

O QUE EU FAÇO COM A MINHA CARA DE ÍNDIA?
LITERATURA E RESISTÊNCIA EM ELIANE POTIGUARA

Aline Guimarães¹

RESUMO: Diante da emergência de vozes atuais que rompem com a narrativa dominante, Eliane Potiguara ganha destaque ao utilizar a literatura como mecanismo resistência às inúmeras tentativas de silenciamento impostas às mulheres indígenas ao longo da história. A sua produção literária segue em contramão ao pensamento de uma raiz única do Ocidente, imposta pelos colonizadores e absorvido pelos colonizados. O presente artigo tem, portanto, o objetivo discutir os conceitos de identidade e diversidade na obra de Eliane Potiguara.

Palavras-chave: Resistência; Indigenismo; Potiguara; Crioulização;

ABSTRACT: Given the emergence of current voices that break with the dominant narrative, Eliane Potiguara gains prominence in using literature as a mechanism of resistance of numerous attempts of imposed silence imposed on indigenous women throughout history. His literary production runs counter to the thought of a single root of the West, imposed by the settlers and absorbed by the colonized. The present article has, therefore, the objective to discuss the concepts of identity and diversity in the work of Eliane Potiguara.

Keywords: Resistance; Indigenismo; Potiguara; Creolization;

*“quem tu és identidade?
que secretos poderes tens,
que me matas ou me revives
que me faz sofrer ou me faz calar
quão mistérios tu trazes na alma?”*

Eliane Potiguara

Por se tratar de um dos principais instrumentos culturais de inserção social para uma minoria social e econômica, a literatura torna-se um dos alicerces para a impulsão da luta da mulher indígena. Na atualidade, as mulheres indígenas tomam posse da escrita para mostrar o sofrimento da violência e da marginalização a que foram relegadas desde a construção de uma sociedade não indígena que se iniciou com a colonização e, que perpassa até hoje. É esse grito, de revolta e de dor, que podemos encontrar em suas produções literárias. As próprias mulheres indígenas, donas de sua história, que tomam a palavra e colocam no papel o que até então ficava somente na oralidade e, assim, tornam-se visíveis para a sociedade contemporânea. Através de suas falas politizadas, conseguem colocar em discussão assuntos de extrema importância, como, por exemplo, a demarcação das terras que, ancestralmente,

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora.

pertencem a seus povos, exploração da mão de obra, na esperança de que lhes sejam devolvidos o respeito e a dignidade, além do lugar que lhes foi usurpado desde a colonização na sociedade brasileira que ajudaram a construir. Em suas obras, divulgadas em diversas mídias, expressam, então, sua cultura, reverenciam seus antepassados, apresentam seus costumes, mostram suas dores e, principalmente, apresentam muito zelo em deixar acesa a luz de sua identidade.

Uma dessas vozes mais significativas e fortes dentro do contexto indígena é Eliane Potiguara, Conselheira do INBRAPI (Instituto Indígena de Propriedade Intelectual), Coordenadora da Rede de Escritores Indígenas na Internet e do Grumin. Foi indicada, por seu trabalho como ativista, como representante do Brasil na campanha “Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz 2005”. Foi nomeada uma das 10 mulheres do ano em 1988, pelo Conselho das Mulheres do Brasil, por ter criado o GRUMIN. Participou durante anos, da elaboração da “Declaração Universal dos Direitos Indígenas”, na ONU em Genebra. Em 1987 Potiguara deu início ao projeto GRUMIN, Grupo Mulher Indígena-Educação, um programa visando mulheres indígenas em centenas de comunidades brasileiras, não só para promover a educação dessas mulheres, como para incentivá-las a participar ativamente nas suas comunidades e na sociedade em geral, num trabalho conjunto de preservação e divulgação do conhecimento, das tradições e da cultura ancestral, que almeja resultar na afirmação de uma identidade indígena livre da carga estereotipada que o pensamento eurocêntrico vinha lhe impondo. Através dessa entidade, ela luta pela efetiva construção de políticas públicas voltadas para a proteção das mulheres indígenas em relação aos problemas e preconceitos que enfrentam em sua luta cotidiana por um lugar, a que tem direito, na sociedade brasileira.

Para Potiguara, militância política e trabalho literário representam duas facetas de uma mesma proposta e um mesmo engajamento. Contar as histórias, as lutas e as memórias dos povos indígenas é uma forma de realização do seu projeto maior: defender os direitos dos povos indígenas, resgatar o que lhes foi tomado pelos colonizadores e preservar suas culturas. Potiguara considera que a mulher indígena é fundamental no processo de preservação das culturas indígenas, e assim essa mulher vem ocupar uma posição central em sua luta política e em sua obra literária. Em seus discursos, a autora tem os objetivos principais: a conscientização do público sobre a questão indígena – a discriminação, injustiça e violência sofridas pelos povos indígenas – e sobre o papel que os indígenas brasileiros podem desempenhar em uma sociedade multiétnica e multicultural; e a conscientização das próprias

mulheres indígenas sobre sua condição social e a importância da educação no processo de transformação dessa condição.

Tais objetivos políticos, especificamente a educação, a conscientização e a afirmação de uma identidade indígena, manifestam-se nos discursos de Potiguara, tanto em seus ensaios e manifestos, como em sua poesia e ficção, e também em conferências e palestras que participa. Discursos que vêm sendo divulgados, principalmente, através da Internet, em blogs, *e-books*, boletins eletrônicos, *websites* pessoais e outros, como o *youtube*, valendo-se de todos os meios de comunicação possíveis oferecidos pelas novas tecnologias. Em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2004), para dar forma e voz à identidade feminina, Potiguara utiliza-se aqui de vários gêneros literários e diferentes registros linguísticos. Desse modo, a protagonista de *Metade cara* não é uma única mulher, mas sim inúmeras delas que têm em comum uma história de violência, deslocamento e alienação, mas que, por outro lado, constroem também uma história de afirmação identitária e de luta pela preservação de seus costumes e herança ancestral.

Mulher, terra e identidade encontram-se profundamente conectadas no pensamento de Potiguara, sendo a mulher o elo entre novas gerações e o conhecimento, a sabedoria e as tradições dos antepassados. Segundo a autora, a alienação e o sofrimento da mulher indígena resultam na perda de identidade de nações inteiras, e por isso sua obra orienta-se a partir de uma preocupação fundamental com a educação e o fortalecimento cultural e político da mulher indígena. Sua literatura vai ser também um chamado às mulheres indígenas para que criem, pois Potiguara reconhece no ato criativo, na linguagem e na escrita instrumentos de transformação da sociedade. Com um tom forte, de revolta e raiva que exige uma reação por parte do interlocutor poético, pondo em marcha um processo de indagação, reflexão e reposicionamento frente à realidade retratada. Utilizando a linguagem como arma política Potiguara propõe-nos por meio da afirmação da alteridade da mulher indígena a possibilidade e necessidade de uma nova ordem social.

1. OS DESPLAZADOS DAS AMÉRICAS

“a quantas milhas estás do próximo

a quantas mais estás de ti

palavra humano faz eco

*vejo-te e ouço-te
o que dizes não coincide
com as legendas”
Queni N.S.L. Oeste*

Ao entrar em contato com as informações referentes à colonização europeia no território das américas, nos deparamos com relatos bárbaros e chocantes desse processo contra os povos que aqui habitavam. Para que os espaços indígenas fossem colonizados, ocorreram invasões que massacraram e destruíram suas moradias e suas plantações, além do assassinato de milhares de índios através de armas de fogo, doenças e até pela exaustão ao trabalho escravo. Povos condenados por não submeter-se às cruéis imposições dos recém-chegados, que tinham como objetivo principal obrigá-los a abandonar a cosmovisão que, até então, regia suas vidas enquanto seres individuais e coletivos. Todas as diferentes etnias que ocupavam o território americano foram denominadas e catalogadas pelos europeus que aqui chegavam, esses que eram “impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação”. (SAID, 1995, p. 43) E, assim, os habitantes das Américas eram vistos como seres inferiores pelos parâmetros científicos da época, que consideravam os europeus como uma raça superior.

Essas narrativas, denominadas de mitos fundadores, serviram como criação de uma consciência histórica a fim de que uma comunidade acredite em ideais, como a expansão dos territórios. Além de implementar pensamentos sobre universalidade, legitimação de um absoluto, de um particular eleito, que foram utilizadas como principal fundamento para a expansão colonial. GLISSANT (1996) afirma que por onde aparecem os mitos fundadores, no seio dessas culturas atávicas (culturas que buscam legitimidade em uma determinada terra, que se torna território), desenvolve-se a noção de identidade, que irá se desenrolar em torno do eixo da filiação e da legitimidade, formando uma concepção de “raiz única”, que exclui o outro como participante. Segundo ele, a raiz única é aquela que mata todas as outras que se encontram a sua volta e a rizoma é aquela raiz que vai ao encontro de outras raízes. Já nas sociedades em que o mito não funciona, aquelas que passaram por processo de criouliização (a imprevisibilidade do encontro com o outro), a noção de identidade se realiza envolta das tramas da relação que compreende o outro como inferência. Glissant, em seu livro, *Por uma*

poética da relação (1996) cita o exemplo dos *Roms*, povos compósitos, ou seja, que não passaram por processos de colonizatórios e que não apresentam ideais de legitimidade e território. Eles se unem a fim de elaborar uma conferência da paz cujos os fundamentos se baseiam na ideia de que a paz desenvolverá somente em uma cidadania pluétnica dentro da diversidade de culturas e igualdade de direitos.

GLISSANT (1996) defende que a crioulização não acontece hoje somente nos países que passaram por processos traumáticos de colonização. É um movimento que acontece no mundo todo pois, para ele “o mundo se criouliza” (GLISSANT,1996, p.18). As culturas do mundo ao serem colocadas em contato umas com as outras de forma rápida e consciente transformam-se, dando cada um pouco de si em troca recebendo um pouco do outro. Dentro dessa perspectiva, o autor afirma que estamos vivendo dentro de uma esperada “totalidade-mundo”, em contato a todo tempo uns com os outros. Mas, esse sistema de relação, para ele, é errático, porque nos encontramos no que ele chama de “Caos-mundo” (GLISSANT 1996, p.98), ou seja, em choque, repulsões e conflitos entre as culturas. O autor ressalta que a crioulização supõe que os elementos culturais colocados em presença dos outro devam ser obrigatoriamente “equivalentes de valor” para que a crioulização seja efetiva pois, dessa forma, quando os elementos culturais são colocados em relação e inferiorizados a crioulização não se dá de forma verdadeira. TODOROV (2003), em seu livro *A conquista da América* faz um estudo do encontro com o outro nas Américas e o quanto esse embate foi dramático. Ele justifica a relevância de se olhar o passado afirmando que

Somos parecidos com os conquistadores e diferentes deles; seu exemplo é instrutivo, mas jamais teremos certeza de que não nos comportamos como eles,não estamos, justamente, a imitá-los, adaptando-nos as novas circunstâncias. Mas a sua história pode ser exemplar para nós porque nos permite fazer uma auto-reflexão, descobrir as semelhanças e também as diferenças: mais uma vez o conhecimento de si passa pelo conhecimento do outro. Para Cortez, a conquista do saber leva a do poder. Fico com a conquista do saber, ainda que seja para resistir ao poder. (...) Reconhecer, aqui e ali, a superioridade dos conquistadores não significa fazer seu elogio; é necessário analisar as armas da conquista, se quisermos ter possibilidade de freá-la um dia. Pois as conquistas não pertencem só ao passado. (TODOROV, 2003, p. 250)

A crioulização, portanto, exige que os elementos heterogêneos colocados em relação se interiorizem pois, quando há interpenetração cultural não se abre espaço para políticas de unificação cultural. O principal problema a ser enfrentado hoje, segundo GLISSANT (1996) ,

é a mudança no imaginário da mentalidade das humanidades de maneira que, dentro das culturas atávicas, os conflitos étnicos parem de ser considerados impossíveis e que nas culturas que passaram pelo processo de criouliização esses conflitos passem a ser vistos como um processo necessário, que não pode ser evitado. Devemos pensar as humanidades não mais como raiz única mas sim rizoma pois, não haverá solução se continuarmos com o pensamento de legitimidade e afirmação, “não devemos defender o oprimido e sim repensar a identidade” (GLISSANT 1996, p. 83). Para o autor o todo-mundo é uma desmedida e se não captarmos a dimensão dela, corremos o risco de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias, os massacres e os genocídios.

2. POR UMA POÉTICA DA DIVERSIDADE

*“Todo caminho que percorri até agora,
todas essas lutas não representam nada
comparado ao que nos resta fazer, porque
o que nos resta a fazer é o mais
importante, ou seja, conseguir que todas
as populações vivam juntas.”*
Nelson Mandela

As literaturas épicas, os mitos de fundação, mostram uma necessidade de vencer o inimigo em busca de uma afirmação identitária. É a partir de poéticas comunitárias, passadas de geração a geração que a Literatura se estabelece e assim modela a consciência de uma comunidade ameaçada, ou seja, quando a comunidade não está segura de sua identidade, o grito poético é necessário para afirmar-se em face de uma ameaça. A partir desse alarde, toda e qualquer literatura passa a ser considerada pela comunidade como sagrada, adquirindo uma função absoluta e sacralizadora. GLISSANT (1996) afirma que “o ato poético é um elemento de conhecimento do real” (GLISSANT, 1996, p. 45) e, que, a relação é intensa entre a necessidade e a realidade, o lugar de onde se emite a fala humana. Podemos fechar esse lugar em um território restrito ou abrir esse lugar sem desfazê-lo ou diminuí-lo e o mais importante em sua concepção, é discutir uma poética de relação que possibilite essa abertura.

A literatura sempre defendeu uma concepção do mundo, o poeta sempre reivindicou para o seu conhecimento essa relação com o que GLISSANT (1996) chama de “totalidade-

mundo” (GLISSANT, 1996, p.42), ou seja, um processo unificador. As obras literárias passam, então, a estabelecer um vínculo entre o lugar de origem e a totalidade-mundo. Para ele, estamos dentro da totalidade- mundo, deixando de ser uma projeção e tornando-se concretizada, dentro daquilo que o poeta tradicional imaginava como unitário ou universalizador, torna-se o caos- mundo. Existe o caos-mundo por que existe o imprevisível, e é dessa noção que se cria e determina o caos-mundo, pois já não temos mais a consciência ingênua dos mitos fundadores. Entendemos que a consciência ingênua dessa totalidade não pode ser mais excludente. O autor afirma que ainda vivemos em um antigo modelo de pensamento em que se eu for ao encontro do outro não serei mais eu mesmo, e seu eu não for mais eu mesmo, me perco de quem eu sou. É necessário renunciarmos a espiritualidade, a mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade de raiz única para entrarmos na complexidade de uma identidade de relação. Segundo ele, é só através de uma poética da relação, em um imaginário que nos permita compreender as fases e implicações das situações dos povos hoje nos permitirá tentar sair do confinamento a qual estamos reduzidos. RIBEIRO (2017) afirma que todas as pessoas possuem lugares de fala, que advém de um lugar social e que é a partir de uma escuta legitimada dessas vozes de lugares distintos que conseguiremos debater e refletir criticamente sobre os mais variados assuntos presentes em nossa sociedade. Pensar nesses lugares é romper com um silêncio vigente de alguns e uma movimentação no sentido de acabar com uma hierarquia violenta na sociedade.

A tecnologia permite hoje uma convergência entre o mundo letrado, que se volta para a oralidade das novas mídias e as comunidades tradicionais por terem encontrado na tecnologia digital maneiras especiais de se exprimir. Segundo FIGUEREDO (2018) essas novas textualidades, que vão da transcrição de tradições orais até livros literários no sentido ocidental, situam-se numa política de afirmação das culturas locais. E é a partir daí que o universal torna-se diverso. GLISSANT (1996) coloca a internet como “auto-estradas da Informação” (GLISSANT, 1996, p.48) pois realiza uma multirelação que abre ao infinito a diversidade. Elas servem para transmitir uma herança, registrando em arquivo a memória de suas tradições para que elas não se percam de todo. FIGUEREDO (2018) afirma que além das antologias de textos orais e publicação de livros, que se encontram na confluência da tradição ocidental e da tradição ameríndia, inicia-se uma nova tradição literária. Sem perder o contato com a tradição, os indígenas se inserem na modernidade, reivindicando sua participação em todos os aspectos da vida social, inclusive na vida literária. A questão

identitária que se exprime por uma busca de afirmação da indianidade está no centro da literatura indígena contemporânea.

O povo potiguara por muito tempo foi tido como extinto, como totalmente assimilado ou dizimado pela colonização. É possível perceber tal fato pela pouca produção sobre a etnia, e pela referência a esse povo sempre em relação ao passado. É nesse contexto que se insere a escrita de Eliane Potiguara. Com o desaparecimento de seu avô, por questões de terra, Eliane e a família se deslocaram para o Rio de Janeiro, onde vive até hoje. Embora a escritora não tenha nascido na aldeia, nunca deixou de ser Potiguara: “[...] gosto de ser identificada sempre como indígena que é a força maior que eu tenho na minha família, que é minha identidade enquanto povo indígena, povo Potiguara de origem indígena potiguara” (POTIGUARA, 2009) A condição de indígena desaldeada, migrante, deixa fortes marcas na literatura de Eliane Potiguara. Com a migração forçada pelo neocolonizador e a falta de condições de sobrevivência nas aldeias, é posto o desafio de ser índio longe de sua terra, conferindo um caráter diaspórico à poesia de Eliane, que afirma “Eu não tenho minha aldeia/ Minha aldeia é minha casa espiritual/ Deixada pelos meus pais e avós/ A maior herança indígena./ Essa casa espiritual/ É onde vivo desde tenra idade/ Ela me ensinou os verdadeiros valores [...]” (POTIGUARA, 2004, p. 131).

O poema “Brasil”, que faz parte da antologia de textos presentes no livro *Metade cara, metade máscara* (2004) assinala a sobrevivência dos indígenas no presente, contrapondo-se àquela visão mitificada do índio do passado e que continua em novas formas que insistem em declinar a vida indígena no passado. Nele, a autora questiona a a visão identitária dos indígenas frente a sociedade, ao dizer:

que faço com a minha cara de índia?
e meus espíritos
e minha força
e meu tupã
e meus círculos?
que faço com a minha cara de índia?
e meu toré
e meu sagrado
e meus “cabôcos”
e minha terra
que faço com a minha cara de índia ?
e meu sangue
e minha consciência
e minha luta
e nossos filhos?(...)

barriga brasileira
ventre sagrado
povo brasileiro
ventre que gerou
o povo brasileiro
hoje está só ...
a barriga da mãe fecunda
e os cânticos que outrora cantavam
hoje são gritos de guerra
contra o massacre imundo
Nosso ancestral dizia: temos vida longa
Mas caio da vida e da
E range o armamento contra nós
Mas enquanto eu tiver o coração aceso
Não morre a indígena em mim
E nem tampouco os compromissos que assumi
Perante os mortos
De caminhar com minha gente passo a passo
E firme em direção ao sol [...]
(POTIGUARA, 2004, p. 102).

O resgate da ancestralidade é pautado em um contexto de atualização identitária, ou seja, a tradição não prende a concepção de identidade indígena ao passado, mas serve como uma ferramenta de afirmação e reconfiguração cultural desses povos diante das transformações engendradas na contemporaneidade. Em sua escrita, a autora se recusa a assumir uma posição de vítima oriunda de erros históricos, mas sim de sujeitos políticos implicados nos desdobramentos do processo de colonização. A afirmação do conhecimento indígena como propriedade intelectual vai de encontro aos processos de invisibilização e coloca a cultura indígena como visível, pois escreve no lugar dos indígenas marginalizados, que viviam e vivem sob um pano de invisibilidade, através de uma linguagem própria e que vai de encontro à padronização literária hegemônica. Descobrimos em suas produções literárias não somente a linguagem de uma indígena, mas também a condição social das comunidades indígenas, a violência de gênero aliada ao racismo, as violações de direitos por parte dos não-índios, os impactos da colonização e da neocolonização que ainda perduram e incidem diretamente na vida dos sujeitos. Percebemos também o movimento de resistência, a reapropriação dos saberes ancestrais como uma ferramenta política, a narração de histórias como um movimento de disputa de discursos e representação que vai de encontro ao cânone e às supostas verdades hegemônicas. Sua experiência literária fala de memória, da vivência de sujeitos e grupos étnicos marginalizados e subjugados ao longo da história.

As memórias rizomáticas que surgem no cenário brasileiro evocam outros mitos fundadores, outros discursos nacionais, traçam uma visão de nação já pluralizada e não uma, como se fez no século XIX e que o século XX reforçou. O que presenciamos, sobretudo desde os anos 1980, é a eclosão de vozes que narrativizam outras histórias, outras versões sobre a nação. Glissant defende “que a poesia é, em todo caso, o exercício do imaginário, a visão profética do passado juntamente com a visão profética dos espaços longínquos, é, em toda parte, a única forma que temos de nos inserir na imprevisibilidade da relação mundial” (GLISSANT,1996, p.207) Para ele devemos estar inseridos em um “combate cotidiano” preservando a sua cultura, lançando mão de todas as formas de estratégia: culturais, políticas, militantes, etc. Dessa forma mudar discursos como “ se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, estou autorizado a combater-lo” (GLISSANT,1996, p.207) , adentrando assim ao mundo da pluralidade. Boaventura denomina o pensamento moderno de “Abissal”, por ser construído de separações visíveis e invisíveis, como se houvesse alguns “deste lado da linha” e outros “do outro lado da linha”. Para ele, um “pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (SANTOS, 2010, p. 51).

GLISSANT (1996) afirma que esse pensamento, pegando emprestado o termo de Boaventura, “pós- abissal” (SANTOS, 2010, p. 51) levará algum tempo para ser alcançado e é função da literatura, da poesia e da arte de levar às humanidades refletir que o outro não é inimigo e que o diferente não me destrói, que me transformo em contato com ele e não me diluo. Tratando-se de um diferente tipo de combate, a função do artista é aproximar o imaginário do mundo. Imergir o imaginário não se trata mais de sonhar o mundo, mas de penetrar nele. O autor defende que “É preciso toda uma poética para conceber esses impossíveis. E é por isso que acredito que em nossos dias, o pensamento poético esteja no princípio da relação com o mundo.” (GLISSANT,1996, p.209) É necessário enfatizar que, uma poética da relação não impede as dominações mas as maneiras de resistir a ela mudam, pois conseguimos entender que as antigas formas de resistência não servem para nada. Todo o resto é relação, ou seja, abertura e relatividade pois, um povo oprimido é aquele que fica impossibilitado de refletir sobre a sua função no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura produzida por mulheres indígenas tem movimentado o cenário literário na contemporaneidade e é a partir dela que se inicia o processo de crioulização defendida por Glissant. É a verdadeira poética da relação, que a partir da constatação e superação da fratura colonial, com a exposição dos seus sofrimentos em relação ao desenraizamento imposto pela colonização, buscam criar novas formas de percepção da realidade e de expressão artística. A escrita de Eliane Potiguara tem se tornado um símbolo nesse contexto. Em sua obra destaca-se não só a história de sua etnia, sua luta política como, também, um texto que rompe com as fronteiras dos gêneros textuais. Ao entrarmos em contato com a sua obra escrita mergulhamos em um universo múltiplo e plural em todos os sentidos, pois em seu texto híbrido (poesia, contos, crônicas e relatos) trazem reflexões sobre a trajetória de vida política da autora. Sua literatura transita entre uma poética de confronto e de relação, acarretando em uma análise da articulação entre o imaginário do espaço e as estratégias de uma possível reconstrução das identidades ameríndias na contemporaneidade pois, não mudamos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos o imaginário, ou seja, a ideia de que a identidade seja de raiz única, fixa e intolerante. É necessário rever a totalidade- mundo a partir do nosso lugar e do outro, estabelecendo relação e não evidenciando a exclusão. Portanto, a condição de mulher indígena, que usa a escrita como instrumento de luta em favor dos direitos de seu povo, coloca a autora em posição de singularidade no contexto da literatura Brasileira.

REFERÊNCIAS

FIGUEIREDO, Eurídice. *Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia*. Estud. Lit. Bras. Contemp. 2018, n.53, pp.291-304.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1996.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

_____. *Entrevista com Eliane Potiguara para tese de doutorado de Daniel Munduruku*. (2009) Disponível em: < <http://elianepotiguara.blogspot.com/p/entrevistas.html> > Acesso em 27 de agosto de 2018.

