



ISSN 1982-3916
Ano 16, v. 35, nº 1
jan-jun 2022

*Abordagens
Decoloniais na
Literatura*



ISSN 1982-3916
Ano 16, v 35, nº 1, jan-jun 2022

Abordagens Decoloniais na Literatura



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Campus Professor Alberto Carvalho



GEPIADDE
Grupo de Estudos e Pesquisas Identidades e Alteridades
Diferenças e Desigualdades na Educação

Abordagens Decoloniais na Literatura

Bases indexadoras:



COORDENAÇÃO EDITORIAL

Prof. Dr. Carlos Magno Gomes - UFS/CNPq (Editor-Chefe)
Prof. Dra. Edineia Tavares Lopes - UFS (Editora-Adjunta)
Prof. Dr. Marcos Ribeiro de Melo - UFS
Prof. Dra. Maria Batista Lima - UFS

CONSELHO EDITORIAL INTERNACIONAL

Prof. Dr. Antônio Pedro Costa, Universidade de Aveiro
Prof. Dr. Armando Gens, Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Édgar Orlay Valbuena Ussa, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia
Prof. Dra. Edwiges Zaccur, Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Elizeu Clementino, Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Francislê Neri de Souza, Universidade de Aveiro
Prof. Dra. Gislene Maria Barral L. Felipe da Silva, Secretaria de Educação do DF/UnB
Prof. Dr. Edson Dias Ferreira, Universidade Estadual de Feira de Santana
Prof. Dra. Maria Antonia González, Instituto Cubano de Investigación Cultural
Prof. Dra. Marise de Santana, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Frank Nilton Marcon, Universidade Federal de Sergipe
Prof. Dr. Osmar Pereira Oliva, Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dra. Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa, Universidade Federal Sergipe
Prof. Dr. Rodrigo Arellano Saavedra, Universidad Católica del Maule
Prof. Dra. Rosa Gens, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Eduardo Ndombele, Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge

EQUIPE EDITORIAL

Editor geral: Carlos Magno Gomes
Diagramação: Julio Gomes de Siqueira

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista Fórum Identidades (Recurso Eletrônico) Ano 16, V. 35, n°. 01, jan.-jun. de 2022.
Thays Keylla de Albuquerque (UEPB), Tiago Silva (UFBA) e Carlos Magno Gomes (UFS),
organizador deste volume.
- Dados Eletrônicos - Itabaiana: GEPIADDE, 2007.
ISSN 1982-3916
Semestral
Sistema Requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de Acesso: World Wide Web
<<http://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades>>
1. Identidades e diferenças. 2. educação. 3. Letras. 4. Sociologia. 5. História.
I. GEPIADDE

CDU 572(05)

As informações contidas nos textos publicados por este Periódico são de responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
Thays Keylla de Albuquerque	
Tiago Silva	
Carlos Magno Gomes	

Abordagens Decoloniais na Literatura

RELIGIÃO COMO ARMA: CRISTIANISMO E DOMINAÇÃO COLONIAL NA LITERATURA	13
Tiago Silva	
CORPO-DOCUMENTO E MAAFA NO CONTO "ROLÉZIM", DE GEOVANI MARTINS	27
Aza Njeri	
Janda Montenegro	
AS ESCRIVIVÊNCIAS EM MARYSE CONDÉ e JEFFERSON DE E O PACTO DA BRANQUITUDE NA DIÁSPORA NEGRA	41
Alessandra Corrêa de Souza	
IDENTIDADE HÍBRIDA EM <i>MULHERES DE CINZAS</i>, DE MIA COUTO	55
Denise Rocha	
DO ESTEREÓTIPO FURTIVO: QUANDO A MASCULINIDADE SE APROPRIA DO DISCURSO	77
Fernanda Fernandes Pimenta de Almeida Lima	
Kattiuze Maria Serra	
UTOPIA E DECOLONIALIDADE EM <i>O PAÍS DAS MULHERES</i>, DE GIOCONDA BELLI	93
Giovanna de Araújo Leite	
A IMPUNIDADE DOS FEMINICÍDIOS NO MÉXICO E NA ARGENTINA	109
Juliana dos Santos Santana	
CONCEIÇÃO EVARISTO E SUA ESCRITA PARA (IN)FORMAÇÃO DE LEITORES(AS)	125
Elisabeth Silva de Almeida Amorim	
O NARRADOR E OS PERSONAGENS VAGALUMES DE MARIA VALÉRIA REZENDE	141
Adriana Aleixo Neto	



APRESENTAÇÃO

Abordagens Decoloniais na Literatura

Thays Keylla de Albuquerque¹

Tiago Silva²

Carlos Magno Gomes³

O Gepiadde traz a público o volume 35, número 1, da **Revista Fórum Identidades**, referente ao primeiro semestre de 2022, jan-jun. Esta edição é composta por volume temático sobre **Abordagens decoloniais na Literatura**, com destaque para obras contemporâneas produzidas, sobretudo, por escritores e escritoras latino-americanos e africanos, muitas vezes em trânsito ou vivendo em outras regiões do mundo, vivenciando situações de diáspora e/ou deslocamento cultural, bem como o desafio de reestabelecer os vínculos com o lugar, muitas vezes, em contato com epistemes culturais forjadas a partir de ideais, de lógicas coloniais opressivas e desumanizantes.

Os estudos decoloniais propõem a revisão crítica dessa gramática explicitando os diferentes sistemas de violências impostos pelo colonialismo europeu. Um dos paradigmas da decolonialidade, proposto por Quijano (2005), questiona a postura colonizadora do sistema-mundo capitalista, que usa traços fenóticos e a identidade etnocultural como elementos de classificação da população, para colocar, econômica e culturalmente, povos dominados como inferiores e subalternos, configurando-os/nos, portanto, como passíveis de uma exploração, muitas vezes justificada pelas ideias de missão civilizatória e de progresso econômico. Dessa forma, uma estratégia interpretativa que parte desses estudos propõe revisar as estruturas fixas das relações identitárias, organizadas a partir dessa lógica ocidental/ocidentalizante de modo a manter o privilégio do homem branco, europeu, heterossexual e cristão, para contestar a dicotomia entre branco superior e colonizado inferior, que continua violentando a diversidade de ser no mundo.

¹ Doutora pelo PPGL/UFPE, em 2020. Professora efetiva de Língua Espanhola Da UEPB (Campina Grande). Integra o Grupo de Estudos de Literatura e Crítica Contemporâneas (GELCCO, CNPq/UEPB). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0735-4250>. E-mail para contato: tk.albuquerque@gmail.com.

² Professor de Língua e Literaturas de Língua Inglesa no Instituto de Letras da UFBA. Doutor em Letras pela UFPE (2018) com estágio pós-doutoral em Letras pela UFS (2021). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-9357>. E-mail: tiago.bs@ufba.br.

³ Professor do Proletras e do PPGL da UFS. Pesquisador produtividade CNPq. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9070-9010>. E-mail: calmag@bol.com.br.

Em pesquisas decoloniais, a lógica normatizada pelo poder da colonialidade e fundamentada pela retórica da modernidade é questionada por abordagens epistêmicas, teóricas e políticas capazes de repercutir as vozes e as perspectivas dos sujeitos colonizados pela violência estrutural. Para pensadores/as latino-americanos/as, como A. Quijano (2005), G. Anzaldúa (2019), M. Lugones (2014) e W. Mignolo (2007), os estudos da decolonialidade proporcionam, por um lado, uma crítica aos discursos do silenciamento da violência e terror sofridos pelos colonizados pelo sistema capitalista patriarcal. Por outro lado, conferem ferramentas de emancipação dessa condição, já que fornecem ferramentas que permitem, nas palavras da portuguesa Grada Kilomba (2019, p. 28), tornar-se “narradora e a escritora da [...] própria realidade, a autora e a autoridade da [...] própria história.”

Dessa maneira, uma abordagem decolonial contesta as verdades impostas pela colonização do discurso de superioridade eurocêntrica e explicita a “lógica opressiva da modernidade colonial” como indica María Lugones ao reconhecer que precisamos ir além e desmistificar a colonialidade de gênero, que considera as mulheres duplamente inferiores aos homens colonizados. Entre esses sujeitos, estão mulheres amefricanas e indígenas, por exemplo, que questionam as opressões biológicas, como destaca Lélia Gonzalez (2019) sobre o proletariado afro-latino-americano. Para essas pensadoras, Gonzalez e Lugones, a estratégia decolonial vai além dos filtros ideológicos para privilegiar a performance feminista decolonial.

Paralelamente, a abordagem decolonial fornece meios para que possamos refletir sobre nossa função e atuação no mundo. Para Édouard Glissant (2005, p. 120), essa possibilidade de refletir sobre si é o que caracterizaria a libertação: “Se isto não acontece, então essa libertação é inútil, porque significa que ele continua dominado e oprimido”. Falar da própria experiência, politizar o pessoal é um jeito de resistir à colonialidade e ir contra todos os vários tipos de sujeição, tornando-se, portanto, decolonial, o que, em última instância, seria caracterizado pela rebeldia contra a colonialidade do poder. Em outros termos, nesse movimento, assumiríamos a impossibilidade de se pensar a partir de uma racionalidade emprestada, que não dialoga com o que se vive, com o que se sente no corpo, com o jeito próprio que se tem de se relacionar com o mundo (GROSFOGUEL, 2016).

Essa crença-base do pensamento ocidental tem transformado a estrutura do conhecimento do mundo ocidentalizado em centros de reprodução do racismo/sexismo epistêmico que fundamenta a manutenção do privilégio ocidental, alçando o homem branco heterossexual europeu à condição de deus da racionalidade, construindo, para esse homem-parâmetro, um privilégio epistêmico que se sustenta até hoje – “um tipo de cartesianismo idolátrico” –, constituindo aquilo que Grosfoguel (2016) define como sendo sua tese: o homem branco europeu he-

terossexual bem como o conhecimento que produz se confundem com o olho de Deus, reduzindo as outras subjetividades e experiências à barbárie, a uma irracionalidade. Essa ideia só se sustenta em razão do desequilíbrio econômico entre os povos que possuem o privilégio e os povos que foram reduzidos e expropriados no processo de constituição do capitalismo globalizado que organiza a vida. E é essa organização e esse desequilíbrio que queremos ver transformados.

Portanto, por essa perspectiva, decolonizar é revisar a herança pós-colonial a partir do lugar de resistência das diferentes identidades menosprezadas pela colonialidade do poder. Assim, além da denúncia da violência, os trabalhos aqui apresentados pretendem contribuir para a consecução da autonomia e da liberdade que pode nos tornar – povos colonizados do mundo – oposição aquilo que “o projeto colonial predeterminou” (KILOMBA, 2019, p. 28). A partir dessa discussão, organizamos este volume com artigos inéditos que analisam textos literários produzidos por escritoras e escritores que revisam o processo de colonização da América Latina e da África por meio do reconhecimento da necropolítica do discurso colonizado para valorizar o lugar de fala e estratégias de resistência de grupos historicamente marginalizados como as mulheres, os/as afrodescendentes, os/as nativos/as, os grupos LGBTQIA+.

Abrimos o volume com o artigo RELIGIÃO COMO ARMA: CRISTIANISMO E DOMINAÇÃO COLONIAL NA LITERATURA, de autoria de **Tiago Silva**. O texto traz a público o debate sobre as delicadas relações entre literatura e religião a partir da análise das obras *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (2017), *Purple Hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie (2017), e *A Queda do Céu*: palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2019). Nessas obras, a religião é usada como uma estratégia de *Soft Power* para desarticular e dividir comunidades tradicionais, facilitando a reorganização das comunidades em termos mais benéficos para o capitalismo, dialogando com o processo histórico-cultural de inferiorização dos colonizados, que faz parte dos processos epistemicidas silenciosos que continuam a ecoar na atualidade, através da África e das Américas, na presença de missionários incumbidos de difundir a palavra de Deus.

Logo depois, em CORPO-DOCUMENTO E MAAFA NO CONTO “ROLÉZIM”, DE GEOVANI MARTINS, **Aza Njeri** e **Janda Montenegro** analisam o conto “Rolézim”, de Geovani Martins, tomando como referencial o conceito de “corpo-documento”, de Beatriz Nascimento e do arquétipo do “Senhor do Ocidente”, proposto por Quijano, que questiona a homogeneização alienadora do *Outro* como uma estratégia de apagamento das contribuições civilizatórias negras na história da humanidade. No texto analisado, as autoras constatarem que a literatura registra a identidade e sobrevivência na Maafa desse “corpo-documento”.

Em **AS ESCREVIVÊNCIAS EM MARYSE CONDÉ e JEFFERSON DE E O PACTO DA BRANQUITUDE NA DIÁSPORA NEGRA**, **Alessandra Corrêa de Souza** faz diferentes reflexões sobre práticas cotidianas (des)coloniais. A autora problematiza as mortes físicas e simbólicas das personagens do romance: *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*, de Maryse Condé, e do filme: *M-8 Quando a Morte Salva a Vida*, de Jefferson De. O artigo retoma importantes conceitos decoloniais para questionar o pacto da branquitude alcinçado por Cida Bento para além do texto literário. A autora dá visibilidade aos acordos “silenciosos” da mídia brasileira na forma de anunciar crimes praticados por brancos e negros, nos quais a autoria criminosa de brancos é relativizada e a de negros é intensamente valorada. A reflexão é construída com base nas contribuições de Silvio Almeida e Achille Mbembe, que questionam a presença da narrativa eurocêntrica nas políticas públicas, inclusive judiciárias.

