

**GNOSEOLOGIAS DO SUL:
PODER-SABER-SER EM *PONCIÁ VICÊNCIO***

Maiane Pires Tigre*
Inara de Oliveira Rodrigues**

RESUMO: Apresenta-se o conceito de gnoseologias do Sul enquanto conjunto variado e difuso de conhecimentos alternativos na ordem do saber e que se constitui como resistência dos saberes/poderes subalternizados em relação aos saberes/poderes hegemônicos eurocêntricos. No âmbito mais alargado das abordagens ligadas às representações culturais, o conceito é aqui problematizado a partir da análise do romance *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, refletindo-se sobre os processos de fratura identitária e resistência presentes nas trajetórias das personagens, que afirmam positivamente certo imaginário afrodescendente, denunciando as mazelas sociais advindas dos violentos processos de colonização e de escravidão vividos no país. No âmbito dos Estudos Culturais e em articulação com perspectivas críticas dos Estudos Pós-coloniais, pode-se reconhecer que esses saberes subalternos são colocados “fora do jogo” social, destituídos de lócus de importância e, portanto, invisibilizados socialmente. O percurso analítico aqui desenvolvido sobre o referido romance de Evaristo, permite o desvelamento de uma geocrítica às epistemologias ideologizantes do poder colonizador, possibilitando discussões direcionadas à potencialidade das gnoseologias do Sul no espaço da produção literária afro-brasileira.

Palavras-chave: Literatura afrobrasileira. Epistemologias do Sul. Gnose africana. Resistência.

ABSTRACT: It presents the concept of gnoseologies of the South while varied and diffuse set of alternative knowledge in order to know and that is strength of knowledge/subalternizeds powers in relation to knowledge/hegemonic powers eurocentric. In the broader framework of cultural representations related approaches, the concept here is problematic from the analysis of the novel *Ponciá Vicêncio* (2003), Conceição Evaristo, reflecting on the processes of identity and fracture resistance present in the trajectories of the the characters, who claim positively right descendant, denouncing imaginary social ills arising from the violent processes of colonization and slavery lived in the country. In the context of cultural studies and in conjunction with critical perspectives of post-colonial studies, one can recognize that these knowledges underlings are placed "out of Commission", without locus of social importance and, therefore, rendered invisible. The analytical path here developed this novel of Evaristo, allows the unveiling of a geocritic to ideologizing power epistemologies colonizer, enabling discussions directed the potential of South gnoseologies in the space of the Afro-brazilian literacy production.

Keywords: Afro-brazilian literature. Epistemologies of the South. African Gnosis. Resistance.

* Mestra em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/Ilhéus-BA), membro do Grupo de Pesquisa *Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq/UESC)*. E-mail: maiane.tigre@hotmail.com

** Professora da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/Ilhéus-BA). Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, coordenadora do Grupo de Pesquisa *Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq/UESC)*. E-mail: inarabr@uol.com.br

1 Gnoseologias do Sul: resistência às fronteiras da exclusão

O momento atual é propício a discussões em torno do pós-colonial, primordialmente quando se pensa na necessidade de resistência às forças colonizadoras, considerando as implicações sociais, históricas, políticas e culturais impostas às nações colonizadas. A respeito dos estudos pós-coloniais, Santos (2004, p. 8) assinala “que dão primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo”.

Para Stuart Hall (2003, p. 56), o pós-colonial “marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e colonizadas”. Assim, as produções culturais da pós-colonialidade difundem a chamada descolonização teórica, epistemológica, cultural dos povos do Sul, com pretensão de reformular a história contada com os olhos do Ocidente. Cabe, entretanto, dosar criticamente a opinião sobre o pós-colonial, pois também se refere ao conjunto de práticas culturais de “estilo ocidental, e formação ocidental, que intermedeia, na periferia, o comércio de bens culturais do capitalismo mundial” (APPIAH, 1997, p. 208), dada a sua “genealogia eurocêntrica” (MATA 2014, p. 27). Nesse sentido, Mata (2014, p. 31) classifica-a como “instrumento de análise da hegemonia e desvelamento da colonialidade do saber segundo uma estratégia de resistência a sistemas de conformação à tendência hierarquizante da diferença”, diferença que se instaura também no plano das identidades, afinal, fica implícita uma espécie de colonialidade do ser. Dessa forma, a autora ressalta a importância de explicitar os meandros ideológicos envolvidos na pós-colonialidade, cujos “modelos são marcadamente eurocêntricos” (MATA, 2014, p. 32).