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

SAID, Edward. Cultura e Imperialismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Souza, MENEZES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

A POÉTICA DA RELAÇÃO NOS TEXTOS DE AUTORIA FEMININA NEGRA

Cristiane Veloso de Araujo Pestana¹

Márcia de Almeida²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo tratar a linguagem da Literatura Afro-brasileira como uma forma particular de identidade, reivindicação, discurso étnico e político, sobretudo nos textos de autoria feminina. Os textos da chamada Literatura afro-feminina trazem o pertencimento étnico para o contexto diaspórico, promovendo, assim, uma noção de identidade que se aproxima do conceito de identidade-relação proposto por Édouard Glissant.

Palavras-chave: Mulher negra; Linguagem; Identidade; Literatura Afro-brasileira.

ABSTRACT: This present article has as objective treats the language of Afro-Brazilian Literature as a particular form of identity, claim, ethnic and political discourse, especially in texts of female authorship. The texts of the so-called Afro-feminine Literature bring ethnicity into the diasporic context, so that promoting a notion of identity that approaches the concept of identity-relation proposed by Edouard Glissant.

Keywords: Black woman; Language; Identity; Afro-Brazilian Literature.

1 – A literatura feita por mulheres negras – Linguagens e Conceitos

A literatura costuma ser definida, antes de tudo, como linguagem, construção discursiva marcada pela finalidade estética, aponta Eduardo de Assis Duarte (2014). Porém, existem outras finalidades para além do aspecto estético que traduzem valores culturais, éticos, políticos e ideológicos. Para Duarte (2014), a linguagem é um dos fatores da diferença cultural no texto literário e, sendo assim, é de fundamental importância para ressaltar marcas culturais perdidas, bem como aconteceu com os africanos escravizados que vieram para o Brasil.

¹ Doutoranda em Letras: Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Professora Doutora da Universidade Federal de Juiz de Fora

A língua de um povo é o reflexo dele mesmo. É através dela que podemos nos expressar e nos posicionar a respeito de nós e de nosso lugar no mundo. A língua é uma expressão cultural, e a forma como a utilizamos pode representar algo muito profundo acerca do modo como nos relacionamos com essa cultura.

Veremos neste estudo alguns exemplos desta linguagem tão marcada dentro da Literatura afro-brasileira a partir de poemas escritos especificamente pelo grupo feminino. Mulheres negras que driblaram os desafios do sexismo e do racismo para divulgarem seus textos e se destacarem no cenário literário e no mercado editorial.

Mesmo dentro de um segmento de militância, as autoras negras nunca tiveram muito espaço, geralmente era a maioria de homens negros a terem o direito de se posicionar frente às demandas sociais e políticas desta classe, fato que, segundo a escritora Cristiane Sobral, em entrevista, ainda é muito comum nos dias atuais.

No entanto, as mulheres negras vêm assumindo a autoria na Literatura e deixando de ser apenas personagens, muitas vezes retratadas de forma estereotipadas. Mas, para chegarem até aqui, o caminho foi longo e iniciado por mulheres de diversos lugares do mundo.

Nos Estados Unidos, por exemplo, foi a partir do movimento em prol dos direitos civis que as escritoras negras estreitaram a articulação entre sua militância política e sua atuação acadêmica. Nomes como Alice Walker e Toni Morrison se destacaram por denunciar o racismo e abordar as questões étnicas em suas obras.

No Brasil, foi durante o século XX, que abrigou o auge dos movimentos sociais, movimento dos trabalhadores, movimentos negro e feminista, que as mulheres ganharam força, influenciando nossa sociedade e conseqüentemente nossa literatura, construindo uma literatura cujo ponto de vista é negro e que luta para encontrar espaço junto ao mercado editorial. Esta literatura é uma resposta à maneira como negros e negras vinham sendo representados, e também, o lugar onde a mulher negra encontrou espaço para se manifestar. Uma literatura chamada Literatura Afro-brasileira.

Na década de 70 a produção literária das afrodescendentes ganhou espaço graças a coletivos organizados na Bahia, em Porto Alegre, no Rio de Janeiro e em São Paulo, sendo o deste último, chamado Quilombhoje, até hoje um campo fértil para a criação e divulgação da literatura afro-brasileira. Em junho de 1978 surgiu a série literária Cadernos Negros, que

possibilitou maior espaço para as escritoras e que colaborou para a divulgação de prosa e poesia de diversas autoras afro-brasileiras, como Geni Guimarães, Miriam Alves, Conceição Evaristo, Alzira Rufino e muitas outras representantes da chamada escrita afro-feminina, que, conforme sugere Amanda Crispim Ferreira (2012), aborda tanto a questão étnica quanto a questão de gênero.

De acordo com Andréa Borges Leão “cada campo inventa uma noção de literatura e de escritor” (2009, p.306), afirmação que dá suporte para Duarte (2014), que justifica a existência de uma Literatura destinada especialmente à demanda afrodescendente, a qual se faz necessária para distinguir a população negra da forma como vinha sendo feita na Literatura brasileira canônica.

E a configuração dessa diferença passa pelo trabalho com a linguagem, a fim de subverter imagens e sentidos cristalizados. É uma escrita que, de formas distintas, busca dizer-se negra, até para afirmar o antes negado. E que, também neste aspecto, revela o projeto de ampliação ao público leitor afro-brasileiro. (DUARTE, 2014, p.11)

2 – Sobre como conceituar essa literatura

Ainda hoje se discute muito sobre o melhor termo a ser utilizado, para designar a literatura feita por negros e negras ou que aborde temas relacionados à população negra. Alguns defendem a ideia de uma Literatura Negra, cujo princípio básico inicial era que o escritor deveria, obrigatoriamente, ser negro e tratar de temas relacionados aos negros. Para termos uma noção de como seria caracterizada tal literatura, vejamos uma fala de Ironides Rodrigues, um dos grandes intelectuais negros, declarada a Luiza Lobo e citada no livro de Eduardo Assis Duarte.

A literatura negra é aquela desenvolvida por autor negro ou mulato que escreva sobre sua raça dentro do significado do que é ser negro, da cor negra, de forma assumida, discutindo os problemas que a concernem: religião, sociedade, racismo. Ele tem que se assumir como negro. (LOBO, *apud* DUARTE, 2014, p.21)

Numa perspectiva um pouco mais conciliadora, Domício Proença Filho defende que a cor da pele não importa, mas sim a abordagem que se faz do negro, o pertencimento étnico e a coerência com as demandas específicas desse povo. Ele propõe um equilíbrio entre “literatura do negro” e “literatura sobre o negro” e afirma que:

À luz dessas observações, será negra, em sentido restrito, uma literatura feita por negros ou descendentes assumidos de negros e, como tal, reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modos de realização que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracteriza por uma certa especificidade, ligada a um intuito claro de singularização cultural. (PROENÇA FILHO *apud* DUARTE, 2014, p.23)

Compartilhando o posicionamento de Proença Filho, Zilá Bernd ressalta a importância de uma “enunciação do pertencimento” tão mais do que apenas a cor da pele. Para a autora, é papel desta literatura, promover a reversão de valores errôneos atribuídos aos descendentes de africanos, bem como estabelecer uma “nova ordem simbólica oposta aos sentidos hegemônicos”, de uma narrativa heroica do negro e a urgência de um eu enunciador, já que historicamente, dentro da literatura, o negro sempre foi falado pelo outro. Zilá defende veementemente que os negros devem tomar a palavra e assumir o discurso de si para ocuparem assim, seu lugar na sociedade, tendo em vista que “A montagem da poesia negra faz-se a partir da (re)conquista da posição de sujeito da enunciação, fato que viabiliza a reescritura da História do ponto de vista do negro.” (BERND, 1988, p.77). Tal fato é ratificado por Cristiane Sobral, quando diz: “Nunca mais aceitarei a sua visão deturpada das coisas que fere e mata. Agora serei a protagonista” (2011, p.87).

Eduardo de Assis Duarte, por sua vez, propõe a substituição do termo Literatura Negra por Literatura Afro-brasileira, acreditando que a palavra “negra” enfraquece e limita a eficácia deste conceito, pois, para ele, num contexto teórico e crítico, as palavras negra/negro carregam um peso muito grande, uma carga de inferioridade e negatividade vindas ao longo da história da humanidade. Já o termo afro-brasileiro, segundo o estudioso, traz a ideia de maioria, onde se encaixam todos os descendentes de família antigas brasileiras, oriundas dos grandes fluxos de imigração e migração ocorridos no território brasileiro.

Já o termo afro-brasileiro, pela própria configuração semântica, remete ao tenso processo de mescla cultural em curso no Brasil desde a chegada dos primeiros africanos. Processo de hibridação étnica e linguística, religiosa e cultural. (DUARTE, 2014, p.25)

Já o escritor Cuti (Luís Silva) propõe uma nova nomenclatura, que abarcaria os dois termos, numa perspectiva de não perder o real sentido dessa escrita particular e de reivindicação. Para ele, o termo Literatura Negro-brasileira seria mais interessante, uma vez que retoma a palavra “negro” (como indicativo da parcela da população descendente de africanos de pele escura) e o adjetivo “brasileira” (termo que atribui nacionalidade a este segmento da população). Segundo o autor, a expressão pretende apontar para as experiências de vida dos negros como fonte de um conjunto de textos literários, dentro do território brasileiro.

Muito além do fato de como se nomear essa Literatura, o aspecto mais relevante é o de que ela visa a romper com paradigmas e preconceitos. De acordo com Cristiane Sobral, a palavra é poderosa, e através do uso apropriado desta palavra é possível desconstruir inverdades e estereótipos: “... Na ânsia de construir e desconstruir, surge a palavra [...] O ofício molda a palavra / A palavra certa finalmente consegue a bobagem decepar.” (SOBRAL, 2011, p.58)

Mas o que aproxima os nomes destinados a esse ramo da Literatura Brasileira às ideias de Édouard Glissant? Ao propor uma ou outra nomenclatura, fica clara a visão de identidade de cada teórico. O termo Literatura Negra ou Literatura do negro, por exemplo, se aproxima muito de um pensamento mais nacionalista, de uma identidade única ou identidade raiz, que exclui a cultura atual e ressalta apenas a cultura ancestral. Já na proposta do termo Literatura afro-brasileira, começa a ser levada em consideração a “pátria mãe-África” e a “pátria lar- Brasil” num contexto de relação, em que se desenvolve uma mescla de culturas, sugerindo uma visão mais rizomática de identidade. Da mesma forma, observamos o termo Literatura negro-brasileira, porém aqui não haveria uma valorização da África apenas, mas também a valorização desse sujeito negro, descendente de africanos, constituído na diáspora, fruto de uma cultura fragmentada e complementar, e, portanto, possuidor de uma identidade também rizomática, híbrida e relacional.

Mesmo sem termos um consenso entre os escritores, críticos e pesquisadores da Literatura, a Literatura Negra, Negro-brasileira ou Afro-brasileira (que será o termo utilizado neste trabalho) traz consigo um papel importante, que é de deixar falar a população negra, homens e mulheres, para que possam expressar sua visão de mundo, suas emoções, suas vivências, apresentar suas demandas e, com isso, lutar por dignidade e respeito.

3 – As abordagens teóricas da Literatura afro-feminina e seus reflexos na linguagem

Muitas autoras negras vêm escrevendo sobre sua condição, seu papel na sociedade, seus desejos, suas experiências e suas percepções do universo, numa linguagem que lhes é própria, assim como, tratando de demandas específicas deste segmento, o que concilia com a afirmação de Maria Lúcia de Barros Mott, que afirma: “a experiência interior de uma mulher negra, por razões sociais, nenhuma mulher branca ou homem, mesmo negro, tem” (MOTT, 2010, p.254). No entanto, ainda percebemos muito preconceito em relação a seus textos. A sociedade patriarcal, dentro e fora do universo afrodescendente, ainda persiste com muita força, tentando de várias formas coibir o pensamento e as formas de expressão femininas. Nesse sentido, concordamos com a seguinte defesa de Glissant:

É preciso não hesitar nunca em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguir mudar a própria noção de identidade, a própria profundidade da experiência vivida que temos de nossa identidade, e conceber que somente o imaginário do Todo-o-mundo (...), somente este imaginário pode nos fazer ultrapassar estas espécies de limites fundamentais que ninguém quer ultrapassar. (GLISSANT *apud* ROCHA, 2003, p.35)

Para o teórico Édouard Glissant, a função dos artistas, escritores e poetas é a de revelar, através da Poética da Relação, o imaginário das humanidades, impedindo, assim, que esta seja conduzida a partir de modelos tidos como universais e válidos para todas as culturas. Segundo ele, “a questão atual colocada às culturas particulares é a de como renunciar à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade-raiz única, para entrar na identidade-relação” (ROCHA, 2003, p. 34).

A teoria da criouliização proposta por Glissant pressupõe a ideia de que o negro, nascido nas Américas, não é africano nem americano, mas sim um novo indivíduo, híbrido,

dotado de particularidades únicas, porém composto por aspectos sócio-culturais comuns à sua cultura de origem. Isso confirma a visão de que não há uma identidade única, mas sim várias, que se confundem e se complementam, e, o mais importante, que estão sempre em movimento de transformação. Conforme nos aponta Stuart Hall, “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.” (HALL, 2004, p.45)

Percebemos que na esteira das colocações dos dois teóricos, grande parte das escritoras negras brasileiras que figuram no cenário da Literatura afro-brasileira reivindica uma nacionalidade outra, uma identidade ligada às origens de seus antepassados escravizados. Assim, retomam a África como fonte de inspiração e fortalecimento para a luta contra a desigualdade e o racismo. Essa perspectiva nacionalista e de busca às raízes de origem é, para alguns movimentos negros, ainda necessária para tornar visível o que outrora fora suprimido. É neste sentido que caminham mais próximo das ideias propostas pelo movimento de *Négritude*, que é uma perspectiva um pouco diferente da proposição de Glissant. Citando Homi Bhabha:

A nação preenche o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos, transformando esta perda na linguagem da metáfora. A metáfora, como sugere a etimologia da palavra, transporta o significado de casa e de sentir-se em casa (BHABHA, 1998, p.199).

Vejamos como a autora baiana Ana Fátima, através de seu poema “Águas de Dandalunda”, aborda esta questão:

Em Santiago do Iguape
Revi as matas de Ossayin.
Pisei no engenho
Observei a miragem
Dos barcos dos Senhores
Rumo à igreja.
Abrazei a memória dos meus ancestrais
E senti ares de minha casa
Para além do Atlântico.[...]
No quilombo, olhares irmanados.
O canto d'Os Bantos
Me levou para o colo de Dandalunda
E lá ninei meus sonhos
Aquilombei meus prazeres
Enfim, encontrei meu lar. (CADERNOS NEGROS, 2014, p.21)

É explícito como o eu lírico idealiza essa África da ancestralidade e a enxerga como “lar”. Através da retomada de uma cultura local, o eu lírico se reconhece e se refugia, na perspectiva de se ver num quilombo, lugar que remete à ideia de refúgio e segurança. Tal posicionamento do texto nos direciona ao posicionamento da *Négritude*.

O movimento ideológico e literário chamado *Négritude* foi idealizado e liderado por intelectuais negros francófonos, políticos e escritores franceses de 1930, cujo nome de maior peso seria o do poeta Aimé Césaire, precursor de Glissant e de Franz Fanon. Os escritores deste movimento encontraram, numa identidade negra comum, o suporte para lutar contra o racismo colonial francês. Eles acreditavam que a herança negra dos membros da diáspora seria a melhor arma de luta contra a dominação política e intelectual francesa.

É oportuno dizer que a *Négritude* contribuiu para essa mudança por meio de uma progressiva conscientização sobre a urgente necessidade de valorização e da reafirmação dos signos relativos à diáspora negra. (AGUSTONI, 2013, p.42 - grifos da autora)

A partir dos ideais da *Négritude*, acredita-se que ainda se faz necessário emergir e resgatar os rastros culturais de uma herança africana para que seja possível confrontar as culturas do dominante e do dominado, de forma a se fazer conhecer o lado deste sujeito, herdeiro dos escravos, estereotipado, extirpado e deixado à margem da sociedade, e reconhecer assim, que somos frutos do entrelaçamento dessas culturas.

Dirce Prado, escritora paulista, nos exemplifica bem essa luta entre brancos e negros e a tendência destes a procurar refúgio numa cultura ligada à ancestralidade, a partir de seu poema “Concedo-me ser negra”:

Aprendi
A não sufocar a minha negritude
Tampouco disfarçar a minha cor
Percebo a beleza do meu cabelo duro
Hoje, reescrevo a minha história.

Aprendia a ser negra
Ter a minha identidade
A branca hipocrisia já não me assusta
Não me intimida
Minha linhagem predomina
E o repúdio me ensina!

Então, concedo-me
O direito da minha negritude
Quero a minha diferença
Expressar as minhas raízes
Assim, permito-me simplesmente
Ser negra... eu mesma! (CADERNOS NEGROS, 2014, p.71)

Porém, Cevasco nos explica, em sua pesquisa, que o conceito de cultura aponta para uma direção “onde o foco não é mais a conciliação de todos nem a luta por uma cultura em comum, mas as disputas entre as diferentes identidades nacionais, étnicas, sexuais ou regionais” (CEVASCO, 2003 p.24). Ainda sobre o termo Cultura e o resgate a uma cultura tradicional ou de origem, Glissant afirma que o sujeito está em perpétuo processo, “Ele não é ser, mas sendo” (ROCHA, 2005, p.33), o que, de certo modo, não privilegia apenas uma cultura, mas várias culturas em relação. Também Para Stuart Hall a cultura é uma produção, um processo contínuo de transformações, que necessita buscar “matéria-prima” nas tradições dos antepassados para construir o presente e o futuro:

A cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. [...] Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem por nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. [...] Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2003, p.44)

Por outro lado, Paul Gilroy, em seu livro *O Atlântico Negro*, alerta para o “engodo do particularismo étnico”, sem com isso negar a importância do reconhecimento da raça na construção social e cultural e na luta por igualdade. Ele afirma que o absolutismo étnico traz “perigos adicionais porque desconsidera o desenvolvimento e a mudança das ideologias políticas negras e ignora as qualidades inquietas e recombinantes das culturas políticas afirmativas do Atlântico Negro”. (GILROY, 2012, p.85)

Numa perspectiva de retorno à pátria perdida, no conceito de Mãe África, muitas autoras negras se utilizam de palavras africanas em seus textos (como vimos nos poemas anteriores). De acordo com os estudos psicanalíticos descritos no livro *A Babel do*

Inconsciente: língua materna e línguas estrangeiras na dimensão psicanalítica, a língua está intimamente relacionada ao afeto e promove um elo profundo com a mãe (aqui, entendamos mãe como a África). Acreditamos que, para tais escritoras, utilizar a língua da “mãe” seria um ato de afeto, de amor e de valorização de uma “língua materna” que lhes foi negada na diáspora. O livro de Jacqueline Amati-Mehler nos remete, ainda, ao conceito de “toda língua como objeto de restauração” (AMATI-MEHLER, 2005, p.231). Por este motivo, podemos considerar que, inconscientemente, a preferência pelo uso de uma língua africana pode significar um ato de rebeldia e recusa desta língua construída a partir da hibridação (que seria a língua nativa dessas escritoras) ou uma forma de corrompê-la e transformá-la, atribuindo-lhe novo significado e novos modos de uso.

Assim, a afro-brasilidade tornar-se-á visível também a partir de um vocabulário pertencente às práticas linguísticas oriundas da África e inseridas no processo transculturador em curso no Brasil. Ou de uma discursividade que ressalta ritmos, entonações e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua. Isto porque, bem sabemos, não há linguagem inocente, nem signo sem ideologia (DUARTE, 2014, p.38).

Geralmente é o que fazem os “exilados linguísticos” como aponta Steiner (1990), se apegam desesperadamente à língua materna, neste caso uma língua materna por identificação, oriunda de uma herança cultural. Seria uma tentativa de não perder os laços, de manter viva a raiz e não se perder num outro mundo. E, também, de recuperar o sentimento de nacionalidade, pertencimento e cidadania, pois

A maior conquista que *Négritude* alcançou [...] foi a liberdade de expressar conteúdos que integram elementos, características culturais ou preocupações referentes à diáspora negra por meio do uso de uma língua literária que corrói a língua canônica. (AGUSTONI, 2013, p.43)

Vejamos o que a autora baiana Jovina de Souza faz através de seu poema “Minha pedra”, que dialoga com o famoso poema de Drummond, utilizando-o como resposta, como crítica à sociedade branca e como denúncia do racismo.

No meu caminho, poeta, também tem uma pedra

Quebra-se em milhões de outras pedras todo dia.
A pedra do meu caminho chama-se racismo.
Interdita e quebra sonhos, fez pacto com a nação
Mata meus filhos, netos, afilhados, sobrinhos, irmãos
Eu choro. Choram também as avós
As tias, as madrinhas
A pedra não sai.
Pulo de lado, ando com a barriga no chão
E lá está ela no meu caminho: a pedra
Ela é de carne e osso, tem fazer e tem pensar.
É uma pedra muito grande, é patrimônio do Brasil.
No seu caminho, poeta, tinha uma pedra
No meu, a pedra é gigante, dura, ressentida.
Com o dedo no gatilho. (CADERNOS NEGROS, 2014, p.71)

Quando Fanon narra a situação dos negros antilhanos colonizados, ele afirma que, para “existir” diante do outro, os negros eram obrigados a aprender o francês, que era a língua do colonizador. E quanto mais eles assumiam valores culturais dos brancos, mais rejeitavam sua origem e mais se distanciavam de sua cultura.

No caminho inverso, quando o escritor afro-brasileiro assume para si uma linguagem que, culturalmente não é sua, mas de seus antepassados, o faz para resgatar essa cultura perdida, para confrontar a ideia de uma África feia, estereotipada, carregada de negativismo e sofrimento.

De acordo com Damourette e Pichón, “todo idioma é um modo de pensar” (DAMOURETT; PICHÓN *apud* FANON, 2008, p.39), e isso nos faz entender o motivo de resgatar uma língua africana. Talvez seja numa busca de valorizar o pensamento ancestral africano e utilizá-lo num discurso de subversão e luta contra todas as injustiças sofridas por esse povo escravizado, de restabelecer a visão das múltiplas Áfricas, de fazer conhecer sua beleza e sua história. A África, muitas vezes, é vista como lugar de uma liberdade anterior ao tempo da escravidão, o “verdadeiro lugar” dos negros.

Para a pesquisadora Prisca Agustoni (2013, p.42), geralmente, “a escolha da língua imposta ou da língua nativa é determinada por uma opção consciente de comunicabilidade e de recepção da mensagem.” Tal afirmativa é feita tendo como base os escritores martinicanos que foram obrigados a aprender o francês e se expressarem em tal língua. Em alguns casos a língua do colonizador pouco importou aos escravos, porém, com o passar do tempo, eles passaram a utilizar essa língua para transformá-la em benefício próprio, para deformá-la e

torná-la também sua. Em outros casos, também, essas línguas entraram em conflito e duelaram arduamente entre si. Um exemplo disso encontra-se na obra mais famosa de Aimé Cesaire, *Diário de um retorno ao país natal*, em que, mesmo a língua francesa detendo o monopólio narrativo, a língua crioula aflora várias vezes e perturba a ordem do texto. E recorrentemente em sua tradução, muitos signos foram preservados por não haver correspondente em outra língua.

Não se trata, no entanto, apenas de retomar a brilhante proposta de Fernando Pessoa, para quem “minha pátria é minha língua”, já que não estamos falando da identificação com uma pátria única, mas do contato entre vários espaços possíveis e móveis – visto que o Brasil é composto por pessoas provenientes de culturas diferentes – como múltiplas eram e (ainda) são as línguas faladas em cada país africano e mesmo no próprio Brasil. [...] Também podemos perceber esse plurilinguismo brasileiro graças aos espólios das várias línguas africanas que ancoraram no Brasil, considerando os termos e as expressões que se incorporaram ao português falado no país e que são provenientes de diferentes línguas africanas. (AGUSTONI, 2013, p.20)

Mas é, sobretudo, sob o aspecto religioso que escritores e escritoras afro-brasileiros descrevem essas heranças e mantêm viva sua ligação com a Terra-mãe. A preservação de cultos, lugares agrados e crenças dos antepassados africanos é um elemento essencial para a autoidentificação da população negra brasileira. Há, inclusive, vários estudos a respeito desta vertente.

Na literatura, os aspectos religiosos de matriz africana são encontrados mais nos poemas do que nos textos de prosa. Como exemplo, vejamos um trecho do poema “Ayabas” de Janaína Teodoro. O título do poema está na língua yorubá e representa o nome dado às orixás femininas. Assim como ao longo do poema, várias outras palavras em yorubá descrevem cada entidade, como Yemanjá, Oxum, Ewá e Obá. Os termos Salubá e Xireê são saudações e esses orixás. O termo Griot refere-se ao responsável por transmitir as histórias de seu povo.