Em **IDENTIDADE HÍBRIDA EM MULHERES DE CINZAS, DE MIA COUTO**, **Denise Rocha** apresenta um estudo histórico sobre a obra *Mulheres de cinzas* (2015), de Mia Couto, levando em conta o conceito de “metaficção historiográfica”, de Linda Hutcheon, para analisar como história e ficção se confundem na tessitura do escritor angolano. O ensaio traz diversas referências a forma como os moçambicanos foram expropriados de suas terras além de um estudo sobre a questão do pertencimento de Imani, uma mulher negra imersa nas relações de exploração no próprio clã e na ideologia colonial portuguesa. Por meio de uma abordagem que perpassa questões da dominação masculina de P. Bourdieu e a decolonialidade de gênero de María Lugones, a autora conclui que Imani se identifica com sua tribo, a VanChopi, e cede sua individualidade para narrar a vida de seu clã e do último Imperador de Gaza, no ano de 1895.

Em **DO ESTEREÓTIPO FURTIVO: QUANDO A MASCULINIDADE SE APROPRIA DO DISCURSO**, **Fernanda Fernandes Pimenta de Almeida Lima e Kattiuce Maria Serra** fazem um estudo sobre as representações das identidades do homem e da mulher no livro *Gatão de meia-idade: primeiras tiras*, do autor Miguel Paiva (2008), levando em conta as perspectivas teóricas da Análise do Discurso francesa e da perspectiva bakhtiniana dos gêneros discursivos. As autoras constatarem que a exploração das questões de gênero atrelada às especificidades das HQs impulsiona a motivação dos/das estudantes. A abordagem questiona os sentidos da masculinidade do protagonista, um homem de meia idade, que repete estereótipos machistas para namoradas, identificados pela via da ambiguidade do texto literário.

Em **UTOPIA E DECOLONIALIDADE EM O PAÍS DAS MULHERES, DE GIOCONDA BELLI**, **Giovanna de Araújo Leite** propõe uma reflexão sobre as questões da colonialidade a partir da interpretação das estratégias feministas usadas pelas mulheres dessa obra, Viviana Sansón e suas companheiras, para enfraquecer o patriarcado, excluindo os homens dos serviços públicos. Além disso, a

obra desloca o espaço doméstico para um lugar de revisão do machismo ao propor que os homens só sejam remunerados por seu trabalho nesse espaço. Essa estratégia utópica funciona como uma miragem de uma Nicarágua mais igualitária, na qual o patriarcalismo é combatido como um mal social, seguindo as perspectivas propostas do feminismo utópico de Deplagne.

Logo em seguida, em *A IMPUNIDADE DOS FEMINICÍDIOS NO MÉXICO E NA ARGENTINA*, **Juliana dos Santos Santana** propõe um estudo comparado das representações dos crimes contra mulheres nas narrativas de Roberto Bolaño, *2666* (2004), sobre os casos de Ciudad Juárez, e de Selva Almada, *Chicas muertas* (2014), sobre crimes de mulheres que não foram solucionados. Este estudo prioriza uma investigação sobre a impunidade que se sucedeu em diversos casos de feminicídios nos dois países. Além disso, com base na crítica feminista, de Marcela Lagarde, de Rita Segato, María Lugones e Julia Fragoso, a pesquisadora constata que a violência contra as mulheres está relacionada à normatização de gênero, imposta no sistema moderno colonial que estabeleceu diferenciações do que é característico das mulheres e do que é característico dos homens. Como resultado final, o artigo destaca que Bolaño e Almada usam estratégias estéticas diferenciadas para representar esses crimes. O primeiro faz descrições pormenorizadas da violência sofrida pelas mexicanas; a segunda, por meio de um texto memorialista, resgata a voz das silenciadas e reconhece que houve negligência e menosprezo pelos casos de feminicídios argentinos.

Na continuidade, em *CONCEIÇÃO EVARISTO E SUA ESCRITA PARA (IN)FORMAÇÃO DE LEITORES(AS)*, **Elisabeth Silva de Almeida Amorim** propõe uma prática de leitura decolonial tendo como modelo de escrita de resistência a obra *Olhos d'água* (2016), de Conceição Evaristo. Além da formação do leitor literário, essa abordagem destaca a importância da conscientização do mesmo sobre questões étnico-raciais, especificamente da mulher negra invisibilizada pelo padrão de beleza branca. Além do pensamento feminista negro, o artigo explora abordagens de leitura que valorizam o protagonismo negro na luta contra o preconceito racial.

No artigo *O NARRADOR E OS PERSONAGENS VAGALUMES DE MARIA VALÉRIA REZENDE*, **Adriana Aleixo Neto** traz comentários sobre a importância da personagem narradora de *O voo da guará vermelha* (2014) e *Outros cantos* (2016), de Maria Valéria Rezende. O artigo identifica estratégias narrativas que valorizam o diálogo entre literatura e problemas contemporâneos ao destacar a trajetória de protagonistas que colhem esperança em suas trajetórias de lutas sociais. Nas duas obras as personagens resistem e passam a ter novas perspectivas quando encontram esperança no outro. A autora explora ideias de resistência propostas por Deleuze e Guattari e Didi-Huberman.

O Conselho Editorial destaca mais um volume voltado para divulgação de pesquisas que buscam dar visibilidade às questões identitárias e étnico-raciais, valorizando sempre o respeito aos Direitos Humanos. Por último, agradecemos aos/às colaboradores/as por acolherem as sugestões dos pareceres e se comprometerem em agilizar o processo de edição desse volume. Agradecemos a todos por divulgarem suas pesquisas e pela gentileza de cederam seus textos para o repositório da **Revista Fórum Identidades**. Boa leitura a todos/as.

Itabaiana, 30 de novembro de 2022.

Referências

GONZALES, Lélia. A Categoria Político-Cultural da Amefricanidade. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (Org.). **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

GLISSANT, Edouard. **Introdução à uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GROSFUGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31. Número 1. Janeiro/Abril 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.



RELIGIÃO COMO ARMA: CRISTIANISMO E DOMINAÇÃO COLONIAL NA LITERATURA*

RELIGION AS WEAPON: CHRISTIANITY AND COLONIAL DOMINATION IN LITERATURE

Tiago Silva¹

Resumo: A religião cristã, em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (2017), *Purple Hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie (2017), e *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2019), é tratada como uma inequívoca estratégia de *Soft Power*, aplicada para facilitar processos de dominação colonial e dinâmicas de expansão do capitalismo. Espelhando um processo histórico-cultural de inferiorização da diferença (SAID, 2003; FANON, 2008), apresentado aqui a partir do romance *Robinson Crusoe* [1917], essas obras sugerem que o proselitismo, entendido como obrigação de converter, justifica moralmente a missão civilizatória e viabiliza a expropriação de comunidades originárias, por meio da produção de fissuras em seu tecido social e de processos epistemicidas silenciosos que, mesmo no contemporâneo, continuam enquanto colonialidade (QUIJANO, 2005), determinando os modos de relação intersubjetivos.

Palavras-chave: Religião e Literatura. Proselitismo Cristão. Colonialidade na Literatura. Narrativas do Epistemicídio.

Abstract: Christianity, in *Things Fall Apart*, by Chinua Achebe (2017), *Purple Hibiscus*, by Chimamanda Ngozi Adichie (2017), and *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2019), is portrayed as a notorious Soft Power strategy, which facilitates processes of colonial domination and capitalist expansion. Mirroring a historic cultural process of inferiorization of difference (SAID, 2003; FANON, 2008), presented here from the novel *Robinson Crusoe* [1917], the aforementioned works demonstrate that proselytism, understood as the obligation to convert, morally justifies the civilizing missions and enables the expropriation of original communities, through the production of fissures in their social fabric and cruel epistemic processes that, even in the contemporary world, continue as coloniality (QUIJANO, 2005), determining the modes of intersubjective relationship.

Keywords: Religion. Proselytism. Coloniality. Epistemicide.

¹ Professor de Língua e Literaturas de Língua Inglesa no Instituto de Letras da UFBA. Doutor em Letras pela UFPE (2018) com estágio pós-doutoral em Letras pela UFS (2021). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-9357>. E-mail: tiago.bs@ufba.br.

* Artigo recebido em 30 de julho de 2022. Aceito para publicação em 05 de novembro de 2022.

Introdução

“Que faço com minha cara de Índia?
E meu Toré
E meu sagrado
E meus “caboclos”
E minha Terra?”
(Eliane Potiguara)

“We will no longer hear your commands
We will slide your control from our lands
Re-direct the flame of our anger and pain
And pity the shame
For what you do in God’s name.”
(Buffy Sainte-Marie)

O proselitismo cristão *é compreendido*, por muitos fiéis e ordens religiosas, como uma obrigação moral, um dever do bom religioso que quer manter-se próximo a deus: “vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei. E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos”, prescreve Mateus 28, versículos 19-20. Essa obrigação de conquistar fiéis, no entanto, funciona também como estratégia de *Soft Power*², taticamente empregada, para viabilizar a expansão do capitalismo no globo, através da manipulação do desejo e da fé do outro, num processo indiciado ou recontado em textos literários e expressões artísticas de muitos povos não hegemônicos; da América do Sul à América do Norte, da África, América Central à Ásia, etc.

Em 2004, por exemplo, Eliane Potiguara, originária do Povo Potiguara do Litoral Norte do Estado da Paraíba, cujos avós foram desaldeados por um violento processo de roubo de suas terras, lança seu primeiro livro – *Metade Cara, Metade Máscara*. Na obra, a poeta narra, além dos efeitos do desaldeamento forçado sobre seu grupo familiar, que resulta do assassinato de seu avô, sua trajetória de ressignificação da vida e reestabelecimento de laços com sua ancestralidade e identidade cultural. No poema *Brasil*, cuja terceira estrofe é citada como epígrafe neste texto, Eliane levanta questões que me parecem centrais nas experiências que relata na obra: diante de um processo de epistemicídio contínuo, o que fazer para manter vivos os valores etnoculturais de seu grupo e como escapar do atroz apagamento

² Na ciência política, na política internacional e nas relações internacionais, o termo *Soft Power* é utilizado para se referir a estratégias de poder que envolvem muito mais a habilidade de cooptar do que a força de coagir. Para Joseph Nye, que desenvolve o termo no livro *Soft Power: the means to success in world*, *Soft Power* é um tipo de poder brando, efetivado através da atração que se consegue exercer sobre o outro e da manipulação de seu desejo, articulado, portanto, de forma indireta. Nesse sentido, poder não é somente a capacidade de iniciar uma guerra, mas também um jeito de se alcançar um objetivo sem o uso de força militar, econômica ou sem incentivos financeiros.

da relação particular de seu povo com o sagrado. Com ambas indagações, o poema aponta para, num mundo organizado a partir de valores cristãos, conexões entre a dificuldade de exercer uma fé não hegemônica e o processo de genocídio/epistemicídio dos povos originários, em curso há mais de cinco séculos no Brasil. Em seu texto, portanto, Eliane sugere que, no Brasil, o espaço para religiosidades não-cristãs foi/tem sido reduzido sistematicamente, deixando um vazio, somente perguntas em seu lugar; de algum modo, *Pindorama*³ foi transformada em lugar árido e ácido, inóspito para Tupã e seus fiéis.

“Que faço com minha cara de Índia? [...] E meu Toré / E meu sagrado / E meus “caboclos” / E minha Terra?” (POTIGUARA, 2019, p. 32), questiona a voz do poema, num gesto que, simultaneamente, revela assombro diante da realidade etnocida do país e resistência às muitas violências às quais os povos originários têm sido submetidos. Ao questionar-se sobre o que fazer com seu sagrado e com sua terra, Eliane materializa a percepção evidente de que, no Brasil que existe hoje, os povos originários, como no passado, continuam encontrando dificuldades para exercer sua liberdade de culto livremente, também em razão do apagamento cultural. Através da sequência das ideias “minha cara de índia”, “meu Toré”, “meu sagrado”, “meus caboclos” e “minha Terra”, Eliane sinaliza, sutilmente, que não são somente a identidade e o sagrado potiguaras que têm sido assombrados, mas também a sua terra, deixando entrever que seu povo tem sido forçado a despovoar, conjuntamente, práticas culturais e territórios ancestrais historicamente ocupados.

De modo similar, no Canadá, em outro ponto de *Abya Yala*⁴, há muitas manifestações artísticas que contam histórias semelhantes de povos originários em contenda com os poderes hegemônicos. Buffy Sainte-Marie constitui um exemplo de artista nessa frente. Nascida em Piapot 75, reserva do povo *Cree*, na Província de Saskatchewan, a cantora regravou a canção *Sing Our Own Song*, da banda inglesa UB40, num álbum chamado *Power in the Blood*, lançado em 2015. Na voz de Buffy, a canção, também citada aqui como epígrafe, arranjada com cantos e instrumentos musicais típicos dos povos originários daquela parte das Américas, transforma-se em um chamado: de resistência, de reconhecimento do tratamento desigual ao qual os povos indígenas do Canadá têm sido submetidos e de sua luta contra tais opressões. O reconhecimento desse litígio histórico, que no Canadá foi oficialmente confirmado com a criação da Comissão da Verdade e da Reconciliação em 2008,

³ De origem tupi-guarani, a palavra *Pindorama* significa terra ou lugar de palmeiras e era empregada pelos povos originários da parte leste da atual América do Sul para se referirem a região que, após a invasão portuguesa, formaria o Brasil, sendo, portanto, um nome indígena para o país.

⁴ De origem Kuna, povo originário da Serra Nevada do Norte da atual Colômbia, o termo *Abya Yala*, que significa Terra Madura ou Terra Viva vem sendo utilizado, pelos povos originários do continente americano como contraponto ao termo América, imposto pelo processo colonial. Mais informações sobre o termo podem ser encontradas aqui: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em 18 de agosto de 2022.

que investigou e documentou práticas genocidas, efetivadas com a participação de ordens religiosas, é **necessário** ao atravessamento d'aquilo que se fez e que se faz, em nome de deus, como diz a canção, contra os povos autóctones, não só em Saskatchewan ou na Paraíba, mas em todos os lugares onde habitantes originários foram submetidos a um processo de colonização, cujo resultado é a *configuração* do sistema-mundo-capitalista da maneira que nós o conhecemos atualmente: hostil às diferenças, racista, misógino, xenófobo e ambientalmente insustentável.