Mendonça (1995, p. 38), por sua vez, destaca o fato “de esta teoria estar consciente dos seus próprios limites e dos riscos que corre de vir a ser cúmplice da imaginação colonial”. Assim, se, por um lado, o pós-colonial desloca-se da margem em direção ao centro, sendo cooptado, muitas vezes, pelo poder/saber eurocêntrico, por outro, volta-se contra o centro em uma “atitude de redenção” para com as racionalidades contra-hegemônicas.

De todo modo, conforme Santos (2006), a perspectiva pós-colonial confere certa visibilidade às vítimas do colonialismo quando, entre outros aspectos, questiona os gestos de exclusão cultural e social advindos do estatuto colonial e atualizados nas estruturas de poder

eurocênticas. Ao mesmo tempo, porém, integra-se nos espaços geoculturais produtores e reprodutores de relações de poder e dominação, percorrendo os mesmos trilhos da crítica à subalternidade e da marginalização.

Outra proposição relacionada às consequências da colonização no mundo, diz respeito ao estatuto do Decolonial, expressão do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres (2006), também designada como giro decolonial, utilizada para descrever a substituição do colonialismo moderno para colonialidade global. Essa transição implica uma revisão das relações centro-periferia, bem como dos novos modelos de dominação implantados com o fim dos Estados coloniais, contestando o mito do estatuto pós-colonial e da efetiva descolonização epistemológica desses Estados (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13).

Ressalte-se que o encerramento da Guerra Fria, paralelamente ao encerramento do colonialismo moderno, marca o início da colonialidade global, seguindo-se os últimos autores mencionados. Dessa forma, as antigas amarras do sistema colonial deram lugar a novas configurações do imperialismo em escala mundial. Nota-se, então, que o “capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais, étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14 – tradução nossa). Ratificadas por um sistema-mundo global, tais exclusões revelam os lugares cativos dos novos colonizados em face desse recente processo de colonialidade.

Mignolo (2007) sintetiza o giro decolonial, na esteira do pensamento decolonial, o qual diz respeito ao processo de desprendimento e abertura ao pensamento, sinalizando para outras possibilidades de construção/visão/concepção. Nessa perspectiva, afirma que:

O giro decolonial é a abertura e a liberdade do pensamento e de formas de outras-vidas (economias-outras, teorias políticas-outras), a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial articulada a retórica da democracia. O pensamento decolonial tem com razão de ser e objetivo a decolonialidade do poder (quer dizer, da matriz colonial do poder). (MIGNOLO, 2007, p. 30)

Quijano (1992) assinala a necessidade da efetiva destruição da colonialidade do poder, sem a qual será impossível se falar em descolonização epistemológica ou decolonialidade do poder. Assim, para o autor “como alternativa, por consequência, é clara a destruição da colonialidade do poder mundial”, a ser feita da seguinte maneira:

Em primeiro lugar [é necessário] a descolonização epistemológica, para dar passo largo a nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, a alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, ainda que tal etnia se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é para incorrer em um provincianismo ao título de universal. (QUIJANO, 1992, p. 447)

Sob a perspectiva do decolonial subjaz a concepção de globalização hegemônica, e ganham relevo crítico as imagens ocidentais míticas construídas, por exemplo, sobre a África e os africanos, que promovem a destituição da experiência africana, pois subjaz “um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 11). Nessa perspectiva, quando se investigam as causas originárias dessas construções, chega-se à inevitável conclusão de que há uma dependência epistemológica silenciosa em relação aos países ocidentais. Nessa ordem, evidencia-se que “tanto intérpretes ocidentais quanto analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental” (MUDIMBE, 2013, p. 10). Ocorre, assim, um descarte “natural” do sistema de pensamento tradicional africano em favor da episteme ocidental, portanto, mais uma vez, o negro, a sua filosofia e o seu pensamento são lançados no limbo. Parece confirmar-se o que o Ocidente preconiza: a inexistência de uma racionalidade africana e o aparente “hiato epistemológico” na história das sociedades do continente, de acordo com os filósofos africanos (MUDIMBE, 2013, p. 11).