Como Griot, nas grandes rodas da sabedoria
Salubà, história das lutas vividas
Das tentativas alegrias...
Eparrei Mãe Guerreira, o seu extinto sustento
Tempestuosa nos raios celestes

Não traz lamento...
E no furor, em mares de lágrimas salgadas
Yemanjá sustenta a alma lavando mágoas[...]
Mamãe Oxum, de ti carrego a graciosidade,
O denego, o amor, a riqueza de fertilidade
Obá Xireê, meus entes queridos a aconchego
Ao campo santo, Ewá a neblina do sossego[...](FAUSTINO, 2013, p.44)

4 – Considerações finais

A partir do estudo realizado, é possível perceber que os textos das autoras afro-brasileiras possuem uma linguagem própria, com uma temática específica, bem particular, que só pertence a elas. Uma linguagem áspera e bela ao mesmo tempo, que alia militância e estética e que promove reconhecimento nas leitoras.

A escrita feminina negra, em sua maioria, restaura rastros culturais e memórias perdidas, segue por um lado mais engajado e militante, estando, assim, respaldadas pela teoria de Fanon. São textos em que a cor da pele e as marcas sociais de um processo civilizatório mal elaborado-estão explícitas no texto. Porém, outros textos deixam de lado a militância para enveredarem num caminho de criação literária mais livre das questões raciais e políticas. A autora Cristiane Sobral, por exemplo, mescla de forma muito particular estes dois caminhos possíveis, se aproximando assim da proposta de Glissant, produzindo uma literatura mais rizomática e relacional. Vejamos um exemplo disto, a partir do poema “Poesia preta feminina”:

Poesia preta feminina
Tem cheiro bom de perfume
Cor de azeviche
Letras de cura

Poesia preta feminina
Preciosa na monotonia da paisagem
Representa nossa diversidade
Entra na roda com muito axé

Poesia preta feminina
Sinuosa desfila no terreiro
Em ritmo de partido alto

Pode surgir elegante, de salto
Contagiar batendo na palmada mão.

Poesia preta feminina
É jongo, é jogo, é gira
Pomba trazendo ventos da mudança
Bate firme e demarca o espaço com esperança
Tem atitude da nossa gente
A refazer os passos da diáspora
Reinventando o compasso da história. (CADERNOS NEGROS, 2014, p.51)

Podemos observar que de uma forma geral, a Literatura afro-feminina permeia por todas essas áreas, abordando vários temas, transitando pelo engajamento e pelo texto apolítico sem perder suas características e sua beleza estética. São muitos textos inspirados em experiências vividas por essas mulheres, e são essas experiências, muitas vezes dolorosas, essas marcas, que trazem verdade ao texto, provocando sensações e desconforto, pois, assim como aponta Rolnik “as marcas são os estados vividos em nosso corpo no encontro de outros corpos, a diferença que nos arranca de nós mesmos e nos torna outro” (ROLNIK, 1993, p.244). E, na arte de escrever, quanto mais movido pelas marcas for um texto, maior é o seu brilho, afirma a pesquisadora.

Muitas autoras falam sobre assuntos atuais como padrões estéticos de beleza, corpo, sexualidade, liberdade de expressão, escolaridade, acesso à cultura e espaços culturais, relações de gênero, infertilidade, adoção, aborto etc. Porém o fazem, em sua maioria, respaldadas por uma ancestralidade, um sentimento de pertença, que não busca uma identidade outra, mas que se quer fazer presente no contexto social e cultural atual. É como se elas quisessem se constituir num novo espaço, abarcando antigos laços e criando novos. A cada luta vencida, as africanidades são emaranhadas a uma brasilidade, que vão se constituindo numa identidade fluida, sempre em transformação. Restaurando aspectos de sua memória ancestral e produzindo sentido a partir de sua condição dentro de um processo diaspórico, as mulheres negras vão tomando consciência de si próprias e se posicionando frente às demandas sociais.

Diante disso, podemos concordar com o que defende Glissant, que se tornou urgente mudarmos a concepção e a vivência que temos de identidade. É preciso entender as transformações culturais e identitárias pelas quais passaram os afrodescendentes no processo

diaspórico. Percebendo que, atualmente, há sim um resgate cultural de uma ancestralidade, mas que é por nós ressignificado a todo momento, sobretudo, com o auxílio da Literatura afro-brasileira.

Referências

AGUSTONI, Prisca. *O Atlântico em Movimento signos da diáspora africana na poesia contemporânea de língua portuguesa*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

ALVES, Miriam. *BrasilAfro Autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

AMATI-MEHLER, Jacqueline. *A Babel do inconsciente: língua materna e línguas estrangeiras na dimensão psicanalítica*. Tradução Cláudia Bachi. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BERND, Zilé. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo. Brasiliense, 1988.

CADERNOS NEGROS, *volume 36: contos afro-brasileiros*. Organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2013.

_____. *volume 37: poemas afro-brasileiros*. Organizadores Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. Tradução, posfácio e notas Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XX*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

_____. *Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade*. Terra Roxa e outras terras. Revista de Estudos Literários, v.17. Londrina, 2009.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Carmen; SOUZA, Elizandra (Org). *Pretextos de mulheres negras*. São Paulo: Mjiba Comunicação, 2013.

FERREIRA, Amanda Crispim. *Vozes - Mulheres*: algumas considerações sobre a escrita afro-feminina. Disponível em

<WWW.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wp.content/uploads/2012/01/amanda_crispim.pdf> Acesso em: 14 ago 2014.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: Modernidade e dupla consciência. 2ª.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*: Identidades e mediações Culturais. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaide La Guardia Rezende... [et all]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HOOKS, Bell. *Intelectuais negras*. Revista Estudos Feministas, v.3, nº 2, p. 464 – 478. Rio de Janeiro, 2005.

LEÃO, Andréa Borges. *Como fazer uma sociologia da singularidade? Autoria e Campo literário*. In: _____. *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v.14, n.27, p.301-316, 2009. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/viewFile/1940/1578>> acesso em: 23 abr 2016.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Escritoras negras*: resgatando nossa história. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.): *Um tigre na floresta de signos – Estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte. Mazza Edições, 2010.

ROCHA, Enilce Albergaria. *A noção de Relação em Édouard Glissant*. Ipotesi-Revista de Estudos Literários. Universidade de Juiz de Fora v.6 n. 2, Jul/dez/2002. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

ROLNIK, Suely. *Pensamento, corpo e devir – uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico*. In: Cadernos de Subjetividade. São Paulo, 1993, n.2, p.241-251.

SOBRAL, Cristiane. *Não vou mais lavar os pratos*. Brasília: Dulcina Editora, 2011.

_____. *Só por hoje vou deixar meu cabelo em paz*. Brasília: Teixeira, 2014.

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

VIANA, Arnaldo Rosa. *Multiculturalismo e Pluriculturalismo. In: Conceitos de Literatura e Cultura*. Org. FIGUEIREDO, Eurídice. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

AMÉRICA LATINA: NEGRITUDES E IDENTIDADES EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO

Cristian Paula Santana¹

Leoné Astride Barzotto²

RESUMO: Este artigo tem por intuito refletir sobre a região do globo denominada América Latina bem como sua identidade manifestada pela Negritude nestes tempos atuais de globalização. Para tanto, dialogaremos com teóricos como Aimé Césaire e Frantz Fanon para discutir as questões da Negritude, e com Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Emir Sader, teóricos latino-americanos que teorizam e produzem saberes pela perspectiva da margem.

Palavras-chave: América Latina; Identidade; Negritude.

ABSTRACT: This article aims to reflect about the region of the globe called Latin America as well as its identity manifested by Blackness in these current times of globalization. For that, we will dialogue with theoreticians like Aimé Césaire and Frantz Fanon to discuss the issues of Negritude, and with Aníbal Quijano, Walter Mignolo and Emir Sader, Latin American researchers who theorize and produce knowledge from the margin perspective.

Keywords: Latin America; Identity; Blackness.

1. Introdução

Em meados do século XV, buscando chegar à Índia Cristóvão Colombo chega à América, redescobrimo assim o continente. Importante deixar claro que o continente não foi “descoberto”, pois, há séculos, já havia população nativa no território. Para continuar com seus empreendimentos ideológicos imperialistas a Europa colonizou não só as terras americanas, mas todos que já estavam instalados na região, pois possuir a terra é possuir sua gente.

Infelizmente, algum tempo após a chegada dos europeus, muitos nativos foram dizimados, seja devido às doenças, à guerra ou até mesmo devido à escravidão. Aqueles que não morreram ficaram relegados ao jugo colonialista, servindo aos propósitos econômicos da

¹ Mestranda em Literatura e Práticas Culturais no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados. Bolsista CAPES.

² Professora Doutora da Universidade Federal da Grande Dourados.

Europa que tinham como intento a exploração das suas colônias. No mesmo momento em que os europeus chegaram às Américas, iniciou-se o processo de colonização, que, dizem alguns intelectuais, ainda não terminou; ao menos não a colonização das mentes numa investida neocolonial diante daquilo que Mignolo (2003) denomina de “colonialidade do poder”.

Grosso modo, a colonização pode ser entendida como o ato de ocupar ou povoar um espaço onde há ou não pessoas habitando. Há dois tipos de colônia: de povoamento e de exploração. As colônias de exploração recebiam este nome porque atendiam aos interesses mercantilistas devido ao clima tropical da região. Já as colônias de povoamento possuíam um clima temperado como o das metrópoles europeias, por isso eram possíveis de serem povoadas. No caso das Américas quase todo o seu território já possuía população nativa, logo, foram colônias de exploração.

Pensar a colonização é pensar na economia, pois a causa principal do empreendimento imperialista foi a expansão das economias e o aumento do capital das metrópoles. Existem inúmeros países que tiveram seus bens naturais devastados justamente devido o processo de colonização, países esses que estão sob o mando dos rótulos “subdesenvolvidos”, “país de Terceiro Mundo” e dentre outros, como consequência da ambição imperialista. A ganância do homem o levou a escravizar o seu semelhante. Para Quijano (2005, p. 21),

... foi exclusivamente o controle colonial da América e do trabalho gratuito de ‘negros’ e de ‘índios’, produzindo minerais e vegetais preciosos, que permitiu aos dominantes entre os colonizadores não só começar a ter uma posição importante no mercado mundial, mas sobretudo a concentração de ingentes benefícios comerciais, e junto com eles também concentrar em seus próprios países o assalariamento ou mercantilização da força de trabalho local.

Em ambos os casos, de exploração ou povoamento, o papel da colônia era contribuir positivamente para a economia da Europa. As metrópoles dependiam das colônias para abastecer seus cofres e instalavam nas suas possessões o sistema colonial mercantilista que era baseada ora em uma economia agrária voltada para o mercado externo, ora em uma economia agrária de base familiar ou servil. O que havia nas colônias e o que elas produziam era exportado. Muitos países colonizadores construíram suas riquezas baseadas nesses

sistemas de exploração, que valia-se não só dos bens naturais mas também valia-se de trabalho escravo.

A colonização foi um projeto que buscou dominar todas as áreas da colônia como, por exemplo, a religião, a língua, a economia, a cultura, a identidade, a política e até mesmo os corpos através da escravidão. A liberdade se tornou utopia e a morte considerável. As perdas das colônias e os ganhos das metrópoles foram tão extremos que as consequências do episódio colonial se manifestam até os dias atuais.

Todos os atos imperialistas tiveram uma motivação econômica. As colônias deveriam - e foram - a periferia na dinâmica mundial econômica, já que suas riquezas naturais e toda a sua produção agrária era exportada para a metrópole e para os países que eram autorizados por ela. Essa situação se perpetuou por muito tempo, mas felizmente, essa dinâmica está em transformação. Países latino-americanos estão conseguindo cada dia mais a independência econômica saindo da sombra colonialista e gerindo seu próprio destino, em um processo autocrítico e protagonista na esfera econômica ocidental.

2. América Latina

Para além do processo de colonização e dos governos ditatoriais, há outro elo entre os países que compõem a América Latina: o elevado número de misturas culturais. Obviamente que em tempos de pós-modernidade todos os países são compostos por muitas culturas, mas a maior característica é o extremismo multicultural latino-americano; uma soma amalgamada de hibridização, miscigenação e sincretismo.

A própria miscigenação e o multiculturalismo compõem a identidade latino-americana, fazendo dela uma região única. Portanto, compreender os fenômenos coloniais coopera para que, tanto a população latino-americana, quanto as outras nações concebam suas identidades individuais e coletivas.

A colonização, devido ao seu entrelaçamento com a escravidão, não afetou somente a concepção das questões de raça, do contrário, abrangeu todas as áreas da sociedade. Sobre essas transformações sociais, Guilherme Johnson (2013, p.19), sociólogo brasileiro, diz que

São inegáveis as profundas mudanças que o continente americano vivenciou desde o início da sua colonização, no que se refere à sua composição

demográfica, aos desenhos institucionais, às mutações das persistentes estruturas de classes, às transformações das características da produção de bens, às modalidades históricas do relacionamento com as riquezas naturais ou das diferentes formas que, no decurso até o presente, os países e regiões construíram relações de intercâmbio cultural, político e econômico entre si e com os países fora do continente.

Muitas colônias antes de serem “descobertas” pelos europeus possuíam seu próprio sistema de produção de bens de consumo, seu próprio sistema de classes que foram substituídos pelos modelos dos colonos. Além de usurpados da liberdade muitos países colonizados ficaram relegados ao rótulo de selvagens, primitivos e outros adjetivos em tom de escárnio. O colonizador construiu para si a imagem messiânica, como o salvador dos pobres e perdidos, e essa imagem ainda está incrustada nas mentes das ex-colônias e das antigas metrópoles.

O campo político dos países colonizados mudou drasticamente, já que o empreendimento imperialista teve motivações quase que exclusivamente econômicas. A Europa visava o domínio das colônias a todo o custo: domínio cultural, econômico, político, religioso, identitário, dos corpos, dentre outros. Não bastava colonizar as terras era preciso colonizar os corpos, as mentes e o saber para que assim o projeto imperioso durasse. De acordo com Johnson (2013, p. 25),

Durante o colonialismo, que compreende o período em que o continente americano foi ocupado pelos europeus até o século XIX- com diferenças temporais de cada país no término desta relação-, a Coroa comandava o processo decisório, escolhia diretamente os funcionários para executar suas ordens e determinava as regras econômicas às quais os habitantes das colônias deviam se submeter.

Por mais que se desenvolvessem economicamente as colônias continuavam sob o jugo das metrópoles. Buscavam todos os meios para manter o poderio, desde a escravidão até a limitação das relações de exportação das colônias. Atualmente, muitas ex-colônias encontram-se com suas economias sub-desenvolvidas justamente devido à este processo exploratório do passado. As grandes metrópoles e países de primeiro mundo estão nessa situação graças à colonização também.

Grandes impérios foram construídos graças à exploração da América Latina, abusaram das terras, das riquezas naturais, da mão de obra escrava a fim de tornarem-se grandiosas

nações. Os aldeões vaidosos ³ainda ousam dizer que sem a colonização os explorados estariam perdidos, como se o processo colonial fosse uma salvação para a América.

Há indícios de que o projeto imperialista que usou a colonização como ferramenta de dominação e exploração ainda não terminou, ao menos não ideologicamente. Os grandes monopólios dos sistemas de comunicação podem explicar, por exemplo, o fato dos E.U.A. serem uma grande hegemonia no mundo contemporâneo. Em “Mirar Adentro”, a poetisa cubana Nancy Morejón (2001, p. 118) expõe essa herança colonial que tanto persegue os povos ex-colonizados, veja abaixo:

*Mirar Adentro
Del siglo dieciseis data mi pena
y apenas lo sabía
porque aquel ruiseñor
siempre canta en mi pena.*⁴

O poema traz referência do início da pena do eu-lírico datar do século XVI, pois é a partir desse século que homens africanos foram levados a Cuba para serem escravizados. Apesar de a dor datar de tempos atrás, essa mesma dor permanece constante em sua vida, essa é a colonialidade do poder. Dor constante porque não se findou, mas se transvestiu com outras máscaras não mais europeias, mas norte-americanas.

Para a América Latina, o século XX foi de extrema importância para as transformações sociais, pois o período trouxe consigo pontos de democratização incontestáveis como, por exemplo, o fim oficial da escravidão, a igualdade legal entre os homens, o fim formal do colonialismo (independências) e a alfabetização para todos. De acordo com Emir Sader (2000, p. 95),

³ Expressão utilizada por José Martí em Nossa América para caracterizar aquele que “acha que o mundo inteiro é sua aldeia e desde que seja ele o prefeito, ou podendo se vingar do rival que lhe tirou a noiva, ou desde que mantenha os cofres cheios, acredita que é certa a ordem universal, ignorando os gigantes que possuem botas de sete léguas e que podem lhe pôr a bota em cima, bem como a luta dos cometas lá no Céu, que voam pelo ar, adormecidos, engolindo mundos” (MARTÍ, José. “Nossa América”. Trad.: Maria Angélica de Almeida Triber. SP: HUCITEC, 1983. 254 p.194).

⁴ Olhar para dentro
Minha dor data do século XVI
e apenas eu sabia
porque aquele rouxinol
canta sempre na minha dor [tradução minha].

... foi apenas no século XX que a América Latina começou a pesar na história mundial. Economias primário-exportadoras até entrado o século XX, as sociedades latino-americanas não protagonizaram acontecimentos importantes nem tiveram força para fazer pesar seus interesses no mundo antes do transcurso do novo século.

Tal panorama se deve ao fato de alguns episódios latino-americanos transcorrerem durante o século XX. São eles: massacre da Escola de Santa Maria de Iquique (1907); Revolução Mexicana (1910); reforma universitária de Córdoba na Argentina (1918); Revolução Boliviana (1952); Revolução Cubana (1959); Revolução Nicaraguense e de Granada (1979), dentre outras. Era o período das revoluções as quais definiriam a sociedade, a política, a identidade e a cultura latino-americanas.

Apesar do furor do século XX em busca de uma independência total latino-americana, ainda hoje existe uma hegemonia mundial, um controle por parte da ideologia imperialista a qual produz, reproduz e controla subjetividades como, por exemplo, o conhecimento, as mentes, o saber, a cultura, a língua, a religião, a política e as identidades a fim de manter o poder das grandes potências econômicas.

Porém, todo o entusiasmo em torno das fragmentações, contradições, miscigenações e hibridismos não anulam a ideologia de dominação. Ainda hoje muitos países, em especial os da região da América Latina, encontram-se sob um novo padrão de poder talvez mais perigoso que o antigo. Esse novo padrão de poder se camufla entre os discursos idealistas e inconscientes de globalização, pós-modernidade e democracia racial⁵, como se todos esses processos respeitassem as diferenças e a diversidade de cada nação em específico, o que não é verdade. Essas são novas formas de dominação e exploração social.

Existe uma vasta diversidade cultural na A.L., aliás, essa característica é o que a difere do restante do mundo. A variedade encontrada nessa região do globo abrange todos os campos: cor de pele, música, comida, danças, dentre outros. A riqueza é vista no tango, na lambada, no samba, na cúmbia, no bolero, no mambo, no café, no tereré, no mate, na cachaça, no pisco, na chicha, nos vinhos, e vão além.

⁵ Os fenômenos sociais denominados de *globalização, pós-modernidade e democracia racial* são utilizados muitas vezes para conservar o novo padrão de poder difundindo a crença de que “todos somos iguais”, anulando as diferenças e silenciando vozes que intentam dar visibilidade aos marginalizados socialmente.

Porém quando a América Branca⁶ se junta à Europa a fim de padronizar as culturas, as raças, as línguas, as músicas e as danças, passam a hierarquizar os povos e suas manifestações identitárias. Sobre essas novas hierarquias, Hugo Achugar (2006, p. 82) diz que

As transformações e os desafios políticos, tecnológicos e sociais de nosso presente continuam, todavia, e de fato, reproduzindo as hierarquias entre as classes sociais, entre as regiões e entre os países dos diferentes mundos que coabitam no planeta. Ao mesmo tempo, não se tem podido erradicar a existência de estereótipos na representação que uns fazem dos outros. Mais ainda, essas transformações continuam reproduzindo as representações culturais e políticas sobre o *outro*, localize-se o *outro* na aldeia, no centro ou na periferia.

A dominação e as hierarquias continuam nas microestruturas de diferentes formas e de modo cíclico. Mas o que romperia com esses fenômenos? A conscientização seria um bom começo. O ser humano precisa compreender sua trajetória na história da humanidade, precisa entender seu contexto sociocultural para que assim as mudanças estruturais sobre as hierarquias se efetivem.

Durante a colonização as metrópoles construíram a imagem de suas colônias para o restante do mundo. Eles difundiam o Novo Mundo com um rótulo onde residiam seres selvagens que careciam ser civilizados e catequizados. Como toda identidade é construída através da alteridade, ao estereotipar os colonizados como seres selvagens os colonizadores tomam para si a imagem de salvador, o messias que traz a salvação aos seres necessitados. Eurídice Figueiredo (2010, p. 45) acredita que

A imagem negativa dos hispano-americanos nos Estados Unidos foi construída, até meados do século XIX, em torno dos termos catolicismo, indolência, ignorância e falta de iniciativa, que se oporiam à imagem que os norte-americanos faziam de si próprios, protestantes, trabalhadores e empreendedores, ou seja, as oposições culturais eram fixas.

O mundo havia se consolidado por meio das dicotomias: negro/branco, civilizado/selvagem, colonizador/colonizado, mas atualmente essas dicotomias estão se aposentando. Pensar o mundo atual é pensar as fragmentações, os hibridismos, as

⁶ Termo aqui utilizado para designar os americanos residentes nos Estados Unidos da América, que conservam em suas mentalidades a ideologia imperialista.

miscigenações, as misturas religiosas, étnicas, culturais, políticas, econômicas e assim por diante. Conceber o mundo em categorias fixas é, portanto, um disparate.

3. Movimento da negritude

O Movimento da Negritude possui origens remotas, mas é consenso entre os teóricos o fato de que foi a Revolução Haitiana que deu início à ideologia do movimento, ocorrida entre 1791 e 1804, pondo o Haiti no mapa mundial. O nome Revolução dá-se pelo motivo do Haiti ser o primeiro país colonizado a conseguir independência através da união dos povos colonizados.

O Haiti foi a primeira república negra erguida através da guerra entre os franceses e os homens negros escravizados, na qual o poder Francês foi tomado com muito sacrifício pelos haitianos. Mas, infelizmente, a ideologia imperialista não deixou barato tanta petulância, pois o país sofreu bloqueio comercial da Europa e da América do Norte escravagista por aproximadamente 60 anos. Nas palavras de Eduardo Galeano, em artigo publicado na Carta Maior em 19 de janeiro de 2010,

Em 1803 os negros do Haiti deram uma tremenda sova nas tropas de Napoleão Bonaparte e a Europa jamais perdoou esta humilhação infligida à raça branca. O Haiti foi o primeiro país livre das Américas. Os Estados Unidos tinham conquistado antes a sua independência, mas meio milhão de escravos trabalhavam nas plantações de algodão e de tabaco. Jefferson, que era dono de escravos, dizia que todos os homens são iguais, mas também dizia que os negros foram, são e serão inferiores. A bandeira dos homens livres levantou-se sobre as ruínas. A terra haitiana fora devastada pela monocultura do açúcar e arrasada pelas calamidades da guerra contra a França, e um terço da população havia caído no combate. Então começou o bloqueio. A nação recém nascida foi condenada à solidão. Ninguém comprava do Haiti, ninguém vendia, ninguém reconhecia a nova nação.

Até hoje o país sofre com péssimas condições sociais, justamente como consequência da retaliação econômica sofrida pela ousadia de ser um país independente sendo um dos mais pobres da América Latina, sem citar os desastres naturais. Mas o problema da Revolução Haitiana ocorreu quando, ao invés de buscar pura e somente a independência, buscou-se a inversão dos papéis entre dominadores e dominados. Os homens negros ex-escravizados que lutaram contra o imperialismo e para tomar o poder francês perpetuaram a dominação e

reproduziram a exploração que sofreram dos homens brancos. Também pudera, era o único modelo de governo que eles conheciam.⁷

A Revolução Haitiana é considerada por muitos teóricos⁸ como uma das primeiras manifestações da Negritude. De acordo com Césaire (2010, p. 09), a negritude é uma “... vasta proposta de ação e de pensamento social transformadora, gestada no ventre de uma singular experiência histórica.” De fato, no Haiti deu-se uma singular experiência histórica na qual foi uma iniciativa dos povos negros em busca da liberdade. Um pensamento totalmente negro, um pensamento liminar, como diria Walter Mignolo (2003).

