mattoso 83). Debates e discussões presentes em fontes jornalísticas e legislativas do século XIX reafirmam a fragilidade das relações entre as mães escravizadas e seus filhos em face à negação de sua humanidade e, por conseguinte, à negação da maternidade.<sup>3</sup> Em 1823, por exemplo, o projeto de lei escrito por José Bonifácio propunha liberdade às mães escravizadas caso elas dessem ao seu senhor *cinco crias*<sup>4</sup>, o que evidencia a dicotomia entre o status de reprodutora da mão de obra escrava versus o status de mãe. O que presenciamos é a centralidade do corpo da mulher enquanto *reprodutora* dissociada de seu papel enquanto *mãe*.

---

<sup>3</sup> Sonia Maria Giacomini, em seu livro *Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil* (1988), faz uma rica investigação sobre o pensamento da sociedade da época em relação à escravidão, por meio de publicações diversas e anúncios dos periódicos *Diário do Rio de Janeiro* e *Jornal do Commercio*. Os anos escolhidos pela autora, 1850 e 1871, são marcados pela Lei Eusébio de Queiroz, que determina o fim do tráfico, e pela Lei Rio Branco (Lei do Ventre-Livre), as quais fizeram emergir de forma mais ampla, debates e informações sobre aspectos relevantes da escravidão.

<sup>4</sup> José Bonifácio chegou a escrever, no ano de 1823, a Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura, junto a um projeto para a abolição do tráfico, melhora da condição dos escravizados e extinção da escravidão (Silva 1925). A Representação, no entanto, não chegou a ser apresentada, pois a Constituinte foi extinguida nesse mesmo ano

E é nesse contexto de desigualdades e contradições que Maria Firmina dos Reis publica o conto “A Escrava”, projeto que faz parte de um “movimento de resistência a favor do desligamento das epistemologias eurocêntricas e coloniais . . .” (Tolomei 155). O conto inicia em um salão no qual, segundo a narradora, “se achavam reunidas muitas pessoas distintas, e bem colocadas na sociedade . . .” (Reis 164). A narradora, cujo nome não é revelado, é uma mulher branca da alta sociedade, que conta a história da fuga dos escravizados Joana e Gabriel, mãe e filho, a quem ela ajuda e protege contra a perseguição do feitor Antônio e do escravocrata senhor Tavares. A narrativa apresenta uma estratégia de encaixe de uma história dentro de outra, o que permite o contraste entre os diferentes pontos de vista. A partir dessa estratégia, a personagem Joana conta sua história, marcada por violências desde sua infância até a perda de seus filhos gêmeos que foram vendidos por seu dono e levados ao Rio de Janeiro, situação traumática que levaria ao comprometimento de suas faculdades mentais.

No primeiro parágrafo do conto, a narradora introduz a sua história, dizendo que, em meio a pessoas que conversavam sobre diversos assuntos “mais ou menos importantes”, chega-se ao relevante e controverso tema da escravidão.

O assunto era por sem dúvida de alta importância. A conversação era geral; as opiniões, porém, divergiam. Começou a discussão. — Admira-me, — disse uma senhora de sentimentos sinceramente abolicionistas; — faz-me até pasmar como se possa sentir, e expressar sentimentos escravocratas, no presente século, no século dezenove! A moral religiosa e a moral cívica aí se erguem, e falam bem alto esmagando a hidra que

envenena a família no mais sagrado santuário seu, e desmoraliza, e avilta a nação inteira! (Reis 164)

Nesse trecho, a autora adentra no tema da moral cristã no país, usando um recurso retórico comum à época, como já vimos na análise de Castro Alves, por exemplo.

Conforme Assis Duarte, Maria Firmina dos Reis, em *Úrsula*, condena a escravidão enquanto instituição a “partir do próprio discurso religioso oriundo da hegemonia branca, que afirma serem todos irmãos independentemente da cor da pele!” (Maria 2014) Como se vê, o mesmo recurso retórico que parte da religião cristã é empregado em “A escrava”.

Nessa perspectiva, Tolomei salienta que Maria Firmina faz uma referência ao discurso escravocrata brasileiro através da figura mitológica “hidra”, que possui várias cabeças de serpente em um corpo de dragão e representa o politeísmo greco-romano. Para ela, essa metáfora é representativa do discurso escravocrata brasileiro, “já que para cada cabeça cortada da hidra, cresciam duas ou mais, ou seja, para cada abolicionista que surgia, dois ou mais escravocratas surgiam também.” (161) A senhora introduzida na primeira página e que irá contar a história de Joana, questiona de forma veemente a hipocrisia daqueles que se proclamavam cristãos e ao mesmo tempo, desrespeitavam os seus preceitos. Ela interroga, por exemplo, sobre a importância do sacrifício do filho de Deus, que segundo o sagrado testamento, havia morrido para libertar a humanidade:

— Para quê se deu em sacrifício o Homem Deus, que ali exalou seu derradeiro alento? Ah! Então não é verdade que seu sangue era o resgate do homem! É então uma mentira abominável ter esse sangue comprado a liberdade!?! (Reis 164)

Tal introdução é seguida, então, pelo uso de um exemplo contado pela narradora para ilustrar o horror da escravidão, enfocando-se especificamente na situação de Joana, mulher escravizada que perde dois de seus filhos para o tráfico humano. Em sua história, a narradora tem seu estado de tranquilidade interrompido pela brusca chegada de Joana, trecho no qual “Firmina coloca frente a frente o ideal romântico da elite branca com a realidade violenta da mulher negra escravizada.” (Tolomei 162) O contraste entre a narrativa bucólica iniciada pela narradora e a cena de pesar e terror caracterizada pela chegada de Joana chama atenção para a gritante diferença entre a tranquila vida da elite e a intensa violência a que escravizados estão submetidos. Quando Joana entra em cena pela primeira vez, provoca espanto e curiosidade na personagem-narradora. Esta, por sua vez, conforme conta a sequência de acontecimentos, convida o leitor a conhecer a história por trás da angústia daquela misteriosa personagem:

De repente uns gritos lastimosos, uns soluços angustiados feriram-me os ouvidos, e uma mulher correndo, e em completo desalinho, passou por diante de mim, e como uma sombra desapareceu. . . . Surpresa com a aparição daquela mulher, que parecia foragida, daquela mulher que um minuto antes quebrara a solidão com seus ais lamentosos, com gemidos magoados, com gritos de suprema angústia. . . . Ela muda, e imóvel, ali ficou-se. (Reis 165)

Demonstrando consciência e intencionalidade nos termos escolhidos, Reis usa a palavra *mulher* para apresentar Joana, e a segue empregando ao longo de toda a narrativa. De modo enfático, a palavra é repetida diversas vezes, como vemos no breve excerto acima, onde é dita três vezes. Apesar de o título do conto revelar que a

protagonista é uma mulher escravizada, é importante perceber o fato de a narradora não a ter descrito como uma “negra” ou como uma “escrava” ao longo do texto, evitando referir-se a Joana por meio das categorias dominantes criadas em torno do corpo da mulher afrodescendente. Como salienta Grada Kilomba, desde o início da expansão marítima, as palavras *negro* e *negra*, derivadas do latim *niger*, que se refere à cor preta, passam a ser usadas como categorias de subordinação e inferioridade (17). Já as palavras *escravo* e *escrava*, foram usadas de modo semelhante, denotando o estado de desumanização como um estado natural daqueles sujeitos (20).

A narrativa da narradora de “A escrava”, portanto, representa o inverso da narrativa do senhor, que sempre se refere à Joana como “negra” e “escrava”, como veremos adiante. Admitir o seu status de mulher e mãe, afinal, significava dar à mulher escravizada o direito legal e moral sobre a sua prole, o que interromperia a eficácia do ciclo de exploração do corpo materno, enquanto ama de leite a serviço das famílias brancas. Além disso, esse reconhecimento interromperia o ciclo de exploração das crianças, que eram vendidas conforme a vontade e a conveniência de seus exploradores. Nesse sentido, observamos o esforço consciente da narradora em quebrar um ciclo de narrativas socialmente vigentes que representam a escravizada em primeiro lugar como “negra”, em segundo lugar como “escrava”, e então como “procriadora”, sem nunca chegar ao patamar de mulher, muito menos ao patamar de mãe. Portanto, analisando Joana tanto através da conversa entre a protagonista e a narradora quanto através da própria descrição feita por seus algozes, o que se sobressai é justamente a luta pelo reconhecimento de seu direito à maternidade.

Vejamos, a seguir, um trecho da narrativa que expõe a caracterização de Joana pelo olhar do senhor Tavares. Seu argumento, conforme vemos no excerto abaixo, é apoiado nos seguintes adjetivos: monomaníaca, medrosa e fujona.

— Sei que esta negra está morta, – exclamou ele, – e o filho acha-se aqui; tudo isto teve a bondade de comunicar-me ontem. Esta negra, continuou, olhando fixamente para o cadáver – esta negra era alguma coisa monomaníaca, de tudo tinha medo, andava sempre foragida, nisto consumiu a existência. (176)

Ao dizer que Joana era monomaníaca, ou seja, que sofria de uma paranoia que a fazia ter obsessão por uma única ideia, subtede-se que esse tema se trata da perda de seus filhos gêmeos, Carlos e Urbano, que foram vendidos quando tinham apenas oito anos.<sup>5</sup> O trauma causado pela venda dos filhos e a interdição de sua maternidade fez com que a existência de Joana se transformasse em uma eterna reivindicação pelo direito que lhe foi negado. Recusando-se a esquecer seus filhos perdidos, justamente contrária ao impedimento de sua maternidade, Joana se torna *mãe*, antes de qualquer outra coisa.

Mas se por um lado a loucura de Joana é narrada de maneira pejorativa pelo senhor Tavares, no trecho a seguir, a própria protagonista fala do dia em que seus filhos foram vendidos, expressando sua própria experiência traumática.

— Ah! Se pudesse, nesta hora extrema ver meus pobres filhos, Carlos e Urbano!... Nunca mais os verei! Tinham oito anos. Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam meus pobres filhos – era um traficante de carne humana. Ente abjeto, e sem coração! . . . corri

---

<sup>5</sup> Conforme Mattoso, oito anos era a idade em que meninos e meninas geralmente deixavam de ser consideradas crianças, para serem inseridas em atividades de tipo econômico (81).

para meus filhos, que dormiam, apertei-os ao coração. Então senti um zumbido nos ouvidos, fugiu-me a luz dos olhos e creio que perdi os sentidos. Não sei quanto tempo durou este estado de *torpor*; acordei aos gritos de meus pobres filhos, que me arrastavam pela saia, chamando-me: mamãe! Mamãe! (Reis 173-4, grifo meu)

Nessa perspectiva, a objetificação a que é submetida a personagem é evidenciada, dentre outras formas, através da sensação de torpor que experiencia no momento da traumática venda de seus filhos. É nesse momento que tem princípio a loucura de Joana, conforme confirma Gabriel: “— . . . fala de meus irmãos Carlos e Urbano, crianças de oito anos, que meu senhor vendeu para o Rio de Janeiro. Desde esse dia ela endoideceu.” (Reis 170)

Essa informação nos leva aos outros dois adjetivos atribuídos por Tavares: “medrosa” e “fujona”. A ideia obsessiva da perda de seus filhos fez com que Joana vivesse em estado de alerta, como se pressentisse uma nova tragédia e, portanto, intentasse uma fuga atrás da outra. Desse modo, para além do sofrimento de Joana, a autora evidencia a retratação das repetidas fugas empreendidas pela protagonista. Ao contrário do que vemos nas narrativas de Castro Alves, que mostra mães passivas e resignadas, Reis faz questão de retratar Joana em um ato de extrema rebeldia. Nessa perspectiva, a narrativa de Maria Firmina também dialoga com um conto escrito 19 anos depois do seu. Em “Pai contra mãe” (1906), de Machado de Assis, vemos um caso semelhante. Arminda, uma mulher escravizada prestes a dar a luz, é perseguida, capturada e entregue de volta ao seu dono. Resistindo até o último instante, porém, Arminda sofre um aborto espontâneo. Apesar de contrastar com o conto de Reis pela

abordagem mais realista e a carga irônica típica da literatura machadiana, os dramas de ambas as personagens convergem para um mesmo ponto, evidenciando atos de resistência exercidos por mães escravizadas. A perspectiva da resistência através da qual esses dois autores escrevem, no entanto, constitui uma exceção no contexto de produção de ambos.