A crônica da conformação dessa realidade está plasmada na cultura, em seus artefatos, que são, ao mesmo tempo, além de poemas, textos literários, etc., “monumento[s] da barbárie”, demonstrando que “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão”, diz Walter Benjamin (1987, p. 225) em *Sobre o conceito de história*. Na primeira seção deste trabalho – *Relatos de Resistência: a barbárie da civilização*, observo como, nos romances *Things Fall Apart*, do nigeriano Chinua Achebe, *Purple Hibiscus*, da também nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, e no relato etnográfico *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, narrativas decoloniais, de certo modo, apresentam o missionarismo cristão como uma força disruptiva que, a partir do contato e consequente conversão do outro, dá início a processos de submissão e de fragmentação de comunidades, que facilitam a tomada do controle e expropriação dos bens comuns e forçam a desagregação dos grupos étnicos não ocidentais. Nesse sentido, o trabalho de missionários e a adesão à própria fé cristã têm como resultado, nessas obras, não só a produção de novos discípulos em novas nações, como prescreve o evangelho de Mateus, mas também a fragmentação de comunidades originárias e, desse modo, a *facilitação de* sua dominação e expropriação, transformando terras, comunidades e sujeitos autóctones em lucrativas fronteiras de exploração e expropriação do trabalho, agindo, assim, para o avanço do capitalismo.

Posteriormente, na seção *No princípio era o verbo: a criação do outro*, abordo, como se construiu essa estrutura hostil à diferença, necessária ao desenvolvimento e expansão do modo de produção capitalista, demonstrando como a cultura – a literatura canônica ocidental, particularmente, cria lugares específicos de subalternidade para os não ocidentais, codificando-os, dentro da cultura ocidental hegemônica, como sujeitos expropriáveis, exploráveis e matáveis, e se utiliza de valores cristãos para produzir justificativas éticas – a noção de missão civilizacional –, para a efetivação do processo de dominação colonial. Aqui, parto do romance *As Aventuras de Robinson Crusóe*, do inglês Daniel Defoe [1719], para revelar como, desde o período das grandes navegações, na cultura dominante, imposta mundialmente como padrão civilizacional através de processos econômicos desiguais, *só possui humanidade plena o homem branco heterossexual europeu, que, a priori, se*

atribui a função de régua do mundo, tendo, portanto, o dever de colonizar. Esse dever é justificado, eticamente, enquanto obrigação moral e religiosa de levar o deus cristão aos pagãos, *ímpios e infiéis* do mundo.

Relatos de Resistência: a barbárie da civilização

No prefácio de *A Queda do Céu*: palavras de um xamã yanomami, Eduardo Viveiros de Castro (2019) descreve o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert como sendo um entrelaçamento de duas antropologias, a antropologia mais tradicional, na qual um sujeito ocidental vislumbra outro exótico, e a antropologia simétrica, ou contra antropologia, que é uma tentativa de explicar o mundo através de outra cosmologia. Em outros termos, para Castro, *A queda do Céu* é uma tentativa de descrever a relação do contato catastrófico entre yanomamis e napës (os brancos ou povos da mercadoria), a partir da cosmovisão yanomami. Para o autor do prefácio:

a queda do céu entrelaça dois fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano – essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista. Tal credo fanático, de instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o Teosi (Deus) dos missionários evangélicos norte-americanos que Davi conheceu tão bem, esses insuportáveis operadores de telemarketing do Capital (CASTRO, 2019, p. 24).

De forma contundente, Castro evidencia a relação que, mesmo atualmente, ainda se estabelece entre a expansão capitalista e o missionarismo cristão, que funciona como um anunciador da boa nova: a possibilidade da conversão não somente a fé cristã, mas a cosmovisão ocidental, marcadamente judaico-cristã e seu jeito utilitarista de conceber a vida, agravado pela reforma calvinista, que sustenta a lógica de funcionamento e expansão do capitalismo global. O fazer discípulos, objetivado pelos missionários, envolve necessariamente um movimento colonial que, como pontua Castro, noticia a chegada do capital e de suas tecnologias de dominação às fronteiras do ocidente. Junto com a fé, chegam também a outrização, a racialização e a genderização das pessoas, bem como a mercantilização de suas práticas culturais e de seus territórios ancestrais, provocando reorganizações no tecido social de comunidades que não se organizavam dessa forma.

Entrecruzando detalhes autobiográficos e o destino coletivo de seu próprio povo, o relato de Kopenawa, construído ao longo de quase duas décadas, organizado por Bruce Albert, evidencia o papel da religião dos napë na transformação do mundo yanomami e, conseqüentemente, em sua destruição; à medida que o

contato acontece e se aprofunda, e que o próprio ser individualizado passa a existir – Davi Kopenawa, no caso – a partir de padrões da cultura ocidental, fragmenta-se não somente o vínculo desse sujeito com o seu lugar, com o jeito específico de se existir no mundo em sua cultura, mas também seu processo de agência dentro de seu grupo.⁵ Como Sexta-feira, nativo sul-americano, personagem da obra ficcional de Daniel Defoe – *As Aventuras de Robinson Crusóé*, Davi torna-se Davi a partir do contato, na relação com o Eu ocidental – arauto da missão civilizacional, e, portanto, também com o descompasso que se estabelece entre ele e aquele que o nomeia e controla sua inserção na narrativa ocidental. Nesse sentido, vale observar a forma como Kopenawa esclarece como adquiriu seu nome e como esse nome metaforiza sua incorporação incompleta pela cultura ocidental:

Se os brancos não tivessem entrado em nossa floresta quando eu era criança, com certeza eu teria me tornado um guerreiro e, tomado pela raiva, teria flechado outros Yanomami por vingança. Cheguei a pensar nisso. Mas nunca matei ninguém. Sempre contive meus maus pensamentos acima de mim e fiquei quieto, lembrando-me dos brancos. Dizia a mim mesmo: “Se eu flechar um dos nossos, esses forasteiros que cobiçam a floresta dirão que sou mau e não tenho nenhuma sabedoria. Não farei isso, porque são eles que nos matam com suas doenças e suas espingardas. Hoje, é contra eles que devo dirigir meu rancor.”

Assim, pouco a pouco, meu nome foi ficando mais longo. Primeiro foi Davi, o nome que os brancos me atribuíram na infância, depois Kopenawa, o que me deram mais tarde os espíritos vespa. E por fim acrescentei Yanomami, que é a palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo (KOPENAWA e ALBERT, 2019, 73).

Davi, desse modo, reclama para si um lugar de diferença, desvia-se das imposições, num movimento de resistência e de politização de sua experiência. O xamã yanomami incorpora, ao nome Davi, que lhe foi atribuído pelos missionários, sobrenomes que reforçam sua conexão com sua cultura e posição no mundo, transformando o modo de existir singular de seu povo em bandeira política. Nesse movimento, Davi torna-se Davi Kopenawa Yanomami, portanto, a partir do contato com o Eu da cultura hegemônica, que tem o poder de nomeá-lo, mas não ignora sua diferença, reivindicando sua singularidade, como nos conta mais adiante em seu relato: “não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual Omama deu a existência no primeiro tempo” (KOPENAWA e ALBERT, 2019, 73).

⁵ Recomendo, para quem tem interesse nessa discussão, o documentário *Ex-Pajé* (2018), de Luiz Bolognesi, que narra o impacto do missionarismo cristão na vida de uma comunidade originária no norte do Brasil.

De forma semelhante, na ficção, vários escritores promovem um movimento de resistência similar, insistindo em construir representações que reforçam a peculiaridade e o pertencimento a culturas que preexistiam ao domínio colonial, transformando a sua continuidade e os resíduos do choque em estratégia de ação micropolítica. Assim como Kopenawa faz quando amplia seu nome, o escritor nigeriano Chinua Achebe dedicou seu trabalho também à ampliação das perspectivas que contam a história do contato entre europeus e povos africanos. Em seu texto *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*, Achebe (1977) destaca um fato interessante, aparentemente, casual: Joseph Conrad, autor de *Coração das Trevas*, nasceu em 1857, exatamente no mesmo ano em que os primeiros missionários anglicanos chegaram à comunidade em que o próprio escritor nasceu na Nigéria, em 1930. Através da inflexão da coincidência de datas, o escritor africano chama nossa atenção para um fato extremamente importante na clivagem do mundo a partir de padrões eurocêntricos; um processo cujo caminho é pavimentado pelo uso da religião cristã como estratégia de dominação, construindo, na cultura ocidental, uma representação da “África como cenário e pano de fundo que elimina os africanos como um fator humano. A África como um campo de batalha desprovida de toda humanidade reconhecida, na qual o europeu errante entra em perigo” (ACHEBE, 1977, p. 21), deixando, entrever, portanto, a função ideológica da religião e sua associação com o processo de colonização de seu país. Essa relação é mais fortemente analisada por Achebe (2017) no livro *Things Fall Apart*, publicado originalmente em 1959. No romance, à medida que narra a vida de Okonkwo, Achebe reconstrói ficcionalmente uma comunidade Ibo, pré-colonial, mostrando a complexidade das relações que se estabeleciam nela, sem a idealização típica ao *bom selvagem*, que é somente mais uma imagem de poder e dominação colonial projetada sobre os povos autóctones do mundo ao longo dos últimos séculos.

Na comunidade, a partir do contato, constitui-se um movimento de conversão dos nativos que foca, exatamente, nas pessoas insatisfeitas e mais esgotadas. Como prescreve Mateus, capítulo 11, versículo 28: “Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu darei descanso a vocês”. Assim, prometendo uma vida de novas possibilidades e de renascimento, lentamente, o grupo de novos cristãos se amplia, e seu fortalecimento provoca uma cisão interna na comunidade, dividindo-a, facilitando a tomada do poder, através de estratégias imperialistas mais evidentes – a imposição de uma organização administrativa exógena que não respeita os valores locais. No processo, nomes Ibo são substituídos por nomes cristãos; recém-convertidos questionam e desrespeitam as práticas religiosas e culturais de seu próprio povo, que passa a ser visto como impuro, pecador, doente, contaminado pelo pecado de existir no mundo de uma forma não-europeia. A religião cristã, assim, desempenha funções culturais e ideológicas, transformando um

grupo originário em um grupo colonialmente controlado. Dessa forma, Achebe evidencia o uso da fé cristã para influenciar o comportamento e permitir o avanço de interesses do projeto imperialista capitalista europeu na África. Esse fenômeno relaciona-se com o que Grosfoguel (2013, p. 32) afirma ser um contexto hierárquico e estrutural que envolve um “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista. Criado a partir da expansão colonial, em 1492”, que irrompe nas relações macro e microeconômicas, nas relações interpessoais e nas relações consigo do sujeito colonizado. Em última instância, a fé cristã justifica, indiretamente, a empreitada colonial, cuja legitimidade é encontrada, exatamente, na possibilidade de levar esse saber específico, para os ímpios do novo mundo e, ainda, para os africanos do outro lado do mar.

De modo similar, mas num contexto pós-colonial contemporâneo, Chimamanda Ngozi Adichie, em *Purple Hibiscus*, também representa essa relação dramática, ambivalente e conflituosa entre a religião cristã e os processos de dominação e fragilização dos grupos tradicionais. No caso de seu romance, a cisão acontece no grupo familiar. Na obra, Kambili Achike, personagem principal, e sua rica família, vivem no Estado de Enugu, na Nigéria; a casa da família é gerida com mãos de ferro pelo pai católico recém-convertido, Eugene. Fortemente, fundamentalmente religioso, Eugene é uma figura violenta, que sujeita os filhos a constantes sessões de espancamento e terror psicológico, sempre com o objetivo de puni-los por comportamentos desviantes da ética que defende: ver o avô não cristão, por exemplo. Fervoroso, Eugene corta relações com o pai não convertido, revelando que, a incorporação da religião hegemônica – aqui entendida como tecnologia de dominação colonial, quebra os vínculos com a cultura, a história e o território de um povo, favorecendo o isolamento individualista e a desorganização da lógica social comunal. O nome Eugene, de forma muito direta, denuncia ainda a participação de locais nos processos de dominação colonial, já que liga o comportamento do personagem nativo às ideias eugenistas, de melhoramento das qualidades raciais das futuras gerações, desenvolvidas pelo inglês Francis Galton, no século XIX, e muitas vezes transformadas em políticas públicas governamentais no mundo. Melhorar, obviamente, nesse contexto, significa branquear, assimilar e submeter.

Na obra, num ambiente em que a propriedade privada já determina a forma como as pessoas se relacionam, Eugene, o rico e próspero homem de negócios, controla todos os aspectos da vida de sua família: da dieta às atividades acadêmicas de seus filhos, passando por todas as atividades diárias de sua esposa. Enquanto ostenta sua riqueza, doando vultuosos recursos para pessoas necessitadas, que sejam ou estejam em processo de conversão ao cristianismo, obviamente, relega seu pai, Papa-Nnukwu, e todos os não cristãos, ao descaso. Mesmo vivendo de um modo simples, com poucos recursos, Papa-Nnukwu, símbolo da permanência dos valo-

res autóctones na Nigéria pós-colonial, continua firme com seus valores e crenças originárias, funcionando como uma inflexão, um contraste à personagem Eugene, que adere ao modo de vida e à religião europeus. Em um determinado ponto da narrativa, Papa-Nnukwu rememora os primeiros contatos com os missionários:

Eu me lembro do primeiro que veio a cidade de Abba, aquele que chamavam de Padre John. Seu rosto estava vermelho como azeite de dendê; dizem que nosso tipo de sol não brilha na terra do homem branco. Ele tinha um ajudante, um homem da cidade de Nimo chamado Jude. Naquela tarde eles reuniram as crianças debaixo da árvore *ukwa* na missão e ensinou-lhes a sua religião. Eu não me juntei a eles, mas às vezes eu ia ver o que eles estavam fazendo. Um dia eu disse a eles: Onde está esse deus que vocês adoram? Disseram que ele era como *Chukwu*, que estava no céu. Perguntei então: Quem é a pessoa que foi morta, a pessoa que está pendurada na cruz de madeira fora da missão? Disseram que ele era o filho, mas que o filho e o pai são iguais. Foi então que eu percebi que o homem branco era louco. O pai e o filho são iguais? Você não vê? É por isso que Eugene pode me ignorar, porque ele acha que somos iguais⁶ (CHIMAMANDA, 2017, p. 84, tradução minha).