Esse movimento constitui-se como uma luta social que não se restringe ao campo político, do contrário, é um movimento que afeta e reflete em todos os campos e áreas das relações sociais. De início o Movimento da Negritude nasce um movimento cultural, contrário ao discurso colonial, em seguida assume uma veia política, pois surgiu em resposta ao preconceito e à colonização. De acordo com Zilá Bernd (1988, p. 22-23),

O escritor norte-americano William Edwards Du Buis (1868-1963) pode ser considerado como o ‘pai’ do movimento de tomada de consciência de ser negro, embora o termo *negritude* só viesse a ser cunhado muitos anos mais tarde.

De fato, esse foi um dos primeiros sociólogos a lutar contra as forças imperialistas. Alguns jovens intelectuais nascidos nas Antilhas e na África, antigas colônias europeias, foram à Paris estudar e, inseridos pela primeira vez em um ambiente branco, perceberam na pele o que é ser negro, ou melhor, reconheceram-se negros. Dentre esses intelectuais estavam Aimé Césaire (Antilhas), Léopold Sédar Senghor (África) e Léon Damas (Guiana Francesa) que mais se destacaram no Movimento da Negritude.

Em 1932, os jovens estudantes fazem um “Manifesto da Legítima Defesa” no qual denunciam a exploração dos povos negros e suas consequências na dominação intelectual mundial. Em 1933 ocorre uma efervescência do colonialismo no globo, mas na mesma época, em 1935, esses intelectuais criam o jornal intitulado “L’Étudiant Noir” (O estudante Negro) que teve por finalidade a publicação de textos engajados com as questões negras.

⁷ Episódio splendidamente retratado na literatura por Alejo Carpentier em “O reino deste mundo” (1949).

⁸ Como, por exemplo, Zilá Bernd.

No ano de 1939 Aimé Césaire publica “Cahier d’un retour au pays natal” (Diário de um retorno ao país natal), no qual pela primeira vez surge o termo *Negritude*. A palavra *Negritude* surge do vocábulo *Nègre* que era usado de forma pejorativa para caracterizar os negros em território francês, tendo o seu sentido revertido de forma positiva para nomear o Movimento como exemplificado no trecho a seguir:

E nem o mestre na escola, nem o padre no catecismo poderão arrancar uma palavra desse negrinho sonolento, apensar da sua maneira tão enérgica de tamborilar sobre seu crânio raspado, pois foi nos pântanos da fome que se afundou sua voz de inanição... (CÉSAIRE, 2012, p. 15).

Realmente foi nos pântanos da fome que se afundou sua voz de inanição, foi de um termo insultuoso que deriva a *Negritude* a oportunidade dos povos injustiçados ecoarem seus gritos e se expressarem política e culturalmente. Fizeram uma verdadeira antropofagia ideológica, se agregaram de forma tão poderosa que criaram algo inimaginável dessa deglutição.

Nancy Morejón retrata o cenário latino-americano com todas as suas configurações no poema “Historia de un Pastor” (2001, p. 62), veja a seguir:

Historia de un Pastor
Qué tristes son las cosas que han pasado.
Mataron al cordero y a la cabra.
Mataran a los hijos del cazador
y saquearon sus chozas.
Nada pudo quedar en pie
Sino la lluvia fina
sobre la tierra calcinada
y el plumaje cenizo de un ruiseñor.
El humo iba elevándose
desde el estiércol
de las ovejas.
En médio de la colina gris,
hay un pastor sin lágrimas
con su túnica blanca.
Tiene el rostro apacible
y, mientras pasea su mirada
a través del paisaje
allá en lo alto de la colina,
aparta tierra húmeda
y siembra unas semillas elementales,
con sus manos tranquilas.

*Un ave cruza el cielo.
La boca del pastor entona, a solas,
una plegaria también elemental
que termina con estas palabras:
África estás en mí.
Aquí planto una brizna de aliento,
aquí renasceremos.
Aquí seremos dueños otra vez
de nuestros días y nuestros bosques.
Volveremos al país eterno de nuestros padres,
al país de nuestros sueños.*⁹

Neste poema Morejón evoca reminiscências passadas, coloniais e diaspóricas da voz lírica. A África deixa de ser um objeto de obsessão para retorno e transforma-se em um meio

⁹ História de um pastor
Quão tristes são as coisas que aconteceram.
Mataram o cordeiro e o bode.
Mataram os filhos do caçador
e eles saquearam suas cabanas.
Nada poderia ficar de pé
Se não a chuva fina
sobre a terra queimada
e a plumagem cinzenta de um rouxinol.
A fumaça estava subindo
do estrume
das ovelhas.
No meio da colina cinzenta,
há um pastor sem lágrimas
com sua túnica branca.
Ele tem um rosto gentil
e, enquanto ele caminha seu olhar
através da paisagem
lá no alto da colina,
reserva terra úmido
e semeia algumas sementes elementares,
com suas mãos quietas.

Um pássaro cruza o céu.
A boca do pastor entoa sozinha
uma oração também elementar
que termina com estas palavras:
África está em mim.
Aqui planto uma migalha de encorajamento
aquí vamos renasceremos.
Aqui nós seremos donos novamente
dos nossos dias e nossas florestas.
Nós voltaremos para o país eterno de nossos pais,
para o país dos nossos sonhos [tradução minha].

de resgate histórico, para o renascimento de uma nova identidade e cultura que seja híbrida e consciente historicamente, enfim, para o (re) nascimento da Negritude.

Em 1948, o filósofo francês Jean-Paul Sartre publica o ensaio “Orfeu negro” no qual faz a primeira grande revisão crítica do Movimento da Negritude. O texto de Sartre dividiu opiniões entre os intelectuais da área. Para Zilá Bernd (1988, p. 31) o ensaio foi um célebre “alerta para o perigo de o movimento tornar-se, pela radicalização, um *racismo às avessas*”.

Frantz Fanon discorda veementemente. Para o psiquiatra e filósofo martinicano, Sartre prestou um desserviço ao movimento. Nas palavras de Fanon (2008, p. 121) “*Orphée noir* é um marco no intelectualismo do existir negro. E o erro de Sartre foi não apenas querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte”.

Aos olhos de Fanon, Sartre desmerece o movimento taxando-o como passageiro. Para o existencialista, a consciência era uma fase que iria ser substituída por outra mais importante. A negritude seria uma etapa que deveria ser superada até chegar a uma sociedade sem classes, ou seja, o movimento era efêmero. Fanon (2008, p. 122) acrescenta ainda indignado com a falta de consciência étnica de Sartre:

Em termos de consciência, a consciência negra se considera como densidade absoluta, plena de si própria, etapa anterior a toda fenda, a qualquer abolição de si pelo desejo. Jean-Paul Sartre, neste estudo, destruiu o entusiasmo negro. Contra o devir histórico, deveríamos opor a imprevisibilidade. Eu tinha necessidade de me perder absolutamente na negritude.

O que não se pode negar é que o texto sartreano foi uma das revisões mais importantes da Negritude, mas também é claro que se Sartre fosse negro ele sentiria o quão importante o movimento foi para os povos negros. O que lhe faltou foi sentir na pele ser negro e a necessidade do empoderamento, da exaltação negra. Em casos como esse se deve pensar na importância de intelectuais negros falando sobre os negros, não só na importância, mas também na necessidade da representatividade negra também no campo da produção do conhecimento.

Após o ensaio de Jean-Paul Sartre o movimento passou por fragmentações que subsistem até hoje. Alguns são críticos do fato do movimento prender-se somente à raça negra e outros críticos da hegemonia da raça sobre a classe. Essas divisões trouxeram não um enfraquecimento, mas pluralidade ao movimento.

A Negritude surge como uma valorização da cultura negra, como uma tomada de consciência de si do indivíduo negro, mas as mudanças atingem todos os campos do conhecimento e da sociedade, pois não se restringi ao campo político, modificando assim a linguagem e a literatura produzida pelos povos negros como um olhar negro sobre o mundo.

De acordo com Zilá Bernd (1988, p. 29), o Movimento da Negritude tem base em três correntes de pensamento: marxismo, surrealismo e existencialismo. Segundo ela,

O marxismo, por ser a força política mais apta a sustentar os colonizados em sua revolta; o surrealismo, por privilegiar o ‘primitivo’, solapando os valores racionalistas do Ocidente, adapta-se como uma luva a um movimento que pretende contrapor a EMOÇÃO à RAZÃO, o MÁGICO ao CIENTÍFICO; o existencialismo, por ser a filosofia segundo o qual o homem se define pela ação.

Por meio dessas três correntes de pensamento, o Movimento da Negritude é por si só, um movimento de resistência racial, social e cultural não só dos povos negros, mas de todos que se encontravam (e ainda muitos se encontram) oprimidos socialmente, permitindo assim, a descolonização das mentes.

4. Identidade

Esclarecer os conceitos ligados à identidade do sujeito negro é uma forma de pensamento liminar, ou seja, uma forma de conhecimento produzido pelas margens, pelos que não se encontram no centro da sociedade. Esses saberes marginais são produzidos em momentos de desarmonia e conflitos identitários. Para a investigadora brasileira, Zilá Bernd (1988, p. 14), “É justamente desse modo – como crise de identidade – que nasce o movimento da Negritude.”, portanto, é a Negritude a válvula de escape, o mecanismo que permitiu ao indivíduo negro o encontro com o seu eu como forma de re-enraizamento.

O sociólogo Gadea (2013, p. 78) vai de encontro com Zilá ao dizer que “... a negritude teria surgido da resistência e oposição aos estereótipos ‘introjetados’ na sociedade acerca do indivíduo negro e a sua vida em sociedade”. Era o momento de mudança de perspectiva sobre a História que fora contada sobre a população negra.

Os negros não serviam apenas para o trabalho escravo, para a reprodução e para o açoite. Um indivíduo negro não era simplesmente um corpo carne em si, mas também havia

sua subjetividade, uma mente pensante e capacidade de pensar e produzir conhecimento, elementos esses que deveriam ser levados em conta.

Zilá Bernd (1988, p. 11) diz que

O estereótipo parte de uma generalização apressada: toma-se como verdade universal algo que foi observado em um só indivíduo. [...] A construção do estereótipo pode se dar por ignorância ou quando há um objetivo de dar como verdadeiro algo que é falso, com a finalidade de tirar proveito da situação.

De fato, hoje em dia esses estereótipos prosseguem justamente por isso, para perpetuar o privilégio branco dos antigos colonizadores e dos seus descendentes que herdaram esses privilégios e que ainda dizem acreditar no mito da meritocracia. Essas ideologias são devastadoras em nossa sociedade, pois passam anos e até séculos e ainda persistem nas relações interpessoais.

As identidades atuais tornam-se híbridas, fragmentadas, líquidas e descentradas justamente devido aos contatos culturais resultantes da colonização, da diáspora e da imigração. No entanto, persiste a ideologia da pureza racial e cultural das nações, porém as ex-colônias e as ex-metrópoles não são puras, seja a identidade, a cultura ou a etnia.

Um dos problemas atuais é que a Europa não assume completamente suas ações no passado. Césaire em “Discurso sobre o colonialismo” (2010, p. 36) diz que

... hoje os nativos da África ou da Ásia reivindicam escolas, e a Europa colonizadora as nega; é homem africano quem solicita portos e estradas, e a Europa colonizadora raciona; é o colonizado quem quer ir adiante, é o colonizador o que o mantém atrasado.[...] de nenhuma maneira escondo que penso que, no momento atual, a barbárie da Europa ocidental é incrivelmente grande, superada com acréscimos por uma única, é verdade: a estadunidense.

Hoje em dia muitas nações ex-colonizadoras fecham as portas para a imigração, ou seja, o passado colonial não era desejo de civilizar, ajudar e ensinar, era sim desejo de explorar as riquezas naturais e a mão-de-obra escrava, pois caso contrário os países ex-colonizados que se encontram em dificuldades econômicas encontrariam apoio em seus colonos.

Ainda de acordo com Césaire (2010, p. 84)

A única dominação da qual já não se escapa mais é da estadunidense. Quero dizer da única que não se escapa completamente ileso. Posto que falam de fábricas e indústrias por acaso não veem, históricas, em pleno coração de nossos bosques e nossas selvas, cuspidos seu gás carbônico, a fábrica formidável, porém servil? Não veem a máquina nunca vista, a máquina de esmagar, de moer e de embrutecer aos povos? Não veem a prodigiosa mecanização (do homem!), a gigantesca violação do que nossa humanidade de espoliados soube preservar de íntimo, de intacto, de não decomposto?

Existe a possibilidade de outras dominações além da europeia e da estadunidense. Hoje em dia quase todos os países são dependentes economicamente dos E.U.A ou em algum outro aspecto. Por esse motivo para alguns teóricos, como Walter Mignolo, ainda persiste a ideologia imperialista, porém de diferentes maneiras, o que é denominado de colonialidade do poder nas novas configurações do sistema moderno mundial.

O domínio atual não é territorial, mas cultural e econômico, é a americanização de tudo ao nosso redor. Se alguém pretende aprender uma língua estrangeira, ela será a Língua Inglesa; se planeja as férias, elas serão em algum lugar dos E.U.A.; se quer se vestir conforme dita a moda, usará o que os norte-americanos estão vestindo. Inclusive a comida da vez é o fast food, porque a cultura idealizada é a mais próxima possível da cultura estadunidense.

Descolonizar as mentes implica em novas formas de pensamento, em um olhar novo sobre a História. Para Quijano (2005, p. 16) a colonização das mentes e dos saberes ainda persiste em nossos dias, já que perdura

... a armadilha epistêmica do eurocentrismo que há quinhentos anos deixa na sombra o grande agravo da colonialidade do poder e nos faz ver somente gigantes, enquanto os dominadores podem ter o controle e o uso exclusivo de nossos moinhos de vento.

Para descolonizar as mentes e o saber é preciso que a humanidade conheça a sua própria história através do seu próprio olhar. Quijano (2005, p. 17) prossegue suas reflexões dizendo que

A vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi deliberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derogatória, 'índios'. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a idéia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior,

durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador.

Nesse contexto que surge o pensamento liminar, como uma nova forma de conceber o mundo de lê-lo através de outros olhos que não seja do colonizador, do aldeão vaidoso, do grande barão¹⁰ e do Próspero.¹¹ O mundo precisava ser repensado a partir das fronteiras, dos entre-lugares e das margens, enfim, dos indivíduos que não se encontravam no centro da sociedade (os ex-cêntricos).

O pensamento liminar é o pensamento da margem, é o fazer periférico sem a influência do outro, é desvincular do jugo da opressão, é a descolonização das mentes, do saber e da cultura. Mignolo (2003, p. 102) diz que o seu conceito de pensamento liminar

Emerge das histórias locais dos legados espanhóis na América. Mais especificamente, minha conceitualização emerge do conflito imperial entre a Espanha e os EUA, no século 19, que gerou a fronteira física entre o México e os EUA, mas também as fronteiras metafóricas encenadas nas histórias de Cuba/EUA, Porto Rico/EUA, que basicamente definem a configuração de latino-americanos/as ou hispânicos neste país.

O conceito de Pensamento Liminar desponta em um contexto local e específico: América Latina. Isso se dá justamente pela história da colonização e escravização, por isso o conceito deve sua existência à história local. São novas narrativas sobre o mundo que buscam mostrar outros pontos de vistas que surgem a partir da margem, não a verdade, mas outras maneiras de se pensar.

Nancy Morejón evoca no poema “Hablando con una Culebra” (2001, p. 130) um chamamento para o despertar latino-americano e caribenho. Chegou o momento do avivamento das margens:

Hablando con una culebra

*A ti también te dieron con un palo,
te estrujaron y te escupieron, te pisotearon siempre;
a ti, te mataron con delicia*

¹⁰ De acordo com Silviano Santiago em “As raízes e o labirinto da América Latina” (2006) aquele que sufoca o projeto de nação, que quer manter os seus privilégios; quer repetir a proposta eurocêntrica, o que pensa ser europeu, mas não é. É o grande navegador, civilizador.

¹¹ Em referência à peça “A tempestade” de William Shakespeare, que representa o colonizador, o senhor que traz civilidade aos nativos por meio da escravidão. SANTOS, Boaventura de Sousa. “Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e interidentidade”. Novos Estudos CEBRAP, n° 66, Julho 2003, p. 24-29.

*y te echaron una maldición que hasta hoy hicieron cumplir.*¹²

O pensamento liminar, decolonial surge como forma de atender às necessidades de uma epistemologia própria da margem. Em “Hablando con una culebra” Nancy traça um paralelo entre a história bíblica e do povo negro. Assim como a cobra no episódio do jardim do Éden, a população negra teve sua história ocultada. A versão, a perspectiva e o ponto de vista da cobra não são conhecidos, da mesma forma a história não é contada pelo olhar dos marginalizados.

Na perspectiva de Mignolo, o pensamento liminar não intenta tirar um discurso do centro e por outro da margem no lugar, simplesmente busca destruir o centro ou ainda ter uma pluralidade de pequenos centros sem hierarquizações. Mignolo (2003, p. 128) ainda diz que “... o pensamento liminar se estrutura numa dupla consciência, uma dupla crítica atuando no imaginário do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade”.

5. Considerações finais

O Movimento da Negritude configura-se dessa maneira como uma forma de pensamento liminar, já que foi erguido pelas mãos dos próprios oprimidos, que não estavam no centro da sociedade. Hoje em dia ela é manifestada cada vez que um indivíduo negro exterioriza sua identidade, seja por meio de um pensamento próprio, uma música com raízes africanas e por meio da aceitação de suas características físicas.

A cor da pele era a única diferença, mas por essa característica disseram que os negros eram inferiores, tinham o cérebro menor, portanto, era “natural” que fossem escravizados. Dessa maneira, compreender movimentos como o da Negritude faz com que haja mais respeito das diferenças, das histórias outras não oficiais. Portanto, pensar o passado é compreender a construção identitária de um povo é entender os processos de miscigenação cultural que compõem uma nação. Para Stuart Hall (2015, p. 47)

¹² Conversando com uma cobra
Eles também te deram com um pau,
Eles te apertaram e cuspiram em você, eles sempre pisaram em você;
a ti, te mataram com prazer
e te puseram uma maldição que até hoje eles fazem cumprir.
ve no seu devido lugar.

... as sociedades da periferia têm estado *sempre* abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’: uma ‘fantasia colonial’ *sobre* a periferia, mantida *pelo* Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e de seus lugares exóticos apenas como ‘intocados’.

O que por muito tempo foi encarado como o padrão, como o único modelo, como referência de beleza, de cultura, de civilização, de conhecimento, passa a ser questionado e a ser refutado pelo Movimento da Negritude. A História narrada pela Europa não é a única possível de ser relatada, há outras perspectivas históricas que merecem atenção.

O imaginário da pureza racial e cultural faz parte do perigo das histórias únicas que constituem novas formas de efetivar uma segunda forma de colonização, dessa vez a colonização das mentes. O Movimento da Negritude atual vem justamente ao embate dessa colonialidade do poder, desse imperialismo norte-americano que se impõe através de seu poder econômico.

Um movimento de luta e resistência, mas principalmente um movimento de afirmação da identidade negra, da identidade dos povos oprimidos pelo imperialismo, porque um povo sem cultura é um povo sem identidade, por isso Césaire acredita que as lutas atuais devem focar não apenas na Negritude, mas também, e principalmente, no racismo que violenta o ser humano injustiçado.

6. Referências

ACHUGAR, Hugo. “*Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura.*” Trad.: Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BERND, Zilá. “*O que é negritude*”. Coleção 209, Primeiros Passos. SP: Editora Brasiliense, 1988.

CÉSAIRE, Aimé. “Discurso sobre a Negritude”. Trad.: Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. “Discurso sobre o colonialismo”. Trad.: Anísio Garcez Homem. Editora Letras Contemporâneas, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. “Cahier d’un retour au pays natal/ Diário de um retorno ao país natal”. Trad.: Lilian Pestre de Almeida. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

FANON, Frantz. “Pele negra, máscaras brancas”. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. “Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura”. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GADEA, Carlos A. “Negritude e pós-africanidade: críticas das relações raciais contemporâneas”. Porto Alegre: Sulina, 2013.

HALL, Stuart. “A identidade cultural na pós-modernidade.” Trad.: Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. RJ: Lamparina, 2015.

JOHNSON, Guilherme. “A quimera democrática na América Latina: o Brasil sob o império”. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2013.

MIGNOLO, Walter D. “Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”. Trad.: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOREJÓN, Nancy. “Black woman and other poems/ Mujer negra y otros poemas”. Londo, UK: Mango Publishing, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais”. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SADER, Emir. “Século XX, uma biografia não-autorizada: o século do imperialismo”. Ed: Fundação Perseu Abramo. 2000.

PAULINA CHIZIANE E A VOZ FEMININA MOÇAMBICANA ATRAVÉS DO TEXTO LITERÁRIO

Érica Luciana de Souza Silva¹

Resumo: Ler os textos de Paulina Chiziane é se deparar com um universo cuja inventividade e criação subvertem as realidades nas quais texto e leitor estão inseridos. Uma dessas possibilidades se abre através de um dos conceitos defendidos por Édouard Glissant, o pensamento do tremor, como o que possibilita a leitura que se espalha em várias direções, em oposição à leitura de direção única, a qual estabelece “verdades absolutas”.

Palavras-chave: cânone; perspectiva; feminina; escrita.

ABSTRACT: To read Paulina Chiziane’s texts is to come across a universe whose inventiveness and creation subvert the realities in which the text itself, as well as its reader, are inserted. One of these possibilities opens itself through one of the concepts defined by Édouard Glissant, the trembling thinking, which enables reading to spread in multiple directions, in opposition to a single direction reading that establishes “absolute truths”.

Keywords: canon, perspective, female, writing.

1. Breves considerações sobre a literatura africana de autoria feminina

A literatura escrita por mulheres africanas é, acima de tudo, uma das grandes vitórias sobre os estigmas sociais e antropológicos consolidados no decorrer dos séculos, os quais acabaram por instituir “verdades absolutas” baseadas em preconceitos raciais e de gênero. São textos que permitem a subversão do cânone literário europeu através das variadas perspectivas sobre a realidade da mulher africana que ali se apresenta.

Nota-se que são obras que, mesmo antes de se iniciar a leitura, já trazem consigo todo um repertório que provoca a inquietude do leitor. Escritos que obrigam a quem os lê estender a visão circular até aonde o entendimento permite alcançar e passar além da própria dor para compreender as verdades que ali residem. Constituem-se como um elemento a mais na cadeia de textos que confrontam a formação canônica literária concebida pelas grandes universidades e a crítica europeia já que o cânone, por si mesmo, desponta-se como excludente e autoritário, embora importante para o estudo da literatura, pois a partir dele os críticos analisam as demais

¹ Mestre pela Universidade Federal de Juiz de Fora e professora no Instituto Federal Fluminense.

formações literárias, tanto na perspectiva cultural, quanto na social. Originalmente, este “era constituído de textos escritos por autores masculinos, brancos, heterossexuais e de tradição judaico-cristã.” (BONNICI, 2011, p. 102).

A presença da mulher, principalmente a mulher negra africana, enquanto escritora, torna-se transgressora das verdades estabelecidas pelo cânone literário e por segmentos sociais específicos, os quais desconhecem, ou ignoram, a perspectiva feminina da literatura.

Eis a trama que envolve os textos africanos de autoria feminina: são aqueles que foram considerados por um longo período como periféricos porque fogem ao cânone literário europeu reconhecido pela crítica. Paulatinamente, são restringidos à margem da literatura oficial porque são oriundos de produções femininas e, finalmente, colocam-se em um espaço específico, como se fosse a margem da margem literária por serem produções de mulheres negras geradas em sociedades machistas e patriarcais.

Ao leitor se abre um longo caminho que precisa ser percorrido na tentativa de afastá-lo de sua zona de proteção cultural e, assim, mergulhar neste oceano de palavras doloridas que a todo momento engolem e atravessam os que se atrevem a navegar por essas águas turbulentas. É impossível ler os textos de escritoras negras africanas e não se deixar afetar por eles sem antes abandonar o olhar limitado e, enganosamente, único, travestido de verdade.

Paulina Chiziane é um dos principais destaques na tentativa de se fazer ouvir a voz da mulher, não apenas a moçambicana, através do texto literário que se constitui como o espaço da representação universal feminina, já que ali encontram-se transfiguradas as inúmeras e diversas faces e vozes há muito silenciadas. Assim, Chiziane configura-se como o estranho e o exilado dentro da própria casa, pois com a palavra enfrenta os diversos segmentos sociais e antropológicos que sustentam as diversas violências que se abatem sobre a mulher.