Através de sua narrativa que põe em evidência a resistência dessas mulheres, Maria Firmina dos Reis, assim como Machado de Assis, demonstra consciência da importância e influência dos atos de insubordinação no contexto pré-abolição. Nesse sentido, em seu livro *Submissão e Resistência: a mulher na luta contra a escravidão*, Maria Lucia de Barros Mott salienta que “não se pode esquecer que por quase três séculos esta rebeldia escrava foi, praticamente, a única contestação que a escravidão africana encontrou já que ela era considerada legítima pela sociedade e tinha as ‘bençãos dos céus’.” (51) Além da percepção de que o trabalho escravo não era a melhor alternativa econômica, as rebeldias também causaram um crescente medo de uma rebelião, levando à criação de diversas leis. No final das contas, entretanto, tais leis se mostraram pouco eficazes, visto que as fugas em massa nos últimos anos da década de 1880 deixaram os proprietários sem outra opção senão a livre mão de obra (Mott, *Submissão* 52).

Em “A escrava”, em seu leito de morte, Joana deixa o lugar de passividade comum às narrativas abolicionistas, através da enunciação de sua insubordinação, que emerge do desejo de exercer a sua maternidade e a recusa se manter aprisionada. Pouco antes de sua morte, Joana expressa o seu maior pesar: a dor de não poder reencontrar seus filhos Carlos e Urbano e de deixar Gabriel na situação de escravizado. Ao

contrário da mater dolorosa de Castro Alves, Joana se posiciona contrária às ações da sociedade escravocrata através da denúncia de seu carrasco.

Naquela hora quase suprema, a infeliz exclamou com voz distinta: — Não sabe, minha senhora, eu morro, sem ver mais meus filhos! Meu senhor os vendeu... eram tão pequenos... eram gêmeos. Carlos, Urbano... Tenho a vista tão fraca... é a morte que chega. Não tenho pena de morrer, tenho pena de deixar meus filhos... meus pobres filhos!... Aqueles que me arrancaram destes braços... Este que também é escravo!... E os soluços da mãe confundiram-se por muito tempo com os soluços do filho. (Reis 171)

No próximo trecho, sua preocupação em relação a Gabriel é enfatizada ao passo que Joana denuncia a violência do senhor Tavares, que já havia assassinado muitos outros escravizados.

— Ah! Minha senhora, — começou de novo, mais reanimada; — apadrinhe Gabriel, meu filho, ou esconda-o no fundo da terra; olhe, se ele for preso, morrerá debaixo do açoite, como tantos outros, que meu senhor tem feito expirar debaixo do azorrague! Meu filho acabará assim. (Reis 173)

Nesse trecho, ao revelar a sua preocupação, Joana também pede a proteção da senhora que os acolhe. Nesse sentido, apesar de, em um nível superficial, Reis correr o risco de ser acusada por insinuar a salvação através da ajuda e da piedade de uma pessoa branca, uma leitura atenta do conto revela que o ponto central da narrativa, em verdade, é a enunciação de Joana, e não a piedade e a bondade da senhora, da qual não se revela nem mesmo nome. É importante perceber, por outro lado, que o emprego de

uma narradora branca confere certa autoridade que a própria autora sabia não possuir (Pinto-Bailey, *The slave* 206).

O encontro e o diálogo estabelecido entre Joana e a narradora, faz com que a dor e o sofrimento que só existiam na subjetividade da mulher escravizada passem a ser ouvidos também pelos leitores que integram a sociedade escravista na qual a autora se situava. Tal experiência é vista por Joana como um fato inteiramente anormal, a ponto de levá-la a pensar que havia morrido e estava no céu: “— Quem é vossemecê, minha senhora, que tão boa é para mim, e para meu filho? Nunca encontrei em vida um branco que se compadecesse de mim; creio que Deus me perdoa os meus pecados, e que já começo a ver seus anjos.” (Reis 171) Essa singular e inusitada conexão existente entre as personagens Joana, afrodescendente e escravizada, e a senhora branca da alta sociedade, cujo nome não se revela, pode também ser lida como a conexão que a autora deseja construir entre Joana, representativa de muitas mulheres e mães escravizadas, e leitores que desde sua posição de privilégio, devem conhecer a subjetividade de pessoas na situação da personagem, rompendo com os preconceitos vigentes. Dito de outro modo, através da comunicação que se estabelece entre essas duas personagens, é aberto um canal que, além de conferir uma voz de insubordinação à protagonista, também passa a denunciar a violência do colonizador.

Ao ouvir a introdução da história de Joana e saber das atrocidades cometidas pelo escravocrata, a narradora faz uma pergunta que é também reveladora do estado da protagonista enquanto escravizada: “— E quem é esse senhor tão mau, esse senhor que *te mata*? (Reis 171, grifo meu)”. É interessante perceber, aqui, o uso do verbo “matar” no presente do indicativo, que na língua portuguesa indica uma ação habitual, que se repete.

Nessa perspectiva, a pergunta da narradora vai além da morte física iminente da personagem, revelando que o senhor e a sociedade escravista não apenas têm o direito de matar ou deixar viver, mas também têm o direito de decretar a morte simbólica daqueles que escravizam. Assim, se confirmam as palavras de Mbembe, que interpreta a escravidão como a primeira experiência biopolítica conhecida, na qual mantido vivo em um mundo intensa crueldade e violência, o escravizado sofre uma forma de morte em vida, sendo mantido vivo em um estado de injúria (Mbembe, *Necropolítica* 148).

A próxima estratégia da narrativa no sentido de legitimação do status materno de Joana é a enunciação de Gabriel, que coopera para a reconstrução das memórias da mãe. O vínculo afetivo entre mãe e filho, demonstrado na fala do rapaz, amplia as fronteiras do corpo e do utilitarismo atribuída à maternidade escrava, alcançando a subjetividade desta relação. Neste excerto, conhecemos a abnegação do filho que se sujeita a qualquer sofrimento em favor de sua mãe:

— Amanhã, – continuou ele, – hei de ser castigado; porque saí do serviço, antes das seis horas, hei de ter trezentos açoites; mas minha mãe morrerá se ele a encontrar. Estava no serviço, coitada! Minha mãe caiu, desfalecida; o feitor lhe impôs que trabalhasse, dando-lhe açoites; ela deitou a correr gritando. Ele correu atrás. Eu corri também, corri até aqui porque foi esta a direção que tomaram. (Reis 168)

Característica do exagero da literatura Romântica, a repetição de palavras ou frases é outro recurso utilizado pela autora para enfatizar os sentimentos de seus personagens, como vemos na expressão “minha mãe” enunciada repetidamente por Gabriel:

— *Minha mãe*, – sem receio de ser ouvido, exclamou o filho – *minha mãe!*...

Com efeito, ali com a fronte reclinada sobre um tronco decepado; e o corpo distendido no chão, dormia um sono agitado a infeliz foragida.

— *Minha mãe*, – gritou-lhe ao ouvido curvando os joelhos em terra, e tomando-a nos seus braços. — *Minha mãe...* sou Gabriel...

A esta exclamação de pungente angústia, a mísera pareceu despertar.

Olhou-a fixamente; mas não articulou um som.

— Ah! – redarguiu Gabriel, – ah! Minha senhora! *Minha mãe* morre!

(Reis 169, grifos meus)

A expressão repetida por mais de vinte vezes ao longo do conto, enfatiza o amor de Gabriel por Joana e, ao mesmo tempo, a angústia causada pela iminente perda da mãe, não deixando dúvidas sobre a intensidade do sentimento entre ambos. O forte vínculo de afeto é reforçado ao longo de todos os parágrafos desde o momento em que o personagem é apresentado, até o momento da morte de sua mãe, além de ser expresso na própria fala da narradora: “Senti-me tocada de veneração em presença daquele amor filial, tão singelamente manifestado.” (Reis 169) Assim, completa-se o argumento de legitimação da maternidade da mulher escravizada.

Mas se por um lado a elevação do status materno de Joana ocorre através da inversão do discurso colonial e da ascensão de seu próprio discurso, não podemos deixar de considerar uma outra estratégia simultânea empregada para alcançar o objetivo central da narrativa. Essa estratégia, que também é usada, e talvez seja mais evidente no romance *Úrsula*, consiste na contraposição à ideia de superioridade do homem branco,

fundamentando seus argumentos através da exposição da crueldade e na violência que são as marcas principais de sua personalidade. Mas além de Joana, Gabriel também age como denunciador, enquanto ressalta a importância do vínculo entre mãe e filho. E com isso, questiona a dualidade de povo civilizado versus povo selvagem criado desde o encontro entre europeus e africanos, quando africanos passam a ser vistos como “inimigos intrusivos” e os sujeitos brancos se tornam “vítimas compassivas”, invertendo os papéis do oprimido e do opressor (Kilomba 34).

Nos trechos a seguir, veremos como Maria Firmina alcança contestar essa absurda inversão. No primeiro exemplo, temos Gabriel falando da maldade e da crueldade do feitor Antônio:

“— Aquele homem é um *tigre*, minha senhora, é uma *fera*.

Ouvia-o, sem o interromper, tanto interesse me inspirava o mísero escravo.

— Amanhã, – continuou ele, – hei de ser castigado; porque saí do serviço, antes das seis horas, hei de ter trezentos açoites; mas minha mãe morrerá se ele a encontrar” (Reis 168, grifos meus).

No segundo trecho, a própria Joana colabora para a denúncia e a subversão da noção de maldade e dissimulação, características comumente atribuídas ao sujeito escravizado. Ainda no que tange à caracterização de seus algozes, tanto no excerto narrado por Joana quanto no excerto em que Gabriel denuncia a violência do feitor, percebemos o uso das palavras “tigre” e “fera”, que denunciam a bestialidade de Tavares e Antonio, subvertendo a caracterização de “bom senhor” amplamente difundida à época.

Através do relato de Joana, descobrimos que quando tinha apenas cinco anos, seu pai, através de um enorme sacrifício e anos de trabalho, conseguiu juntar o dinheiro para a compra de sua carta de alforria. Mas ao contrário do que esperava a família, aquela carta não seria o bastante para a realização de sua liberdade:

— Minha mãe era africana, meu pai de raça índia; mas de cor fusca. Era livre, minha mãe era escrava.