No que respeita à legitimidade e autonomia para explicação das teorias, métodos e pensamento africanos, Mudimbe (2013) defende o enquadramento teórico da expressão *gnose*, traduzido do grego antigo *gnosko* como “saber”, que permite entender a alteridade africana, abrangendo modos de saber ser, saber fazer e saber conhecer segundo diferentes perspectivas filosóficas do continente. O conhecimento da e sobre a África é reinterpretado por um sentido específico, orientado para uma gnose africana, compreendida aqui, seguindo-se Mudimbe (2013), como um sistema de pensamento empírico, profundo, esotérico, da ordem do saber, desenvolvido no espaço africano. Desse modo, segundo o autor, em certa medida, por um lado, é possível falar na existência de um conhecimento africano, dadas as suas características intrínsecas, por outro, assumindo um distanciamento, a subjetividade epistemológica africana é envolvida e absorvida por incontáveis conhecimentos científicos de natureza ocidental. Assim, para esse autor importa a escansão do que, de fato, é proveniente de África ou que foi produzido, imaginado acerca dela, incidindo diretamente sobre questões filosóficas criadas pela episteme do Ocidente. No campo

intelectual, já se constatarem diversas críticas, por parte de autores africanos e euro-americanos contemporâneos, à episteme ocidental sobre a visão acerca da África:

A crítica autenticamente africana à Antropologia tradicional aparece cronologicamente desde 1937, no livro de Jomo Kenyat-ta, *Facing Mount Kenya*. Neste trabalho antropológico sobre a África, escrito por um africano, o autor tenta uma apresentação completa da sociedade kikuyu de Quênia, do seu sistema econômico, cultural e político [...]. Tímida no início, a contestação africana contra o saber ocidental da África se tornará cada vez mais nítida e severa. (MUNANGA, 1983 p. 125)

Seria necessário acrescentar, ao referir-se à proposta de tradução da gnose africana, a possibilidade de escavar as origens contextuais epistemológicas, subjacentes às sócio-históricas/filosóficas da produção do saber em África, provocando uma ruptura arqueológica com a epistemologia ocidental. No entanto, a questão que se coloca para Hountondji (2009, p. 121) é: “quão africanos são os chamados estudos africanos? Por exemplo, por história africana entende-se normalmente o discurso histórico sobre África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos”, ou seja, em que medida esses estudos, de fato, são representativos da África, apesar da maioria dos estudiosos tê-la como objeto. Para esse autor, quando se fala em estudos africanos, a referência não pode ser feita a apenas uma disciplina, mas a um leque variável de disciplinas envolvendo a África, entre as quais se incluem: antropologia e sociologia africanas, história africana, política africana, filosofia africana, linguística africana, entre outros.

A chamada gnose africana interessa-se mais em revelar a experiência africana, de modo geral, do que em trabalhar com concepções pertencentes ao âmbito da história e da antropologia africanas, fazendo emergir discursos de alteridade que questionam a condição do ser humano na África, desconstruindo as “imagens ocidentais de África” e dos africanos (MUDIMBE, 2013, p. 10). Por seu turno, Mbembe (2013, p. 35) defende a “desconstrução do absoluto ocidental”, propondo a efetiva emancipação dos princípios africanos, em paralelo à reconstrução da memória africana em sua totalidade, contrapondo-se às injunções castradoras do imaginário mítico africano e legitimadoras da verdade absoluta do Ocidente.

Santos (2009) desenvolve estudos relativos às categorias cognitivas de alteridade pertencentes aos grupos sociais subalternos, nomeadas como Epistemologias do Sul, questionadoras da norma colonial, capitalista e patriarcal, rompendo com o paradigma hegemônico consolidado pelas Epistemologias do Norte. O capitalismo global interferiu em todos os âmbitos,

da cultura à religião, disseminando ideologias contíguas ao contexto de acumulação do capital, portanto, produtoras de epistemologias que justificassem o seu compromisso com um Norte global, vinculadas a um contexto de dominação e exploração sem limites, instaurando um Norte suprageográfico. Esse Norte global, esse todo hegemônico de práticas cognitivas, detém o controle dos poderes e saberes em uma relação verticalizada com o Sul, e denuncia, a contrapelo da história, a equação desigual de saber-poder para os povos e nações colonizados.