A autora procura resgatar a essência da moçambicana que ultrapassa as imagens rasas de esposa, mãe, subordinada, objeto de troca, instrumento de prazer e alça seus textos a uma categoria mais abrangente, cujo caráter universal se estende à tradução da dor e humilhação vivenciada por diversas mulheres em todo o mundo, principalmente as latino americanas que, embora, estejam inseridas em uma realidade mais democrática e tenham acesso ao mercado de trabalho, ainda sofrem com discriminações nos mais diversos contextos, os quais se

traduzem em violências das mais variadas, diferenças salariais e a tentativa de anulação de suas vozes e identidades.

2. Paulina Chiziane e as palavras que desafogam

Ler os textos de Paulina Chiziane é se deparar com uma literatura que transborda os limites ocidentais enrijecidos e traz para a arena da interpretação o verdadeiro papel social da mulher. Coloca em xeque “verdades absolutas” que não passam de uma relação social com o poder, cujo objetivo principal é a hierarquização de elementos e indivíduos em superior e inferior cujo fim principal é a dominação.

Assim, se tem no texto de Chiziane o que Édouard Glissant nomeia de pensamento arquipelágico ou pensamento do tremor, aquele que impede que as leituras e suas respectivas compreensões trilhem apenas uma direção já pré-estabelecida, mas espalha em todas as direções, “explode em todos os horizontes, em todos os sentidos [...] Ele distrai e desvia as imposições do pensamento de sistema.” (GLISSANT, 2014, p. 80). Em meio às explosões, as palavras arquipelágicas de Chiziane penetram no mundo patriarcal sem destruí-lo, mas modificando-o.

Ao construir a ideia de pensamento do tremor, Glissant escreve sobre a necessidade de alterar a maneira de agir e reagir no mundo; defende a possibilidade da permuta com o outro sem se perder ou deturpar sua identidade, crescendo e corroendo as bases da intolerância e do preconceito. Ainda de acordo com Glissant, os olhos do poeta, neste caso, da contadora de estórias, estão abertos, iluminados pelo sol, atravessando escuridões para prosseguir agindo no mundo de maneira que a ação seja também uma contra-ação, ou seja, que se enriqueça com suas próprias dúvidas para não cair na mesma armadilha de estereótipos coloniais e patriarcais, sendo que o vocábulo *contra* não possui conotação negativa, mas representa relação e resistência: “soprar com sopros diferentes, com o mesmo impulso.” (GLISSANT, 2014, p. 41).

Os textos de Paulina preenchem os espaços sociais e culturais nos quais as mulheres estão inseridas. Traz a consciência de que a paisagem feminina africana não se relaciona com a paisagem masculina ou a feminina europeia, exceto quanto aos estereótipos fortalecidos pela colonização. A partir deste reconhecimento, luta através das palavras para defender a

paisagem social que lhe é tão familiar e ao mesmo tempo sofrida. São estórias² de mulheres que, imersas dentro de suas tradições e costumes e, aparentemente submissas às regras patriarcais, problematizam as estruturas sociais e culturais rígidas demais para serem devastadas de uma única vez. A cada narrativa, uma nova e pequena investida ao que parecia ser inabalável no universo masculino e patriarcal africano.

Para entender tais críticas contumazes em seus romances, torna-se necessário conhecer e compreender a situação de Paulina Chiziane, enquanto escritora de textos femininos, em uma sociedade essencialmente patriarcal e patrilinear, analisando a forma como se estrutura o pensamento sobre sua obra, sendo, portanto, necessário refletir sobre a literatura africana, seu papel cultural e sua colocação frente à literatura europeia.

Os estereótipos oriundos dos binarismos estabelecidos pela colonização deram a consistência necessária para consolidar os ideais imperialistas embasados na falsa e violenta crença de superioridade cultural sobre os colonizados. Os romances europeus serviam bem a este propósito. Ao escreverem suas narrativas sobre as regiões mais afastadas a partir de suas perspectivas eurocêntricas, acabaram afirmando sua identidade, impondo-a aos demais. Assim se dá o violento processo de classificação entre “nós”, europeus superiores e “eles” africanos inferiores necessitados de salvação.

De acordo com Bauman, tais classificações nutrem o processo da violência inerente a todo sistema colonial, a qual justifica a exploração do colonizado pelo colono.

Classificar consiste nos atos de incluir e excluir. Cada ato nomeador divide o mundo em dois: entidades podem ser incluídas numa classe – *tornar-se uma classe* – apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora. Invariavelmente, tal operação de inclusão/exclusão é um ato de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção. (BAUMAN, 1999, p.11).

O pensamento ocidental destacou e elevou valores éticos e estéticos e os estabeleceu como marca distintiva entre o que era e o que não era literatura. Predominava uma universalidade branca que, insistentemente, recusava o múltiplo e o diverso e, como

² O vocábulo “estórias”, neste contexto, foi utilizado porque contextualiza efetivamente a maneira como Paulina Chiziane representa suas personagens. Como a própria autora já informou em ocasiões anteriores, muito do que ela escreve em seus textos sobre mulheres advém dos casos que ouvia e presenciava em seu bairro e em seu convívio diário com as mais diversas mulheres.

consequência, apagava e hierarquizava as diferenças entre as variadas nações e culturas, designando o que deveria e o que não deveria ser considerado literário.

Os europeus coloniais investem em ações que objetivam, unicamente, aniquilar as tradições, a cultura, a religião e a língua dos dominados. Não consideram, nem respeitam a memória dos demais povos, suas lembranças, seus ritos e suas produções. Tudo legitimado pelo humanismo racista europeu.

Estava, assim, construída a hierarquia social que se refletirá e prevalecerá nas colônias, no caso do presente estudo, especialmente em Moçambique: homem branco português (colono), que se sobressai ao homem negro africano (colonizado) e em um patamar ainda mais inferior, se apresentava a mulher africana subordinada ao homem, subserviente e, em quase todas as ocasiões, humilhada e violentada. Mulheres que, embora assumam posições culturais centrais, como a maternidade, se encontram completamente subordinadas ao homem: “Assim, de acordo com muitas que se concentram no patriarcado, as mulheres africanas são vistas como instrumentos em sistemas esmagadoramente constrictivos de dominação masculina.” (YUSUF, 2003, p. 3). Esse é o mundo colonial, maniqueísta, compartimentado, partido em dois cuja estruturação impõe submissão, opressão, exploração e inibição por parte dos dominantes aos dominados. Ambos se excluem e se opõem. “A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, ‘os outros’”. (FANON, 2010, p. 57). Aos estrangeiros superiores, o domínio. Aos moçambicanos colonizados, o silêncio, a devastação social e econômica, a submissão.

Todavia, considerando que nenhuma realidade social é estática, houve a formação do discurso da resistência através de escritores africanos, dominantes de uma língua que, embora seja a do colonizador, tornou-se crioulezada, e os mesmos passaram a ser sujeitos de sua própria escrita, cientes de que a independência africana exigia uma literatura também africana e dotada de uma escrita anticolonial. Essa literatura, até então desconhecida do mundo ocidental, expõe o covarde sistema hierárquico que prevaleceu entre os povos dominados, tentando impor verdades, até então absolutas, as quais buscavam o controle social, político e cultural de um povo.

Nas últimas décadas é possível observar o crescimento de representações culturais, políticas e filosóficas que questionam a violenta supremacia europeia estabelecida e buscam

respostas para os males advindos de séculos de dominação e exploração colonial. A exemplo, tem-se o filósofo Jacques Derrida que dedicou seus estudos a compreensão dos eventos fonocêntrico, etnocêntricos e falocêntricos para sugerir o que ele denomina de processo de *desconstrução*.

Para Derrida a superioridade transcendental, aquela acima de qualquer questionamento, como as encontradas nas verdades absolutas, nos dogmas e nos tabus, é construída pela escrita através de jogos de sentido. Ainda afirma que é a leitura descentrada que permite desvendar esse jogo e questionar as verdades estabelecidas, ouvir as vozes à margem, observar um determinado evento a partir de uma perspectiva nunca antes experimentada.

Nesse contexto, abre-se espaço para o conceito de gênero enquanto construção social e cultural do feminino e do masculino e seus respectivos papéis sociais, dando ênfase à reflexão feminista a qual “aponta para os dois planos da hegemonia masculina: o das ideias e o das práticas sociais.” (DUARTE, 2002, p. 16).

A mulher, durante grande parte do processo histórico, foi constituída como o signo da alteridade e, portanto, da inferioridade.

[...] qualquer que seja sua posição no espaço social, as mulheres têm em comum o fato de estarem separadas dos homens por um coeficiente simbólico negativo que, tal como a cor da pele para os negros, ou qualquer outro sinal de pertencer a um grupo social estigmatizado, afeta negativamente tudo que elas são e fazem... (BOURDIER, 2014, p. 130).

Aristóteles já afirmava que a mulher se caracteriza como tal devido a inúmeras deficiências qualitativas. Tal ideia será enfatizada mais tarde por Santo Tomás que defende a caracterização do gênero feminino como um homem incompleto.

Tais declarações comprovam que o mundo tradicional é essencialmente masculino e que a todo o momento a mulher é colocada em posição de subalternidade, nunca ocupando o mesmo patamar social destinado ao homem. “Os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições...” (BEAUVOIR, 1970, p. 14).

Virginia Woolf, em seu livro *Um teto todo seu*, levanta o questionamento acerca da necessidade que os homens possuem em inferiorizar e menosprezar a figura feminina dentro dos contextos socioculturais. O sentimento que melhor define esta relação se traduz em uma raiva disfarçada e complexa. A esta resposta, originou-se outra pergunta: qual o porquê desta

raiva, já que os homens dominam tudo: o poder, o dinheiro, a influência. “Com exceção da neblina, ele parecia controlar tudo. E mesmo assim estava com raiva.” (WOOLF, 1985, p. 46).

A conclusão a que chegou é que ao inferiorizar sistematicamente a figura feminina, o professor, o proprietário do jornal, o Ministro do Exterior, o juiz, o mundo patriarcal se preocupa e busca proteger a sua superioridade masculina. Exerce o domínio sobre uma nação ou sobre uma mulher para provar sua virilidade e ao atestar que os outros lhe são submissos, ou seja, inferiores, comprova-se, assim, sua posição privilegiada. Para eles, a mulher não passa de espelho que reflete, enganosamente, a figura masculina com o dobro do seu verdadeiro tamanho.

São séculos estabelecendo a naturalização das relações violentas de dominação masculina e enfatizando a ideia de que a figura feminina, enquanto o Outro, além de dependente da figura do homem, é a encarnação, ora do bem, ora do mal. Ela representa o bem quando é o “ser angelical”, amorosa, cuidadora do lar, da família e submissa à tradição patriarcal. O mal aparece nas figuras de feiticeiras, prostitutas, hereges e destruidora de lares, caracterizando o perigo e a ameaça ao mundo constituído sob o domínio do homem.

Em ambos os casos, o silêncio é o que lhe é reservado. Não há espaço para as representações femininas sob a perspectiva da mulher, a qual significa libertação do comportamento feminino infringido pela cultura dominante.

Modificar esta representação sobre o feminino é tarefa difícil e complexa, afinal o que está em jogo são as relações de dominação cristalizadas que garantem determinados privilégios unilaterais e arbitrários.

Tais concepções se encontram tão arraigadas no cerne da sociedade que influenciam a maneira como a ordem estabelecida é refletida. Prova disso é que para pensar a dominação masculina são utilizadas as próprias ideias de dominação.

...a dominação que consiste em atribuir às mulheres a responsabilidade de sua própria opressão, sugerindo, como já se fez algumas vezes, que elas *escolhem* adotar práticas submissas ou mesmo que elas gostam dessa dominação, que elas “se deleitam” com os tratamentos que lhes são infligidos [...] é preciso assinalar não só que as tendências à “submissão” dadas por vezes como pretexto para “culpar a vítima” são resultantes das estruturas objetivas como também que essas estruturas só devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam e contribuem para sua reprodução. (BOURDIEU, 2014, p. 63).

Se para a mulher ocidental fazer-se ouvida e lida já consiste em uma tarefa faraônica, para a mulher negra africana o mesmo ato, até então impensável há alguns anos atrás, atualmente, persiste em um percurso árido e penoso permeado pela violência doméstica, a obrigação de cuidar da família e ainda ajudar no sustento da casa.

Embora haja algumas regiões de Moçambique, especialmente o norte do país, em que prevalecem a matrilinearidade, tal fato não significa que o poder constituído seja matriarcal. A matrilinearidade é o sistema de sucessão familiar. Já o matriarcalismo consiste em um sistema governamental e social cujas tomadas de decisão não seriam pautadas na figura da mulher como a representação do outro, o diferente, e sim como um sujeito em igualdade de direitos e deveres. Contudo, o que se observa é que tanto em estruturas patrilineares quanto em estruturas matrilineares, a mulher não detém nenhuma autoridade sobre os filhos, nem sobre seus bens.

A igualdade plena de direitos e obrigações, elevando a mulher a mesma posição social, econômica e familiar do gênero masculino é o que garantiria um sistema governamental mais próximo do matriarcalismo. Mesmo sendo observado a presença de mulheres à frente das relações econômicas e sociais, o sistema prevalecente é o patriarcal, pois toda a estrutura que marca as deliberações e as decisões decorrentes são pautadas na estrutura organizada pelos homens: “Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas ideias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade.” (Chiziane, 2013, p. 6).

Aqui, abre-se uma nova reflexão sobre o sistema social patriarcal que limita a ação da mulher africana, sem, no entanto, restringir sua capacidade por completo. Hoje, há alguns teóricos, como a Ph.D. em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres e Gênero na University of Warwick já citada neste trabalho, Bibi Bakare Yusuf, a qual concentra suas pesquisas nas relações de gênero e nas expressões culturais da juventude no mundo Africano, em que afirma que o patriarcado não é um sistema fixo e monolítico e que o mesmo não possui um princípio de organização ou uma lógica dominante, sendo a todo instante envolvido por tensões. Assim, ainda predominam as hierarquias sociais africanas, mas com fortes tendências à transformação e contestação, o que explicaria a presença, cada vez mais evidente, de mulheres

em cargos governamentais, feministas, escritoras, estudiosas e a presença crescente de meninas nas escolas.

Decorrente do processo de dominação portuguesa, havia uma clara e distinta oposição entre colonos e colonizados: “E, primeiro, a afirmação de princípio: ‘São eles ou nós’ não constitui um paradoxo, já que o colonialismo, como vimos, é justamente a organização de um mundo maniqueísta, de um mundo compartimentado. ” (FANON, 2010, p. 103). Esta polarização tradicional entre colono e colonizado também favorece e estimula a mesma oposição entre homem e mulher. Daí advém as ideias que nutrem o sistema patriarcal nas colônias.

A ideologia patriarcal pauta a relação desigual entre os sexos na justificativa que as mulheres são semelhantes à natureza e, portanto, necessitam ser controladas e domesticadas. Ainda estabelece a alienação feminina através da determinação de que apenas os homens podem se lançar ao mundo, enfrentar riscos. Essas características são definidoras do ser humano. À mulher, resta o espaço privado da casa, estimulando, continuamente, a alienação que naturaliza os processos de desigualdades e injustiças que permeiam este contexto social. Assim, aprofundam-se os abismos entre os gêneros, os quais afirmam os homens, por serem mais racionais, são superiores às mulheres.

No contexto da colonização africana esta situação se agrava ao se defrontar com a figura da mulher negra quando a mesma é rebaixada a simples ideia de objeto sexual, aquela que possui sangue quente, é promíscua e está pronta a servir o europeu colonizador. De acordo com Catherine Scott (1995, apud Isabel Casimiro, 2014, p. 136),

A colonização do continente Africano foi marcada por todos estes entendimentos, reproduzindo-se até aos nossos dias nas diversas concepções de desenvolvimento, de conhecimento, de indivíduo, etc., que foram sendo conceptualizadas, e na imagem que é difundida, sobretudo, acerca das mulheres. As definições, concepções e linguagem utilizadas para definir e descrever o desenvolvimento e os *outros*, próximos da natureza, foram ‘costuradas’ com significados masculinos e têm a sanção das preocupações masculinas (Scott, 1995: 6). (CASIMIRO, 2014, p. 136.).

Na obra *Usos e costumes bantu* pode-se observar a descrição de vários rituais comuns aos Tsongas, etnia majoritária em Moçambique, os quais estão permeados por elementos que

denotam a presença do domínio masculino sobre o feminino. Um desses rituais são as visitas de noivado, também chamadas de *kutrhekela* e *kukorhoka* quando os rapazes vão ao banho pela manhã utilizando a água que as raparigas buscaram cedo no lago. Após o banho, as moças untam o corpo dos rapazes com banha. Em seguida eles vão se divertir e descansar acompanhados das moças mais jovens, enquanto às mais velhas é destinado o preparo do banquete que alimentará os rapazes. Encerrada o momento da refeição dos rapazes, as moças seguem para o campo aonde trabalham até o fim do dia.

No outro dia pela manhã bem cedo, as mulheres desempenham atividades cujo único objetivo é servir como criadas a família do noivo. Tiram a cinza das lareiras, cortam lenha e acendem o fogo. Enquanto nos ritos de iniciação feminina a mulher é preparada para o casamento, para o lar e para o próprio ato sexual, ao homem cabe provar sua potência sexual e sua virilidade perante a noiva e as testemunhas, geralmente, anciãs.

Ensina-se a jovem a obedecer ao marido, a nunca lhe responder de má vontade, a ter sempre água quente preparada para as obulações quando ele regressa a casa e agradar-se sexualmente o marido. A jovem aprende a deitar-se ao lado de homem, sempre que se deseje. Aprende a administrar os bens comuns, a pilar o grão e peneirar, a cozinhar, cultivar os campos e a tratar dos filhos.

A jovem, nalgumas tribos, é submetida as mutilações dentárias, a perfuração de lábios, das orelhas, as tatuagens em relevo feitas com um ferro ou carvão incandescente ou pigmentado, faz-se tratamento do seu sexo. (CIPIRE, 1999, p. 44-45).

Esses rituais marcam o lugar da mulher como aquela que veio ao mundo unicamente para servir ao marido e sua família, reforçando o seu lugar de submissão e silenciamento. A figura feminina é aquela que abre mão de todos os direitos, inclusive o seu corpo, seu nome, o seu desejo, a sua herança e vive unicamente à sombra do esposo e de sua respectiva família. Como propriedade e objeto de servidão do marido, a mulher torna-se passível da violência doméstica e sexual, sem direito a questioná-las ou enfrentá-las, além de ter que se adequar a uma realidade tramada pelos homens.

Contudo, este não foi o cenário em que transcorreu a história antiga. Na obra *Mulheres pretas na antiguidade*, Ivan Van Sertirma afirma que em documentos encontrados no Vale do Nilo há referências claras à imagem de mulheres negras que eram proeminentes, tanto na realidade africana, quanto na mitologia grega. Figuras como da Andrômeda, filha do Rei Etíope Cepheus e esposa do lendário herói grego Perseu, e Circe, a feiticeira da Odisséia,

foram representadas em vasos gregos como sendo mulheres negras. Além deste fato, os documentos em questão apontam que algumas figuras femininas possuíam suas origens na Etiópia e as mesmas deram início a mais poderosa linhagem de Rainhas Pretas, as chamadas Candaces que, ao contrário das rainhas egípcias que eram importantes por serem mães e esposas de faraós, agora tornavam-se imperadoras independentes. Esse sistema de governo feminino independente se espalhou por toda a África, além de configurar como o continente em que há maior frequência de registro de realeza feminina, refletindo os padrões matriarcais africanos persistentes.

Alguns principais nomes podem ser citados como Makeda, a Rainha de Sabá, conhecida por sua extrema beleza e vasto império; mãe de Menelik, filho do Rei Salomão. Esta rainha tinha sob sua organização uma extensa rede de comércio. Há, ainda, nomes como a rainha Amanirenas, rainha egípcia guerreira que liderou o exército Kushita contra os romanos; a Rainha Tetisheri da 17ª Dinastia que sustentou a guerra contra os invasores Hicsos; a Rainha Ahmose Nefertere, a primeira a receber o título de Mulher Divina e ser Alto-Sacerdotisa de Amon; a rainha preta que se tornou Faraó Hatshepsut, que vestia trajes masculino, usava barbas e insistia que se todos se referissem a ela como ele. Organizou diversas expedições comerciais.

Importante também salientar o papel da Rainha Guerreira Nzinga, de Angola, que combateu os portugueses por toda a sua vida e, por isso, sofreu grandes represálias. Há ainda a rainha Yaa Asantewa que, em Gana, travou batalhas semelhantes a da Rainha Nzinga contra os britânicos. No livro de Sertima, encontra-se este episódio que envolve os homens da corte de Gana, os quais foram intimidados pelos britânicos. Como os mesmos não reagiram em defesa do reino, a rainha Yaa Asantewa convocou as mulheres que se dispusessem a lutar: “Se os Homens de Ashanti não irão para frente, então vamos nós. Nós, as Mulheres iremos.... Nós iremos combater os homens brancos.” (SERTIMA: 1984).

Um nome que desperta algumas discussões é o de Hipátia, cuja cadeira de filosofia manteve na Universidade de Alexandria. Foi considerada como a última grande cientista da antiguidade. Embora seja considerada como grega, sua linhagem familiar e seus hábitos cotidianos demonstram que ela era Afro-Egípcia. Mantinha, tanto publicamente, quanto em seus estudos científicos, a liberdade que era pertinente naquele contexto somente aos homens.

Sua vida científica dialogava com a tradição africana de mulheres egípcias de igualdade de direitos, o que era inacessível à mulher grega clássica.

A partir desses exemplos e de acordo com Larry Williams e Charles S. Finck, o matriarcado parece ser uma das mais antigas formas de organização social e teve sua evolução primeiro em África, tendo o patriarcado aparecido posteriormente e o suplantado. Contudo, as formas sociais matriarcais africanas ainda permanecem em alguns territórios do continente africano.

O texto literário, que até a pouco tempo atrás era considerado terreno exclusivo da figura masculina, vem se constituindo como uma espécie de manifestação artística dessa ancestralidade feminina. Embora tais produções ainda encontrem certa resistência pelos leitores em África, é através deles e neles que a luta contra as violências que se abatem sobre a mulher se efetivam e ganham força.

Ali a escrita feminina começa a deixar para trás a concepção de que o gênero feminino se constitui como um obstáculo e se apresenta como o grande divisor de águas entre o apagamento social e a reverberação da voz feminina. É o lugar em que os silêncios, as lacunas, as palavras não escritas se tornam marcas e registros daquilo que não conseguem registrar no universo feminino inserido na estrutura dominante.

O conceito do texto da mulher na zona selvagem é um jogo de abstração: na realidade à qual devemos nos dirigir como críticos, a escrita das mulheres é um “discurso de duas vozes” que personifica sempre as heranças social, literária e cultural tanto do silenciado quanto do dominante. (LAURETIS, 1994, p. 50).

A literatura moçambicana escrita por mulheres traz o questionamento dessas convicções estabelecidas socialmente. A releitura da realidade a partir da outra margem. Aquela que não é considerada por uma extensa parcela masculina dominante e que é duplamente ignorada, tanto pelo viés da raça, quanto do gênero. Revela-se, assim, um conjunto polifônico com as mais variadas vozes moçambicanas consideradas marginais pelo contexto cultural africano e através do discurso imprimem a própria identidade feminina em uma sociedade regida por normas patriarcais e masculina.

Um dos aspectos destacados na literatura feminina moçambicana é que os debates envolvendo a identidade feminina, necessariamente, não devem estar ligados diretamente às teorias europeias para não trazerem consigo visões e tendência imperialista, as quais não

contribuem para a reflexão do papel da mulher na sociedade moçambicana, já que as realidades em questão são distintas e diversas. Falar sobre a realidade da mulher africana a partir desta perspectiva específica acaba se tornando um desafio, pois estes textos estabelecem um embate com as forças de poder já concretizadas, tanto pela colonização, quanto pela sociedade patriarcal.

3. Conclusão

Paulina Chiziane se insere no grupo de escritoras que lança luz à figura feminina obscurecida pelo contexto patriarcal e cuja objetividade é denunciar a situação de inferioridade a que são submetidas: “Nós mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas ideias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade.” (CHIZIANE, 2013, p. 6). Ao falar a partir de sua perspectiva, enquanto mulher moçambicana, desconstrói os processos de masculinização social, além de afirmar a sua diferença com a inovação de quem transgride o lugar de quem fala através da escrita: “Pretendo revelar um pouco desta experiência sem falsidade nem superficialização, para quebrar o silêncio, para comunicar-me, para apelar à solidariedade e encorajamento das outras mulheres ou homens que acreditam que se pode construir um mundo melhor.” (CHIZIANE, 2013, p. 8). Assim, o novo lugar da mulher africana escritora é evidenciado como aquele que propicia a mudança de paradigmas da leitura de escritas femininas.