Eram casados e, desse matrimônio, nasci eu. Para minorar os castigos que este homem cruel infligia diariamente a minha pobre mãe, meu pai quase consumia seus dias ajudando-a nas suas desmedidas tarefas; mas ainda assim, redobrando o trabalho, conseguiu um fundo de reserva em meu benefício. . . . Custou a ir à cidade: quando foi demorou-se algumas semanas e, quando chegou, entregou a meu pai uma folha de papel escrita, dizendo-lhe:

— Toma, e guarda, com cuidado, é a carta de liberdade de Joana.

Meu pai não sabia ler, de agradecido beijou as mãos daquela *fera* (Reis 172, grifo meu)

Somente depois da morte do pai, Joana descobriria que a carta recebida se tratava de um documento falso, notícia que levou a sua mãe a adoecer e morrer em breve.

Através desse relato, descobrimos também que além da perda de seu pai e de ter recebido uma carta de alforria sem nenhum valor, Joana perdeu também sua mãe, que não resistiu ao saber que sua filha continuaria presa à funesta cadeia da escravidão. É importante salientar que esse acontecimento contado pela protagonista sinaliza o ciclo de repetição

de um destino em comum entre diferentes gerações de mães mantidas cativas, enfatizando a dimensão devastadora de tal situação.

Publicado um ano antes da abolição da escravidão no Brasil, o conto “A Escrava” parece ir além do que a maioria dos intelectuais abolicionistas alcançaram. Maria Firmina não se mostra apenas contrária à escravidão como um empecilho para a modernização do país, mas em defesa da liberdade. O que é mais impressionante, no entanto, é a sua profunda compreensão das implicações do sistema escravista para além da liberdade física. Ela não apenas prega a abolição da escravidão, mas leva o leitor a refletir sobre a interdição da maternidade da mulher escravizada. Nas palavras de Tolomei: “Ao dar voz para a senhora negra escravizada, Maria Firmina dos Reis abre espaço para que finalmente os silenciados pela opressão e pela violência de raça e de gênero consigam denunciar o sistema-mundo/colonial.” (165) Se fosse necessário resumir em uma frase a transgressão feita por Maria Firmina, poderíamos dizer que sua grande contribuição esteve em escolher falar *com* a mãe escravizada, ao invés de falar apenas *sobre* ela.

### **CAPÍTULO 3**

#### **O ventre como espaço de resistência**

##### **Aborto e infanticídio no contexto caribenho**

A baixa taxa de crescimento populacional natural entre escravizados nas Índias Ocidentais tem gerado grande interesse de estudiosos ao longo da história. No entanto, as discussões sobre os motivos por trás desse padrão não deram significativa visibilidade ao papel da mulher em relação à gravidez e ao controle contraceptivo sobre si mesma, fazendo com que investigações críticas sobre as baixas taxas de fertilidade sigam se fazendo necessárias. E nesse sentido, nenhuma outra forma de investigação seria mais acertada do que ouvir as vozes das próprias escravizadas (Bush 120-121). Ainda que a literatura não se pretenda substituta às lacunas históricas existentes, as vozes que surgem de narrativas ficcionais emergem como um direito de resposta a tais silêncios. Nesse contexto, “Matronas”, da porto-riquenha Yolanda Arroyo Pizarro, é uma dessas respostas que nasce por entre as fendas do concreto que chamamos História com letra maiúscula.

Os motivos que levaram mulheres escravizadas a práticas recorrentes de aborto e infanticídio ao longo da história não foram até hoje elucidados com precisão, já que, entre outras coisas, registros históricos que deem conta de tais eventos sejam quase inexistentes. As possíveis interpretações para tais atos de resistência, no entanto, são inúmeras, passando por motivo como a recusa a aumentar o patrimônio de seus mestres ou de amamentar os filhos do senhor, a resistência a ter filhos fruto da violência sexual, entre outras razões (Mott, *Mãe* 94).

Especificamente no contexto porto-riquenho, impera a ausência de registros históricos que ilustrem as diversas formas de resistência praticadas por mulheres escravizadas. Como mencionado anteriormente, a própria Yolanda Arroyo Pizarro se manifesta em relação a essa ausência na dedicatória de *las Negras*. Conforme a pesquisadora Marie Ramos Rosado, Arroyo Pizarro “denuncia la historia oficial y reclama la visibilidad histórica de las mujeres esclavas.” (188) Para ela, “Los textos sugieren la historia de mujeres negras que aún está por rescatarse y, por otro, supone un homenaje a *las negras* rebeldes, resistentes y cimarronas.” (188)

Com vistas a fazer uma leitura aprofundada sobre o papel de “Matronas”, realizarei sua análise a partir dos escassos relatos de resistência através de práticas de aborto e infanticídio que permearam a vida das mulheres escravizadas no contexto caribenho. Tal recorte não se dá apenas devido à carência de relatos históricos que se dediquem especificamente aos atos de resistência e insubordinação de mulheres porto-riquenhas, mas porque entendo que sua narrativa não se limita ao contexto de Porto Rico. Pelo contrário, dá voz a inúmeras mulheres escravizadas situadas geograficamente nos quatro cantos do Caribe e das Américas.

Apesar de os abortos espontâneos causados pela precariedade da situação em que viviam terem sido uma realidade na vida das mulheres escravizadas, a historiadora Londa Schiebinger, em seu livro *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, ressalta que não podemos ignorar o fato de que mulheres escravizadas utilizaram métodos de indução ao aborto, como um ato deliberado de resistência: “In an economy where planters sought to breed ‘Negroes’ as well as horses and cattle, refusal to breed became a political act.” (Schiebinger, *Plants* 132) Conforme a autora, “By aborting, slave

women were well aware that they saved their children from a life of servitude since, no matter who the father, the child inherited its mother's legal standing. (Schiebinger, *Plants* 132)

Para Schiebinger, que trata especificamente do contexto caribenho, a coragem demonstrada pelas mulheres escravizadas ao abortarem se resume a dois aspectos da chamada “economia sexual” daquele espaço: a exploração de sua capacidade reprodutiva e a exploração sexual de seu corpo.

Slave women's desperate willingness to risk abortion responded to two aspects of a distinctive West Indian sexual economy: the pressure on slave women to “breed” themselves to enhance plantation property and wealth; and the pressure on slave women to provide sexual services to planters, soldiers, and sailors in the islands (also of course to their own husbands and lovers in an economy in which slave men far outnumbered slave women). (Schiebinger, *Plants* 132)

Maria Lucia de Barros Mott, ao falar do contexto brasileiro, menciona ainda a possibilidade da recusa em cooperar para a prosperidade do senhor ou de ver um filho vítima da escravidão, além da piora da condição da mulher causada pela gravidez ou pela maternidade em um contexto que já era extremamente degradante (*Submissão* 30).

Mas no que concerne às táticas de resistência à hegemonia escravista, para além do aborto, a prática do infanticídio também foi uma realidade, como se evidencia através de relato de um médico de São Domingo sobre uma mulher que tirou a vida de seus dois filhos com objetivo de salvá-los da escravidão:

Jean-Barthélemy Dazille, royal physician in Saint Domingue during the upheaval of revolution, recounted how one mother sacrificed her two children in order to “steal them away from slavery.” Like so many others, she, too, believed that slaves were transported back to their African homes after death where their rank, fortune, parents, and friends were restored to them. (Schiebinger, *Plants* 146)

O mesmo médico relatou outros dois casos de confissão de práticas de infanticídio vistas então como “crimes horrendos.” Um deles, realizado pela mãe, e o outro por uma parteira, ambas escravizadas. O primeiro caso se trata da descoberta de trinta e um corpos de recém-nascidos encontrados em uma plantação. Embora a suspeita inicial fosse de que as crianças houvessem morrido de tétano, o médico descobriu, através da exumação de um dos corpos, que ele na verdade havia sido sufocado por uma matéria vegetal que se encontrava em sua garganta. A mãe dessa criança, como diz o relato, confessou ser a responsável e disse que não se sentia mais culpada do que qualquer uma das outras mães que fizeram o mesmo (Schiebinger 146). No segundo caso, uma parteira chamada Adradan assumiu a responsabilidade pela morte de setenta recém-nascidos. Assim como a mãe do relato anterior, Adradan disse não se sentir culpada. Pelo contrário, a mulher demonstrou absoluta consciência de que, naquele contexto, a atitude vergonhosa era na verdade o costume de criar crianças em escravidão: “‘See if I deserve death!’ she challenged, ‘It is a shameful custom to raise children into slavery.’” (Schiebinger 146).

Nesse contexto de insurgência, o uso de plantas medicinais por pessoas escravizadas possuía dimensões políticas e sociais profundas. No Suriname e no Caribe, o abuso sexual de mulheres indígenas e africanas, por exemplo, as levou ao uso de

tratamentos a base de ervas para induzir abortos, embora tais práticas fossem proibidas pela Coroa. Mesmo proibido, o aborto era uma prática comum, fazendo com que mulheres indígenas e africanas superassem barreiras linguísticas e culturais, compartilhando os conhecimentos sobre o assunto (Voexs 283). Algumas das plantas levadas da África para o Caribe e que eram usadas como abortivas foram o quiabo e a aloe vera, por exemplo. Além disso, foram trazidos conhecimentos sobre o uso de raízes de algodão e raiz de cobra (*snakeroot*) como estimulantes para a circulação sanguínea na região pélvica e útero. Também se sabe da junção de conhecimentos da farmacologia de plantas de origem europeia, americana e da África Ocidental para o controle da fertilidade (Morgan 114).

Além do controle sobre o próprio potencial reprodutivo, é provável que as mulheres africanas e afrodescendentes tenham agido em consonância a valores tradicionais no que diz respeito a práticas de infanticídio (Bush 147). Bush chama atenção, por exemplo, para o simbolismo ao redor dos primeiros nove dias de vida dos recém-nascidos, tanto no que ela chama de folclore africano, quanto afro-caribenho. Para ela, esse seria um elemento chave para uma compreensão mais completa da morte de recém-nascidos no contexto da escravidão (146). “In West Africa a new-born infant is not regarded as part of this world until eight or nine days have passed, during which period it may be ritually neglected. The infant may be regarded as no more than a ‘wandering ghost’, a capricious visitor, from the underworld.” (146) De maneira coincidente, o período de nove dias foi frequentemente aludido como crítico para mortes por tétano, fazendo com que donos de plantações tratassem de manter cuidados mais intensivos com

os recém-nascidos, acreditando que teriam menores chances de “perda” após esse tempo (146).

Por fim, é relevante salientar que as práticas de controle de natalidade não eram utilizadas somente entre mulheres escravizadas. Em especial, o uso de plantas abortivas foi amplamente difundido por curandeiras, ervateiras e parteiras em todas as esferas sociais, sendo parte importante da medicina tradicional das Américas no contexto colonial: “Si bien el tratamiento con estas yerbas se aplicaba para buen número de enfermedades de las mujeres, detener embarazos indeseados debió ser una razón de consulta entre una población cuyo destino era la repetición incesante de la vida.” (Dueñas 444). Mas se por um lado entre as mulheres brancas da Colônia tal prática se fazia popular, livrando-as do destino de “incessante reprodução da vida,” no caso das mulheres escravizadas, de origem africana ou nativo-americana, vítimas constantes de abusos e violências, tais conhecimentos se faziam ainda mais necessários. As práticas abortivas, no entanto, as expuseram de modo ainda mais severo à recriminação e à atribuição de estereótipos ligados à sexualidade e à suposta rejeição aos laços afetivos e familiares, já que a mulher africana e afrodescendente era considerada símbolo da imoralidade e da inferioridade, estereótipos esses que continuam ecoando na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, as artes e a literatura oferecem possibilidades de reelaboração simbólica de tais práticas e de combate a tais estereótipos. Primeiramente, no que diz respeito ao aborto e ao infanticídio, é importante entendê-los para além da recusa à maternidade como uma escolha baseada na vontade individual de tornar-se mãe ou não. O aborto e o infanticídio naquele contexto precisam ser olhados pelo viés da resistência e da insubordinação à própria instituição. Considerando que o corpo da mulher escravizada

não foi apenas um instrumento de trabalho, mas também um instrumento de reprodução da mão de obra e de prazer masculino, é importante também atentar para o fato de que o papel de mãe e cuidadora de sua própria prole quase nunca foi uma realidade. Em outras palavras, exercer a maternidade dos próprios filhos raramente seria uma opção. A consciência desse fato, portanto, também é algo que precisamos levar em conta ao pensarmos sobre os possíveis motivos que levariam as mulheres escravizadas a tais práticas.