Para Santos (2009, p. 13), “As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”, designado como ecologias de saberes. Além disso, investe na definição suprageográfica do Sul, concebido metaforicamente por analogia às vítimas do colonialismo europeu, aos países da África, América Latina e Ásia. Representado pelos trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, sobre o Sul global importa entender que: “Não se trata de um sul geográfico, porque a Nova Zelândia e a Austrália estão excluídas dele, mas de um sul metafórico do sofrimento humano sistêmico” (SANTOS, 2009, p. 13). Sob esse ângulo, a Nova Zelândia e a Austrália estão incluídas em um Norte eurocêntrico, hegemônico, todavia, não se pode ignorar a existência de um Sul dentro desse conjunto. Paralelamente, avalia-se que nos países inseridos no chamado Sul também existem elites políticas, culturais, que compartilham das epistemologias do Norte. Em síntese, apesar da enorme diversidade epistemológica, o mundo dominado pelo capitalismo global é, na mesma medida, dominado por epistemologias do Norte global, compreendido pela Europa e alguns países da América do Norte, reproduzidas pela dominação colonial, exercida contra o Sul metafórico.

Como consequência disso, Santos (2009) chama a atenção, em seus estudos, para a dominação epistemológica de natureza ocidental, que corrobora, *a priori*, a dominação colonial exercida sobre as nações colonizadas. Essa dominação produz, segundo o sociólogo português, um pensamento abissal, entendido como categoria da modernidade ocidental que pressupõe um *corpus* fundamentado em diferenças visíveis e invisíveis, de sorte que as invisíveis realizam um corte profundo no social, dividindo o universo em duas partes distintas, os do lado de cá (europeu, no caso de Santos) e os do outro lado de lá da linha. Saliente-se que, de fato, são perceptíveis um sem número de pessoas e países invisíveis: operários, trabalhadores rurais, os países da África, habitantes ilegítimos para o resto do mundo, transformados em inexistentes, invisibilizados histórica, social, cultural e politicamente por um monopólio epistemológico do Norte Global (SANTOS, 2009, p. 23-24).

Por essa razão, Santos (2009) defende uma proposta epistemológica para além das fronteiras do pensamento abissal, suspendendo os limites reguladores do “estar no mundo”. Desse modo, questiona o fato de os conhecimentos do outro lado da linha, designados como os “conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas” (SANTOS, 2009, p. 25), não serem considerados conhecimentos, já que são incognoscíveis, incoerentes e empíricos, por estarem desvinculados dos critérios de verdade científica definidos pelos que estão deste lado da linha (perspectiva eurocêntrica).

Nessas circunstâncias, a atitude de “desfamiliarizar a tradição canônica das monoculturas do saber sem parar aí”, (SANTOS, 2009, p. 54), surge como alternativa contestatória à única familiaridade possível, ou seja, de apenas um saber legítimo, sendo abolido em prol da reconstituição de outras culturas do saber destruídas pela tradição. A ecologia de saberes constitui-se, desse modo, fundamentalmente, como uma contra-epistemologia, que opera na contramão das epistemologias modernas, reconhecendo os conhecimentos “não científicos e não ocidentais” (SANTOS, 2009, p. 47). Com isso, demarca-se o avanço das linhas invisíveis em direção a um pensamento pós-abissal ao remover as fronteiras antes fixas, para dar lugar a fusões e intercâmbios interculturais que confundem a singularidade do que é abissal, originando cruzamentos de “saberes e ignorâncias” (SANTOS, 2009, p. 34).

Considerando-se as reflexões teórico-críticas até aqui apresentadas, propõe-se, neste trabalho, a introdução de um novo conceito direcionado a avançar o debate: o de **gnoseologia do Sul**. Isso porque se compreende que epistemologia tem a ver com conhecimento científico, contrastando com gnose, o qual se refere à teoria da produção do conhecimento seja africano, ou proveniente de outra esfera geopolítica, desvinculado do âmbito da ciência, em substituição ao termo epistemologia, derivado de episteme, pertencente à esfera do conhecimento científico; nesta equação, episteme é igual à epistemologia que, por sua vez, coaduna com o conhecimento do Norte Global, em oposição ao saber do Sul metafórico.