Encontrava uma grande contradição entre o mundo que me rodeava e o mundo que residia no meu íntimo. Senti necessidade de desabafar. Desabafar, lavando nas águas do rio, como fazia a minha mãe, já não fazia parte do meu mundo. As cantigas na hora de pilar não eram suficientes para libertar minha opressão e projectar a beleza do mundo que sonhava construir. Comecei a escrever minhas reflexões. (CHIZIANE, 2013, p. 11).

Ela desenvolve um olhar crítico, corajoso e questionador ao refletir sobre as relações de poder de Portugal sobre a colônia de Moçambique, exercício que a levará problematizar o lugar de submissão da mulher nesta sociedade, além de tocar em assuntos até então considerados tabus no universo feminino moçambicano, como alguns rituais, sexo e violência. Para isso, cria uma obra repleta de novos sentidos e que colocam em destaque personagens femininos e com eles amplifica as milhares de vozes femininas.

Com o seu texto sobre e de mulher, Paulina Chiziane permite ao leitor observar a questão a partir da outra margem do rio, talvez a terceira margem, como o fez Guimarães Rosa. Possivelmente uma margem circular, múltipla e em movimento constante, impulsionando o deslocamento do centro para as diversas localidades deste emaranhado social e, então, procura dimensionar os dilemas e angústias enfrentadas pela mulher moçambicana em uma sociedade essencialmente patriarcal, oriunda do sistema colonial.

Como seres de “fronteira” que são, entre a tradição e os sistemas culturais impostos pelos colonizadores, elas se movimentam reafirmando ou rejeitando os valores patriarcais em voga em Moçambique. Se, por um lado, a escritora espelha uma mulher sofrida, oprimida e decaída do ponto de vista simbólico, por outro ela nutre as suas personagens femininas de muita força, sabedoria e determinação. (MIRANDA, 2013, p.193).

Não é possível falar sobre o feminino em Paulina Chiziane sem tocar na questão da exclusão e da violência que são produtos de contextos histórico, social, antropológico e sociológico específicos e é entrecortada por várias outras violências como aquela advinda da guerra colonial e da guerra civil, a violência doméstica e a violência cuja origem é a miséria econômica e social. Todas elas possuem em sua base valores essencialmente masculinos, os quais insistem em silenciar e inferiorizar a mulher moçambicana.

A prosa de Paulina Chiziane, por meio de uma narrativa livre de tabus e de um lirismo advindo de uma estrutura discursiva específica que assume o tom confessional, “isto é, a narradora tece uma visão coerente do mundo, através das recordações e dos sentimentos das suas personagens...” (FERREIRA, 2013, p. 92) desloca o leitor do centro masculino ocidental e lhe apresenta diversas margens interpretativas até então não observadas.

Referências:

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Revisão de trad. Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAHULE, Cremildo. *Literatura feminina, literatura de purificação: o processo de Ascese da mulher na trilogia de Paulina Chiziane*. Maputo: Ndjira, 2013.

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*; trad. Marcus Penche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BONNICI, Thomas; FLORY, Alexandre Villibor; PRADO, Márcio Roberto (Org.). *Margens instáveis: tensões entre teoria, crítica e história da literatura*. Maringá: Eduem, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Trad. Maria Helena Kühner. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Best Bolso, 2014.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CASIMIRO, Isabel Maria. *Paz na terra, guerra em casa*. Recife: Editora UFPE, 2014.
- CIPIRE, Felizardo. *A educação tradicional em Moçambique*. 2ª ed. Maputo: Publicações Emedil, 1996.
- CHIZIANE, Paulina. *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.
- CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da perdiz*. 2ª ed. Maputo: Ndjira, 2010.
- CHIZIANE, Paulina e MARTINS, Mariana. *Ngoma Yethu: o curandeiro e o novo testamento*. 2ª ed. Maputo: Matiko Editora, 2015.
- CHIZIANE, Paulina. *O sétimo juramento*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.
- CHIZIANE, Paulina e SILVA, Maria do Carmo da. *Na mão de Deus*. Maputo: Carmo Editora, 2012.
- CHIZIANE, Paulina. *Ventos do apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis e BEZERRA, Kátia da Costa (Org.). *Gênero e representação: teoria, história e crítica*. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, UFMG, 2002.
- DUARTE, Constância Lima e SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). *Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África*. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras: Estudos Literários: UFMG, 2002.

- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce A. Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura africana de autoria feminina: estudo de antologias poéticas*. Scripta, Belo Horizonte, v. 8, p. 283-296, 2º sem. 2004.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. *O corpo feminino da nação*. Scripta, Belo Horizonte, v.3, n.6, p. 225-236, 1º sem. 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. 16ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001.
- GLISSANT, Édouard. *O pensamento do tremor – La cohée du lamentin*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Gallimard/Editora UFJF, 2014.
- IGLÉSIAS, Olga. Na entrada do novo milénio em África: que perspectivas para a Mulher Moçambicana? In.: *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Org.: MATA, Inocência e PADILHA, Laura Cavalcante. Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- JUNOD, Henri. *Usos e costumes dos bantu – tomo 1*. Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Documentos 3.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e poder: entre os Tsonga de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2000.
- MACEDO, Tânia. *Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: a literatura de autoria feminina em países africanos de língua oficial portuguesa*. Mulemba. Rio de Janeiro, v. 1, nº 2, pp. 4-13, jan/jul. 2010.
- MAFALDA, Ana. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.
- MARTINS, Catarina. *Corpos nus de mulheres negras: poéticas da violência/ poéticas da resistência*. 13º Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11. Transformações, conexões, deslocamentos, UFSC. Florianópolis, 2017.

- MIRANDA, Maria Geralda de. *A África e o feminino em Paulina Chiziane*. Mulemba. Rio de Janeiro, v. 1, n° 2, pp. 62-70, jan/jul. 2010.
- MIRANDA, Maria Geralda de. *O alegre canto da perdiz, de Paulina Chiziane* (resenha). O Marrare – Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa – UERJ. N° 12, pp. 222-226, 1° sem. 2010.
- MIRANDA, Maria Geralda de e SECCO, Carmem Lúcia Tindó (Org.). *Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Editora Appris, 2013.
- MOREIRA, Terezinha Taborda. *Silêncio e trauma na escrita literária de Paulina Chiziane*. Revista LitCult, 2016.
- NARCISO, Vanda Margarida de Jesus dos Santos. *Mulheres e terra: faz a matrilinearidade diferença? Uma leitura da situação no distrito de Bobonaro no Timor Leste*. Dissertação de mestrado em Estudos sobre as Mulheres, As Mulheres na Sociedade e na Cultura. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2013.
- OSÓRIO, Conceição. *Sociedade matrilinear em Nampula. Estamos falando do passado? Outras vozes*. Moçambique, n°16. Maputo, agosto de 2006.
- PADILHA, Laura Cavalcante. Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças. In.: *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Org.: MATA, Inocência e PADILHA, Laura Cavalcante. Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- PEREIRA, Ianá Souza. *Vozes femininas de Moçambique*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2012.
- PINHO, Osmundo. *Descolonizando o feminismo em Moçambique*. Revista Estudos Feministas, v. 20, n° 3 Florianópolis Sept./Dec. 2012.
- ROCHA, Enilce Albergaria. O delírio verbal *Coutumier* em Édouard Glissant: uma abordagem do romance “O sétimo juramento”, de Paulina Chiziane. In: *Culturas e diásporas africanas*. Org.: ANDRADE, Danubia; DELGADO, Ignácio José Godinho; LAHNI, Cláudia Regina; MENEGAT, Elizete M.; ROCHA, Enilce A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.
- ROSÁRIO, Lourenço do. *Moçambique: história, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SALGADO, M. T. *Um olhar em direção à narrativa contemporânea moçambicana*. Scripta, v. 8, nº 15, pp. 297-307, 2004.
- SANCHES, Clara Terra Benevides. *A resistência da subjetividade feminina: sobrevivendo à tradição*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.
- SERTIMA, Ivan Van. *Mulheres pretas na antiguidade – Black women in antiquity*. Indiana University Library. New Jersey, 1984.
- SILVA, Fábio Mário da. *O feminino nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2014.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. 2ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985.

**DIÁSPORA, EXÍLIO E IDENTIDADE NO ROMANCE:
ZUMBI DOS PALMARES POR LEDA MARIA DE ALBUQUERQUE**

Karla Cristina Eiterer Rocha¹

Enilce do Carmo Albergaria da Rocha²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo ampliar nossos estudos dentro do romance: *Zumbi dos Palmares* de Leda Maria de Albuquerque. Serão analisados aspectos relacionados à diáspora, o exílio e a identidade dos negros dentro desse romance. O propósito que pretendemos alcançar é fazer com que, a partir das leituras sobre essa narrativa, a obra possa ser divulgada no meio acadêmico e tenha o reconhecimento que merece, pois ela retrata de temas muito importantes para nossa História.

PALAVRAS-CHAVE: Zumbi; Negro; Diáspora; Exílio; Identidade.

ABSTRACT: The present article aims to broaden our studies within the novel: *Zumbi dos Palmares* by Leda Maria de Albuquerque. We will analyze aspects related to diaspora, exile and the identity of blacks within this novel. The purpose we intend to achieve is that, from the readings on this narrative, the work can be divulged in the academic environment and has the recognition it deserves, since it deals with themes that are very important for our History.

KEYWORDS: Zumbi; Black; Diaspora; Exile; Identity.

1 Introdução

No presente artigo pretendemos analisar criticamente o Romance: *Zumbi dos Palmares* de Leda Maria de Albuquerque. O texto é uma ampliação do trabalho que tenho desenvolvido em torno desse romance. Buscamos abordar novos aspectos, já que a pesquisa inicial teve apenas a pretensão de apresentar e divulgar a obra. Essa narrativa pertence à arte literária e em consonância com as discussões de Glissant (2005) demonstra estar conectada com o mundo, executando a sua função política, lutando contra a dominação e a opressão, mostrando como é importante que o direito de existência das outras culturas seja reconhecido

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Professora Doutora da Universidade Federal de Juiz de Fora

por todos, enfatizando a importância de não nos fecharmos em nós mesmos e estarmos em sintonia com a totalidade-mundo fazendo dela nossa bandeira.

Nesse momento, serão abordadas questões que, contemporaneamente, têm sido estudadas por intelectuais de diversas áreas. Destaco nessa análise questões como: a diáspora, o exílio e a identidade dos negros, fatores que são recorrentes nesse Romance histórico. Pretendemos, dessa maneira, contribuir para o resgate e edificação da história dos afrodescendentes e apresentar uma literatura que não foi escrita em suspensão, como nos alerta Glissant (2005), mas que provém de um lugar o qual estabelece relações de permutação com a humanidade.

Para sustentar tais colocações, partimos das reflexões de Bruneau e de Hall a respeito da diáspora: “dispersão de uma etnia ou conjunto disperso dos membros de uma etnia” (BRUNEAU, 1998, p.5-6).

A concepção de Stuart Hall Sobre diáspora fundamenta-se no conceito de “deslocamento físico, de uma região para a outra, de um continente para o outro - o que caracteriza o fenômeno da escravidão”. (AGUSTONI *apud* HALL, 2006, p.122).

Diante desse pensamento, podemos afirmar que a história dos negros inicia-se por uma trajetória diaspórica. Uma diáspora forçada. Foram coagidos a um exílio, arrancados de sua terra, obrigados a esquecer de sua língua, de sua cultura e de sua identidade como afirma Bruneau:

Toda coletividade etnocultural irradiada para fora do seu meio original. (...) Os traços comuns às diferentes diásporas, são, primeiramente, uma identidade etnocultural que se exprime por uma comunidade de crença, língua, modo de vida, e provém de uma fonte territorial e de uma história localizadas num espaço de referência que está na ideologia do conjunto, pátria comum... paraíso perdido. (BRUNEAU, 1989, p.6-7)

A travessia do Atlântico é uma história marcada pela dor, pelo sofrimento e por todo horror que a escravidão pode causar a um povo. A dispersão forçada a que foram submetidos se deu por razões econômicas. Hoje, os seus esforços são todos voltados para a reconstrução de suas identidades. A maioria dos povos descende dos africanos como assevera Stuart Hall:

Nossos povos têm suas raízes nos - ou mais precisamente, podem traçar rotas a partir dos quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram

forçados a se juntar no quarto canto, na “cena primária” do novo mundo. Suas “rotas” são tudo, menos “puras”. A grande maioria deles é de descendência “africana”. (HALL, 2003, p.31)

Em relação à desvalorização que foi dada ao homem negro, à forçosa perda de sua identidade, ao rebaixamento a que eles foram submetidos, ou a maneira como os negros foram apresentados durante o período da escravidão; percebemos que tudo estava de acordo com as conveniências e interesses políticos da época. Para tal compreensão, destacamos novamente as palavras de Hall:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de diferença” (AGUSTONI; VIANA apud HALL, 2005, p.21, grifos do autor).

2 O romance

A obra de Leda Maria de Albuquerque a ser comentada nesse artigo é uma reescritura do passado. Conta um pouco dos grandes momentos da História do Brasil, com o objetivo de mostrar que outras versões podem ser contadas do mesmo fato histórico. Mostra que o discurso do opressor não pode prevalecer como a única voz que relata os fatos. E que a identidade de um homem não deve ser reconhecida de forma exclusiva, pois elementos culturais se cruzam e se intervalizam quando colocados em relação, como observa Glissant (2005) temos uma identidade rizoma a qual não é mais uma única raiz, mas vai de encontro com outras raízes.

Ao mergulhar no passado, a autora faz emergir toda a importância da luta a favor da liberdade e da democracia. Resgata a memória de um povo que lutou para edificar sua cultura e preservar sua identidade. Ressalta a honra que lhes foi negada mostrando sua perseverança até o fim.

A narrativa é considerada de grande importância para que tenhamos outra versão da história no período da escravidão no Brasil, pois destaca o heroísmo e a honra dos negros - de Zumbi e de seus companheiros - que lutaram contra a opressão. Revela o quanto foi intensa a luta dos escravos pela liberdade, o quanto foram maltratados sendo vistos como máquinas ou

animais. É uma história que fala sobre grandes batalhas, honra e traições, intolerâncias e silêncios, e representações. E que poderá ser bem compreendida a partir do pensamento Glissantiano contido no livro *Introdução a uma poética da diversidade* o qual mostra que as fronteiras são fluidas e que devemos ter um pensamento arquipélago, para melhor compreendermos o outro.

O texto apresenta marcas diaspóricas que são recorrentes do início ao fim da narrativa: como as saídas forçadas de um quilombo para o outro. O cativo obriga-os ao exílio. E o que lhes mantém vivos e fortes para a luta é a importância que dão à cultura e às suas identidades. Cada malungo (companheiro) guarda consigo a preservação de seu povo, a lembrança perpétua de seus antepassados e da mãe África (sua pátria). São sustentados diariamente pela palavra (os provérbios) e pela esperança desse retorno às suas origens. Sonham em poder encontrar seu povo e colocarem os seus pés cansados em sua Terra.

É missão da literatura não deixar que os povos percam suas identidades e vozes como destaca Glissant (2005) e diante dessa análise, destacamos que o romance, ainda aborda questões importantes relativas às marcas culturais que fazem parte da oralidade e da tradição: os provérbios ou sentenças. Segundo Ana Mafalda Leite há um gênero que faz parte do discurso africano o qual é considerado muito significativo para o povo:

Há gêneros de conversação, em África, que consistem apenas em provérbios, entre os umbundu, por exemplo, existem nomes de pessoas que são provérbios. Este tipo de gênero revela-se uma importantíssima forma de educação, de filosofia, permitindo o seu uso fazer ponte entre a sabedoria dos mais velhos e do mundo moderno. (LEITE, 2003, p.45)

Na narrativa, há frases ditas por Zumbi a seu povo como ensinamento, como fonte de experiência, como estímulo e como socorro. A palavra dita através de um provérbio é a própria sabedoria. Os provérbios utilizados na obra são os seguintes:

Um homem sem coragem é como um rio seco: não serve para nada. (ALBUQUERQUE, 1978, p.28).

Suportem corajosamente os sofrimentos, porque dias melhores se aproximam. (ALBUQUERQUE, 1978, p.45).

Sei que a guerra é a destruição e é a morte. A paz nunca deve ser desprezada. (ALBUQUERQUE, 1978, p.52).

A missão de um rei é fazer seu povo feliz e não correr atrás da glória. (ALBUQUERQUE, 1978, p.54)

Aquele que ama a liberdade a ponto de morrer por ela, nunca foi verdadeiramente um escravo. (ALBUQUERQUE, 1978, p.80).

Nós somos a liberdade e a liberdade nunca morre. (ALBUQUERQUE, 1978, p.110).

A narrativa tem início com a decisão de fuga de um negro (Bambuza) o qual desempenha um papel importante dentro do romance. Parte da fazenda de Pedro Silva (onde era escravo) para o Quilombo dos Palmares, com o objetivo de encontrar seu povo na “Serra dos negros livres”.

Bambuza consegue fugir, chega ao quilombo de Palmares, a fim de resgatar sua identidade e ser livre, passa por provas e torna-se um verdadeiro guerreiro, ao lado do rei Zumbi, vindo a ser um general.

Após seis meses, Bambuza passa a ser responsável pelas ligações entre os quilombos, e numa de suas viagens reencontra Tonga, o qual também havia sido escravo, na fazenda de Pedro Silva.

A complicação do enredo se dá depois de os dois conversarem: Bambuza descobre que o governador Dom Pedro Almeida preparava uma expedição contra Palmares. A partir daí, Tonga fica responsável de fazer chegar até Zumbi todas as informações que lhe interessassem.

Cientes do interesse de Pedro de Almeida pela destruição dos quilombos e da organização de uma expedição contra Palmares, Bambuza decide buscar armas de fogo na fazenda de Pedro Silva. Na invasão da fazenda, todos os empregados são rendidos, Pedro Silva e o feitor são mortos. Bambuza descobre que sua mãe morreu no tronco por não contar sobre a fuga dele.

O clímax do enredo se dá quando Zumbi reúne seus malungos (companheiros) e comunica-lhes que, devido à perseguição empreendida pelos inimigos dos quilombolas, decidiu abandonar, junto com os seus, o quilombo de Sucupira; manda colocar fogo em tudo, para que o inimigo não possa aproveitar do trabalho de seu povo. Quando os inimigos chegam à altura de Sucupira, o fogo havia destruído tudo, então retornam à Porto Calvo (Alagoas) sem

dominar Zumbi. Assim, o governador Pedro de Almeida tem a ideia de fazer acordo de paz a Zumbi, em troca de terras próximas ao rio Cucaú e da liberdade dele e de seu povo.

Zumbi, devido ao seu dever de rei, aceita o acordo de paz, pensando na felicidade de seu povo. Entretanto, João Lucas, o chefe dos fazendeiros, usa do acordo para armar outra expedição contra Palmares e alega estar a serviço do rei de Portugal.

Tonga mais uma vez leva a informação, agora pessoalmente, e, quando consegue chegar ao encontro de Bambuza, fala sobre a traição do branco. Morre logo a seguir, devido ao esforço que precisou fazer para chegar até lá com o seu ferimento que reabriria na perna.

Mais uma vez o povo de Zumbi escapa e vive por dezesseis anos no novo quilombo da salvação, uma nova capital que se situa na encosta da serra Gigante, atravessada pelo rio Mundaú. Novamente, outro mensageiro de Porto Calvo, Zulu, envia a Zumbi uma mensagem, dizendo que Jorge Velho (bandeirante paulista) assinou um contrato com os representantes do rei de Portugal, comprometendo-se a destruir Zumbi e seu reino em troca das terras de Palmares e dos súditos de Zumbi como escravos novamente.

Após a partida das tropas, Zulu junta-se aos guerreiros de Palmares. Ele e Bambuza desconfiam de traição. Zulu quer verificar a existência do traidor e acaba sendo surpreendido, enquanto reconhece um mulato que havia visto muitas vezes na casa de seu senhor. O mulato dá-lhe uma facada próxima ao coração. Bambuza sente a falta de Zulu, vai procurá-lo. Surpreende o espião; domina-o, porém não pode salvar o seu companheiro o qual consegue apenas dizer que reconheceu o espião, despede-se e morre. Após ser levado a Zumbi, o traidor é decapitado e em seguida é atirado no campo inimigo. Posicionadas as tropas para a batalha, começam a avançar, mas Zumbi e seu povo resistem.

O desfecho inesperado se dá, quando Zumbi percebe que, após muitas lutas, já não pode impedir os ataques e a chegada de reforços do inimigo, o quilombo está dominado pelos invasores. Zumbi dirige-se aos seus súditos e mostra-lhes um caminho para a liberdade: joga-se, “digno e calmo”, do precipício. Seus generais o seguem. Quando Jorge Velho chega à beira do precipício, vê apenas o sangue de Zumbi e de seus companheiros.

A fuga de Bambuza marca o início das sucessivas diásporas a que é submetido. Após a travessia de seu povo pelo Atlântico: a escravidão, a servidão e o exílio lhe foram impostos. Ele é forçado a fugir para se livrar da escravidão. Sua saída tem por objetivo encontrar o

quilombo dos Palmares, onde o rei é um negro, aquele que acolhe e que luta por todos os negros. Palmares era o lugar onde estavam os seus iguais, uma comunidade familiar:

A comunidade em diáspora é, ao menos parcialmente, o agrupamento de indivíduos e famílias originários de mesma região e, às vezes, de uma mesma aldeia. É em parte o resultado de uma cadeia migratória, cujos primeiros migrantes chamaram seus parentes próximos e depois seus vizinhos, originários da mesma aldeia ou de uma aldeia vizinha. (BRUNEAU, 1998, p.9-10)

A busca pelo retorno à sua pátria e ao seu povo são pensamentos que prevalecem como o maior ideal de Bambuza. Ele pisava pela primeira vez na Terra prometida, como se Palmares fosse o paraíso negro, sua casa: a África. “Bambuza queria antes de tudo ser livre e a liberdade estava lá, no quilombo da salvação.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.14)

Bambuza não quer mais ser chicoteado, decide partir para a Serra. Ele quer deixar a fazenda onde era escravizado, oprimido e humilhado para ser livre outra vez. Justifica: “Lá está Zumbi, Mãe. Lá um negro é livre outra vez.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.10). Esse momento em que Bambuza decide partir é muito importante, mostra a coragem do negro escravizado que deseja sair do exílio, reencontrar o seu povo - pessoas da sua raça, da mesma cor de pele e resgatar a sua liberdade. Os quilombolas preservavam a união comunitária. Bruneau *apud* M.Hovanessian, 1991 explica o laço comunitário em: é essencial para manutenção de práticas de identidade, suporte de uma alteridade fundadora da diáspora na sociedade de acolhimento. A existência dessa comunidade de base, reunida em torno em do seu lugar.

O deslocamento como uma diáspora constante, a migração involuntária, ocorre nos momentos em que Zumbi e seus amigos são obrigados a sair do quilombo devido à ameaça de invasão do branco, deixa o lugar onde ele e seus companheiros viviam como comunidade. Deixaram suas casas e suas plantações. A fim de não permitir que os invasores desfrutassem das plantações, do fruto do trabalho deles, Zumbi diz: “Retirem tudo o que lhes pertence, porque eu vou mandar queimar a cidade e destruir as plantações. O branco não se aproveitará mais do nosso trabalho.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.46)

Há também outro trecho interessante, marcado pela presença da diáspora, quando zumbi define para Bambuza, como alguém pode ser considerado escravo: “aquele que é feito escravo por uma força maior do que a sua.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.28). Isso é

exatamente o que aconteceu com os negros que foram trazidos contra a vontade para o trabalho forçado no Brasil. Os quilombolas também partilhavam de uma segunda característica da diáspora: “a diáspora como uma construção social visando estabelecer e manter laços entre populações migrantes, que se acreditam provenientes de uma mesma origem, real ou mítica, apresentando por isso características próprias.” (BRUNEAU,1998, p.8-9)

Os quilombolas vão para um novo quilombo (da salvação) e vivem por dezesseis anos, mas novamente, devido à outra invasão, são forçados a partir. Mesmo lutando, não conseguem vencer os inimigos.

Zumbi e seus companheiros que restaram decidem refugiar-se no rochedo, local que era rodeado por uma ruína imensa, onde corria o Mundaú (rio). Infelizmente lá é o último ponto a que conseguem chegar.

Para preservarem sua dignidade e não se submeterem a escravidão decidem seguir o rei Zumbi que os conduz para um salto do precipício.

Há muitas passagens na narrativa marcadas pela violência e pela dor. Devido à fuga de Bambuza, sua mãe foi chicoteada até a morte pelo feitor que pretendia, através dessa violência, fazê-la falar, entregar o paradeiro de seu filho. “Amarraram a velha no instrumento de suplício.” (...) “No tronco, o suplício de Si’Ana continuava. Grossas gotas, mistura de sangue e de lágrimas, escorriam-lhe pelo rosto contraído de dor”. (ALBUQUERQUE, 1978, p.12-13).