Além de não aderir aos valores do colonizador, Papa-Nnukwu lhes fala sobre *Chukwu*, o deus supremo de sua espiritualidade, fonte de todas as outras deidades, criador de todas as coisas na cosmovisão Ibo. Junto com a filha Ifeoma, que embora católica possui uma relação mais cordial com a religiosidade do pai, Papa-Nnukwu é quem, ocasionalmente, fala de sua cultura e religiosidade para seus netos, transmitindo-lhes valores tradicionais de seu povo: “Olhe isso, Papa-Nnukwu disse. Isso é uma mulher espírito, *mmuo*, e as mulheres espírito são inofensivas. Elas sequer chegam perto das grandes no festival”⁷ (CHIMAMANDA, 2017, p. 85). Apresentando, assim, as mulheres-espíritos que dançam num tradicional ritual da região da Ibolândia, na atual Nigéria, Papa-Nnukwu fornece também um contraponto à visão estigmatizante da cultura Ibo transmitida aos netos por seu filho Eugene. Se nesse contexto pós-colonial, é um homem Ibo quem executa o trabalho de conversão, histórico e culturalmente, nas regiões colonizadas do mundo, esse é o padrão comportamental do homem europeu, representado assim na literatura desde Robison Crusoé.

⁶ I remember the first one that came to Abba, the one they called Fada John. His face was red like palm oil; they say our type of sun does not shine in the white man's land. He had a helper, a man from Nimo called Jude. In the afternoon they gathered the children under the *ukwa* tree in the mission and taught them their religion. I did not join them, kpa, but I went sometimes to see what they were doing. One day I said to them, Where is this god you worship? They said he was like *Chukwu*, that he was in the sky. I asked then, Who is the person that was killed, the person that hangs on the wood outside the mission? They said he was the son, but that the son and the father are equal. It was then that I knew that the white man was mad. The father and the son are equal? Tufia! Do you not see? That is why Eugene can disregard me, because he thinks we are equal.

⁷ “Look at this,” Papa-Nnukwu said. “This is a woman spirit, and the women *mmuo* are harmless. They do not even go near the big ones at the festival.”

No princípio era o verbo: a criação do outro

Para Edward Said (1994, p. 70), em seu *Culture and Imperialism*, não à toa, o romance de língua inglesa é inaugurado, convencionalmente, por Robinson Crusóé, de Daniel Defoe, “um trabalho cujo protagonista é o fundador de um novo mundo, que ele governa e reclama para o Cristianismo e para a Inglaterra.”⁸ Na obra, Crusóé é posto em uma ilha sem nome, na língua inglesa, obviamente, que constitui um mundo de menor importância, frequentado por nativo-americanos também de menor importância, aberto, portanto, à exploração de muitos como ele que, nas palavras de Said (ibid., tradução nossa), “é explicitamente habilitado por uma ideologia de expansão ultramarina – diretamente ligada em estilo e forma às narrativas das viagens de exploração dos séculos XVI e XVII que lançou as bases dos grandes impérios coloniais.”⁹ Há na narrativa, portanto, uma dupla dinâmica. Por um lado, representa-se a tentativa de levar aos sem deus sua palavra, verificada na lógica de conversão ao cristianismo, associada à ideia de missão civilizatória – a justificativa ideológica necessária à exploração. E, por outro, há a representação da força motriz por traz desse projeto de conversão e civilização – já naquele momento, os interesses econômicos e imperialistas da Europa. Na ilha, como bom religioso, Crusóé se ocupa em pôr as coisas em ordem – a ordem ocidental, liberal-econômica, mostrando-se “um pioneiro-protestante eliminando todos os traços de comportamento frívolo” (SAID, 1994, 87). Junto com esse padrão de austeridade, de retidão moral, Crusóé abraça o hábito liberal de valorizar os indivíduos e os países a partir de seu mérito econômico (WATT, 1957), o que, em muitas perspectivas cristãs, particularmente neopentecostais, é uma forma de perceber e medir o sucesso da ligação do indivíduo com o próprio deus. Talvez por isso, na obra, há mais de duzentas menções a divindade cristã, frequentemente como compasso para as ações de Crusóé: “minha maior felicidade era conversar com Deus, nas mais celestiais e confortáveis ejaculações”¹⁰ (DEFOE, 2008, p. 77, tradução minha), num monólogo interior que informa a adequação ou não de seu comportamento.

Depois de investigar em conversas com Sexta-feira quem era o seu deus, Crusóé, sabendo que o homem explicava a criação da vida através da ação de *Benamuckee*, decide instruí-lo “no conhecimento salvador da verdadeira Deidade, na direção na qual o Espírito Santo o assistisse”¹¹ (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha). Com o intento de convertê-lo, Crusóé explica a origem do mundo, a oni-

⁸ a work whose protagonist is the founder of a new world, which he rules and reclaims for Christianity and England.

⁹ explicitly enabled by an ideology of overseas expansion--directly connected in style and form to the narratives of sixteenth- and seventeenth century exploration voyages that laid the foundations of the great colonial empires.

¹⁰ my chief happiness was to converse with God, in most heavenly and comfortable ejaculations.

¹¹ in the saving knowledge of the true Deity, in which the direction of God’s Holy Spirit assisted me.

presença e onipotência divinas, e que ele “podia fazer tudo por nós”¹² (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha), nos dar ou tomar coisas:

... que não havia nada além do que ele [o Deus cristão] sabia, nenhum pensamento tão secreto, que ele não pudesse trazer à luz; e assim, aos poucos, abri seus olhos e descrevi para ele “o modo de criação do mundo, a situação do paraíso, a transgressão de nossos primeiros pais, a maldade do povo peculiar de Deus e os pecados e abominações universais de toda a terra”¹³ (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha).

Desse modo, embora estivesse ali em carne e osso diante de Crusoé, dentro dessa relação e, metaforicamente, na cultura ocidental, Sexta-feira é reduzido ao que não existe, ao ilegítimo, ao pecado, à zona do não-ser. Frequentemente, diz Crusoé, “Eu costumava inculcar coisas em sua cabeça”¹⁴ (DEFOE, 2008, p. 142, tradução minha), até, eventualmente inculcar a própria condição de servidão, como veremos mais adiante. Por seu caráter individualista, responsabilizando o indivíduo por sua danação ou graça, o cristianismo, notadamente o cristianismo protestante de origem calvinista, corrobora a lógica do capitalismo liberal, pavimentando o caminho para a dominação colonial, convencendo, incutindo no sujeito colonizado, em Sexta-feira, no caso, a ideia de que se é mais amado por Deus quando se é obediente e se alcança objetivos utilitaristas; o mérito econômico, assim, transforma-se em importante indicador da profundidade da relação com Deus.

Para Toni Morrison (1992), no novo mundo, a despeito de seu passado e de seus pecados, não somente Crusoé, mas qualquer imigrante branco renasceria, simbolicamente, já que o colonizador passa a ter como cenários e pano de fundo um outro, um duplo forjado para ocupar o lugar do incivilizado, do pagão, do bruto animalizado, do selvagem, conferindo, a quem não é europeu, quem não é homem-branco-heterossexual-cristão, o papel oposto, que é o papel de outro. Esse padrão binário de classificação dos indivíduos define também um padrão relacional que é espalhado mundialmente, moldando a forma como os sujeitos outrizados são postos na narrativa ocidental e tratados nas interações sociais. Em outros termos, a cultura ocidental, a partir de valores cristãos, cria uma tecnologia de classificação social que determina o nível de humanidade das pessoas a partir de critérios étnico-raciais (QUIJANO, 2005; GROSGOUEL, 2013). Através dessa tecnologia, a cultura ocidental garante, para seus arautos, uma série de privilégios

¹² could do every thing for us.

¹³ that there was nothing but what he knew, no thoughts so secret, but what he could bring to light;” and thus, by degrees, I opened his eyes, and described to him “the manner of the creation of the world, the situation of paradise, the transgression of our first parents, the wickedness of God’s peculiar people, and the universal sins and abominations of the whole earth.

¹⁴ I used to inculcate things into his mind.

estruturais e estruturantes. Ao tramar essa narrativa, Defoe e seu narrador tramam também, através da manipulação dos signos verbais, “um novo significado à ilha deserta, assumindo controle sobre ela, semelhante ao domínio que irá exercer sobre os demais habitantes, sobretudo Sexta-Feira” (MONTEIRO, 2021, p. 67). Nesse sentido, o homem nativo-americano perde, no contato e na relação com o europeu, sua plenitude humana e torna-se “meu selvagem, pois assim o chamo agora”¹⁵ (DEFOE, 2008, tradução minha). Essa compreensão é registrada e transferida simbolicamente, num processo de estereotipagem, ainda hoje verificável nos objetos da cultura.

Ao mesmo tempo, como o próprio deus cristão, através do verbo, da palavra, Crusoé delimita para si um espaço de superioridade absoluta, no qual seria o mestre, apagando, simultaneamente, como num batismo, a vida pregressa do fiel, sua cultura, língua, e relações com seus pares e com o lugar, apaga-se, inclusive, o próprio nome do homem aborígine. Crusoé não espera, não questiona, não pergunta o nome de Sexta-feira. O desterro que isso provoca, obviamente, não chega até nós de modo explícito na narrativa de Defoe, já que não temos acesso a perspectiva de Sexta-feira. Sua história é o silêncio, provocado pela existência em uma rede simbólica atravessada por valores incompatíveis com sua plenitude e complexidade humanas.

Aliada ao apagamento narrativo das experiências culturais e profundidade da personagem Sexta-feira, a trama revela ainda sua insistente catequização e tentativa de conversão, não somente ao cristianismo, mas a lógica liberal. Em seu *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon (2008, p. 28) assevera que esses valores hostis ao sujeito outrizado são sedimentados na cultura ocidental e se inserem, também, no imaginário e no jeito de existir de todo povo colonizado, por meio da convivência com uma cultura ácida a toda gente silenciada através de um processo de “interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” culturalmente plasmada e religiosamente prescrita no principal código cristão. Esse processo é viabilizado, inicialmente, pelo apagamento da originalidade cultural de um povo, através da imposição de uma religião, por exemplo, e, posteriormente, compensado pela crença de que há abertura no mundo, de que, com esforço individual, se pode alcançar a posição do sujeito hegemônico, bastando para isso a integração e a reprodução da cultura do ‘Eu’ hegemônico, do ‘Eu’ que pode falar, representado por Crusoé. Assim, os justos herdarão, senão o paraíso, a promessa de uma vida materialmente justa e também a promessa, ainda mais cruel, de uma vida pós-morte num lugar livre de todo o mal.

¹⁵ my Savage, for so I call him now.

Considerações finais

Para Cornejo Polar (1997, p. 21), refletindo sobre a literatura de sociedades heterogêneas, formadas por processos coloniais e neocoloniais, a literatura deve “refletir e/ou reproduzir os múltiplos níveis de um conflito que impregna a totalidade de sua estrutura e dinâmica”. Nesse sentido, a literatura, sobretudo aquela produzida por sujeitos e povos outrizados, tem ressignificado e acrescentado novos sentidos a posição de Outro, produzindo “imagens sincréticas”, diria Cornejo Polar (1997), que denunciam as funções também utilitaristas da imposição ou conversão à fé cristã para a consecução de objetivos do sistema-mundo-capitalista. Sendo assim, através de romances como os analisados aqui, a literatura contribui para desfazer o mito da missão civilizacional, decodificando esse *tropo* tão bem plasmado na cultura ocidental. Assim, outras compreensões são registradas e transferidas, num processo que, se não desfaz os lugares comuns, explode seus símbolos, mostrando que os processos sociais podem ser pensados também a partir de outras perspectivas, revelando suas implicações sócio-políticas sobre grupos subalternizados do mundo.

Sendo assim, essa literatura tem contribuído para revelar a tragédia imposta pelos agora vencedores aos grupos não hegemônicos do mundo, revelando assim, a barbárie da civilização ocidental, através de ficções que investigam a participação da fé cristã nos processos de dominação colonial. Como uma força desestruturante, os missionários e recém-convertidos, empenhados na conversão de novos fiéis, facilitam a fragmentação das comunidades a partir de seu centro, contribuindo, desse modo, para a imposição de lógicas de organização social exógenas, privatizando modos de vida e terras comunais, levando, não somente deus, mas a lógica liberal individualista a lugares, antes, configurados a partir de modelos não capitalistas e não ocidentais.

A autorização para esta atuação, além de prescrita no próprio evangelho, encontra-se também na cultura ocidental que, ao longo da história, particularmente após a invasão das Américas, constrói estereótipos e lugares para o seu Outro, dentro da rede cultural hegemônica, que o inferioriza e o configura como terreno livre, como fronteira a ser conquistada, para a expansão da religiosidade e do próprio sistema. No entanto, dentro da rede cultural imposta, os ‘assimilados’ são reduzidos a uma zona de imperfeição, jamais alcançando a plenitude de direitos que tem o homem branco heterossexual europeu, do qual Robinson Crusoe é símbolo. Faz-se urgente, portanto, como fazem os autores aqui estudados, pensar formas de apresentar versões outras da realidade e das narrativas de construção do mundo ocidental, garantindo crítica ao eurocentrismo dominante e a versão ingênua da missão civilizacional.