O conceito de epistemologia tomado de Lalande (1996) abrange a noção de filosofia da ciência, baseia-se nas prerrogativas do saber científico que distingue o verdadeiro e o falso, além de separar o factível do inexequível, cujos resultados, pressupõem-se, sejam passíveis de comprovações. Por conseguinte, desqualificam ou invalidam os conteúdos empíricos, da ordem do saber, conhecimentos elaborados por alteridades do Sul. Desse modo, gnoseologia, classificada usualmente como um ramo da filosofia, designa o estudo do conhecimento nas suas condições

políticas, culturais e sociais, ou seja, materiais. De maneira sintética, o *Dicionário básico de Filosofia* (2001) assim se reporta ao conceito:

Gnoseología (do gr. *gnosis*: conhecimento, e *logos*: teoria, ciência): Teoria do conhecimento que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer. Por vezes o termo ‘gnoseología’ é tomado como sinônimo de epistemologia, embora seja mais amplo, pois abrange todo tipo de conhecimento, estudando o conhecimento em sentido mais genérico. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 86)

Embora o Ocidente pretenda unir os vocábulo epistemologia e gnoseologia, afirmando a possível relação simétrica ou sinonímica de ambas, visando ideologicamente legitimar a episteme e anular a força da gnose, reside aí uma diferença abissal (tomando-se por base as proposições de Santos, já referido). Essa diferença é desvelada pela própria gnose que, potencialmente, volta-se à práxis, à atitude de entender os processos políticos e sociológicos de produção/recepção do conhecimento, o que sublinha o seu polimorfismo investigativo, escapando da lógica epistemológica ocidental e desenvolvendo uma crítica efetiva à pesquisa de cunho exclusivamente científico. Nesse ínterim, a gnoseologia, teoria do conhecimento preocupada em entender a gênese, os fluxos e movimentos do próprio ato de conhecer, de produzir saber, também desestrutura e desconstrói progressivamente o sólido edifício da epistemologia ocidental e patriarcal, já que a epistemologia está inserida no campo da gnoseologia.

Entende-se, portanto, que: a) por meio da valorização das gnoseologias do Sul, mais diretamente denuncia-se um padrão mundial responsável pela colonialidade do poder e do saber, inserido em um quadro de classificação racial/étnica dos povos do mundo; b) a colonialidade “[...] opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2009, p. 73), razão pela qual o seu domínio parece se manter irrestrito; c) nesses planos, encontra-se a potencialidade da literatura afro-brasileira – especialmente em sua expressão anticolonial e anticapitalista – de demonstrar o assujeitamento de pessoas e cartografias a espaços subalternos, em virtude das forças hegemônicas vigentes no cenário do capitalismo global. A opção por uma literatura afinada aos interesses da população afro-brasileira demanda certa forma particular de representação literária, constituída nas fronteiras da exclusão. Nesse sentido, pode-se considerar exemplar o romance *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, no qual (re)afirmam-se gnoseologias do Sul, conforme leitura que se desenvolverá a seguir.

2. Poder/Saber/Ser em *Ponciá Vicêncio*

A análise de *Ponciá Vicêncio* (2003), romance de Conceição Evaristo, permite o desenvolvimento de uma geocrítica às epistemologias ideologizantes do poder colonizador, possibilitando, desse modo, discussões direcionadas à potencialidade das gnoseologias do Sul no espaço da produção literária afro-brasileira. Por esse viés, dentre essas outras questões levantadas pela obra literária em foco, com base em Quijano (2009), pode-se destacar três instâncias: raça, gênero e trabalho, no que concerne à classificação social. Esse autor chama a atenção, de modo particular, para a “racialização das relações de poder”, baseando-se na ideia de raça branca e da raça de cor, para referir-se especialmente aos negros; explica, pois, que os afrodescendentes estão presos a uma rede de exploração, instaurada por uma lógica capitalista que impossibilita a mobilidade e bloqueia qualquer atitude para furar a própria barreira da exclusão (QUIJANO, 2009, p. 107). Vale mencionar, portanto, os incontáveis fatos de insucesso apresentados na narrativa envolvendo negros na cidade, visto que a maioria deles tiveram histórias de fracassos:

Outros e outros casos de conhecidos que saíam do povoado a caminho da cidade e eram roubados na estação de chegada. Perdiam o pouco que tinham e ali mesmo viraram mendigos. Outros não conseguiam trabalho ou ganhavam pouquíssimo e não tinham como viver. A vida se tornava pior do que na roça. Ela sabia de muitos casos tristes, em que tudo havia dado errado. Procurou se lembrar de algum que tivesse tido um final feliz. Não lembrou. [...] Não tinha importância. O caso dela, quando voltasse para buscar os seus, haveria de ser uma história de final feliz. (EVARISTO, 2003, p. 36)