Conforme aponta a antropóloga e pesquisadora afro-venezuelana Meyby Soraya Ugueto-Ponce é importante atentar para o aborto no contexto escravista sob uma lógica coletiva na qual ele se manifesta enquanto ação política contra o sistema de opressão patriarcal e racista, e não pautada na lógica liberal sobre o corpo individual (172-3).

Trabajar el conflicto desde el arte como una forma de vincularse a las realidades vividas por los sujetos subalternizados es necesario para liberar el peso histórico y la carga negativa que lo constituye; resignificarlo a través del acercamiento artístico es una vía para construir procesos de resiliencia en las nuevas generaciones, para develar la memoria oculta; resignificar el presente es una manera simbólica de reparación en tanto que hay una estrecha vinculación entre memoria y arte. Existe también la oportunidad de comprender mejor el pasado desde la humanización de los personajes, su cotidianidad, la historia con hache minúscula. (174)

O conto “Matronas,” conforme veremos, é um exemplo de uso da expressão literária que realiza as funções listadas por Ugueto-Ponce, como colaborar para a elucidação do passado de desumanização, realizar a reparação simbólica e analisar a

realidade da mulher afrodescendente de modo a atenuar a carga histórica negativa. Para a pesquisadora Marie Ramos Rosado, Yolanda Arroyo Pizarro “nos describe con dureza lo que representó la maternidad en cautiverio para las ‘Matronas’. Este cuento describe a un nivel desgarrador la violencia y la explotación que soportaron las negras en el Nuevo Mundo.” (189) Saindo da superficialidade do discurso sobre aborto e infanticídio e adentrando na subjetividade da *comadrona* Ndizi, acusada e condenada à força por sua insubordinação, “Matronas” resiste à categorização cometida sobre o corpo colonial criado pelas narrativas do colonizador.

### **Yolanda Arroyo Pizarro**

Yolanda Arroyo Pizarro nasceu em 1970 na cidade de Guaynabo, em Porto Rico. Considerada uma das principais expoentes da literatura afro-porto-riquenha e caribenha da contemporaneidade, sua obra integra sobretudo as temáticas de afro-identidade e diversidade sexual. A autora acumula diversos prêmios nacionais e internacionais, e em 2007, foi nomeada uma das escritoras mais promissoras da América Latina abaixo dos 39 anos pelo projeto Bogotá 39, convocado pela UNESCO.

Para além de seu papel de escritora, atua como diretora do Departamento de Estudos Afro-porto-riquenhos, em San Juan, PR, e é fundadora da Cátedra de Mujeres Negras Ancestrales, jornada promulgada pela UNESCO para celebrar o Decênio Internacional dos Afrodescendentes. Por meio desse projeto, Yolanda ministra oficinas de escrita criativa a pessoas que se dispõem a publicar livros que incorporem a memória ancestral afrodescendente. Não por acaso, “las Negras”, livro no qual se narra as histórias de mulheres durante a época da escravidão e sua busca pela liberdade, foi o

primeiro exemplar do projeto. Precisamente nesse livro está o conto “Matronas”, um dos focos centrais deste estudo.

Entre os projetos culturais e memorialísticos nos quais atuou, também está o programa “Remembering Slavery” realizado pela ONU em 2015, no qual falou sobre mulheres, escravidão e criatividade. Atuou como professora convidada na NYU, Vermont University, Florida State University e University of Pennsylvania e participou da conferência TED Talk de Porto Rico com a palestra “Y tu abuela donde está?”, que fala sobre a gratificação pessoal e coletiva obtida por meio da escrita, narração e criação ficcional da genealogia no contexto porto-riquenho.

Sua obra literária consiste em romances, livros de contos, coletâneas de poemas, ensaios, somando mais de trinta publicações individuais e contribuições em diversas antologias. Seus livros já foram traduzidos para o francês, italiano, húngaro e inglês, e circulam em mais de quinze países. Seu primeiro livro de contos, *Origami de letras*, foi publicado em 2004. Desde então, vem trabalhando na produção de uma vasta obra, da qual destaco alguns exemplares<sup>6</sup>: em 2005, publicou o romance *Los documentados*, que trata da temática da migração no Caribe; em 2007, lançou a coletânea de contos *Ojos de Luna*; em 2010, publicou o primeiro romance de ficção lésbica de Porto Rico, intitulado *Caparazones*. No gênero poético, escreveu *Medialengua*, em 2010; seguido de *Perseidas*, em 2011; e *Yo, Makandal*, em 2017; *las Negras*, coletânea onde se encontra o conto “Matronas,” que é objeto de análise neste estudo, foi publicado em 2012 e venceu o Prêmio Nacional de Contos PEN Club Porto Rico em 2013. No gênero ensaístico, é

---

<sup>6</sup> O blog profissional da autora contém uma lista atualizada de todas as suas publicações: <http://narrativadeyolanda.blogspot.com/p/obra-publicada.html>.

autora de *Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia*, de 2013.

Em *Tongas, palenques y quilombos*, especificamente no ensaio intitulado “Hablar de las Ancestras: hacia una Nueva Literatura Insurgente de la Afrodescendencia”, a autora se detém a explicar a importância de se falar sobre suas ancestrais, no feminino, já que embora muito tenha sido dito sobre a história dos homens escravizados, ainda resta muito a ser elucidado sobre a história das mulheres na mesma situação.

Nótese que no utilizo el masculino ‘Ancestro’ que quiere decir antepasado o antecesor. de esos están llenos los anales de la historia. hasta la saciedad les han dedicado artículos, ensayos, reseñas, capítulos completos y libros los propios historiadores e historiadoras. no es lo mismo que decir ‘Ancestra’, un neologismo femenino al que me amarro para narrar mis carencias y obsesiones. siento que Ancestra es más adecuado, llena el vacío de la historicidad y de la responsabilidad poética que me obliga a contar la vida de mis antepasadas y antecesoras, seres humanas que son las que deseo resaltar porque entiendo que ellas mismas me lo piden en un trance literario. (Arroyo Pizarro, *Tongas* 24)

Conforme declara a autora, falar sobre as *ancestras* africanas e afrodescendentes, significa atuar contra as consequências atuais do processo diaspórico, que deságuam no racismo e no machismo vigentes em seu país (24). Portanto, ao analisar sua narrativa, precisamos ter em mente não apenas o que a ficção pode nos dizer sobre o passado colonial, mas também como pode atuar no contexto contemporâneo. Em outras palavras, qual é a importância de revisitar o passado através de narrativas de mulheres que, como

Arroyo Pizarro e Reis, não viveram a escravidão de forma direta, mas que sofreram ou ainda sofrem o seu impacto. Impacto que pode ser visto, por exemplo, em fatos como uma mulher em fins da década de 1990 ter usado um pseudônimo para evitar o provável rechaço que sofreria por parte da comunidade religiosa da qual participava. Esse foi o caso da própria Yolanda, que relatou ter escrito sob o pseudônimo Gabriela Soyna com o objetivo evitar um possível escândalo (25).

No mesmo sentido, em uma entrevista também publicada em *Tongas, palenques y quilombos*, a autora falou sobre a posição da mulher escritora no mundo atual, que, em sua perspectiva, está no mesmo patamar em que a mulher se posiciona socialmente. Para ela, “Basta comparar los adelantos o atrasos que se han realizado en torno a nuestros derechos y privilegios a nivel antropológico, social y cívico para tener un panorama que dialogue más o menos con nuestros propios logros en aspecto literario.” (111)

A separação da literatura escrita por mulheres afrodescendentes como exótica, revoltada ou dissidente de que fala Arroyo Pizarro (112) revela uma tendência a um elitismo intelectual, no qual críticos e pesquisadores com maior influência, se recusam a aceitar como relevantes ideias que não se encaixem em seus padrões, o que acaba por afetar até mesmo os “críticos potencialmente radicais”, como pessoas provenientes do terceiro mundo, afrodescendentes e mulheres (Christian 52). Barbara Christian, autora pioneira do feminismo literário americano contemporâneo, em seu artigo “Race for theory,” argumenta que escritores e escritoras afrodescendentes têm desde sempre exercido a teoria, apesar de recorrer a narrativas, de modo a jogar, ou brincar com a língua, em detrimento da lógica abstrata tipicamente ocidental, já que acima de tudo, a escrita tem sido uma questão de sobrevivência (Christian 52).

The race for theory, with its linguistic jargon, its emphasis on quoting its prophets, its tendency towards "Biblical" exegesis, its refusal even to mention specific works of creative writers, far less contemporary ones, its preoccupations with mechanical analyses of language, graphs, algebraic equations, its gross generalizations about culture, has silenced many of us to the extent that some of us feel we can no longer discuss our own literature, while others have developed intense writing blocks and are puzzled by the incomprehensibility of the language set adrift in literary circles. (Christian 52)

Esta obsessão por “profetas teóricos” e jargões de que fala a autora, somada à recusa em falar sobre certos autores que não se encaixam em seus padrões, é bastante ilustrativa do baixo número de pesquisadores engajados em pesquisas sobre a literatura de Yolanda Arroyo Pizarro, considerando a extensão e a relevância de sua obra.

### **Matronas**

“A los historiadores,  
por habernos dejado de fuera.  
Aquí estamos de nuevo...  
cuerpo presente, color vigente,  
declinándonos a ser invisibles... rehusándonos a ser  
borradas.”  
Yolanda Arroyo Pizarro

“Matronas” foi publicado pela primeira vez em 2012, na coletânea *las Negras*, juntamente com os contos “Wanwe” e “Saeta”. Cada uma das narrativas fala sobre a realidade de uma mulher escravizada diferente, que em conjunto, transcendem a representação de tais mulheres desde um lugar de vitimização, ilustrando distintas esferas

da resistência contra o sistema escravista. Nesta seção, me dedico à análise do conto “Matronas”, que retrata especificamente o tema do aborto e do infanticídio no contexto escravista.

“Matronas” é um relato em primeira pessoa que conta a história de Ndizi, uma mulher escravizada que exerce a função de parteira e está prestes a ser executada pela morte de crianças recém-nascidas em situação de escravidão. Os detalhes sobre os diversos atos de resistência cometidos pela personagem são revelados através de sua confissão a Petro, um cronista que se faz passar por frade e que se dedica a registrar os horrores da escravidão. Apesar de se focar no relato de sua própria experiência, Ndizi, não atua de forma isolada, mas faz parte de um “ejército de comadronas”, um grupo de parteiras que se unem por uma causa comum. Neste capítulo, portanto, me dedico à análise do relato em primeira pessoa feito por Ndizi, que se torna representativo da voz de mulheres africanas e afrodescendentes que se rebelaram contra o sistema de exploração de seus corpos no contexto colonial.