Essa cena descreve a opressão, a crueldade e a humilhação impostas aos negros. Era uma das maneiras com as quais eles eram castigados. Após terem sido forçados a deixarem sua terra natal, impunham-lhes o cativeiro.

Antes de morrer, Si’Ana faz uma prece que reforça as marcas da sua identidade africana: sua crença, cultura e esperança: “Zumbi, recebe o meu filho! Grande Zumbi, mais forte e poderoso do que o branco, torna livre o meu filho.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.13).

No instante da morte da mãe de Bambuza, outras mulheres que estavam presenciando essa triste cena também levantaram seus olhos para o céu e fizeram uma prece: “Que o Zumbi do céu proteja o Grande Zumbi da terra. Que Bambuza chegue em paz ao quilombo da salvação e da liberdade.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.13)

E os negros mais jovens também desejavam partir, levantaram os seus olhos para o céu (as serras azuis) e expressaram seus sentimentos: “Um dia havemos de fugir também”, disseram uns aos outros. “Um dia estaremos com Zumbi na serra dos negros livres.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.13).

Palmares era uma terra fértil e livre, o sonho de todo aquele negro exilado, escravizado e disperso pela diáspora.

O não apagamento de suas memórias era o principal objetivo dos grupos dispersos pela diáspora, por isso tentavam manter os seus laços:

“Caía a noite. Era a mesma hora em que, longe, na fazenda, a velha Si’ Ana (o seu nome africano já fora há muito tempo esquecido) (...)” (ALBUQUERQUE, 1978, p.14). Esse trecho refere-se a mãe de Bambuza, ilustra muito bem as consequências da escravidão, contra as quais os negros lutavam: o esquecimento, o apagamento da identidade africana.

A figura de Zumbi é a representação do povo negro. Bambuza sempre ouvira sobre Zumbi, sobre sua força, seu poder, sua liberdade. Ele acolhia os negros livrando-os do opressor: “Então começou a pensar em como seria recebido no quilombo. Lembrava-se do que ouvira contar sobre Zumbi, de como ele era livre, forte e poderoso, recebendo em sua cidade inexpugnável todos os negros tristes e cansados de gemer sob o chicote do feitor.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.15)

As descrições a respeito do físico das personagens negras, também mostram uma afirmação da identidade. Como por exemplo, essa a respeito da sentinela: “Era um negro alto e forte, com uma pele de onça negligentemente enrolada em torno dos quadris.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.16)

A descrição da personagem Zumbi também confirma isso: “Era mais alto do que qualquer dos generais e muitíssimo mais forte. A pele, de um negro retinto e brilhante, esticava-se sobre o peito largo e os braços musculosos.” (ALBUQUERQUE, 1978, p. 24).

A reafirmação da identidade negra, como um grupo de pessoas honradas, também pode ser percebida no trecho que fala sobre leis e sentenças do povo quilombola: “A lei do quilombo proíbe matar e roubar os companheiros.” (ALBUQUERQUE, 1978, p. 29). Ou seja, tratar com respeito os companheiros.

A personagem Bambuza sabia muito bem quem era, conhecia sobre sua cultura, sabia de onde veio e aonde queria chegar. O que mostra a luta constante pela afirmação de sua identidade: “Eu sou Bambuza, negro vindo de Angola. Fugi da fazenda de meu senhor, por que quero ser livre.” (ALBUQUERQUE, 1978, p.16). No quilombo havia rituais que preservavam a identidade, como o uso de objetos sagrados:

Ainda como que num sonho, senti o lemane arranhar-lhe o peito com a faca sagrada, depois molhar um pano na ferida, entoando a oração da fidelidade, e depois coser o pano num saquinho que lhe pendurou ao pescoço. (ALBUQUERQUE, 1978, p.22)

No quilombo, os malungos - termo utilizado pelos quilombolas, para chamarem uns aos outros – preservam constante a memória da terra natal através do som e do ritmo: “Os ecos da Serra da Barriga levaram para longe o ritmo triste e nostálgico que lembrava aos malungos a África distante.” (ALBUQUERQUE, 1978, p. 29)

A respeito da cultura e das crenças africanas dentro da narrativa, há o momento quando Gangazuma (Zumbi) dá a Bambuza, como agradecimento por tudo o que ele fez pelo quilombo, um colar que carrega uma simbologia importante: “Gangazuma te oferece o colar de três dentes de onça, que é o símbolo da coragem”. (ALBUQUERQUE, 1978, p. 37)

O romance Zumbi dos Palmares traz exemplos relacionados à cultura e a identidade de um povo que deixou marcas profundas na nossa cultura e faz com que repensemos a nossa história:

Nesse sentido é fundamental pensarmos (ou repensarmos) o processo da escravidão e seus desdobramentos como paradigma de uma herança cultural cujas marcas estão inscritas nos diferentes âmbitos que dizem respeito a cultura brasileira. (AUGUSTONI, 2006, p. 121)

3 Considerações finais

O romance de Leda Maria de Albuquerque revela uma nova face da história brasileira. Quando a autora narra a história de Zumbi e seus companheiros, apresenta um outro modo de entendermos as nossas raízes, nossa cultura e a nossa história. A partir dessa leitura podemos construir uma consciência crítica a respeito do povo brasileiro, admitindo que somos, segundo Glissant (2005), mutáveis e não uma entidade absoluta e que existimos na relação com o outro, com o mundo, com o cosmos.

Em relação à escravidão no Brasil, é preciso repensá-la, observá-la com olhar crítico. E também considerar o reflexo do sofrimento, da injustiça e da humilhação provocados pelo passado de servidão, pois essa herança não pode ser esquecida. É quando refletimos sobre a dor, que somos capazes de lutar e não permitir que esse tipo de barbaridade volte a acontecer.

Reescrever ou reinventar esse passado que foi silenciado, rever esse momento de humilhação, é o que nos permite perceber o quanto essa situação de escravidão, essa diáspora forçada, esse exílio imposto pelo afastamento da terra natal, trouxe de consequências, de sofrimento para aqueles que tiveram que abrir mão da sua humanidade, sendo rebaixados à condição de uma máquina ou de um animal.

Apresentar o orgulho quilombola, mostrar o heroísmo e a resistência do povo negro é também mostrar a importância do continente africano, para os que foram obrigados a abandonar a África - Terra mãe - e para os seus descendentes. É importante destacar e, acima de tudo, valorizar, o que o Brasil herdou dos africanos e como estes influenciaram nossa cultura, parafraseando Glissant (2005), tentamos fazer uma reflexão sobre qual seria a tarefa das Artes como a literatura e a poesia. Assim concluímos que é a de contribuir para que, pouco a pouco, as humanidades admitam o “inconsciente”, que o outro não é o inimigo, que o que nos difere não nos corrói e que se nos transformamos em contato com esse “outro”, isso não significa que me diluo nele, mas que com isso podemos nos aproximar do imaginário do mundo, das ideologias, das visões do mundo, das previsões, tratando-se então não mais de sonhar um mundo, mas de penetrar nele.

4 Referências

ALBUQUERQUE, Leda Maria. *Zumbi dos Palmares*. 2 ed. São Paulo: Ibrasa, 1978.

AGUSTONI, P. Signos do Atlântico Negro em trânsito: algumas vozes da poesia de língua portuguesa contemporânea. In: ALBERGARIA, E., RIBEIRO, G., BRUNO, R. (Orgs.) *Vozes (além) da África: tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006. p. 119-133.

AGUSTONI, P & VIANA, A. L. A identidade do sujeito na fronteira do pós-colonialismo em Angola. *Revista Ipotesi*, v. 14, n. 2, jul/dez. 2010.

BRUNEAU, Michel. *Espaços e territórios de diásporas*. Tradução Lucy Magalhães [s.l.], 1998.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria da Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Tradução. Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LEITE, A. M. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

SANTANA, K. C. E. *Por trás das paliçadas de Palmares: uma reescrita da história de Zumbi por Leda Maria de Albuquerque Noronha*. In. Simpósio em Literatura, Crítica e Cultura – Disciplina, Cânone: Continuidades e Rupturas. 6., 2012, Juiz de Fora. **Anais**. Juiz de Fora: Darandina Revisteletrônica, 2012. Disponível em:

<http://www.ufjf.br/darandina/files/2012/09/Por-tr%C3%A1s-das-pali%C3%A7adas-de-Palmares-Artigo-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-do-Simp%C3%B3sio.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.

***ENGRAVIDEI, PARI CAVALOS E APRENDI A VOAR SEM ASAS: REFLEXÕES
ACERCA DA AFETIVIDADE E SOLIDÃO DA MULHER NEGRA***

Lorena Ribeiro Ferreira¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo uma análise da peça *Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas*, de Cidinha da Silva, sob o viés da afetividade e solidão da mulher negra. Para tal, faz-se necessário um breve percurso histórico das teorias raciais (PACHECO, 2013) que perpassam sobre o tema e como estas contribuem para a reflexão das relações afetiva-sexuais das mulheres negras.

Palavras-chave: afetividade; solidão; mulheres negras; teatro.

ABSTRACT: This article has as its objective an analysis of the play *Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas*, by Cidinha da Silva, under the perspective of affectivity and loneliness of the black women. For such purpose, it is necessary to discuss a brief historical background of the racial theories (PACHECO, 2013) that pervade the theme and how they contribute to the reflection of the affective-sexual relationships of black women.

Key-words: affectivity; solitude; black women; theater.

1. Breve discussão acerca das teorias raciais e seus desdobramentos.

O presente artigo propõe-se a analisar as personagens do texto dramático *Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas*, de Cidinha da Silva (2014), sob o viés da afetividade e solidão da mulher negra. Para tal, serão utilizados como referencial teórico principal a obra *Mulher negra: afetividade e solidão* (2013), da pesquisadora Ana Cláudia Lemos Pacheco, bem como os estudos de Claudete Alves da Silva Souza (2008). Portanto, será realizada uma breve revisão bibliográfica acerca da temática, seguida de uma análise das personagens da peça e, finalmente, das considerações finais.

¹ Aluna do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários – Mestrado na Universidade Federal de Minas Gerais.

Os dados do censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) evidenciam o aumento da taxa da solidão feminina, principalmente entre mulheres negras: 52,2% não viviam em união estável naquele momento (PACHECO, 2013). Contudo, essa não é uma situação recente: as pesquisas de Elza Berquó, de 1988, já apontavam índices significativos em relação à nupcialidade da mulher negra. Segundo seus estudos,

aos 30 anos, cerca de 30% dessas mulheres já se encontram sós. Aos 50 anos, 41% das negras não possuem um parceiro, enquanto que aos 60 anos esse valor atinge 71%. Em contraposição, somente 27% dos homens negros chegam sozinhos aos 60 anos” (BERQUÓ, 1988 *apud* SOUZA, 2008, p. 71).

Destaco, aqui, uma das conclusões de Claudete Alves da Silva Souza (2008), que vai além dessas últimas informações acerca da mulher negra, quando a autora afirma que não somente a partir da década de 1980, mas “sua trajetória, a partir da ruptura diaspórica africana até a contemporaneidade, foi permeada pela solidão” (p. 39)

Fatores como demografia, situação socioeconômica, nível de instrução e região eram indicados como principais responsáveis pelos dados apresentados. Apenas posteriormente, com os estudos demográficos dos anos 1980, foi destacada a importância da intersecção entre gênero, raça, idade e outros como causadores da solidão da mulher negra (PACHECO, 2013).

Outro indicador que corrobora com as informações apresentadas acerca da solidão feminina negra é a preservação da prática da miscigenação desde a formação da sociedade brasileira. Segundo Azevedo (1996 *apud* PACHECO, 2013, p. 22), ela “vem se realizando, nas últimas décadas do século XX, muito mais pela preferência afetivo-sexual dos homens negros por parceiras não negras do que ao contrário”. O movimento feminista negro tem discutido essa pauta há muito tempo e essa discussão ganhou maiores proporções com a internet e as redes sociais. Ademais, a temática foi investigada por diversos pesquisadores ao longo das décadas; não a temática da afetividade diretamente, mas outros aspectos que colaborariam para o seu entendimento posteriormente.

Assim como afirma Souza (2008), “compreender os interstícios da solidão da maioria das mulheres negras é fazê-lo, inicialmente, tendo-se em vista a compreensão do próprio

modelo de sociedade, dado o seu processo de formação histórica” (p. 25). Portanto, se traçarmos um breve percurso histórico, desde o século XIX, dos estudos raciais no Brasil, como o faz Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013), será possível notar fatores histórico-culturais implícitos e explícitos nessas teorias que contribuíram para a solidão da mulher negra.

Inicialmente, no século XIX, a miscigenação era considerada uma prática negativa. O médico Nina Rodrigues foi um dos defensores da teoria da degenerescência. De acordo com Pacheco (2013, p. 53), “a tese da degenerescência racial baseava-se numa concepção de que existiam ‘tipos ou raças puras’. Acreditava-se que a mistura de raças seria maléfica porque traria uma degenerescência mental e física às espécies”.

Já no início do século XX, manifesta-se uma nova teoria, a do branqueamento. Ao contrário do que se pensava anteriormente, defendia-se a miscigenação, pois acreditava-se que ela levaria a população ao clareamento, considerando que, segundo as hipóteses de Oliveira Vianna (1933), “permaneceria a etnia mais forte, mais propícia a fecundação (a europeia)” (*apud* PACHECO, 2013, p. 54).

Posteriormente, nos anos 1930, Gilberto Freyre considerava a miscigenação como fator de contribuição para a amenização da desigualdade racial. Além disso, o autor acreditava que “a escassez de mulheres brancas possibilitaria uma maior reciprocidade entre as mulheres escravas e os colonizadores portugueses” (PACHECO, 2013, p. 56). As críticas à teoria de Freyre concernem, principalmente, à invenção de uma suposta democracia racial, à perpetuação de estereótipos da mulher negra como objeto de desejo sexual e à situação de passividade que o autor agregou à mulher negra ao afirmar que haveria uma reciprocidade sexual-afetiva entre negros e brancos, invisibilizando os diversos relatos de estupros e a resistência e luta dessas mulheres contra o sistema patriarcal escravista.

Para alguns autores, como Viotti da Costa (1998), a miscigenação era apenas mais uma das formas de violência existentes no período escravocrata. Apesar disso, como afirmado anteriormente, a miscigenação é ainda um fenômeno recorrente. Faz-se necessário, portanto, entender os motivos pelos quais esse processo acontece e seus desdobramentos.

Segundo os estudos de Donald Pierson, em sua obra *Branços e Pretos na Bahia* (1942 *apud* PACHECO, 2013, p. 64), a condição socioeconômica dos indivíduos estava vinculada à cor e outros aspectos sociais. Ademais, aqueles que experimentassem a mobilidade de status social tenderiam a assimilar a cultura do branco, o que faria com que, ainda segundo o autor, houvesse o desejo do casamento entre homens negros e mulheres brancas. Sobre a obra de Pierson, Guimarães destaca que:

a simplicidade dessa conceituação e sua obviedade apenas reproduziu em linguagem científica o que já era senso comum de brasileiros e estrangeiros em 1940 sobre as relações raciais no Brasil: a saber que as discriminações e as desigualdades no Brasil não eram propriamente raciais, mas simplesmente sociais ou de classe (1995, p. 149 *apud* PACHECO, 2013, p. 65)

Assim como Freyre e Pierson, a antropóloga Ruth Landes acreditava na veracidade do conceito de democracia racial. Todavia, Landes apurou uma informação desconhecida até aquele momento ao estudar a sociedade baiana na década de 1930: a importância do poder feminino negro para os cultos de religião afro-baiana. Apesar de ter verificado a pobreza e miséria existentes entre a população negra baiana, a autora, assim como outros da sua geração, não atrelava tal situação à cor de pele.

Outra contribuição importante dos seus estudos foi a constatação de “que boa parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres, vivia ‘solitária’, não tinham maridos para dividir as despesas da casa e nem a responsabilidade na educação com os filhos” (PACHECO, 2013, p. 69). Ao passo que existiam famílias matrifocais ou matricentradas, pode-se constatar que os homens mantinham mais de um relacionamento ao mesmo tempo e, nem por isso, perdiam “regalias” (SOUZA, 2008). É possível, portanto, reafirmar que a solidão da mulher negra não é um problema recente. Souza (2008) afirma que:

Encontramos, assim, mulheres forras e livres, na sua grande maioria, solitárias, muitas vezes mães solteiras, como eixo central de seus lares e que, por não terem casado, seja por escolha voluntária, seja por dificuldades sociais ou por preterimento do parceiro, não vivenciaram uma condição de acesso social ou de estabilidade amorosa (SOUZA, 2008, p. 42).

Já na década de 1950, pode-se destacar o pesquisador Thales de Azevedo. Segundo seus estudos, os negros que experimentassem uma mobilidade social tendiam ao branqueamento. Em relação aos trabalhos citados anteriormente, o autor apresenta uma inovação ao verificar, no que diz respeito às relações inter-raciais, uma preferência de homens negros por mulheres brancas, tal fato é confirmado mais uma vez através do estudo de Souza (2008). Para Pacheco (2013), “mesmo sem ter aprofundado esta assertiva, Azevedo deixou implícito o imbricamento das relações de gênero, raça e classe nas preferências afetivo-sexuais entre mulheres e homens negros/mestiços e brancos” (p. 74). Zelinda Barros (2003), em suas pesquisas acerca de casais inter-raciais, afirma que as escolhas afetivas não dependem exclusivamente de classe social e raça, mas, também de interesses em comum, estética, gênero e atração (PACHECO, 2013). A autora, porém, não analisa as implicações do termo “estética” e seus ideais que são, necessariamente, socialmente construídos baseados em um padrão de beleza branco.

No início da década de 1960, começa-se a refutar o ideal de democracia racial. Passa-se também a entender as relações afetivas das pessoas negras como permeadas por características provenientes do período escravista. Florestan Fernandes (1978 *apud* PACHECO, 2013, p. 79) destacou, assim, a poliginia como um dos possíveis contribuintes das famílias chefiadas por mulheres.

Em seguida, as teorias discutidas na década de 1970, principalmente por Silva e Hasenbalg, além de refutarem a inexistência da democracia racial, afirmam que “a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social” (PACHECO, 2013, p. 81). Ademais, propõem analisar a mobilidade social de grupos negros levando em consideração a miscigenação e relações inter-raciais.

Finalmente, a década de 1980 marca o início dos estudos das intersecções entre raça, gênero e afetividade no campo das ciências sociais. Diversos dados que foram levantados e analisados a partir dos censos daquela época, são relevantes para a temática aqui abordada. São eles: o maior número de casamento de mulheres brancas em relação às mulheres negras; o fato de as mulheres negras configurarem entre maioria de mulheres solteiras, divorciadas e

viúvas, além de contraírem união estável menos e mais tardiamente do que as mulheres brancas.

São inegáveis as contribuições dos períodos e dos autores mencionados, mesmo aqueles que não trataram o tema da solidão e afetividade de maneira explícita favoreceram seu entendimento através de outras perspectivas. A partir delas, entendemos a importância de reflexões acerca das hierarquias de raça, gênero, status social e sexualidade e seus desdobramentos como elementos controladores da afetividade e dos padrões impostos.

2. Análise da afetividade e solidão da mulher negra nas personagens da peça.

A peça *Engravidai, pari cavalos e aprendi a voar sem asas*, de Cidinha da Silva (2014), faz parte da trilogia intitulada “Dos Desmanches aos Sonhos”, presente na primeira edição da Revista Legítima Defesa, assinada pela companhia Os Crespos². No texto dramático, nos deparamos com os relatos de seis personagens negras: a DJ, a Dona do Salão de Cabeleireiros, a Puta, a Princesa do Carnaval, a Alcoólatra e a Moradora de Rua. Como é indicado no próprio texto, “as personagens não dialogam, nem são necessariamente vizinhas, sendo o prédio uma alegoria da cidade, onde tudo se cruza, mas pouca coisa conversa entre si” (SILVA, 2014, p. 108). Acrescento aqui que, a alegoria da cidade pode ser entendida também como o espaço de coexistência desses corpos negros diaspóricos. Assim como no espaço diaspórico, os depoimentos, discursos e anseios das mulheres se entrecruzam: na peça, todas as personagens externam suas vivências afetivas e de solidão permeadas por violências de cunho machista e racista.

No texto dramático, os discursos privados se tornam públicos e isso se dá majoritariamente no espaço privado, onde as mulheres estiveram confinadas desde a antiguidade. Segundo Cidinha da Silva³, o texto “foi produzido com base em 55 entrevistas

² Fonte: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/resenhas/ensaio/LegitimaDefesaRevista.pdf>. Acesso em 27 de junho de 2018.

³ Fonte: <https://www.revistaforum.com.br/semanal/a-solidao-tem-cor/>. Acesso em 1 de julho de 2018.

com mulheres negras ‘de diferentes perfis: presidiárias, universitárias, catadoras de material reciclável, trabalhadoras de salões de beleza, sambistas, estrangeiras, moradoras de rua, entre outras’”. Ainda de acordo com a autora, “a solidão não era um tema. O tema era afetividade entre mulheres negras. À medida que o tema da afetividade entre mulheres negras era investigado, a solidão gritou, em certos momentos de maneira desesperada e desesperançada”.

O texto dramático é dividido em quatro movimentos e possui interlúdios intercalados. As vozes dos discursos das mulheres se alternam entre primeira e terceira pessoa, além da presença de outras vozes que se materializam através das televisões, em todos os ambientes, e do telão; espaços públicos: o bar, o salão de beleza e a rua e privados, como o prédio. É importante destacar que a presença dos televisores provoca uma reflexão sobre o discurso propagandístico da mídia e suas influências. No prólogo do texto, é indicado que a seguinte inscrição pode ser vista: “‘Engravidei e Pari cavalos, Pari com força, Pari sem dor. Pari entre um sonho e outros. Depois virei outra pessoa. Em respeito a mim mesma, Aprendi a voar sem asas’ (Maria Tereza)” (SILVA, 2014, p. 108).

Serão analisados nos próximos tópicos, os discursos proferidos pelas personagens e os demais elementos que compõem as identidades das mesmas. Apesar de as falas aparecerem intercaladas ao longo dos quatro movimentos, elas serão consideradas, aqui, na sua totalidade.

2.1. A DJ

A DJ é a primeira personagem a se pronunciar na peça, ainda no prólogo, antes do 1º Movimento. Ela abre seu discurso enumerando as muitas mulheres que coabitam na sua corporeidade. Seu discurso perpassa pelo amor e afetividade quando afirma que é “(...) uma mulher carente de amor, que ama. Porque o Amor é colírio, desembaça os olhos. Amor é água que brota e não cessa, irradia, fertiliza e floresce. Quem crê no amor, tem fé, aquela luz que não se vê, mas guia” (SILVA, 2014, p. 108).

No 2º Movimento, a personagem canta um rap sobre os aspectos afetivo-sexuais que permeiam a identidade das mulheres negras ao afirmar que “muitos nomes/ tem a mulher

negra/ da fome de amor, de sexo, de respeito” (SILVA, 2014, p. 115). Ao mesmo tempo que sofre por (des)amor, lava, passa, cozinha, alimenta, limpa, cuida dos homens e crianças e deixa de cuidar de si. Enquanto isso, “o desamor é ferro em brasa na pele endurecida/ dor guardada, cristalizada e mórbida” (SILVA, 2014, p. 115), como lamenta a personagem. A repetição dos termos no trecho final do rap “e toca a lavar, passar, cozinhar,/ alimentar, cuidar, limpar...” (SILVA, 2014, p. 115) funciona como dispositivo que indica que esse triste ciclo não se finaliza.

Posteriormente, no 3º Movimento, a DJ se refere ao público, questionando o fato de a sociedade relacionar o prazer feminino à fraqueza. Suprimir esse prazer é eliminar o poder e a segurança das mulheres, mesmo na luta contra a opressão. Ela, então, questiona: “Imagina o que pode acontecer quando uma mulher fortalecida resolve agir contra toda a opressão? Gozar na vida me torna uma preta muito perigosa” (SILVA, 2014, p. 122).

A DJ é quem faz o fechamento da peça, no 4º Movimento, novamente em uma conversa com o público. O discurso remete ao passado e a memória e sua importância na construção da identidade de um grupo étnico. Para a DJ, “Toda Ruína é um terreno em construção que enfrenta a voracidade do tempo. A pátria dos escravizados é a revolta, a resistência” (SILVA, 2014, p. 127). Como bem coloca Souza (2008),

A despeito de todos os confrontos e embates travados para um legítimo reconhecimento de um pertencer igualitário e cidadão e para a preservação e não esvaziamento da herança simbólica de seus antepassados, sua posição continua sendo uma vez mais de sujeito da história, de sua própria história, buscando sempre ressignificá-la nessa caminhada cotidiana de revezes e insucessos (SOUZA, 2008, p. 52).