Já no fragmento subsequente, a decisão desesperada de Ponciá de ir para a cidade representa uma fuga das formas de exclusão sofrida e uma possibilidade de superá-las, nesse sentido, Ponciá esquiva-se de repetir a história dos seus, por essa razão, tenta inaugurar uma história diferente da vivida por seus familiares:

A mãe de Ponciá olhou meio incrédula para a moça ao ouvir a filha falar da decisão de partir. Por que uma ida tão repentina, como um gesto de quase fuga? Ponciá não conseguiu explicar que sua urgência nascia do medo de não conseguir partir. Do medo de recuar, do desespero por não querer ficar ali repetindo a história dos seus. (EVARISTO, 2003, p.38)

A exclusão manifesta-se no decurso da narrativa em momentos cruciais, por exemplo, quando Ponciá chega à cidade e observa as imagens de santos abrigadas no conforto descomunal da igreja, enquanto ela dormia ao relento: “aos poucos foram chegando [...] mendigos, crianças, mulheres e homens. Vinham alegres, risonhos, apesar do desconforto e do frio. Ponciá descobriu alguns já

deitados, agasalhados em jornais e sentiu um calafrio. Lembrou-se dos santos que estavam lá dentro”. (EVARISTO, 2003, p. 39).

As lembranças das memórias do pai, do avô Vicêncio, da mãe Maria Vicêncio e do irmão Luandi, absorvem grande parte do seu tempo, consumindo a sua existência. Ponciá sente-se presa a essas lembranças, que sempre enfatizam sua condição de negra, pobre e neta de escravos e a oportunidade de se evadir deste estado para um outro bem melhor. No exaustivo e repetitivo exercício de descobrir-se, diversas vezes, Ponciá ausenta-se de si mesma e, tal como Vô Vicêncio, enlouquece, porquanto o que lhes resta são identidades cheias de solidão e vazios que transformam as suas histórias em fragmentos da história dos seus: de um passado colonial marcado pela exploração/dominação/escravidão. Herdeira da experiência traumática intergeracional da escravidão vivida por Vô Vicêncio e o pai, sua identidade passa a ser constituída por uma multiplicidade de sujeitos do seu passado, recuperados reiteradas vezes em seu presente pela lembrança:

Escutou na cozinha os passos dos seus. Sentiu o cheiro de café fresco e de broa de fubá, feitos pela mãe. Escutou o barulho do irmão se levantando várias vezes, à noite, e urinando lá fora, perto do galinheiro. Escutou as toadas que o pai cantava. Escutou os galos cantando na madrugada, no galinheiro vazio. Escutou, e o que mais escutou, e o que profundamente escutou foram os choros-risos do homem-barro que ela havia feito um dia. (EVARISTO, 2003, p. 57)

No tocante à relação identidade e memória, acredita-se que a identidade tem o seu lastro na reconstituição do passado, e paralelamente a isso, a memória constrói a identidade. Essa intersecção resultou na formação de uma identidade fraturada em Ponciá: o presente escapa de suas mãos para instalar-se fixamente no passado.

No caso de Luandi, em um contexto no qual o importante para o negro é, de alguma forma, estar investido do poder /saber/ ser (QUIJANO, 2009) branco, o irmão de Ponciá anseia pelo dia em que se tornará soldado. Para tanto, primeiro deve se desapropriar do seu saber e adquirir o conhecimento eurocentrado. O Soldado Nestor representa o paradigma epistêmico do Norte e cumpre o seu papel de incentivador de Luandi, afirmando que se o outro quisesse mesmo ser soldado ele teria de estudar: “se ele estudasse muito, poderia ser soldado um dia. Poderia ser mais, muito mais.” (EVARISTO, 2003, p. 71). Os esforços de Luandi em ser soldado traduzem a tentativa de se desvencilhar do universo do negro para ser um branco ou, pelo menos, um quase-branco:

Para Luandi, na medida em que o seu maior desejo se estava realizando, os dias futuros seriam de um tempo bem-vindo, queria ele acreditar, apesar da dor [...]. Agora ele era um soldado. Tinha o poder de mandar. Tudo seria mais fácil, até para procurar a irmã. Fardado, com a roupa do poder, entraria em qualquer lugar, seria respeitado por todos. E quem soubesse de sua irmã, haveria de falar! Ah! haveria de falar! E entregue aos seus pensamentos, no labor de seus futuros mandos, antegozando o prazer que sentiria por ter suas ordens ouvidas e cumpridas, Luandi correu os olhos pelo espaço de exercício de seu poder (EVARISTO, 2003, p. 125-126)

Explicita-se, nessa passagem, o desejo da personagem em ocupar a posição superior do branco, de vestir-se da roupa do poder para estar autorizado a exercer os mandos e desmandos a que foi submetido. Por conseguinte, deseja investir-se do poder social e de polícia exercido nos chamados “nichos do poder” (ABDALA JUNIOR., 2007, p. 15).