Na primeira parte da narrativa, Ndizi conta que está presa em um calabouço, onde recebe pela primeira vez a visita de Petro, um homem que, conforme se revelará mais tarde, se faz passar por colaborador da coroa com o objetivo de documentar a violência “que se ha desatado en la humanidad.” (Arroyo Pizarro 39) Nessa cena, antes mesmo de iniciar o diálogo com o suposto frade, a narradora rememora, através de uma narrativa em fluxo de consciência, acontecimentos pelos quais passou, revelando as diversas formas de violência a que foi submetida durante a sua vida. A primeira delas pode ser situada a um nível mais simbólico de sua existência, e se refere ao esquecimento de sua língua mãe, mas ao mesmo tempo representa o próprio sequestro de sua terra natal e de seu seio

familiar: “Cuando entro en el pánico de lo que he olvidado, inicio un recuento mental: pedirle a mi madre que me abrace, gritar por comida, convocar a las hermanas, bromear con los infantes. Esas frases las recuerdo perfectamente en mi idioma.” (Arroyo Pizarro 33) Nesse trecho, a narradora faz uma viva referência àquilo que ficou em seu passado. Ao narrar o horror sentido pelo esquecimento de seu idioma, ela não se refere apenas à língua, mas à família da qual foi separada no processo diaspórico. O que ocorre com Ndizi é o que Orlando Patterson chamou de alienação natal (natal alienation) em seu livro *Slavery and social death* (1982). A alienação natal, em sua perspectiva, consiste na desconexão forçada da pessoa escravizada de sua memória histórica, o que se dá através da separação de sua tradição familiar e heranças culturais e econômicas, levando à “morte social” do indivíduo. Essa alienação, portanto, seria fundamental para o processo de comoditização de seres humanos em situação de escravidão. Em suas palavras, a pessoa escravizada se tornava “genealogicamente isolada”, sem direito a um passado ou a um futuro.

Slaves differed from other human beings in that they were not allowed freely to integrate the experience of their ancestors into their lives, to inform their understanding of social reality with the inherited meanings of their natural forebears, or to anchor the living present in any conscious community of memory. (5)

Analisar a situação de Ndizi através das noções delineadas por Patterson nos faz entender que apesar de possuir um passado do qual se lembra, ainda que remotamente, a personagem perdeu o direito de reivindicar, ou de usufruir, de sua herança cultural e

material. Isso fica evidente na perda de sua língua mãe, assim como na impossibilidade de se reunir com sua família.

Nessa perspectiva, sobressaem-se duas possíveis funções no relato sobre a profunda ligação da personagem a sua família de origem e sobre o pesar que ainda sente ao lembrar dos tempos em que vivia de forma harmoniosa em meio aos seus. A primeira função se trata da contraposição aos estereótipos utilizados para justificar a escravidão e toda forma de submissão cometida contra pessoas escravizadas, como a rejeição aos laços afetivos e familiares e a imoralidade. Como vimos no conto “A escrava”, uma estratégia semelhante foi utilizada por Maria Firmina dos Reis ao colocar em evidência a profunda ligação entre mãe e filho. Já o segundo efeito gerado através da exposição do afeto nutrido por Ndizi em relação a seus familiares se trata da demonstração da resistência da personagem à alienação natal sofrida, já que ela se esforça por lembrar as palavras que a ligam a sua cultura ancestral. Seu esforço, no entanto, se revela inútil, uma vez que ela teve o direito a essa herança social interdita.

Mas para além da perda da herança social de seus antepassados, Ndizi também não tinha nenhum suporte social no que concerne à relação com seus descendentes, uma vez que as pessoas escravizadas não tinham direito legal sobre seus filhos. Conforme salienta Patterson, o não reconhecimento das relações sociais e familiares de sujeitos escravizados teve um profundo impacto, tanto social quanto emocional, já que mesmo quando existia a formação de famílias através do casamento, a ameaça de separação foi sempre um fantasma que aterrorizou famílias, tendo um profundo impacto no comportamento dos sujeitos escravizados (6).

Em contraste às frases em seu idioma nativo que remetem à sua origem familiar, Ndzi revela recordar de frases em castelhano que são representativas das atividades que tomaram o lugar das primeiras: “las nanas cantadas a los hijos de los amos, las recetas aprendidas en el puerto español, las especias del mercado, la confección de carnes, las oraciones de los santísimos cristianos.” (Arroyo Pizarro 33)

Se antes a narradora, ainda criança, chamava por sua mãe, pedia comida e brincava com suas irmãs e outras crianças de sua comunidade, agora estava limitada a cantar canções de ninar aos filhos de seus senhores e se dedicar ao cuidado da casa e da família às quais estava subordinada. Essa descrição começa a abrir caminhos para a compreensão do leitor, que conhece a crueldade cometida contra a personagem, arrancada de seu convívio familiar e obrigada a servir a outras famílias.

Em seguida, Ndizi conta seu primeiro relato sobre a sua insubordinação à instituição escravista ao tentar uma fuga com algumas pessoas escravizadas de um grupo étnico diferente do seu, servindo-lhes como tradutora, já que eles não entendiam a língua de seus dominadores. Nesse trecho, a protagonista se refere a duas categorias de resistência listadas em fontes primárias da escravidão, mas que em geral não são vistas como comuns entre mulheres: a *cimarronaje*, ou as fugas empreendidas pelos escravizados, e as alianças interétnicas, já que a protagonista diz não fazer parte da etnia mandinga. Através desse relato também conhecemos o primeiro caso de violência sexual sofrido por Ndizi no contexto da escravidão, o que nos faz atentar para o fato de que uma mulher escravizada estava sujeita não apenas à violência sexual dos senhores, mas também de homens que se encontravam na mesma situação que elas: “Los dirigí a robar alimentos y continué a su lado por

voluntad propia, a pesar de que al quinto día los hombres se amancebaron conmigo sin yo consentirlo. La mujer miró hacia otro lado, temblorosa. Luego se acostaron con ella también.” (Arroyo Pizarro 34)

Mais adiante, Ndizi expõe mais um caso de violência sexual cometido contra uma mulher chamada Undraá durante a travessia atlântica, e o modo desesperado como ela reage após ser forçada a ter relações sexuais com todos os homens da embarcação: “forzada a cohabitar con todos los hombres blancos de la nao . . .” (Arroyo Pizarro), Undraá se lançou ao mar perto de um cardume de tubarões. Nesse relato, reconhecemos mais uma categoria de resistência, que é o suicídio.

Embora seja impossível definir ou explicar o suicídio de forma inequívoca, Mott fornece algumas pistas para o que o teria motivado entre os escravizados. Em primeiro lugar, fala-se do suicídio como uma forma de fugir da situação opressiva a que foram submetidos. Além disso, diversos estudos apontam a crença cultivada em algumas regiões da África de que depois de morrerem, as pessoas voltariam para suas terras natais (Mott, *Submissão* 31). Por outro lado, “o suicídio, assim como o aborto e o infanticídio, eram também uma forma de lesar o senhor.” (Mott, *Submissão* 31) Sejam quais forem as circunstâncias específicas motivadoras dessas práticas, é impossível refutar que um ato tão extremo como esse esteve intimamente ligado ao desespero e à ausência de perspectivas de um futuro menos opressivo. Desespero esse, que Ndizi revela ao ser indagada por Petro sobre sua crença espiritual: “Me pregunta en qué deidades creo yo y cuestiona si en ayé, oyá, obatalá. En ninguna, le digo y me se saltan las lágrimas. Todos nos abandonaron.” (Arroyo Pizarro 39) Nesse momento, a personagem que vinha empregando uma linguagem que denotava firmeza e até certa

frieza em relação a sua situação, finalmente demonstra, através das lágrimas, o pesar pela vida de sucessivas violências a que foi submetida.

Ainda em relação à linguagem empregada pela personagem, podemos mencionar o uso do verbo “cohabitar” como um eufemismo para o estupro sofrido por Undraá: “forzada a cohabitar con todos los hombres blancos de la nao. . .” (Arroyo Pizarro 38), semelhante ao uso do verbo “amancebar” empregado para relatar a violência sexual cometida contra Ndizi no início do conto. Em ambos os casos, a gravidade da violência sofrida pelas mulheres contrasta com a “frieza” dos termos escolhidos. Uma via de interpretação para a escolha dessas palavras seria a suposição de que Ndizi estivesse, em algum nível, incorporando a linguagem do colonizador, ou que a autora estivesse jogando com as palavras, de modo a contrastar o peso dos acontecimentos com a leviandade dos termos utilizados para narrar tais fatos. Por outro lado, o uso de uma linguagem menos violenta para falar sobre o estupro pode ser interpretado como uma forma de neutralizar, ou ao menos amenizar a carga emocional de modo a possibilitar a enunciação de situações tão traumáticas como as vivenciadas pela protagonista. A sequência de fatos narrados por Ndizi ao longo de toda a narrativa está permeada pela violência, pelo trauma e pela tristeza. Dessa forma, a escolha de termos que diminuem esse pesar pode ter sido estratégica para possibilitar a consumação da denúncia de Ndizi, já que a personagem vai demonstrando sua vulnerabilidade aos poucos, conforme passa a se sentir confortável com a companhia de Petro, até o momento em que realiza a confissão de seus pecados, pouco tempo antes de ser levada à forca.

A princípio relutante, Ndizi diz que não possui nenhum pecado a confessar. Só depois de receber o abraço de Petro, simbólico da abertura do canal de confiança estabelecido entre ambos, ela revela não apenas ter cometido inúmeros infanticídios, mas conta em detalhes como os fazia. Ao contrário dos eufemismos empregados ao relatar a violência sexual, a linguagem utilizada por Ndizi é extremamente vívida, típica de uma confissão, na qual o confessor, no auge de sua vulnerabilidade, não pretende esconder ou suavizar nenhum fato.

O les asfixio con sus cordones umbilicales, incluso maniobrando antes que salgan del vientre. La madre no se da cuenta, o lo prefiere, o lo ha pedido... suplicando en lengua desconocida para el blanco. El acto, que puede ser muy sutil, pasa desapercibido por el velador de recién nacidos, que vigila procurando la sobrevivencia del futuro esclavo. Lo burlo. Lo burlamos. (Arroyo Pizarro 45)

Petro, conforme ela mesma declara, foi a única pessoa branca com quem desenvolveu uma relação de confiança ao longo de sua vida, já que jamais havia identificado o sentimento de solidariedade entre os conquistadores, mesmo entre outros sacerdotes e monjas.

El hombre monje es blanco, pero diferente. Creo descubrir una mirada de sorpresa y compasión en sus ojos rosados, si es que eso existe entre los conquistadores. Incluso entre sacerdotes y monjas, nunca identifico sentimiento alguno de solidaridad. Este hombre es distinto. Tiene algo distinto. (Arroyo Pizarro 45)

Assim como a personagem Joana em “A escrava”, que desenvolve uma relação recíproca com a senhora que narra a história, Ndizi também estabelece uma relação de respeito mútuo com Petro. Através dessa relação, a personagem revela a sua insubordinação, já que após alguma resistência, ela confessa a “culpa” nos casos de infanticídio pelos quais é acusada. Apesar de sua desconfiança inicial em relação ao frade, aos poucos, sente que pode confiar naquele homem que se esforça por usar a língua dos dominados para que sua confissão não seja descoberta pelos guardas que o acompanham.