Referências

- ACHEBE, Chinua. **An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'**. Massachusetts Review. 18. 1977. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/61295>. Acesso em 04 de março de 2022.
- ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. Nova Iorque: Penguin Books, 2017.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Purple Hibiscus**. Londres: HarperCollins, 2017.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In.: KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoe**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GROSGUÉL, Ramón. The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: **Human Architecture: Journal of the Sociology of the Self-knowledge**. Vol. 11; Iss. 1, Article 8. 2013.
- KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MONTEIRO, Daniel Lago. “Combinação possível de palavras”: linguagem e dominação em Robinson Crusoe e em Foe. In: **Aletria**, Belo Horizonte, v. 31, n. 2, p. 67-89, 2021.
- MORRISON, Tony. **Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination**. New York: Vintage Books, 1992. (KINDLE).
- POLAR, Antônio Cornejo. **O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-Americana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. Rio de Janeiro: Grumin Edições, 2019.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- SAID, Edward. **Culture and Imperialism**. Nova Iorque: Vintage Books, 1994.
- SAID, Edward. **Orientalism**. Nova Iorque: Vintage Books, 2003.
- SAINT-MARIE, Buffy. **Sing Our Own Song**. Waterdown: True North Records, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N9Okej_nxes. Acesso em: 29 de ago. 2022.
- WATT, Ian. **The Rise of the Novel**. Berkeley: University of California Press, 1957.



CORPO-DOCUMENTO E MAAFA NO CONTO "ROLÉZIM", DE GEOVANI MARTINS*

BODY-DOCUMENT AND MAAFA IN "ROLÉZIM", A TALE BY GEOVANI MARTINS

Aza Njeri¹
Janda Montenegro²

Resumo: Este artigo propõe uma análise crítico-literária do conto "Rolézim", de Geovani Martins. Teremos como direcional o conceito de "corpo-documento", de Beatriz Nascimento (NASCIMENTO, 2018; RATTS, 2006). Desse conceito, elucidaremos como, no conto, os corpos negros sentem as consequências da Maafa (ANI, 1994; NJERI, 2020); para tal, nos alicerçaremos nos estudos sobre o papel do arquétipo do "Senhor do Ocidente" (QUIJANO, 2005; NJERI, 2020); e sobre a homogeneização alienadora do *Outro*, em que o epistemicídio (CARNEIRO, 2005; SANTOS; MENESES, 2009) é posto em prática, apagando ou se apropriando as contribuições civilizatórias negras na história da humanidade. Assim, apontaremos em "Rolézim", como a literatura registra a identidade e sobrevivência na Maafa desse "corpo-documento".

Palavras-chave: Literatura negra. Maafa. Literatura brasileira. Corpo-documento. Geovani Martins.

Abstract: This article proposes a critical and literary analysis of the tale "Rolézim", by Geovani Martins. For that, we'll have as direction the concept of "body-document", by Beatriz Nascimento (NASCIMENTO, 2018; RATTS, 2006). From this concept, we'll clarify how, in the tale, black bodies feel the consequences of Maafa (ANI, 1994; NJERI, 2020); for that we base our studies on the role of the archetype the "Lord of the West" (QUIJANO, 2005; NJERI, 2020); and on the alienate homogenization of the *Other*, in which the epistemicide (CARNEIRO, 2005; SANTOS; MENESES, 2009) is put into practice, erasing or appropriating of black civilization contributions in human history. In this article we aim to point in "Rolézim" how literatura registers the identity and the survival of this "body-document" in Maafa.

Keywords: Black literature. Maafa. Brazilian literature. Corpo-documento. Geovani Martins.

¹ Aza Njeri é doutora em Literaturas Africanas, pós-doutora em Filosofia Africana, professora da do Departamento de Letras da PUC-RJ e pesquisadora de África e Afrodiáspora. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0307-1467>. E-mail: contatoazanjeri@gmail.com.

² Janda Montenegro é doutoranda em Literatura Brasileira/NIELM-UFRJ, escritora, pesquisadora das literaturas de autoria feminina contemporânea negras e indígenas. Bolsista CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7622-771X>. E-mail: jandamontenegro@letras.ufrj.br.

* Artigo recebido em 18 de junho de 2022. Aceito para publicação em 02 de novembro de 2022.

Pintando o cenário: introdução e apresentação teórica

Penso quantos sóis
Se apagou em nós
Quantos de nós
Se desfizeram, se pôs sem esperança
De voltar a brilhar – “Sóis”, Thiago Jamelão

A Literatura é agente de construção semiótica, e tanto reflete a sociedade em que está inserida, quanto funciona como ferramenta de difusão cultural no tempo presente e no tempo futuro. Através dela histórias são contadas, ideias são passadas, pensamentos são construídos. Historicamente, as narrativas que vinham e vêm sendo publicadas em território brasileiro não incluíam (e ainda pouco incluem) protagonismo negro, nem tampouco os meios editoriais eram abertos à publicação desses autores. Foi somente após a virada do milênio – mais especificamente na década de 2011-2021 – que a literatura não hegemônica (produzida e escrita por pessoas negras, indígenas, LGBTQIAP+, entre outros) começou a ser mais amplamente escrita, publicada, lida e difundida. Deste período, destacamos para nosso ensaio o livro *O sol na cabeça*, coletânea de contos de estreia do escritor carioca Geovani Martins, à época do lançamento, 2018, com apenas 27 anos.

Este artigo é fruto das discussões provocativas que nós, autoras, tivemos ao longo de uma longa amizade acadêmica em que uma – dra. Aza Njeri – vem desenvolvendo pesquisas sobre Literaturas, Cultura e Negritude no Laboratório de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre África e Afro-Diásporas vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras PUC-Rio, e a outra – Janda Montenegro – em processo de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira no departamento de Letras da UFRJ, pesquisa as Literaturas Brasileiras contemporâneas negras e indígenas. Das leituras das produções literárias contemporâneas brasileiras – entre 2011 e 2021 –, nós começamos a perceber a localização dos corpos negros no território brasileiro na ficção produzida por autores negros e as formas como suas experiências são refletidas na composição literária, seja na temática, seja como elemento catalizador dos acontecimentos no enredo.

A partir de nossas observações, somos instigadas a contribuir para os *Estudos Africanos* (KARENGA, 2009; HOUNTONDI, 2008), os Estudos Decoloniais (SANTOS; MENESES, 2009), Estudos Contra-Coloniais (BISPO, 2015) e os Estudos Afrocêntricos (ASANTE, 2009); para tal, nos afastamos da perspectiva disjuntiva observador x observado – um olhar externo de uma experiência da outridade – comum à práxis ocidental, para confluirmos (BISPO, 2015) numa perspectiva teórico-prática em direção ao pensamento complexo (MORIN, 2015) nas análises

que partem das experiências do Sul, para de fato nos debruçarmos ao conteúdo literário produzidos pelos autores brasileiros contemporâneos, particularmente no conto “Rolézim”, de Geovani Martins (2018).

Devemos considerar, ainda, o conceito de diáspora em nossa reflexão, que abarca na categoria africanos – tanto os nascidos no continente, quanto nas pluri-diásporas afrodescendentes –, que cultural e historicamente são herdeiras legítimas de África fora dela. A União Africana – organização internacional que promove a integração em diferentes aspectos entre os países do continente africano –, reconhece e legitima as diásporas adotando-as, ainda, como o sexto território de África, e o Brasil acatou esta decisão e se comprometeu em trabalhar nessa parceria, já que somos a maior dentre todas as diásporas africanas do mundo (ITAMARATY, 2013). Portanto, entendemos os afro-brasileiros como pertencentes ao escopo político de africanos da diáspora brasileira, considerando o impacto direto da rota negreira e o desembarque dos negros nos diferentes territórios da América.

Dialogando com esta perspectiva, buscamos a base referencial de Beatriz Nascimento (NASCIMENTO, 2018; RATTS, 2006) e do conceito de “corpo-documento” para investigar inscrições do corpo negro no conto “Rolézim”, de Geovani Martins (2018). A historiadora compreende que ao serem sequestrados e desembarcados nas Américas para o início da desumanização negra – ou da Maafa (ANI, 1994) –, os africanos portavam o corpo, a palavra e seus valores civilizatórios (NJERI, 2019; 2020), sendo que o corpo é político e circunscreve a memória, ao mesmo tempo que reivindica poder:

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias. O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual (RATTS, 2006, p. 68).

A essa experiência de dor e desumanização iniciada com a escravidão, damos o nome de Maafa (ANI, 1994), isto é, um fenômeno de poder construído pelo sistema ocidental que se inicia com a invasão do continente africano para fins de dominação e passa pelo sequestro, embarque, travessia, desembarque, leilão, escravidão, pós-escravidão, favelização, guetificação, imigração e, atualmente, o genocídio da população negra contemporânea com seus múltiplos tentáculos (NJERI, 2019; 2020).

Maafa é, desta maneira, o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração (NJERI, 2019, p. 7).

Importante frisar que a Maafa existe para os corpos negros africanos e afrodiáspóricos, cada um com seus atravessamentos singulares de territórios e culturas, mas todos pautados pela necropolítica (MBEMBE, 2019) e pelo genocídio e suas facetas que vão da morte física ao epistemicídio (SANTOS; MENEZES, 2009; CARNEIRO, 2005). Desta forma, interessa verificar como o corpo negro documenta a sua trajetória em Estado de Maafa (NJERI; AZIZA, 2020) na literatura brasileira, e a escolha do conto “Rolézim” se dá pela atualização do Estado de Maafa – em que o protagonista negro se desloca da favela em direção à praia e, no trajeto, comenta situações em que ele e seus amigos já passaram nas quais seus corpos foram observados, controlados e desautorizados por agências controladoras de poder, tais como “os playboys” e a polícia –, mostrando como o racismo estrutural social estica seus tentáculos nos espaços urbanos ao guetificar e localizar os corpos negros nas favelas e não recebê-los em outros espaços, como a praia pública.

O Estado de Maafa é, portanto, a experiência contínua de desumanização criadora de males psíquicos, comportamentos autodestrutivos e desorganizadores da comunidade, além de facilitar a execução do Monstro do Genocídio (NJERI; AZIZA, 2020). Ao mirar o conto “Rolézim” de Geovani Martins parece-nos bastante frutífero verificar essa circunscrição na construção do protagonista, apontando não apenas a estética, mas sobretudo verificando sua subjetividade e interação com a comunidade.

De repente, autor

Escrevo o que é tá na calada pra cantar no amanhecer
Tô tipo o Buda, analiso pra não perder na raiva
Cultivando fé no amor, tô na razão pra não ceder.
“Herança”, Drik Barbosa

Nascido no bairro de Bangu, na Zona Oeste do Rio de Janeiro, Geovani Martins é um jovem escritor cujo primeiro livro, *O sol na cabeça*, foi lançado em 2018 pela editora paulistana Companhia das Letras. Tendo estudado formalmente até apenas a oitava série, a biografia de Geovani acompanha a história que muitos afrodescendentes brasileiros enfrentam: o abandono escolar, a vida nas favelas,

a subempregabilidade, a mudança constante de residência por fatores externos à própria vontade. Assim, Geovani sai de Bangu para a Rocinha, em seguida para a Barreira do Vasco e, por fim, se estabelece no Vidigal, favela da zona sul carioca imbricada entre os bairros do Leblon e São Conrado, com uma das melhores vistas da cidade e próxima a duas praias.

Mesmo sem ter avançado nos estudos do ensino médio, Geovani escreveu seu próprio livro. Em um apanhado de treze contos, o autor desdobra sua narrativa através das experiências do homem jovem e negro no Rio de Janeiro, que circula nos espaços periféricos da capital fluminense e cuja presença em determinados espaços circunscritos socialmente engatilha experiências violentas aos personagens. Desobrigando-se do uso da língua portuguesa formal, sua literatura desenvolve-se através da língua brasileira falada nas ruas, despreocupada de concordâncias e normas gramaticais (que, em âmbito literário, historicamente serve como mecanismo de controle das literaturas socialmente aceitas para publicação ou não).

Nesse sentido, identificamos em sua escrita a presença do Pretuguês (GONZALEZ, 1988), isto é, marcas de africanização do português falado no Brasil principalmente a partir de influências de línguas africanas bantu como o Kikongo e o Kimbundo. Linguisticamente chamada de criolização (GONZALEZ, 1988; 2018), essa experiência ocorre também no espanhol, francês e inglês presentes nas Américas atribuindo caráter tonal e rítmico para tais línguas.

Neste caso, acreditamos que o uso da língua obedece não apenas a agência e localização negras (ASANTE, 2009), mas, sobretudo, para a percepção de que ela é reflexo e reflexão filosófica de experiências culturais. Assim, contrariando a norma, o pretuguês registra uma outra perspectiva de comunicação, que não têm em sua agência a obediência à gramática, porque, acima dela, existe o Viver, como destacamos do texto:

Quando batia o olho de frente com o sol, ficava tudo brilhando, mó marola. Quando não dava mais pra aguentar o calor, fui gastar minha onda na água. Foi a melhor parte: peguei vários jacaré bolado, ficava marolando rodando o corpo todo até a onda me deixar na areia. Depois ficamo geral disputando quem conseguia ficar mais tempo de baixo da água, mó perrengue! (MARTINS, 2018, p. 15).

O português/pretuguês (GONZALEZ, 1988), no conto, é utilizado como instrumento potencializador, como localizador desta experiência cultural negra e como recurso estético-literário: “Ai quando tão de bondão, eles olha tipo que como fosse juntar ni tu” (MARTINS, 2018, p. 13) e “Foi ai que rolou o caô” (MARTINS, 2018, p. 15). Há, ainda, a utilização de vocábulos e expressões específicos relacionados ao universo das drogas:

Só um sedanapo com os amigo da barraca que tava com a intenção de dar um dois com nós. Foda é que ninguém mais quer saber de napo, bagulho agora é só smoking. Antigamente vagabundo fumava até na folha de caderno, no papel de pão. Agora é essa memeia. Ganhei pro calçado e estourei a boa: arrumei foi uma da vermelha. Tu tá ligado que se apertar no talento dá até para cortar no meio e fazer duas. Os menó ficaram de bobeira comigo (MARTINS, 2018, p. 13).