Já em outra perspectiva encontra-se Nêgua Kainda, portadora por excelência da sabedoria africana, poder-se-ia dizer também de uma espécie de gnose afro-brasileira, pois o saber africano/afro-brasileiro é nela personificado, especialmente explicitado na cena em que realiza prognósticos sobre o destino de Maria Vicêncio:

Nêgua Kainda fez, então, um leve e vagaroso movimento com a mão, pedindo a Maria Vicêncio que se abaixasse. Ela obedeceu ao pedido. A velha abriu os olhos buscando os de Maria e, mais uma vez, viu e previu a vida dela. A voz, diluindo no tempo, soava quase como um sonho um sussurro, mas Maria Vicêncio ainda pode decifrar o que a velha Nêgua Kainda estava dizendo. Ela dizia que o tempo já permitia e abria os caminhos para que a mãe fosse encontrar os seus filhos [...] o mundo inteiro pareceu se quedar. Nêgua Kainda adormecera. Um sol quente batia em sua pele negra enrugada pelas dobras dos séculos. Em silêncio, ela adentrava num sono tão profundo do qual só acordaria quando tivesse ultrapassado os limites de um outro tempo, de um outro espaço e se presentificasse ainda mais velha e mais sábia, em um outro lugar qualquer. (EVARISTO, 2003, p. 117-118)

Nêgua Kainda traz à tona a preterida sabedoria africana, subtraída de grande parte dos afrobrasileiros desde o início da colonização até os dias atuais. Dá-se relevo ao saber mítico e místico, desenvolvido no âmbito cultural específico da África e divulgado por seus representantes no Brasil. O presságio da personagem acerca do futuro de Maria Vicêncio e a autoridade que possuía sobre a vida dessa, revela o poder da sabedoria africana de até mesmo interferir na ordem natural das coisas, das histórias e nas vidas dos africanos.

A trajetória de Ponciá, entretanto, estava condicionada às amarras da exclusão, o que levou à insanidade mental. Na discussão desenvolvida por Cuti (2010, p. 65) resultante de análises sobre a trajetória do negro nos romances brasileiros, de modo geral, o narrador é um sujeito étnico

“brancocêntrico” e a representação do negro se dá pela via do “desajustamento psíquico e moral”. A flagrante loucura de Ponciá denota a dificuldade de lidar com as fraturas presentes na sua formação identitária. Na cena a seguir descrita, a protagonista encontra o seu irmão Luandi em plena estação, todavia, a insanidade havia roubado a sua compreensão da realidade:

O nome Ponciá Vicêncio ecoou na estação como um apito do trem e ela nem prestou atenção alguma ao chamado. Andava, chorava e ria, dizendo que queria voltar ao rio. Luandi acercou-se carinhoso da irmã, dizendo-lhe que sabia o caminho do rio e que haveria de levá-la. Ponciá levantou os olhos para ele, mas não se podia dizer se ela o havia reconhecido ou não. Abriu, porém, a trouxa, tirou o homem-barro e perguntou ao irmão se ele se lembrava de Vô Vicêncio. Ele, que até então, à custa de muito esforço, tinha o pranto preso, abraçou chorando a irmã. (EVARISTO, 2003, p. 126)

Esse andar em círculos que Ponciá protagoniza, embora aparentemente esteja relacionado à concepção de fragilidade e impotência diante da exclusão ou traduza um movimento cíclico de repetição da vida esperada para os negros, também pode consistir em uma atitude de resistência e contestação da história de sofrimento dos afrodescendentes que, apesar das idas e voltas, perpetua-se no presente. O que Ponciá não deseja é repetir a história dos seus iguais, pois sente-se desajustada ao mundo urbano e se não bastasse, de maioria branca, colocando-a mais uma vez na posição de empregada-escrava, sob pena de viver na miséria, senão em um isolamento social irremovível.