Petro enuncia algunos fonemas espaciados, otros más fluidos. Construye frases con la conjunción de una palabra que parece ser *mtoto*, /m. 'to.to/ *child*/ *petit nené*, o algo parecido. Asiento con la cabeza y él me mira largo rato. Me mira queriendo saber si es cierto de lo que se me acusa. (Arroyo Pizarro 37)

Nessa cena, a protagonista também se refere a uma companheira de cela, que assim como ela, é uma parteira: “La comadrona a mi lado llora y él se confunde. Piensa que llora por los niños muertos.” (Arroyo Pizarro 37) Essa frase salienta não apenas a sua tristeza e indignação a nível individual frente às suas circunstâncias, mas a revolta de outras mulheres na mesma situação, ao ponto de organizarem um “exército”, como define a personagem ao falar do grupo de parteiras unidas pela causa em comum.

Os juro que quise morir, Fray Petro, a ser usada como animal. Os juro que luego quise matar a todos, padrecito. *Nous allons reproduire une armée, kite a kwaze yon lame*. Eso me propuse. Eso nos propusimos las “mujeres y corrimos la voz en los toques de tambores. *Hebu kuzaliana*

*jeshi*. Repetimos lo mismo en los festines de música wolof, tuareg, bakongos, malimbo y los egba. Las noticias siguieron corriendo en cantatas a los balimbe, ovimbundu y el resto. Todas las que somos del Congo, y las que somos de Ibibio y las que somos de Seke o de Cabindala respondimos. *Let us breed an army*. Hagámonos un ejército. (Pizarro 41)

Esse trecho exemplifica o conflito entre a decisão soberana dos escravocratas sobre a regulação da fertilidade das mulheres escravizadas, e por outro lado, a insurgência dessas mulheres contra tal determinação. Como salienta a narradora, não apenas as parteiras, mas também a maior parte das mães estava de acordo com o plano. A frase “hagamonos un ejercito” se repete em várias línguas, francês, créole, suaíli, inglês, espanhol, representando a união entre diferentes etnias por uma ideia em comum, a resistência contra a dominação de seus corpos. A união de diferentes etnias e o uso da própria língua mãe de cada uma nesse trecho é representativa do que diz Barbara Bush sobre a importância da retenção da cultura africana e a autonomia de ação das mulheres que os praticavam. Segundo a autora, esses são dois aspectos relevantes apontados pelos casos de aborto e o infanticídio no contexto caribenho (Bush 149). Mesmo que, como vimos no início da narrativa, Ndizi precisasse se esforçar para lembrar palavras de seu primeiro idioma, esse trecho revela a capacidade de união dessas mulheres através da herança cultural que ainda retêm.

Na narrativa, a importância da retenção cultural também é evidenciada através da exposição dos conhecimentos oriundos da cultura africana, como o uso de ervas e plantas. A personagem conta que é “Curandera, yerbera, sobadora, comadrona” (Arroyo

Pizarro 43), que já desempenhou todas as tarefas de uma escrava doméstica para se aproximar, primeiro, dos bebês brancos, e assim ganhar a confiança da casa grande, e finalmente executar seu plano de “traer al mundo a los hijos de las negras esclavas bozales” (Arroyo Pizarro 43), que “son las negras más difíciles de domar, según los blancos.” (Arroyo Pizarro 43) Por ser fortemente enraizada à sua cultura de origem, Ndizi se considera uma escrava boçal, como eram chamados os africanos recém-chegados na América. “Yo soy en esencia una de ellas, pero me comporto como ladina. Hablo el español, visto de faldas y enaguas aun cuando trabajo de labranza en los campos, sé arrodillarme en las misas y las procesiones de vírgenes católicas inventadas” (Arroyo Pizarro 43). Ndizi dissimula suas intenções e planos através de uma superficial boa convivência com senhores e seus filhos, aos quais se dedica com aparente carinho e zelo. Se as mulheres africanas estiveram associadas às ideias de pecado, perversão, bestialidade e demonização, ideias que serviram de justificativa à escravidão e à violação de seus corpos, Ndizi, enquanto uma mulher ladina, incorporava algumas das características de submissão e docilidade que davam a ela certas vantagens em relação, por exemplo, às escravizadas ditas boçais, que estavam relegadas ao trabalho das plantações. Ainda no âmbito da relação entre a retenção cultura e a resistência, apesar de Ndizi não se referir ao uso de plantas como métodos abortivos, ela salienta seu conhecimento sobre o uso de ervas e a importância de tais conhecimentos em suas práticas de insubordinação contra o sistema escravista. Ela relata mentalmente, por exemplo, que é capaz de “cocinar todo lo que me pongan de frente, y de modo exquisito. Puedo incluso confeccionar veneno de lenta interacción, aderezado con guarapo y canela.” (Arroyo Pizarro 37)

Todas as formas de resistência praticadas por Ndizi e por suas companheiras, no entanto, são utilizadas como justificativa para a violência dos senhores. Como mostra o trecho a seguir, Ndizi é acusada de diversas infrações que a qualificam como um ser inferior. O carrasco responsável por sua sentença de morte chega a declarar que ela não possui uma alma e que é parte de uma raça animal:

Durante el veinteavo día de mi quinto encarcelamiento, se me extrae de la celda para adjudicarme los castigos físicos designados a mi condena. En el libro de la plantación aparecen anotadas todas mis infracciones: desobediencia, conducta desafiante, insolencia, vagancia excesiva, incitación a revueltas y en última instancia, las fugas. Ahora también esto, lo más grave. El verdugo indica que soy parte de una raza animal, sin alma ni corazón. (Arroyo Pizarro 43)

Para Achille Mbembe, o discurso econômico de viés liberalista do século XIX enfatiza o direito ao acúmulo de riqueza e à propriedade privada a todos os cidadãos e é o que serve como justificativa fundamental da empresa da escravidão, já que ao mesmo tempo cria a figura ficcional que se chamaria de “negro”, que é o principal objeto de acúmulo de riqueza (Mbembe, *Crítica* 2014). Enquanto objeto, portanto, o sujeito negro é destituído da qualidade humana (Mbembe, *Crítica* 111), e qualquer ação que se afaste desse âmbito é passível de condenação. A subversão dessa lógica através de práticas de aborto e infanticídio, portanto, representavam uma ameaça dos próprios fundamentos da propriedade privada. De todas as formas de resistência pelas quais era acusada Ndizi, a mais grave era a morte de crianças, ou seja, aquela que afetava diretamente a propriedade privada dos senhores. A mesma sociedade colonial que defende o direito à vida e à

liberdade acima de tudo, mantém o sujeito escravizado em um estado de exceção, em que sofre a perda de sua terra, de seus laços familiares e sociais, e até da familiaridade consigo mesmo, vivendo em um constante estado de humilhação (Mbembe, *Crítica* 139-140).

Por fim, ao passo que Ndizi é reconhecida por sua humanidade, ocorre o questionamento da humanidade de seus algozes, seres violentos e cruéis, assim como ocorre no conto de Maria Firmina dos Reis. Em “Matronas”, a imagem da mulher africana considerada bestial e impura é questionada através da narrativa que revela justamente o contrário, ou seja, a ação animalesca do homem branco em relação à mulher africana, que é submetida às suas perversões:

Siempre presto atención al rostro de vitalidad o cansancio de aquellos que entran al cuerpo de una mujer sin su permiso, Fray Petro. Así me topé ante el rostro invadido de éxtasis del sereno de la otra cárcel, una tarde en que acababa de forzarme. No respetó siquiera que la sangre de ochún se me estaba resbalando por los muslos de mis días lunares. (Arroyo Pizarro 41)

Esse trecho exemplifica perfeitamente o “estado de injúria” em que o carrasco mantém seus cativos, o que Mbembe categoriza como “um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo.” (*Necropolítica* 131-132). Através de sua enunciação, Nzidi subverte as noções de pecado, impureza e bestialidade que justificavam o modelo colonial e cristão baseado na violação de corpos de mulheres africanas e indígenas, que ao mesmo tempo legitimava o estupro colonial e o controle

sobre sua capacidade reprodutiva. Em “Matronas”, partindo da classificação colonial de Ndizi como “parte de una raza animal, sin alma ni corazón.”(43), a autora nos leva a perceber que essa classificação em verdade cabe aos próprios homens que a enunciam, os quais violentam a existência das mulheres escravizadas de múltiplas formas.

Por outro lado, ainda que a protagonista, por fim, tenha conseguido denunciar a violência sofrida, não pode fugir a sua sentença de morte, o que reafirma o poder soberano mantido por seus carrascos. Ndizi morre na forca, representativa de seu silenciamento, como percebemos através da prosa poética da narradora:

Hago un recuento mental de palabras olvidadas. Replico sus sonidos.  
Articulo tocando el dorso de la lengua con la parte posterior del velo del paladar. Se forma una estrechez por la que pasa el aire aspirado. El aire no me llega. Siento mi úvula en medio de un resplandor. Soy toda una contracción vibratoria. *Soy una faringe que se ahoga; luna, energía, coraje, eternidad.* (Pizarro 46, grifos meus)

Ao dizer que é uma “faringe que se ahoga; luna, energía, coraje, eternidad”, Ndizi expressa que apesar de sua sentença de morte e do silenciamento de suas palavras no plano físico, ela logrou, em alguma medida, rebelar-se. Para usar as palavras da própria autora, Ndizi exemplifica a situação de muitas mulheres que “Cansadas como estaban de la institución de la esclavitud y todo tipo de otras restricciones a la libertad, transgredieron, infringieron y quebrantaron el orden.” (Arroyo Pizarro 26, *Hablar de las ancestras*) Nessa perspectiva, o que fez a autora foi resgatar, através de sua narrativa, o espírito de resistência de suas ancestrais por tanto tempo silenciado.

## CAPÍTULO 4

### Vozes insurgentes

#### **Pode o subalterno falar?**

Em seu ensaio *Pode o subalterno falar?* (1985) Gayatri Chakravorty Spivak explora a prática discursiva dos intelectuais pós-coloniais e a impossibilidade de agenciamento dos sujeitos subalternos. Além de examinar o viés predominantemente etnocêntrico da intelectualidade ocidental, a autora salienta a consequente ausência da escuta dos sujeitos subalternos, que têm a voz de sua própria experiência silenciada. Tal ausência é um ponto de convergência crucial entre as duas autoras aqui estudadas. Maria Firmina dos Reis (1822-1917), que hoje começa a ser reconhecida como uma das primeiras intelectuais afro-brasileiras, navegou pelos gêneros do romance, conto e poesia, tendo deixado diversas publicações individuais e em antologias, além de ter tido notável participação na imprensa maranhense, colaborando com vários jornais. Não obstante, esteve em completo esquecimento por muitos anos, e teve sua obra encontrada praticamente por acaso. Yolanda Arroyo Pizarro (1970), por sua vez, é uma autora que está em plena atividade, e que vem publicando e participando ativamente da cena literária caribenha e latino-americana desde meados dos anos 2000. Apesar do reconhecimento alcançado pelas duas autoras, Reis no século XIX, e Arroyo Pizarro na atualidade, o que fica evidente ao analisarmos suas trajetórias é que ambas dialogam com as noções de esquecimento, apagamento e silenciamento. Maria Firmina dos Reis deixou isso evidente, por exemplo, no prólogo de *Úrsula*, ao enfatizar a consciência de que seu romance enfrentaria a indiferença e o riso da maioria no círculo literário brasileiro:

Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo. (Reis 25)