A DJ confere um tom conclusivo à peça quando afirma que todos retornarão aos seus lares, “cada pessoa carregando sua própria história. Usamos o palco em legítima defesa. Pleiteamos nossa fatia do bolo do mundo. Servimos à mesa nossas dores silenciadas e fizemos da nossa carne ferramenta de mudança” (SILVA, 2014, p. 127). A personagem esclarece que, mesmo com o fim da peça e o fim da performance das atrizes, as dores e as lutas continuam.

Ela ainda defende a arte como ferramenta de luta e resistência, tentativa de tornar público um debate muitas vezes silenciado, assim como acontece na peça em questão.

2.2. A Dona do Salão de Cabeleireiros

Logo em sua primeira fala, a Dona do Salão de Cabeleireiros demonstra seu amor pelas pessoas, independentemente do gênero. As marcas da solidão também se fazem presentes ao longo do seu discurso. Nesse caso, além das questões raciais, isso se dá devido ao seu sucesso profissional, como indica a própria personagem: “Homem não tem muito interesse pra escutar os sonhos dela, os planos de sucesso no mundo profissional, a ambição de expandir o conforto que a família lhe ofereceu quando criança e adolescente” (SILVA, 2014, p. 108).

No 2º Movimento, a prática de casamento inter-racial entre o pai negro e a mãe branca da Dona do Salão de Cabeleireiros, reafirma o que foi constatado anteriormente por Pacheco (2013) e Souza (2008), que a preferência do homem negro pela mulher branca é a forma mais comum pela qual se dá essa relação. A família da mulher era contra a união, mas ela casou-se por amizade e por medo de ficar sozinha. Diferentemente dos pais que vivem uma relação inter-racial, a personagem negra manteve uma relação com um homem negro, pai de sua filha, até certo ponto da gravidez. O pai da Dona de Salão de Cabeleireiros partilhava dos ideais da mãe, acreditava que “o negro ficava menos visado, com o cabelo cortado e com uma namorada branca” (SILVA, 2014, p. 117).

O sentimento de solidão e outras violências manifestam-se desde a infância, a começar pelo desejo/tentativa da mãe de branqueamento da filha, que “alisava seu cabelo desde pequena, dizia que ela era quase branca e que o cabelo liso combinava mais com ela” (SILVA, 2014, p. 108). Apesar disso, “o mundo esfregava na cara dela a negra que era e a mãe branca a impedia de ver” (SILVA, 2014, p. 108).

Ao longo da vida, seus namorados, homens e mulheres, foram todos brancos, exceto o pai de sua filha, que a abandonou: “Ele me deixou sozinha à noite uma vez só, foi embora e

eu não dei chance pra ele fazer outra, mandei pastar” (SILVA, 2014, p. 116). A personagem ainda lamenta e reforça o preconceito proferido pela mãe: “Bem que minha mãe sempre disse que era difícil arrumar um ‘nego bom’ como meu pai” (SILVA, 2014, p. 116).

Sua mãe apoiou até um namorado que teve que era usuário de drogas, dizia que “devia ter paciência e com a graça de Deus conseguiria recuperá-lo. A família dele ficaria muito grata a mim e me aceitaria de bom grado. Eu não teria os problemas que meu pai teve pra ser aceito na família dela” (SILVA, 2014, p. 117). Nesse trecho, há, novamente, a indicação que o pai precisou passar por um processo de aceitação para fazer parte da família branca pelo fato de ser negro. Então, a personagem questiona “Além de realizar o desejo da minha mãe de clarear a família, eu era quase branca, por que a família dele teria dificuldades de me aceitar?” (SILVA, p. 117).

O fato de a mãe alisar o cabelo da personagem desde a infância, pode ter influenciado na escolha da profissão, mas, principalmente, tem relação com a fala da Dona do Salão no 3º Movimento:

Dona do salão de cabeleireiros:

Hoje eu estou muito feliz. Feliz por minha conquista pessoal e feliz por abrir esse espaço de liberdade pra você, minha cliente, fazer com seu cabelo o que quiser. Aqui vocês podem pintar, cortar, alisar, enrolar, deixar o Black ouriçado, trançar... podem tudo! Que cada mulher que sente numa dessas cadeiras se sinta num divã, deixe todas as suas mágoas e tristezas e saia renovada, pronta pra combater e bonita pra acolher a alegria da vitória! (SILVA, 2014, p. 120).

O salão é um “espaço de liberdade”, a cliente, de acordo com a personagem, escolhe o que quer fazer, diferentemente do que acontecera com a Dona do Salão de Cabeleireiros na sua infância. Pode-se notar, além disso, a importância do cabelo para a construção da identidade da mulher e do salão de beleza, como espaço democrático e terapia popular e acessível.

Já no 4º Movimento, sentada na cadeira do salão vazio e deprimida, a mulher questiona o fato de ter conquistado “vários salões, várias funcionárias, todas as contas pagas,

dinheiro pra viajar, pra me vestir como gosto” e não ter um amor. Os homens e mulheres que ela encontra agem de maneira machista em relação às suas roupas e se sentem intimidados pelo seu sucesso profissional.

2.3. A Puta

A Puta aparece, no 1º Movimento, com um manequim masculino, estáticos, como se estivessem mortos. A TV está ligada em sua casa e, ao fundo, pode ser ouvido um bolero, canção de melodia tipicamente romântica e, geralmente, triste. Sua mãe faleceu cedo e, como é indicado no próprio texto, “o pai não era um bom pai, tampouco era um homem bom. Entregou-a para o marido quando ela tinha 15 anos, logo que chegaram de Angola, onde nasceu e se fez moça” (SILVA, 2014, p. 109). As marcas da solidão se fazem presentes na vida da Puta desde muito cedo e são materializadas, primeiramente, com a morte da mãe e o abandono do pai, esse último configura-se como uma ação intencional.

Após ser “entregue” para o marido, como se fosse um objeto, “O marido a engravidava, a barriga crescia e os meninos nasciam” (SILVA, 2014, p. 109). Nesse sentido, a personagem é colocada em situação de passividade, nenhuma das atividades descritas foi desempenhada por ela, é como se ela fosse objeto, e não sujeito de sua própria história. A solidão se manifesta de forma ainda mais violenta quando é colocado que a Puta apanhava do marido, assim como pode ser verificado no trecho a seguir: “Ela não tinha o apoio de ninguém quando o marido a espancava. Quando batia na mulher, ele gritava que pagara um dote de escrava para tê-la, não um dote de esposa” (SILVA, 2014, p. 109).

Em um momento de sua vida, a mulher havia amado um homem e era correspondida, ainda em Angola. Mas ele era considerado “mestiço” e o pai via isso negativamente, ele “dizia que a alma do pretendente era de branco e os brancos sempre maltratam os pretos. Foi por isso que o pai a entregou a um escuro, bem preto” (SILVA, 2014, p. 109). Sobre a afirmação do pai, podemos destacar que Correa (1996), afirma que “seja como for, os homens (mulatos) ao obterem um lugar na sociedade, branquearam socialmente de maneira muito

rápida (...)” (p. 44). Entretanto, o abandono se fez presente novamente na vida da Puta – o marido fugiu com a vizinha branca de 18 anos. A mulher negra, é, portanto, preterida pelo homem negro, como acontece majoritariamente, assim como apresentado por Souza (2008) e Pacheco (2013). Dessa vez, o abandono trouxe um sentimento de alívio, ela “sentiu que poderia descansar o corpo das porradas” (SILVA, 2014, p. 109).

No 2º Movimento, abandonada, aos 32 anos e com oito filhos, a mulher contava com a solidariedade dos vizinhos. Uma das vizinhas ofereceu um trabalho à mulher. Apesar de não ter sido colocado explicitamente, ela trabalharia como prostituta. Pode-se perceber tal fato, quando a vizinha explicava alguns truques à mulher: “ensinou-me como sorrir um sorriso de anzol para fígar peixe bobo. Como combinar o preço de cada gesto. Como agradar o cliente. Como não aceitar nenhum tipo de violência de homens acostumados a explorar mulheres” (SILVA, 2014, p. 119). Ironicamente, a Puta afirma que “seu nome próprio voltou a fazer algum sentido” (SILVA, 2014, p. 119).

A Puta consegue vislumbrar agora alguma perspectiva de vida, pretende construir uma casa com um mercado. Ela ressignificou suas vivências e sua solidão, pretende morrer apenas com os filhos ao seu lado. No 4º Movimento, a Puta interna seu ex-marido, que agora está sozinho, em um asilo com o apoio dos filhos. Mesmo tendo sido abandonada, a mulher não consegue fazer o mesmo com ele. Ela, enfim, se liberta, dizendo: “me libertei de todos os homens, eles não me escravizam mais. Nem pelo corpo, nem pelo espírito” (SILVA, 2014, p. 123).

2.4. A Princesa do Carnaval

A Princesa do Carnaval sonha em ser apresentadora de televisão e fazer um trabalho social com as crianças, sonha em ascender socialmente. Diferentemente das outras personagens, ela tem uma autoestima elevada, como pode ser observado no seguinte trecho:

Bonita eu sempre fui, desde pequena! Eu vou confessar para vocês, na

verdade fui uma criança linda. Morenona, puxada pro árabe e o cabelo parecido com o da minha mãe que é meio índia, sabe? Meu pai é que é negrão! Lindão como eu! Ele não fica devendo nada pra branco nenhum” (SILVA, 2014, p. 110).

Ela afirma, no trecho acima, que se reconhecer como uma mulher bonita também a fez se sentir livre.

No 2º Movimento, a Princesa conhece um homem branco na escola de samba, concretizando uma relação inter-racial entre o homem branco e a mulher considerada mulata, socialmente construída como objeto de desejo sexual. Percebemos tais intenções desse homem para com a personagem, ele falava “muita coisa porca de mulher preta, parecendo que fazia favor de ficar com ela” (SILVA, 2014, p. 114). A mulher fica grávida, mas, diferentemente das outras personagens, não queria criar um filho sozinha. Para escapar da possível solidão e abandono, ela resolve não ter o filho e afirma que “se um dia tiver um filho, quer amar o homem e o filho” (SILVA, 2014, p. 114).

Em seguida, no 3º Movimento, a Princesa aparece esvaziada de autoestima e a tristeza se manifesta na sua corporeidade, sentimentos causados pela solidão vivida durante o curto período de gravidez, como pode ser notado no trecho: “Quando criança eu ria de alegria, depois do que passei sozinha com a gravidez e de receber o bilhete daquele cara, eu rio para conquistar o mundo” (SILVA, 2014, p. 122).

2.5. A Alcoólatra

A Alcoólatra experienciou a violência quando criança devido aos abusos e surras do pai. A mãe sabia que tais situações ocorriam, entretanto, consentia e pedia para que a personagem não tivesse raiva do pai. Desse modo, podemos constatar que a Alcoólatra se viu sozinha desde muito cedo, desamparada pela mãe e submetida aos abusos do pai. O vazio que sentia a levou para o mundo do crime, além disso, tinha pensamentos suicidas constantemente: “E se ela desse um tiro na própria cabeça? No ouvido? Exterminava de uma vez o pai, a mãe a britadeira” (SILVA, 2014, p. 111).

A personagem conseguiu largar o vício da droga, mas começou a beber. Suas primeiras relações de afeto se concretizam com uma mulher porque, para ela, “sexo com homem era muito violento” (SILVA, 2014, p. 111). Apesar de ter se sentido livre ao se relacionar com uma mulher, tinha medo de ser violentada física e sexualmente, assim como o pai fazia. Posteriormente, a Alcoólatra conheceu um homem e engravidou. Devido ao vício, precisou passar o período da gravidez em uma clínica e novamente se viu sozinha.

A violência perseverou-se até a vida adulta, quando a personagem sofreu violência obstétrica, como relata: “Me cortaram até o cu, me costuraram sem anestesia. Eu me senti um bicho sangrando no matadouro” (SILVA, 2014, p. 115). Os sentimentos passados refletiram nos seus relacionamentos posteriores. A Alcoólatra bate na filha e lamenta: “A mãe briga com você porque tem uma britadeira aqui dentro. Perdoa a mãe. Eu não queria ter te batido! Eu lembrei da minha mãe, eu bati nela, você entende?” (SILVA, 2014, p. 115).

No 3º Movimento, a personagem lamenta, quer parar de beber e se desligar do seu passado. A solidão continua presente na vida da mulher. Nos seus desejos, ela declara sua vontade de “conseguir segurar nas mãos das mulheres que me amam, minha filha e minha amada, mas o barulho aqui dentro não para” (SILVA, 2014, p. 122).

A imagem da Alcoólatra no 4º Movimento contrasta com as anteriores: “de cara limpa”, participa de um grupo de apoio para se curar da bebida. Ela entende que esse passo deve ser dado antes de poder ter sua mulher e sua menina ao seu lado, portanto, ela se esforça para tal. É possível notar, também, felicidade e esperança nas suas palavras. A Alcoólatra afirma: “Elas vêm me visitar uma vez por mês e esse é o prêmio que me incentiva a ficar limpa, pra que elas vejam que eu mudei e voltem pra mim, ou me levem pra ficar com elas” (SILVA, 2014, p. 123).

2.6. A Moradora de Rua

Com a última personagem que será aqui apresentada, a história se repete: permanecem a solidão e as violências que a permeiam. A Moradora inicia sua fala declarando que a própria

se registrou e escolheu seu nome e isso foi considerado por ela como um renascimento: “Aproveitei a certidão pra nascer de novo e virei estrela de cinema, como a Darlene Glória!” (SILVA, 2014, p. 111). A Moradora faz referência à atriz brasileira branca Darlene Glória vestida com uma peruca loira. Pode ser percebida no trecho anterior a influência exercida pela mídia e o padrão de beleza branco imposto pela mesma.

A personagem também experienciou a solidão ainda criança. Segundo ela, “a mãe tinha vento de sonho na cabeça e o vento levou ela pra São Paulo e ela deixou a gente pequena, sozinha, no colo trevososo do mundão” (SILVA, 2014, p. 111). O sentimento de tristeza se materializava de diferentes modos na vida da Moradora: o abandono da mãe, os abusos cometidos pelo tio, a fome, “a tristeza de ser mais um entulho na casa” (SILVA, 2014, p. 111).

A Moradora de Rua externava sua tristeza conversando com a natureza: as folhas, os pássaros, as águas, as rosas. Desde então, desacreditava do amor, como pode ser notado a seguir:

Moradora de Rua:

Acontece que o amor, na real, é muita mágoa. Violência do sistema. A goteira só bateu na cabeça da minha mãe quando eu já tinha nove anos e muita marca de desamor. Eu sentia que amarraram um fio com um “nol” bem forte na estaca do passado que nunca mais soltou. O “nol” me acompanhou a vida inteira e foi ficando mais apertado depois que minha mãe buscou a gente na casa da vó (SILVA, 2014, p. 112).

A personagem era violentada sexualmente pelo tio, um pouco mais velho que ela, e pelo marido que sua mãe trouxe consigo quando voltou. A Moradora afirma, então: “Depois que cresci e fiquei grandona pra ninguém mais no mundo abusar de mim. O amor doía, todo mundo que amava se quebrava todo ou arrebentava o que tava em volta dele” (SILVA, 2014, p. 112).

Com o objetivo de ter companhia, ela teve um filho. Os corpos de ambos vagavam pelas ruas a pedir esmolas, até que um homem branco os encontrou. Violentou fisicamente o menino e física e sexualmente a mãe. Aquele “nol” que a Moradora sabia que a acompanharia

pelo resto da vida, apertou ainda mais. O homem os levou para casa, deu comida e “justificou” a violência, dizendo que “só precisava fazê com força da primeira vez, porque ele ficava doido demais com o cheiro de cadela preta largada na rua” (SILVA, 2014, p. 119).

A libertação da Moradora de Rua foi concretizada quando teve a oportunidade de matar o homem – e o fez violentamente, tal qual tinha sido tratada durante toda a vida. No trecho abaixo, o relato:

Moradora de Rua:

Enfiei a faca com a força da minha alma preta no pescoço dele, eu nem pisquei. Depois enfiei no suvaco dele, no rumo do coração, porque dizem que o amor está no coração. Pelo cabelo mesmo fui puxando ele de cima de mim enquanto o sangue esguichava e ele estrebuchava. Eu peguei a panela de pressão e soquei a cabeça dele, bati muito na boca pra ele calar aquela matraca maldita pra sempre. A cabeça dele foi virando uma massa de sangue e merda. Depois tirei a faca e afundei no pinto dele, pra ele nunca mais enfiar aquele negócio ni mim. Deixei ela lá enfiada, a minha bandeira da liberdade (SILVA, 2014, p. 120).

Na cadeia, a mulher formou uma família: ganhou uma filha e uma neta, mas sentia saudade do filho. Por ser considerada muito violenta, foi transferida para um hospital psiquiátrico e lá se viu sozinha novamente – sem o filho e a filha e neta que ganhara na prisão. Os remédios, os choques e as vivências a fizeram menina de novo: falava com as folhas, pássaros, água, rosas.

Após sair do hospital, a Moradora se vê em companhia do filho e, agora, trabalha em uma cooperativa de catadores. No discurso final da personagem, verificamos sua ressignificação do amor: “Ela aprendeu a amar no lixo, ela é a outra face do lixo. Seu amor veio do lugar de quem não tem amor nenhum. Ela não é uma pessoa doce, sempre foi dura, verdadeira. Quando a sociedade achou que ela era um lixo, ela se tornou um ser humano” (SILVA, 2014, p. 124).

Considerações finais

Foi possível perceber que as corporeidades das seis personagens são permeadas por diversos tipos de violência e sentimentos que remetem à violência, bem como à solidão, desde a infância até a vida adulta. Entre eles, podemos citar: abusos físicos, abusos sexuais, abusos psicológicos, invisibilização de abusos, abandono, relações de afetividade quase inexistentes ou raras, imposição de valores e padrões pela sociedade, tentativa de branqueamento, cárcere, maioria de relações inter-raciais entre homens negros e mulheres brancas. Das consonâncias, podemos identificar que a solidão não se estabelece somente através de relações sexuais, mas, também, afetivas entre as mulheres e as famílias; a gravidez, ainda que interrompida, se faz presente na vida de todas as mulheres; além da solidão causada pela diáspora, verifica-se uma solidão da rejeição afetiva, permeada por ideais impostos socialmente.

Entretanto, há ressignificação da solidão na maturidade, quando as personagens “aprendem a voar sem asas”, assim como no título e na inscrição inicial da peça: “Engravidem e Pari cavalos, Pari com força, Pari sem dor. Pari entre um sonho e outros. Depois virei outra pessoa. Em respeito a mim mesma, Aprendi a voar sem asas (Maria Tereza)” (SILVA, 2014, p. 108). Em outras palavras, se reconhecem, se aceitam, ressignificam suas vivências e conseguem voar mesmo sem a condição básica para tal – as asas.

Vale destacar também a ausência dos nomes das personagens, o que coletiviza a memória pessoal: as corporeidades individuais se tornam corpo político, do mesmo modo que a solidão pode ser identificada como “individual, comunitária e coletiva, pois faz parte de uma construção histórica, social e política cravada pela dimensão de gênero e étnico-racial” (SOUZA, 2008, p. 57). Segundo Bell Hooks, “muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso”⁴. No texto de Cidinha, a temática se torna pública e é isso que deve

⁴ Fonte: http://naluidread.blogspot.com/2008/06/vivendo-de-amor-bell-hooks-o-amor-cura_9183.html. Acesso em 20 de junho de 2018.

ser feito: tornar esses debates acerca das afetividades públicos, para que eles possam ser refletidos, modificados e ressignificados.

Confirma-se, finalmente, que as escolhas afetivas não acontecem meramente ao acaso, mas são pautadas em questões raciais, de gênero e de classe. As teorias apresentadas no primeiro momento da apresentação, apesar de não terem enfoque nas questões de afetividade e solidão, revelam dados importantes para a discussão dessa temática. Essas construções, em conjunto com os estereótipos sobre as mulheres negras vinculados ao servilismo profissional e sexual (PACHECO, 2013) impactam diretamente suas escolhas afetivas.

Referências

- CORREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. In: *Cadernos Pagu*, São Paulo, v. 6-7, p. 35-50, 1996.
- MARTINS, Leda Maria. O feminino corpo da negrura. In: *Revista de estudos de literatura*, Belo Horizonte, v. 4, p 111-121, 1996.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: ÉDUFBA, 2013.
- SILVA, Cidinha da. Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas. In: *Legítima Defesa*, Publicação da Cia. Os Crespos da Cooperativa Paulista de Teatro. Ano 1, Número 1, 2º semestre de 2014.
- SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Documentos eletrônicos:

- ANJOS, Anna Beatriz e ARRAIS, Jarid. *A solidão tem cor*. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/semanal/a-solidao-tem-cor/>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- HOOKS, Bell. *Vivendo de amor*. Disponível em: <http://naluidread.blogspot.com/2008/06/vivendo-de-amor-bell-hooks-o-amor-cura_9183.html>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- SANTOS, Luís Carlos. *Legítima defesa: uma revista de teatro negro*. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/resenhas/ensaio/21-legitima-defesa-revista>>. Acesso em: 1 jul. 2018.

Beatriz Jobim Pérez Senra¹

ENGRAÇADO PENSAR...

Engraçado pensar...
Que a vida vai DE...
Passa **vaga** sem nenhum compromisso,
Devagar complicando o nosso ofício.
Mas, eis que repentinamente... DE...
Fica claro que **DEVAGAR** é tudo junto e
DE REPENTE

Ops!... Vagar, **vagando!**

Ham, DE Repente,

a gente se separa!

EXCALIBUR

Executar empreitada de escrever

Xecar o adversário pelo viver

Calibrar armas reais do conhecer

Afagar palavras a entender

Levar cultura aonde reverter

Incrédulo desumano ser

Batalha gloriosa de fazer

Urgir beleza de entreter

Raro público pelo saber

¹Graduada em Letras (Língua Portuguesa e Literatura Brasileira) e em Latim (Língua e Literaturas) pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora), em 2006.

CINZAS E RUÍNAS

Patrícia de Paula Aniceto¹

enquanto a história e a memória se apagam
no museu em chamas e no acervo em brasa
o Brasil é incinerado
e entre o silêncio e as cinzas ele nos chama
enquanto omissos aplaudem o espetáculo
ignorando as chamas incontidas pela falta de água
assim como um dia pintaram o muro
e dissiparam a cultura nas ruas da cidade
agora nossa história entre fagulhas também é cinza
esvaindo-se na poeira do tempo entre as ruínas

¹ É doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

HOMO SAPIENS CONTEMPORÂNEO

Patrícia de Paula Aniceto

estamos contaminados pela poeira tóxica
dos fast-food
bebidas gasosas destiladas fermentadas
alimentos embutidos enlatados
processados adulterados
pelos rótulos pelas validades
pelas embalagens descartáveis
gordura trans
água contaminada
infestação de pragas de agrotóxicos
epidemia cibernética robótica
na busca ilusória do pré-rejuvenescimento
doenças autoimunes incuráveis
curas adiadas em laboratórios
bombas de infusão
bombas de ingestão
bombas de consumismo exacerbado
bombas de ilusão
somos feitos de veneno
fabricados e suplementados por cápsula
homem-bomba
homem-estético
homem-de-ferro
homem-silício
homem-plástica
revigorado pela máquina
moldado e esculpido pela máquina
registrado pela selfie pela máquina
medido pesado pela máquina
controlado manipulado
pelos ansiolíticos genéricos e tarjas
quanta tecnologia e química há em nosso corpo
apenas éramos
em que estamos nos transformando afinal
homem sábio

RECONFIGURAÇÃO

Patrícia de Paula Aniceto

pode ser que o amor encontre alguma paragem
nalgum lugar recôndito no futuro
que sobreviva ao soft hardware às fanpages websites e facebook
pode ser que o amor se conecte sem wifi
face a face e sem recursos digitais

pode ser que o amor sobreviva ao tempo
sem print sem selfie sem compartilhamento
sem que seja necessário expandir a memória interna da máquina
mas a memória antiga e afetiva do homem

pode ser que logando
entre senhas e janelas
transeunte flâneur kosmopolitês
a percorrer misteriosamente o ciberespaço
o homem delete sem que saiba definitivamente o amor

mas quem dera que de tão solitário e individualista
entre fios e cabos antes que seja tarde
o homem formate seu ego
faça um backup de valores antigos
reinicie
reconecte a vida
e reinstale em si
o amor