A língua portuguesa utilizada no conto seleciona, também, expressões da cultura de violência na qual os jovens personagens estão inseridos, localizando esses personagens geográfica, cultural, temporal e linguisticamente:

Pior que foi tranquilão pra arrumar a seda, pedi para um rasta que tava vendendo pulseira de reggae. Maluco responsa, me salvou até um cigarro! Me deu o papo pra ficar na atividade, que os vermes tava de maldade naqueles dias. Mataram um boliviano na areia, aí os cana tava sufocando na praia, com medo de morrer mais gente, se pá até um morador ou um gringo, e aí ia dar merda braba, tá ligado? Manchete no jornal *Balanço Geral*, esses caô (MARTINS, 2018, p. 14).

Vale ressaltar o caráter racista linguístico (NASCIMENTO, 2019) em nossa sociedade que, espelhada no modelo civilizatório ocidental, considera literatura aquilo que atende ao cânone linguístico, recaindo ainda no epistemicídio. Desta forma, reivindicar o pretuguês para a literatura não é apenas um exercício de representatividade, mas sim uma forma de luta antirracista e antimaaafa que coloca os falares criolizados como centro de expressão artística e os valida.

Este traço, que até o fim do milênio vinha sendo enxergado como motivo de descarte das literaturas candidatas à publicação, a partir da década 2011-2021 passa a ser elemento diferencial, atrativo, utilizado pelas grandes editoras, colocando os novos escritores negros das primeiras décadas do século XXI como algo exótico. Não à toa o texto, publicado pela Companhia das Letras, foi entregue a dois artistas brancos para compor as frases de publicidade na orelha do livro, onde se lê “Geovani pula da oralidade mais rasgada para o português canônico como quem respira. Uma nova língua brasileira chega à literatura com força inédita”, segundo o cineasta João Moreira Salles (inédito para quem, se é a língua falada pelo povo carioca nas ruas?); e “Fiquei chapado”, disse o músico Chico Buarque – uma evidente estratégia de marketing para tornar o livro de Geovani aceito no meio intelectual-acadêmico branco dominante no mercado editorial. Naquele mesmo ano, Geovani foi convidado a participar da FLIP – Festa Literária de Paraty como uma das atrações principais.

Em seu ensaio “Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença” (LORDE, 2019) a pesquisadora e ativista estadunidense Audre Lorde aponta como se dá a dinâmica de poder referente aos cidadãos sob a égide ocidental.

Grande parte da história da Europa ocidental nos condiciona a ver as diferenças humanas segundo uma oposição simplista: dominante/subordinado, bom/mau, no alto/embaixo, superior/inferior. Em uma sociedade onde o bom é definido em termos de lucro e não em termos de necessidade humana, há sempre um grupo de pessoas que, por meio de uma opressão sistematizada, é obrigado a se sentir supérfluo, a ocupar o lugar inferior desumanizado. Dentro dessa sociedade, esse grupo é composto por negros e pessoas do Terceiro Mundo, trabalhadores, idosos e mulheres (LORDE, 2019, p. 239).

No conto “Rolézim” podemos ler, na prática, como o exercício de controle de poder dominante/subordinado se dá para o protagonista a partir do momento em que ele e seu grupo finalmente alcançam o objetivo de chegar na praia: o pouco tempo em que ele pode desfrutar de um mergulho no mar rapidamente se esgota quando, ao sair da água, ele encontra seu grupo em estágio de tensão por se sentir observado – e, portanto, virtualmente intimidados – por simplesmente estarem ali.

Chegamo na praia com o sol estalando, várias novinha pegando uma cor com a rabeta pro alto, mó lazer. Saí voado pra água, mandando vários mergulho neurótico, furando as onda. A água tava gostosinha. Nem acreditei quando voltei e vi o bonde todo com mó cara de cu. O bagulho era que tinha uns cana ali parado, escoltando nós. Tava geral na intenção de apertar o baseado, e os cana ali. Esses polícia de praia é foda. Tem dia que eles fica sufocando legal. Eu acho que das duas uma: ou é tudo maconheiro querendo pegar a maconha dos outros pra fazer a cabeça, ou então é tudo traficante querendo vender a erva pra gringo, pros playboy, sei lá. Sei é que quando eu vejo cana querendo muito trabalhar fico logo bolado. Coisa boa num é! (MARTINS, 2018, p. 12).

Refletindo sobre a localização e somatizado ao conteúdo do conto “Rolézim”, é urgente questionarmos qual o papel do Ensino da Literatura para a manutenção desta agenda, pois diante da Maafa e desumanização radical, interseccionam-se os mais diversos atravessamentos de gênero, raça e classe, tanto dentro quanto fora do texto literário. Não é de hoje que se vem apontando a necessidade de estratégias que despertem o interesse e tragam, principalmente os mais jovens, para o campo da leitura e da escrita. Por isso, compreender os aspectos políticos, estéticos e semióticos de uma genuína história é essencial para este alcance. A Literatura é construtora de criticidade e nos ajuda a enfrentar por meio de suas construções e narrativas as encruzilhadas das nossas vidas. Afinal, a literatura musculariza a nossa inteligência!

Quem tem direito ao “Rolézim”?

Desde pequeno geral te aponta o dedo
No olhar da madame eu consigo sentir o medo
Cê cresce achando que cê é pior que eles
Irmão, quem te roubou te chama de ladrão desde cedo. Ladrão. - “Ha-
t-Trick”, Djonga.

“Rolézim” descreve a saga de um jovem rapaz negro morador de uma favela no Rio de Janeiro que está pensando em ir para a praia. Seria uma história comum, que talvez nem desse em livro, não fosse o fato de esse protagonista ser um jovem rapaz negro tentando ocupar momentaneamente um espaço geográfico-social da cidade onde ele não é bem-vindo. Entre a tomada de decisão e o retorno para casa, muitas coisas acontecem. Longe de romantizar, como o fazem as histórias centradas na jornada do herói, no conto, a crueza da realidade do protagonista é apresentada já na primeira frase: “Acordei tava ligado o maçarico!” (MARTINS, 2018, p. 09).

De uma forma dinâmica, como num fluxo de pensamento, somos apresentados a um panorama da Maafa (NJERI, 2020, ANI, 1994) que circunda esses corpos-documentos na ida à praia, e que costura toda a narrativa. Acompanhamos jovens negros e favelados driblarem os problemas de escassez de recursos, calor, violência e racismo – experiências da Maafa –, a partir de estratégias oriundas das próprias experiências Culturais. Em cinco palavras, adentramos no início do texto na realidade do protagonista que, com calor, decide ir à praia – dar um rolézim –, mesmo tendo apenas dois reais disponíveis. Para tal, o personagem se vale de sua experiência como morador periférico e negocia a ida ou a volta gratuita da viagem de ônibus com o motorista, entrando pela porta de trás ou pulando a catraca.

O próprio título do conto “Rolézim” funciona como índice semiótico, pois utilizando os três poderes da Arte – Político, Poético e Pedagógico (NJERI, 2020) –, verificamos seus plurisignificados: (i) Rolézim é uma gíria utilizada pelos jovens de periferias e favelas oriunda de expressões anteriores como “dar um rolê” ou “dar um rolezinho”. Todas elas significam passear pelos espaços urbanos, divertir-se; (ii) a prática dos Rolézim se fortaleceu na virada da década de 2010, principalmente com a expansão do acesso à internet e redes sociais, que possibilitou que jovens de diversas áreas da cidade se organizassem e se mobilizassem para esses passeios que ocorriam em espaços elitizados, principalmente shopping centers; (iii) a reação social do espaço urbano à presença dos corpos-documentos em prática de Rolézim escancara o racismo estrutural e estruturante do Brasil e a ação da polícia – agentes da manutenção do *status quo* (FANON, 2005) – reafirma esse lugar de manutenção da segregação social que interdita o trânsito livre desses corpos nestes e em qualquer espaço, público ou privado, como vemos no conto; (iv) no conto Rolézim a centralidade da experiência de Maafa parte dos próprios corpos-

-documentos subalternizados pelo modelo social; narrado em primeira pessoa, o conto parte do protagonista para refletir o entorno e as vivências comuns a pessoas como ele – seus vizinhos, amigos, parentes.

Intercalando relato pessoal e muita digressão, o protagonista faz uma análise crítica do seu Estado de Maafa (NJERI, 2020), isto é, da práxis contínua de desumanização em diversos níveis que pessoas afrodescendentes experienciam sob a égide do modelo ocidental branco, patriarcal, capitalista, neoliberal e dominador, do qual o Brasil também performa, mesmo que capengamente:

Ninguém queria pedir pros maconheiro playboy lá da praia, tudo mandadão, cheio de marra. Quando eles tão sozinho, olha pra tu tipo que com medo, como se tu fosse sempre na intenção de roubar eles. Aí quando tão de bondão, eles olha tipo que como fosse juntar ni tu. É foda (MARTINS, 2018, p. 12).

O narrador apresenta uma lucidez estratégica própria de pessoas que vivem a violência de forma cotidiana e que negociam ininterruptamente suas existências com o Monstro do Genocídio (NJERI, 2020), criatura tentacular que executa a agenda de extermínio desses corpos-documentos utilizando-se de diversas faces: morte física, psicológica, nutricional, epistemicídio, racismo religioso, encarceramento em massa, racismo ambiental, insegurança, feminicídio, violência obstétrica, sistema previdenciário, sistema de saúde, perda identitária entre outros.

Operação mesmo só teve quase uma semana depois, que foi até quando tiraram a vida do Jean. Sem neurose, gosto nem de lembrar, tu tá ligado, o menó erra bom. Só queria saber de jogar o futebol dele, e jogava fácil! Até hoje vagabundo fala que era papo de virar profissional. Já tava na base do Madureira, logo iam acabar chamando ele pra um Flamengo, um Botafogo da vida. Pronto! Tava feito! Mó saudade daquele filho da puta, na moral. Até no enterro o viado tirou onda, tinha umas quatro namorada chorando junto com a mãe dele. Esses polícia é tudo covarde mermo, dando baque no feriado, com geral na rua, em tempo de acertar uma criança. Tem mais é que encher esses cu azul de bala. Papo reto (MARTINS, 2018, p. 11-12).

A desumanização secular de corpos negros introduzidos violentamente no mundo ocidental por meio do sequestro escravocrata cria fissuras ontológicas que provocaram um descarrilamento civilizatório desses africanos e seus descendentes, do qual nos fala o psicólogo Wade Nobles (2009):

A metáfora do descarrilhamento é importante porque quando isso ocorre o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso)

humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa (NOBLES, 2009, p. 284).

Essa continuidade descarrilada que negros experienciam como vida nas Américas causa uma série de males psíquicos e comportamentos autodestrutivos, tais como os retratados no conto em relação o uso e abuso das drogas:

A salvação foi que o Teco tinha virado a noite dando uma moral pros amigo na endola, aí ganhou uns baseado. Uns farelo que sobrou do quilo. Arrumou até uma cápsula. O caô era que ele queria ficar morgando em casa invés de partir com nós. Teco é maluco. Até parece que ia conseguir dormir com aquela lua. Geral falou que na praia ele ia ficar tranqüilão, só palmeando as novinha, dando uns mergulho pra refrescar a carcaça. Quando chegasse em casa, ia tá morgadão, dormir que nem criança. Ele disse que deixava um baseado com nós, mas que ia marcar em casa mermo. Sorte foi que o Vitim conseguiu instigar ele a dar um belengo pra ficar na atividade. Acho que era isso mermo que ele queria, um parceiro pra meter o nariz com ele, pra não ficar sozinho na onda. Oprimido. Esses moleque gosta muito, papo reto, nunca vi! Dez da manhã, um sol da porra, e eles metendo a nareba (MARTINS, 2018, p. 09).

Em “Rolézim” o uso da droga é presente na vivência dos personagens. Desde o momento em que o protagonista decide ir à praia até sua saída do local, toda a experiência vivida por ele é envolta pela recorrência de substâncias tóxicas – maconha, cocaína, loló – seja através de eventos diretos no conto, seja através de digressões referindo-se a momentos passados. Na ficção, o protagonista comenta como o seu entorno é circundado por uma gama de opções de elementos psicoativos, consumidos por seus amigos, mas que ele mesmo, por causa de uma conversa com seu irmão, revela interessar-se apenas por maconha, não por substâncias fabricadas laboratorialmente. O irmão, a partir do trauma de ter perdido um grande amigo por overdose de droga sintética, o chama para conversar sério em um canto, transmitindo-lhe suas angústias, seus medos, sua experiência e, acima de tudo, seu conselho para que o protagonista se mantenha distante das drogas. É de fundamental importância destacar que em um conto como “Rolézim”, geolocalizado em uma favela carioca e com um protagonista jovem e negro, o autor preocupa-se em apontar, mesmo em um ambiente cercado pelo epistemicídio, a importância do mais velho, da família, do aquilombamento (NASCIMENTO, 1980) como pilar essencial na constituição de exemplos e modelos positivos de vida, que funcionam, na prática, como estratégias de interrupção do ciclo vicioso da violência aos corpos negros.

Lembro de quando meu irmão chegou do trabalho boladão, me chamou pra queimar um com ele nos acessos. Queria ter uma conversa de homem pra homem comigo, senti na hora. A bolação dele era que um amigo que cresceu com ele tinha morrido do nada. Overdose. Tava pancadão na bike, se pá até indo de missão comprar mais, quando caiu no chão. Já caiu duro. Overdose. Tinha a idade do meu irmão na época, pô. Vinte dois! Nunca tinha visto meu irmão daquele jeito, eles era fechamento mermo. Aí o papo dele pra mim: pra eu ficar só no baseado. Nada de pó, nem crack, nem balinha, esses bagulhos. Até loló ele falou que era pra eu não usar, que loló derrete o cérebro. Sem contar os neguim que já rodaram com parada cardíaca porque se derramaram na loló (MARTINS, 2018, p. 10).