Fica evidente também o contraste que faz a autora entre a situação da mulher brasileira de “educação acanhada” e sua contraparte, os homens eruditos, que conforme ela expressa, aconselham, discutem e corrigem. Maria Firmina dos Reis demonstra estar habituada, ainda que não conformada, com o aconselhamento e a correção de tais homens. Portanto, ela faz questão de justificar a sua escrita, mesmo que diga reconhecer a sua suposta inferioridade perante tal círculo: “que talvez com essa proteção cultive mais o seu engenho, e venha a produzir cousa melhor, ou quando menos sirva esse bom acolhimento de incentivo para outras.” (Reis 25-26)

Em relação a tal apelo que faz a autora para que os leitores acolham a sua obra, Fernanda R. Miranda, em seu livro *Silêncios prescritos: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1858-2006)*, argumenta que o prólogo de *Ursula* expressa um movimento duplamente transgressor, um relativo ao presente e outro ao futuro. Conforme afirma Miranda, Reis nos chama atenção para dois aspectos importantes. Primeiro o seu empenho no sentido de que outras mulheres passem a produzir literatura, e o segundo, o fato de não possuir, ela mesma, um passado literário conhecido no qual se fundamentar (81). Pinto-Bailey (*Na contramão*) também oferece uma leitura pertinente sobre esse apelo feito por Maria Firmina. Para ela, ao mencionar a existência de falhas e limitações em seu romance, a autora usa de

uma estratégia comum a outras escritoras latino-americanas da mesma época, como Clorinda Matto de Turner no prefácio de *Aves sin nido* e Gertrudis Gómez de Avellaneda em seu romance *Sab*, que se valeram da mesma “falsa modéstia” na busca pela aceitação de seu trabalho em um período que a escrita era uma função essencialmente masculina.

A atitude da autora não é inusitada entre escritoras do oitocentos e mesmo das primeiras décadas do século vinte. Na verdade, esse pudor, esse recato literário, constitui uma estratégia por parte das autoras visando a aceitação de suas obras, colocando-se elas “em seu lugar” de mulher, para quem o fazer literário encontrava-se vedado, nem falar da escrita como atividade pública, ou seja, profissional ou semi-profissional. (Pinto-Bailey, *Na contramão*)

Aproximadamente um século depois de Maria Firmina dos Reis, Yolanda Arroyo Pizarro demonstra inquietações semelhantes no que diz respeito ao apagamento sofrido pela mulher africana e afrodescendente. Obviamente, Arroyo Pizarro vive em um contexto em que sua voz enunciativa enquanto mulher afrodescendente no meio literário não é única, como parece ter sido a da autora novecentista. Ainda assim, não podemos dizer que em seu tempo, a autora goza de um cenário livre de empecilhos à sua produção. A esse respeito, em seu livro *Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas afrofeministas*, a autora menciona a feminista norte-americana Gloria Steinem, referindo-se à bravura de certas mulheres capazes de superar limites mesmo sem ter uma história na qual se inspirar ou aprender.

“Por otro lado Gloria Steinem, la feminista estadounidense, ya me había contagiado con una idea voraz y perturbadora, que aplica a quienes cuentan la historia siempre desde el punto de vista del patriarcado. Ella expresa: ‘He conocido mujeres valientes que explotaron los límites de la posibilidad humana sin ninguna historia que las guiara.’ Así pues, guiada por la lógica de la historia, o aun sin ninguna historia necesariamente conocida, me dispuse, retando a ‘la gloria del cazador’ a hablar de las Ancestras, desde una nueva literatura insurgente de la Afrodescendencia. Y digo nueva porque en Puerto Rico tenemos muy poco o casi nada de literatura que describa a nuestras antepasadas. (27)

Ainda que a semelhança entre os discursos de uma autora contemporânea e de uma autora novecentista em um primeiro momento nos possa causar espanto, não podemos de nenhum modo cair no erro de interpretar tal semelhança como mera coincidência. Pelo contrário, esse é mais um sinal sobre a permanência de sistemas estruturais racistas e sexistas que regem nossas sociedades contemporâneas.

Marie Ramos Rosado, que escreveu o prefácio de *las Negras*, ressalta também o fato de Pizarro ter usado um trecho do livro *Esclavos rebeldes: Conspiraciones y sublevaciones de esclavos em Puerto Rico*, de Guillermo A. Baralt, que trata sobre a escassez de informações prevalente na história oficial sobre os levantes de escravizados em Porto Rico no século XIX. Rosado questiona as razões por trás de tal desinformação e conclui que a história segue incompleta justamente

pelo fato de os historiadores terem centrado suas pesquisas muito mais nos homens escravizados, enquanto invisibilizam as rebeliões realizadas por mulheres:

La historia puertorriqueña como la universal ha sido narrada desde una óptica patriarcal. Por lo tanto, la dedicatoria del libro es una denuncia a la historia oficial; *‘por habernos dejado de fuera.’* Se está reclamando la visibilidad histórica de las mujeres esclavas. Tal parece que la escritora decide a través de la ficción hacer visible a todas las mujeres negras y destacar las aportaciones que han realizado para la humanidad, pues aún no parecen ser reconocidas. (Rosado in Arroyo Pizarro)

O que trataram de alertar e combater Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro não apenas nos trechos citados, mas por meio de suas obras e atuações político-sociais como um todo, remete ao que Boaventura de Souza Santos chama de epistemicídio, a prática através da qual foram eliminados conhecimentos e práticas sociais sustentadas por aqueles considerados os “outros” da história. É imperativo que olhemos para essa prática se quisermos combater a exclusão e a subalternização naturalizados que ocorreram e ainda ocorrem contra os grupos considerados minoritários, já que tal prática tem sido ainda mais abrangente que o genocídio, e é usada a serviço da subalternização, da subordinação e da marginalização de tais grupos (Santos 283).

### ¿desde donde hablar de las Ancestras?

“Palabras como tonga, palenque, quilombo y manigua son prácticamente lo mismo. Un territorio desde donde organizar la revuelta. Así pues, la contestación a la pregunta, ¿desde donde hablar de las Ancestras? Tiene como respuesta única e indivisible el siguiente enunciado: Hay que hablar de mis Ancestras desde el único lugar ideológico y correcto: desde la resistencia.”

Yolanda Arroyo Pizarro

Assim como na história dos homens escravizados, a resistência da mulher no contexto da escravidão começa antes mesmo de sua chegada ao “novo mundo”, onde tomou as mais diversas formas, desde as negociações mais sutis até situações extremas que as punham em encruzilhadas entre matar ou morrer (Mott, *Submissão* 29). Mas se a resistência “na forma masculina” foi com frequência retratada, a participação de mulheres em revoltas e insurreições foi em grande parte apagada, entre outras razões, pela falta de diferenciação entre homens e mulheres em tais relatos. Assim, enquanto o homem é referenciado enquanto sujeito, o status feminino permanece sendo o de “mercadoria” ou “objeto sexual” (Mott, *Submissão* 42).

Na contramão da maioria dos registros históricos, tanto “A escrava” quando “Matronas” apresentam a rebeldia das mulheres escravizadas enquanto elemento central da narrativa, cumprindo o que Zilá Bernd define como a gênese da literatura afrodescendente, que é a insurgência contra a situação atual (95). Em ambos os contos abordados neste estudo, revela-se a estratégia de transformar estereótipos comumente utilizadas para a desqualificação das mulheres africanas e afrodescendentes em ações que afirmam a sua humanidade e simbolizam a sua resistência. Mas ao contrário do que se poderia esperar, em nenhuma das narrativas a figura da mulher escravizada é rebaixada

ao papel de vítima passiva ou elevada ao papel de heroína. Ambas as personagens, na realidade, dialogam com a afirmação de Barbara Bush, de que acima de tudo, as mulheres de origem africana no contexto da escravidão eram mulheres comuns, que se esforçavam por revidar as determinações escravistas sobre a sua maternidade (166). E podemos acrescentar, sobre seus corpos, sexualidade e sua subjetividade.

Ainda nessa perspectiva, no que tange à relação entre humanidade e resistência no contexto colonial, pode-se afirmar que ambas as autoras contrapõem os estereótipos usados para culpabilizar a mulher escravizada com base em sua rebeldia contra a violência sofrida. Nessa perspectiva, tanto a senhora que narra a história de Joana em “A escrava” quanto Petro, que era um cronista da escravidão disfarçado de frade, em “Matronas”, agem na contramão à culpabilização da mulher escravizada, abrindo-se de maneira genuína para a validação de suas histórias desde os lugares de autoridade social que ocupam.

Em “A escrava”, em seu leito de morte, Joana transcende o lugar de passividade, tão típico de narrativas abolicionistas, sendo ouvida a partir de sua insubordinação, que emerge do desejo de exercer a sua maternidade e a recusa se manter aprisionada, o que se materializa em suas constantes fugas. Uma dinâmica parecida é evidenciada no conto “Matronas”, no qual Ndizi confessa seus maiores segredos a Petro pouco antes de sua execução. Nesse caso, a afirmação da recusa a seu estado de exploração atual se dá por meio da busca pela memória de sua origem, de sua linguagem, de seus antepassados e dos laços familiares perdidos, além da recusa em servir como instrumento de reprodução da escravidão. Nos dois casos, a relação de empatia e confiança estabelecida entre uma pessoa branca e uma pessoa afrodescendente, assim como a afirmação de sua resistência,

evidencia o movimento de ruptura com entre “humano” e “não humano” no qual se fundamenta o pensamento colonial. Essa conexão existente entre as personagens marginalizadas e suas contrapartes pode também ser lida como a conexão que as autoras buscam construir entre suas personagens, representativas de inúmeras mulheres e mães afrodescendentes que estiveram na mesma situação, e seus leitores, de modo a romper com preconceitos vigentes.

Desse modo, podemos pensar em “A Escrava” e “Matronas” enquanto narrativas cujas representações da mulher escravizada nos mostram ao mesmo tempo as determinações feitas sobre o seu corpo pela instituição escravista e patriarcal e a sua reação contra essa instituição. Ndizi e Joana expõem e contrapõem as feridas coloniais deixadas em seus corpos, compostas por narrativas e estratégias de subordinação. Em outras palavras, realizam um contradiscurso através do questionamento das narrativas criadas pelo colonizador, conquistando o direito à voz, à escuta e ao diálogo. Assim, de meras *procriadoras*, passam a ser ouvidas enquanto sujeitos, seja através da reclamação de sua maternidade, seja através da recusa a tal imposição.

Dito de outro modo, as duas obras convergem a um mesmo ponto, o do uso da narrativa como espaço de resistência, no qual as palavras, como diz a própria Yolanda Arroyo Pizarro, atuam como “tongas, palenques y quilombos”. Se olharmos pelo viés decolonial de Walter Mignolo (2011), ambas acessam a memória das experiências e as feridas da escravidão para confrontar as “verdades” coloniais que se quiseram fazer universais e incontestáveis, protagonizando a desobediência epistêmica.

## CONCLUSÃO

O feminismo estruturalista defende que a biologia em si não faz da mulher mais oprimida do que outros seres humanos; o que a faz oprimida são as maneiras como o sistema social organiza e impõe significados à biologia (Grosz 74). Nesse sentido, as narrativas literárias brasileiras e porto-riquenhas, por muitos anos, mantiveram o corpo da mulher escravizada silenciado e estigmatizado. Dessa forma, surge a importância de uma literatura que subverta os discursos hegemônicos em relação às mulheres subalternizadas. Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro, nessa perspectiva, pioneiras em seus respectivos países, uma no século XIX e outra no contexto contemporâneo, dão início a uma produção literária marcada pela ressignificação do corpo da mulher de origem africana.