Pode-se, assim, reconhecer o pleno sentido de identidades fraturadas para o caso da trajetória de Ponciá: em primeiro lugar, o processo de constituir-se implica em reconstituição do passado familiar, social e da escravidão; em segundo lugar, nela estão presentes múltiplas plataformas identitárias, dadas as diversas fronteiras da exclusão social, de gênero, classe, etnia:

Maria Vicêncio, agora de olhos abertos, contemplava a filha. A menina continuava bela; no rosto sofrente, feições de mulher. Por alguns momentos outras faces, não só a de Vô Vicêncio, visitaram o rosto de Ponciá. A mãe reconheceu todas, mesmo aquelas que chegavam de um outro tempo-espço. Lá estava a sua menina única e múltipla. (EVARISTO, 2003, p. 129)

Luandi, ao se deparar com a loucura de sua irmã, reflete sobre a difícil trajetória e luta dos negros em prol da liberdade. De forma consequente, a personagem altera significativamente a sua cosmovisão étnica, social e política da sociedade demarcada pela colonialidade. A partir da releitura crítica da vida de sua irmã, Ponciá, torna-se capaz de compreender a sua condição de subalterno e oprimido no contexto do capitalismo e, por essa razão, abre mão da roupa do mando e repensa o seu estar negro no mundo branco como algo agora sem sentido para ele:

E ele que queria tornar-se soldado, mandar, bater, prender, e repente descobria de que nada valia a realização de seus desejos, se fossem aqueles os sentidos de sua ação, de sua vida. Soldado Nestor era tão fraco e tão sem mando como ele. Apenas cumpria ordens, mesmo quando mandava, mesmo quando prendia. Foi preciso que a herança de Vô Vicêncio se realizasse, se cumprisse na irmã para que ele entendesse tudo. Ele, que levava tanto tempo desejando a condição de ser soldado, em poucos minutos escolhia desfazer-se dela. (EVARISTO, 2003, p. 130)

Ademais, pode-se perceber o desprendimento e abertura revelados nas descobertas feitas por Luandi: primeiro quando começa a compreender que “ser soldado” na verdade não lhe conferia sentido para a vida: “[...] compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engrandeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas” (EVARISTO, 2003, p. 131). Adiante, destaca-se outra das descobertas feitas por Luandi:

Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. (EVARISTO, 2003, p. 131).

Percebe-se a valorização do que se pode compreender como gnoseologia do Sul: o irmão de Ponciá passa a reconhecer outros saberes, outras inscrições identitárias para além das posições subalternas a que foi relegado, bem como toda sua família e comunidade. Acrescente-se ainda que Luandi passa a compreender a força da memória de seu povo: “A irmã tinha os traços e os modos de Vô Vicêncio [...] herdeira de uma história tão sofrida, porque enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino” (EVARISTO, 2003, p. 131).

Como processo de resistência e luta contra a exclusão, destaca-se, no conjunto desse romance de Evaristo, a noção de que os conhecimentos produzidos e transmitidos pelos afrodescendentes são subalternizados. Como consequência, esses saberes são colocados “fora do jogo” social, destituídos de lócus de importância e, portanto, invisibilizados socialmente. Denunciar o apagamento das gnoseologias do Sul e imprimir sentidos de esperança em meio a tantas fraturas sociais e culturais parecem ser objetivos que, literariamente, a obra de Conceição Evaristo alcança com pleno êxito.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política**: Literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3. ed revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Disponível em:<http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2016.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Revista Civitas**, v. 14, n. 1, p. 2742, jan.abr, 2014. Disponível em:<http://revis_taseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16185>. Acesso em: 22 maio 2016.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Angola: Edições Pedagogo, 2013.

MENDONÇA, Fátima. A literatura moçambicana em questão. **Revista Discursos**, n. 9, p.37-51, 1995.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MUDIMBE, Valenten Yves. **A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MUNANGA, Kabengele. Antropologia Africana: mito ou realidade? **Revista de Antropologia**, n° 26, p.151-160, 1983. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/111048/109390>>. Acesso em: 29 maio 2016.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. En Heraclio Bonilla (comp.). Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: e para além de um outro. **Revista Centro de estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra**, Coimbra, s/n, p.01-45, 2004.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

[Recebido: 20 out. 2016 – Aceito: 21 dez. 2016].