Esse valor aquilombado também se expressa na familiaridade afetiva em que se utiliza os nomes sociais e vulgos das personagens, cujas recorrências são tipicamente encontradas na cultura de favela: “Passei na casa do Vitim, depois nós ganhou pra caxanga do Poca Telha, aí partimo pra treta do Tico e do Teco” (MARTINS, 2018, p. 09-10). Assim, no texto literário de “Rolézim” apresenta-se um falar oralizado, com expressões baseadas nas escriturais (EVARISTO, 2003) dessas pessoas, criando incômodo e até dificuldades de leitura para os leitores mais puristas da literatura alheios à cultura oriunda da localização dos personagens do conto. E a cultura e religiosidade periféricas dão o tom da narrativa: “Mentalizei seu Tranca Rua que protege minha avó, depois o Jesus das minhas tias” (MARTINS, 2018, p. 16).

Compreendemos, portanto, que o uso do pretuguês, as experiências do corpo-documento do protagonista, a cultura e a religiosidade periféricas, o refúgio nas drogas funcionam como estratégias utilizadas por Geonavi Martins para a resistência à Maafa de seu personagem-narrador, que num espelhamento da literatura na vida, ganha camadas profundas, funcionando como inspiração àqueles personagens reais que também se encontram em similar Estado da Maafa.

O corpo-documento negro na Maafa em “Rolézim”: conclusões na literatura

A carne mais barata do mercado é a carne negra.
“A Carne”, Elza Soares

A Maafa radical que vivemos no Brasil contemporâneo localiza e violenta corpos negros que inscrevem em suas memórias mentais e corporais o tolhimento desta imposição. O conto “Rolézim” expõe continuamente o cerceamento do ir e vir desses jovens negros favelados, o seu não-lugar na sociedade e a vulnerabilidade desses corpos diante dos pluritentáculos do genocídio, culminando, na parte final, no previsível encontro com a polícia, que repercute na esperável tentativa de abordagem policial e encerrando-se com a escapada épica do protagonista, correndo pelas ruas.

Com *O sol na cabeça*, Geovani Martins marca seu nome na literatura brasileira, espaço historicamente frequentado quase que restritamente por autores brancos. Seja pelas temáticas levantadas em sua seleção de contos, seja pela forma com que usa para contar suas histórias, Geovani demarca a literatura com um português falado nas ruas, trazendo para dentro de suas páginas as experiências dos corpos negros circulando por espaços nos quais nem sempre são bem-vindos e/ou autorizados a estar e, portanto, circunscrevendo as marcas da identidade afrodescendente neste país.

Através de sete páginas do conto “Rolézim”, é possível enxergar com clareza como o corpo-documento de um personagem negro é constantemente vigiado e controlado no espaço social, mas, apesar disso, o conto não foca em abordar diretamente a violência como temática: ela está ali como elemento influenciador na narrativa, porém, o centro da história é a jornada do protagonista em ir para a praia – passeio este cuja perspectiva negra ainda não havia sido abertamente abordada na literatura brasileira em publicação por uma grande casa editorial, e que faz toda a diferença na construção deste enredo.

O direito a um dia na praia se torna um desafio ao protagonista e seus colegas devido à imposição do Estado de Maafa em que eles se encontram. Assim, ao desafiar a Maafa escrevendo a história de um jovem negro que vai à praia, Geovani faz uso da literatura como ferramenta para quebrar o racismo estrutural social e romper o silenciamento de vozes e corpos negros em qualquer espaço, inclusive o literário.

Referências

ANI, Marimba. **Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: África World Press, 1994. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/> Acesso em: 30 maio 2022.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). **Afrocentricidade - uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110. Disponível em: <https://speciesnae.files.wordpress.com/2015/05/mazama-asante-afrocentricidade.pdf> Acesso em: 30 maio 2022.

BISPO, Antônio. (Nêgo Bispo) **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: Ministério da Ciência e Inovação, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não Ser como fundamento do Ser Sueli Carneiro**. 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 17 jun. 2022.

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

- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Editora UFJF, 2005.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988, p. 69-82.
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana UCPA, 2018.
- HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 2008. p. 149-160. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/699>. Acesso em 17 maio 2022.
- ITAMARATY. **Documento final do Encontro de África e a Diáspora**. 2013. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/credn/noticias/documento-final-do-encontro-de-africa-e-a-diaspora>. Acesso em 17 junho 2022.
- KARENKA, Maulana. A função e o futuro dos estudos africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 333-359.
- LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.) **Pensamento feminista conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 239-250.
- MARTINS, Geovani. **O sol na cabeça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- MORIN, Edgar. **Introdução do pensamento complexo**. Trad. Eliane Lisboa. 5 ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento: Intelectual e quilombola**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- NASCIMENTO, Elisa. L.; GÁ, Luiz Carlos(Org.) **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Pallas 2009.
- NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Brasília, UnB, n. 31, p. 4-17, mai.-out./2019. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28253>. Acesso em: 01 jun. 2022.
- NJERI, Aza. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Ítaca: Especial Filosofia Africana**. Rio de Janeiro, UFRJ, n. 36, p. 164-226. 2020. Disponível: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31895> Acesso em: 09 jun. 2022.

NJERI, Aza; AZIZA, Dandara. Entre a fumaça e as cinzas: o Estado de Maafa pela perspectiva da psicologia africana e o mulherismo africana. **Revista Problemata**. João Pessoa, UFPB, v. 11, n. 2, p. 57-80, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/53729> Acesso em 11 maio 2022.

NOBLES. Wade. “Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado”. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kwanzaa, 2006.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.



AS ESCRIVÊNCIAS EM MARYSE CONDÉ E JEFFERSON DE E O PACTO DA BRANQUITUDE NA DIÁSPORA NEGRA*

LAS ESCRIVENCIAS EN MARYSE CONDÉ Y JEFFERSON DE Y EL PACTO DE LA BLANQUITUD EN LA DIÁSPORA NEGRA

Alessandra Corrêa de Souza¹

Resumo: Este texto é fruto das partilhas do grupo de pesquisa *Escrevivências de Mulheres Negras em Diáspora* e de práticas cotidianas (des)coloniais. O tema inicial é problematizar as mortes físicas e simbólicas das personagens do romance: *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem* de Maryse Condé e do filme: *M-8 Quando a Morte Salva a Vida* de Jefferson De. Resgatar as *escrevivências* de Conceição Evaristo (2009) a partir do prisma das mulheres não brancas e de como essas estratégias são utilizadas como instrumentos de resistência na diáspora negra. Para além da literatura e o cinema, articula-se o pacto da branquitude alcinchado por Cida Bento (2022) para tensionar os acordos “silenciosos” entre os meios de comunicação e a segurança pública como dispositivos de manutenção de poder a partir do imagético individual e coletivo construído por membros da sociedade brasileira que possuem privilégios simbólicos e materiais. Para o estado da arte, estabeleceu-se os diálogos com o(a)s teórico(a)s: Conceição Evaristo (2009), Cida Bento (2022), Silvio Almeida (2018), Achille Mbembe [2011(2006)] e outros como estratégias metodológicas de fissura a essa narrativa eurocêntrica que vem sendo imposta como única “verdade” no imaginário social da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Necropolítica. *Escrevivências*. O Pacto da Branquitude. Racismo Estrutural.

Resumen: Este texto es fruto de los cambios y aprendizajes del grupo de investigación *Escrevivencias*² de Mujeres Negras en Diáspora y de prácticas cotidianas (des)coloniales. El tema inicial es problematizar las muertes físicas y simbólicas de los personajes de la novela: *Eu, Tituba: bruja negra de Salem* de Maryse Condé y de la película: *M-8 Cuando la Muerte Salva la Vida* de Jefferson De. Rescatar las *escrevivencias* de Conceição Evaristo (2009) a partir de la perspectiva de mujeres no blancas y de cómo esas estrategias son utilizadas como herramienta de resistencia en la diáspora negra. Además de la literatura y el cine, se articula el pacto de la blanquitud de Cida Bento (2022) para tensionar los acuerdos “silenciosos” entre los medios de comunicación y la seguridad pública como dispositivos de mantenimiento de poder a partir del retrato individual y colectivo construido por miembros de la sociedad brasileña que poseen privilegios simbólicos y materiales. Para el estado de arte, se delimita diálogo con: Conceição Evaristo (2009), Cida Bento (2022), Silvio Almeida (2018), Achille Mbembe [2011(2006)] y otros como estrategias metodológicas de grieta a esa narrativa eurocéntrica que viene siendo impuesta como única “verdad” en el imaginario social de la sociedad brasilera.

Palabras clave: Necropolítica. (Escre)vivencias. El Pacto de la Blanquitud. Racismo Estructural.

¹ Professora de Literaturas Hispânicas e Afro-brasileira do Departamento de Letras Estrangeiras da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professora de Literatura Afro-latino-americana no PPGL – UFS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4691-8592>.

² Escre(vivencias) es una terminología brasileña de Conceição Evaristo, que es la escrita a partir de nuestras experiencias personales como mujeres negras en diáspora.

* Artigo recebido em 15 de agosto de 2022. Aceito para publicação em 02 de novembro de 2022.

A proposta deste diálogo é contribuir para o protagonismo negro nas artes cênicas e literárias, assim como problematizar como as mortes físicas e simbólicas das pessoas negras são representadas em *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* de Maryse Condé e em *M8 Quando a Morte salva a vida* de Jefferson. Tencionar com os meios midiáticos e de segurança pública utilizam dispositivos imagéticos para naturalizar opressões e seguir ocupando lugares de privilégios na sociedade a partir do pacto narcísico da branquitude. Em especial, no filme e no romance há diversos exemplos desses lugares “essencialistas” que os grupos não-brancos ocupam na sociedade e como a psique da branquitude é alimentada diariamente para a manutenção de seus privilégios simbólicos e materiais. Para tal análise, propõe-se três seções, a saber: a história única e a construção de estereótipos, os efeitos da história única na segurança pública e, finalmente, a desconstrução ou descolonização da história única no cinema e na literatura

A história única e a construção de estereótipos

A história única vem sendo disseminada em nosso inconsciente através dos meios de comunicação por filmes, séries, anúncios e propagandas; na escola, os instrumentos utilizados são: os livros didáticos, os textos literários, os paradidáticos. Na universidade, o pacto narcísico da branquitude segue orquestrado pelos rizomas: família, religião e escola. Com o advento das políticas afirmativas de reparação histórica às populações pretas, pobres e periféricas conseguiram um pequeno avanço nas instituições legitimadas pela branquitude. No entanto, ainda há muitas resistências por partes das pessoas que afirmam que são antirracistas e aliadas apenas para cumprirem protocolos e acordos ‘invisíveis’.

É necessário discorrer o conceito do pacto narcísico de Cida Bento (2022), este traz uma perspectiva muito importante para o texto em voga. A pesquisadora e psicóloga, a partir de suas experiências profissionais em recursos humanos, observou o pacto narcísico presente nos acordos invisíveis por parte de empresas de alto nível, que sempre naturalizam as contratações de um único paradigma de profissionais para as corporações de grande porte. Pessoas que em sua maioria, são homens brancos, e que as vagas de menores salários são sempre destinadas aos demais grupos étnicos, estes que não possuem privilégios simbólicos e materiais. E que estes acordos não são verbalizados diretamente, apenas se estabelecem às vagas e o determinante para além do currículo profissional, o candidato precisa possuir alguns atributos para a vaga de destaque em uma empresa ou corporação.

Assim vem sendo construída a história de instituições e da sociedade onde a presença e a contribuição negras se tornam invisibilizadas. As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem,

regulam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. E claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmentos que se consideram “iguais”.

Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de auto-preservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele. Tal fenômeno evidencia a urgência de incidir na relação de dominação de raça e gênero que ocorre nas organizações, cercada de silêncio. Nesse processo, é fundamental reconhecer, explicitar e transformar alianças e acordos não verbalizados que acabam por atender a interesses grupais, e que mostram uma das características do pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2022, p. 17-18).

No decorrer das análises veremos com exemplos muito pertinentes como esse pacto narcísico funciona nas universidades, escolas, filmes, textos literários, nos meios de comunicação e na segurança pública.

Nessa mesma perspectiva, se fizermos uma pesquisa entre os estudantes de um semestre em uma universidade pública de nosso país e perguntá-los, se eles conhecem personagens históricas, autoras, intelectuais como: Antonieta de Barros, Aqualtune, Beatriz Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Dandara dos Palmares, Esperança Garcia, Eva Maria do Bonsucesso, Laudelina de Campos, Lélia González Luísa Mahin, Mariana Crioula, Maria Felipa, Maria Firmina dos Reis, Sueli Carneiro, Tereza de Benguela, Tia Ciata, Zacimba Gabas, as respostas são majoritariamente: desconhecem, nunca ouviram falar, ou no máximo, acadêmicas racializadas como não-brancas responderão que já ouviram duas ou três em alguma disciplina específica, em um atividade de extensão, pesquisa ou curso. Como conteúdo obrigatório nos ementários das disciplinas, são raríssimos, os casos de profissionais comprometidos com a educação pluridiversa.

E por que temos essas respostas ainda incipientes? É porque por mais que haja leis como a 11.645/08, 10.639/03 e a 12.711/12. Não há políticas e interesses por parte de um grupo que sempre determinou quem são os autores cânones, os que merecem compor a historiografia e a crítica literária em nossa nação. As leis em destaque não são cumpridas em boa parte das instituições da educação básica, como também nos ementários da graduação e pós-graduação, assim, se fortalece o imaginário coletivo de uma sociedade, favorecendo um grupo que possui capital simbólico e material, para além de reiterar os lugares sociais das pessoas privilegiadas que ainda acreditam no mito da meritocracia.

Não obstante, é só ler as estatísticas de desigualdades, violências, pobreza, fome e feminicídio que inferimos quem são as pessoas pertencentes a esses lugares essencialistas e a base da pirâmide social em nosso Brasil, ou seja, o silenciamento e o apagamento das histórias das pessoas negras atendem diretamente ao pacto narcísico da branquitude e as manutenções de privilégios de um pequeno grupo de nossa sociedade que detém o poder econômico, político e estatal.