Ambas as autoras se mostram contrárias à maioria das caracterizações sobre o corpo, a sexualidade e a capacidade reprodutiva de mulher afrodescendentes em sociedades escravistas, que foram com frequência ilustradas como promíscuas, inférteis, ou por outro lado, mães vitimizadas e incapazes de reagir. Por meio dos contos “A escrava” e “Matronas”, as autoras preenchem lacunas tanto no que tange à representação da violência cometida contra essas mulheres como quanto às atitudes de insubordinação praticadas por elas. Ao compararmos as duas narrativas, sobressai um gritante paradoxo. Por um lado, em “A escrava”, impede-se o exercício da maternidade. Por outro, em “Matronas”, a mulher que se recusa a ter o seu corpo utilizado como instrumento de reprodução é lida como perversa. No caso de Joana, a sociedade escravocrata não a considera uma mulher com a mesma vocação materna que tem a mulher branca. Já Ndizi é condenada por não respeitar as narrativas coloniais que

prescrevem a aceitação incondicional da maternidade. Nessa dinâmica, as personagens são rebaixadas ao nível da não humanidade com o objetivo de sustentar tais determinações sobre seus corpos.

Mas as autoras não se limitam a essa representação. Partindo dos próprios discursos hegemônicos usados contra a mulher escravizada, cria-se um discurso renovado, baseado na resistência dessas mulheres contra a dominação de seus corpos e de suas subjetividades. Assim, ao mesmo tempo em que o discurso subalterno é ouvido, temos uma maior compreensão dos modos de atuação dos discursos hegemônicos. Ao passo que apresentam personagens marcadas por uma escrita que as narra como sub-humanas, e, portanto, passíveis de dominação, as autoras passam para o processo de desobjetificação das personagens através da introdução da narrativa das próprias mulheres, que obtêm o reconhecimento de sua humanidade por meio de seus desejos e insubordinações. Ao enunciar a sua rebeldia através de ações e de palavras, as personagens não falam somente aos seus interlocutores dentro da narrativa, mas também aos leitores, deixando o lugar de coisificação em que foram enclausuradas. Assim, é por meio da expressão de sua rebeldia que Joana e Ndizi deixam o seu lugar de vítimas passivas, à medida que se rebelam contra as situações que lhes foram impostas.

Através dessas estratégias representacionais, portanto, Maria Firmina dos Reis e Yolanda Arroyo Pizarro realizam um ato de “desobediência epistêmica” (Mignolo 2011) e subvertem a noção de inferioridade que o discurso hegemônico de origem patriarcal e racista pretende impor sobre a mulher escravizada, imprimindo um caráter de positividade nos atos de insubordinação por elas praticados. E mais do que isso, as autoras oferecem a possibilidade de repensarmos uma porção da história da mulher

afro-brasileira e afro-porto-riquenha, que segue sendo colocada em segundo plano. É possível afirmar, por fim, que em ambos os contos se realiza uma inversão de um *modus operandi* que empurra a mulher afrodescendente para o espaço da invisibilidade “realizando uma reapropriação sistemática de um esquema referencial fundador e a consequente redemarcação de um território.” (Bernd 99)

## BIBLIOGRAFIA

Abreu, Martha. "Slave mothers and freed children: emancipation and female space in debates on the 'Free Womb' law, Rio de Janeiro, 1871." *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, n. 3, 1996, pp. 567-580.

Alves, Castro. *Os escravos*. Livraria Martins Editora, 1952.

Amado, Jorge. *Gabriela, Cravo E Canela, Crônica De Uma Cidade Do Interior: Romance*. 2. ed., Martins, 1958.

Arroyo Pizarro, Yolanda. *las Negras*. Ed. e-book. Boreales, 2012.

---. *Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia*. Editora não identificada, 2013.

---. "Obra publicada". *Blog Boreales*. Disponível em:

<<http://narrativadeyolanda.blogspot.com/http://narrativadeyolanda.blogspot.com/p/obra-publicada.html>>

Assis Duarte, Eduardo. "Maria Firmina dos Reis e os primórdios da ficção afro-brasileira." *Literafro-Portal da Literatura Afro-brasileira*.

Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em:

<<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/MariaFirminaArtigoEduardo.pdf>>

---. "Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade." *Scripta*, vol. 13, n.25, 2009, pp. 63-78.

Azevedo Aluísio. *O Cortiço*. 27 ed., Livraria Martins Editôra, 1974.

Bhabha, Homi K. *O local da cultura*. Ed. da UFMG, 2005.

Bush, Barbara. "African Caribbean slave mothers and children: Traumas of dislocation and enslavement across the Atlantic world." *Caribbean Quarterly*, vol. 56, n. 1-2, 2010, pp. 69-94.

---. *Slave Women In Caribbean Society, 1650-1838*. E-book, Kingston: Heinemann, 1990. Disponível em:

<<https://hdl-handle.net.libproxy.unm.edu/2027/heb.02025>>

Carneiro da Silva, Fabiana. "Mulher negra entre a maternidade e a violência: a representação rasurada na literatura canônica brasileira." *Forma Breve*, n. 13, 2016, pp. 451-466.

Cowling, Camillia. "Debating womanhood, defining freedom: the abolition of slavery in 1880s Rio de Janeiro." *Gender & History*, vol. 22, n. 2, 2010, pp. 284-301.

Cuti. *Literatura Negro-Brasileira*. Selo Negro Edições, 2010.

Christian, Barbara. "The race for theory." *Cultural Critique*, n. 6, 1987, pp. 51-63.

Davis, Angela Y. *Women, Race & Class*. Vintage Books, 1983.

Duarte, Evandro C. P., Felix, Andréia. S. "Escravos, viagens e navios negreiros: apontamentos sobre racismo e literatura." *Nota de História e Cultura Afro-Brasileiras*, 2ed. Editora da UEPG, vol. 1, 2011, pp. 169-218.

Dueñas, Guiomar. "Infanticidio y aborto en la Colonia. Pócimas de ruda y cocimientos de mastranto." *Otras Palabras*, 1996.

Evaristo, Conceição. Da representação à auto-representação da mulher negra na literatura brasileira. *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, vol. 1, n. 1, 2005, pp. 52-57.

---. "Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face". *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. Editora Universitária, 2005, pp. 201-212.

Fanon, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. EDUFBA, 2008.

Giacomini, Sonia Maria. *Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Vozes, 1988.

Gómez de Avellaneda, Gertrudis. *Sab*. Linkgua, 2004. EBSCOhost, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.58540958&site=eds-live&scope=site>.

Grosz, Elizabeth. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, n. 14, 2000, pp. 45-86.

Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, 2000.

Kilomba, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, 2020.

Lugones, María. "Rumo a um feminismo descolonial." *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, 2014, pp. 935-952.

Machado de Assis. "Pai contra mãe." *Relíquias de Casa Velha*. Livraria Garnier, 1990. EBSCOhost,

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.22530219&site=eds-live&scope=site>.

---. "Sabina." *Toda poesia de Machado de Assis*. Org. por Claudio Murilo Leal. Editora Record, 2008.

Machado, Maria Helena P. T. "Escravizadas, Libertas e Libertandas: Qual Liberdade? *Instituições Nefandas*. Ed. ebook, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018, pp. 327-337.

Mattoso, Kátia de Queirós. "O filho da escrava". *História da criança no Brasil*, Mary del Priore (org.). História Contexto, 1991, pp. 76-97.

Matto de Turner, Clorinda. *Aves Sin Nido*. H.G. Rozas, 1958.

EBSCOhost,

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.2211311&site=eds-live&scope=site>.

Mbembe, Achille. "Necropolítica." *Arte & Ensaios*. 2016.

---. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Antígona, 2014.

Mignolo, Walter D. "Epistemic disobedience and the decolonial option: A manifesto." *Transmodernity* vol. 1 no. 2, 2011, pp. 3-23.

Miranda, Fernanda R. *Silêncios prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Editora Malê, 2019.

Morais Filho, Nascimento. *Maria Firmina: Fragmentos De Uma Vida*. São Luis, 1975.

Morrison, Toni. "The Site of Memory." *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*. Ed. William Zinsser, 1987.

Mott, Maria Lucia de Barros. *Submissão e resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. Contexto, 1988.

---. "Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio." *Revista de História*, no. 120, 1989, pp. 85-96.

Muzart, Z. L. "Uma pioneira: Maria Firmina dos Reis". *Muitas Vozes*, vol. 2, no. 2, 1, p. 247-60,  
<https://revistas2.uepg.br/index.php/muitasvozes/article/view/6400>.

Patterson Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press, 1982.

Pinto-Bailey, Cristina Ferreira. "Na contramão: A narrativa abolicionista de Maria Firmina dos Reis." *Portal Literafro*, 2017. Disponível em:  
<<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/autoras/MariaFirminaArtigoCristina.pdf>>

---. "'The Slave Woman': An Introduction". *Afro-Hispanic Review*, vol. 32, n. 1, 2013, pp. 205-218.

Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula e outras obras*. Edições Câmara. Brasília, Câmara dos Deputados, 2018.

Rivera-Casellas, Zaira. *Bajo la sombra del texto: la crítica y el silencio en el discurso racial en Puerto Rico*. Ed. e-book, Terranova Editores, 2015.

Rosado, Marie Ramos. *La mujer Negra en la literatura puertorriqueña*. Ed. e-book, Editorial Universidad de Puerto Rico, 1999.

Sayers, Raymond S. *The Negro in Brazilian Literature. Hispanic Institute in the United States*, 1956. EBSCOhost,

<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.173940&site=eds-live&scope=site>.

Sharpe, Jenny. *Ghosts of Slavery: A Literary Archaeology of Black Women's Lives*. University of Minnesota Press, 2003.

Schiebinger, Londa. *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Harvard University Press, 2007. *ProQuest Ebook Central*, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/unm/detail.action?docID=3300031>.

Silva, José Bonifácio de Andrada. "Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, sobre a escravatura." Typographia de Firmin Didot, 1825. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518681>>

Sousa Santos, Boaventura de. *Pela Mão de Alice-O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 2ª ed. Edições Afrontamento, 1999.

Spivak, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?*, Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Editora UFMG, 2010.

Tapia, Alejandro. *La cuarterona: drama original en tres actos*. Estab. tip. de T. Fortanet, 1867.

Tolomei, Cristiane Navarrete. "Maria Firmina dos Reis, decolonialidade e escrita abolicionista na imprensa Maranhense oitocentista." *Ex aequo*, n. 39, 2019, pp. 153-168.

Ugueto-Ponce, Meyby Soraya. "Interrumpir la vida esclavizada-liberar el alma de un (a) hijo (a): narrativas insurgentes en las artes sobre el uso político del cuerpo en mujeres esclavizadas." *Conexión*, n. 15, 2021, pp. 167-184.

Villaverde, Cirilo. *Cecilia Valdés*. Recurso eletrônico.  
www.Linkgua.com, 2011. EBSCOhost,  
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat06111a&AN=unm.DIGLINK00858&site=eds-live&scope=site>.

Voeks, Robert. "Traditions in transition: African diaspora ethnobotany in lowland South America". *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, vol. 11, 2009, pp. 275-294.

Xavier, Elódia. *Que corpo é esse?: O Corpo No Imaginário Feminino*. Editora Mulheres, 2007.