Os efeitos da história única na segurança pública

Atentem-se às notícias dos jornais, como também dos portais de divulgações eletrônicas de boa circulação em nosso país e façam análises de como são representadas as manchetes para as pessoas racializadas como brancas e negras.

Em uma reportagem de 2020, um traficante de animais silvestres que foi picado por um de seus animais que viviam em cativeiro em sua casa foi representado em diversos meios de comunicação como “ESTUDANTE DE MEDICINA VETERINÁRIA”, apenas pela matéria R7. Estudante de veterinária picada por naja é preso pela polícia. Estudante picado por naja exercia medicina veterinária ilegalmente, diz MP do DF. Infere-se que Pedro Henrique Santos Krambeck Lehmkul, é um jovem branco, pertencente ao grupo dos que possuem capital simbólico e material em nossa sociedade.

Se fosse um jovem negro, seria o traficante de animais silvestres e não seria nomeado como um possível “suspeito”. Estabelecendo um diálogo com a matéria do R7 com o filme M8, há um episódio que o personagem Maurício fura a bolha da branquitude e vai a uma festa de um colega de medicina em um bairro nobre na zona sul do Rio de Janeiro, há uma denúncia falsa, os policiais são acionados e a forma truculenta que os policiais abordam o personagem negro é de total desumanidade e desrespeito a um cidadão comum.

Em síntese, o personagem “policial” joga Maurício no chão, machuca-o e diz algo que ali não era o local de pessoas como Maurício, após tocar-se em sua própria pele retinta. Assim, reitera-se os espaços que não devem ser frequentados por jovens como o protagonista do filme. Sabemos que é ficção, mas ao mesmo tempo é um elemento de denúncia por parte do roteirista em problematizar os lugares essencialistas, que ainda hoje são apenas naturalizadas para os privilegiados. E nesse mesmo episódio é nítido como os jovens racializados como brancos são recepcionados pelos policiais. Estes dois exemplos, um ficcional e uma manchete do R7, apresentam faces da mesma moeda colonialista em que a psique dos agentes de segurança é naturalizada para que pessoas brancas recebam atendimentos diferenciados nas operações policiais.

Um outro caso recente em G1. Roberto Jefferson: perguntas e respostas sobre ex-deputado preso após atacar Polícia Federal com tiros e granadas. Jefferson foi muito bem acolhido pela Polícia Federal, no dia 23 de outubro de 2022, ao ponto de levar oito horas para se render e ferir três agentes da segurança pública.

No entanto, na matéria do G1. Morto sufocado por PRFs: veja a cronologia do caso Genivaldo Santos em Sergipe. Genivaldo morreu após ter sido trancado no porta-malas de uma viatura da PRF e submetido à inalação de gás lacrimogêneo. A certidão de óbito apontou asfixia e insuficiência respiratória como causas da morte. Genivaldo Santos não teve o mesmo privilégio de Jefferson, foi executado com gás lacrimogênio em uma traseira de uma viatura da Polícia Rodoviária Federal, apenas por não cumprir as ordens dos agentes de segurança pública, Santos estava desarmado, sofria de esquizofrenia e mesmo assim foi assassinado pelas mãos genocida do Estado, pois há vidas que importam, e outras que são descartáveis, em paráfrase com o ensaio *Necropolítica* de Mbembe.

Há inúmeros casos de como tem sido desenvolvido o pacto narcísico da branquitude. No UOL News foi escolhido duas matérias - Roubo de bicicleta no Leblon: homem branco é preso após acusação a jovem negro e Jovem negro acusado falsamente de furto agora é investigado por receptação. Ambos, desmascaram o pacto narcísico da branquitude. Ou seja, na zona sul do Rio de Janeiro, Mateus Ribeiro da Cruz, jovem negro foi interpelado por Mariana e Tomás, um casal branco, por conta de uma bicicleta elétrica que o mesmo utilizava, o instrutor de surfe foi acusado por ser o ladrão de sua própria bicicleta.

Ribeiro da Cruz filmou a abordagem desrespeitosa dos jovens privilegiados e fez um boletim de ocorrência denunciando o caso como racismo. Em resumo, abriu-se um inquérito policial e foi descoberto que o ladrão da bike foi Igor Martins Pinheiro, um jovem branco e os meios de comunicação mais uma vez destacaram que o ladrão da bike é branco, ou seja, mais um caso de racismo estrutural. Pois, se as mídias colocam o adjetivo branco para o verdadeiro ladrão, utiliza o adjetivo branco como uma metáfora de excepcionalidade, visto que no inconsciente coletivo do povo brasileiro, os ladrões são em sua maioria pessoas pretas e pardas, naturalizando opressões seculares.

A língua oficial cumpre um papel de poder e apenas ao nomear o ladrão com o adjetivo branco, traz a carga semântica que este caso é uma exceção, assim como abordagem policial feita ao Roberto Jefferson cumpre esse pacto narcísico da branquitude, ao ponto de quando Jefferson se rendeu, os agentes de segurança da polícia federal, pediram desculpas ao “suspeito” e reiteraram que apenas estão ali para apurar as denúncias ao nobre ex-parlamentar.

A partir dessas imbricações destacadas dos meios de comunicação com a segurança pública, levanta-se um convite para ações antirracistas, faça o mesmo

exercício crítico com as matérias jornalísticas que apresentam estudantes de medicina, como usuários de drogas, mesmo que carregam toneladas de drogas ilícitas, eles são moradores de áreas nobres, brancos, homens e sem antecedentes criminais, logo são classificados como possíveis “usuários” ou “suspeitos”.

Em contrapartida, se um morador de um espaço popular, não-branco, homem e sem nível superior. Este é um “suspeito em potencial”, ou nomeado como **traficante**, independentemente de possuir antecedentes criminais ou não. Nestes recortes, observa-se como os dispositivos jornalísticos e policiais são acionados dependendo da cor da pele e classe que as pessoas possuem, influenciando no funcionamento da segurança pública.

A desconstrução ou descolonização da história única no cinema e na literatura

Os objetivos deste trabalho têm como ponto de partida quatro perguntas retóricas que contribuem para os encaminhamentos analíticos afros-diaspóricos.

1. No filme, *M8 Quando a Morte salva a vida* - as mortes de pessoas negras não causam protestos ou empatia por parte da sociedade brasileira?
2. Os meios de comunicação e a segurança pública seguem com o discurso único em prol de seus privilégios na sociedade brasileira?
3. Quais são os dispositivos utilizados pelos meios de comunicação no passado e no presente para naturalizar opressões seculares a grupos historicamente representados como minoritários?
4. Em *Eu: Tituba Bruxa Negra de Salem* - a narradora personagem traz a história da diáspora negra, a partir da perspectiva dos vencidos e de grupos que historicamente foram silenciados na historiografia, nos livros didáticos e romances?

Se por um lado, em *M8 - Quando a morte salva a vida* de Jeferson De, constata-se que as políticas afirmativas de cotas étnico-raciais para estudantes afrodescendentes nas universidades públicas tem sido uma estratégia de reparação histórica. Uma vez que os cursos universitários são ocupados majoritariamente por alunos privilegiados da sociedade, os filhos da burguesia brasileira; no enredo também é representado o genocídio da população negra, as relações interracialias, o racismo estrutural e institucional; as religiosidades de matrizes africanas, a violência policial contra a população negra e o protagonismo de mulheres frente as mortes de seus filhos pelo Estado Genocida.

Por outro lado, em *Eu, Tituba - Bruxa Negra de Salem* de Maryse Condé, por mais que seja um texto ficcional e diretamente relacionado com as feridas e os traumas psíquicos impostos aos afrodescendentes na diáspora negra. No filme e no romance, o genocídio da população negra ainda se faz presente, contudo, a força

e a resistência das mulheres negras transatlânticas se fazem presentes em diversos trechos dos materiais aqui destacados.

A saber, especificamente em *Eu, Tituba Bruxa Negra de Salem*, a narradora-personagem apresenta: os suicídios, os infanticídios e os assassinatos e/ou as tentativas de mortes dos senhores do engenho como instrumento de desobediência. Para além dos dispositivos de resistência utilizados contra a ordem oficial, deslegitimando-os e criando narrativas de protagonismos de seus direitos de “viver” ou morrer, as religiosidades de matrizes africanas, o poder das ancestralidades, o aborto como ferramenta de denúncia do sistema opressor, o pacto narcísico da branquitude, em destituir tudo das nações vencidas, das características físicas ao auto-ódio orquestradas por diversos personagens, inclusive os direitos de amar e serem amados na diáspora negra.

Em suma, foram observadas interseções de raça, gênero e classe entre os personagens das obras escolhidas, apesar das experiências de pessoas negras representadas nas artes serem de países diferentes. O filme brasileiro *M8 Quando a Morte salva a vida* inicia com um jovem negro dormindo e este personagem acorda assustado como se estivesse morto e boiando em uma caixa com água em um laboratório de Medicina na UFRJ.

Na mesma sequência, Maurício tem seu primeiro dia de aula em um espaço físico que rememora o seu “sonho” inicial. O que nos convida a pensar em um poder ancestral de comunicar-se com os mundos dos mortos como um *flashback* das heranças de seus ancestrais. Ou o personagem principal realmente tem o poder das comunicações advindas do orixá Exu e só foi descobrir quando iniciou suas aulas no laboratório de seu curso na graduação?

Primeira hipótese, as cenas do sonho premonitório ou “pesadelo” carrega um papel simbólico de resistência ou “salvação” a este novo estudante de medicina frente as experiências traumáticas do imaginário econômico, social e/ou cognitivo do racismo estrutural na jornada de um jovem negro em um curso que sempre pertenceu a um grupo burguês, a branquitude o branquidade. Nos estudos sobre a branquitude, quando nos referimos a branco e a negro nos referimos em termo de construção social. As pessoas são classificadas socialmente como brancas e negras, na lógica de pensamento e hierarquia racial (CARDOSO, 2014). A hierarquia que ocorre entre branco e negro, também ocorre entre branco e branco (WARE, 2004). O branco inglês se considera superior ao branco português. Neste caso, o branco inglês seria branco-branco e branco português menos branco, isso em uma comparação entre eles. Não se trata de biologia, e sim construção social-cultural-econômica, etc.

Segunda possibilidade, as mortes físicas e/ou simbólicas dialogam diretamente com o ensaio de Achille Mbembe [2011(2006)] - quais são os corpos que são autorizados a viver e aos que não têm os mesmos direitos. Inclusive, não causam

pena ou compaixão, apenas indiferenças. São somente dados nas estatísticas. Servem como inimigos do Estado e devem ser descartáveis na política de estado de exceção associados ao genocídio da população negra.

Terceira e última, Conceição Evaristo Prefácio de *Eu, Tituba. Bruxa Negra de Salem*, destaca no prefácio do livro, que “há uma convocação de espaço-tempo dos ancestrais, dos mortos, a intrometer-se, a participar da vida dos vivos. *Eu, tituba, bruxa negra de Salem*. A partir da citação se estabelece elo entre as obras aqui analisadas, ou seja, Maurício e Tituba possuem poderes espirituais de comunicações com as pessoas que os corpos físicos estão em um outro plano, ou seja uma conexão ao culto ao Egun no candomblé.

Na mesma perspectiva, há os que pertencem ao grupo dos privilegiados, os que são os racializados como brancos na sociedade brasileira, que se percebem como universais e sem raça. Silvio Almeida afirma que “o ser branco e o ser negro são construções sociais”. “Ser branco é assinar identidade aos outros e não ter identidade. É uma raça que não tem raça.”³ (ALMEIDA, 2018, p. 60)

Assim como o privilégio faz de alguém branco, são as desvantagens sociais e as circunstâncias histórico-culturais, e não somente a cor de pele, que fazem de alguém negro. A cor de pele ou práticas culturais são apenas dispositivos materiais de classificação racial que fazem assinar o mecanismo de distribuição de privilégios e de desvantagens políticas, econômicas e afetivas.” (ALMEIDA, 2018, p. 60).

Ser branco é também o resultado de uma construção social que materialmente se expressa na dominação exercida por indivíduos considerados brancos ou na supremacia branca (ALMEIDA, 2018, p. 59).

Ser branco no Brasil significa assim, estar livre de qualquer parâmetro (...) ser branco é pertencer a regra” (DEVULSKY, 2021, p. 21).

Almeida (2018, p. 62) afirma que a construção de raça e racismo são conceitos relacionais. Para tal aporte, identificam-se duas perguntas feitas ao personagem professor titular do curso de Medicina pelo estudante Maurício. Observe, em *M8 quando a morte salva a vida*⁴ - “Quantos alunos negros, o senhor já teve nessa faculdade? E quantos corpos negros, o senhor já viu seus alunos estudarem?”

Neste recorte supracitado, constata-se que os corpos negros estudados no laboratório de medicina da UFRJ sempre são os afrodescendentes, estes são desumanizados, descartáveis em prol da pesquisa acadêmica nas universidades. A representação imagética de um corpo sem identidade em que a letra M pode ser interpretada com o substantivo morte, ou seja, a “peça”, a oitava e que no próximo semestre será a nona. Mais um número que compõe os dados do genocídio da

³ [RODAPÉ AUSENTE]

⁴ O tempo discursivo da citação de *M8 Quando a morte salva a vida* é 53 minutos e 43 segundos do filme.

população negra e que contribuiu para a Ciência e para a aprendizagem da branquitude, depois será descartado na fossa pública da prefeitura da cidade.

Se retomar o passado histórico, o exemplo do filme dialoga com a história única do ocidente - no rapto das pessoas transatlânticas e na tentativa de apagar todos os seus saberes, a nível de argumentação, quando estes homens, mulheres e crianças sobreviviam todas as violências do navio negreiro e chegavam aos portos de embarque com “vida”. Os vencedores giravam essas pessoas que exerciam papéis sociais de “mercadorias para que perdessem a noção de onde vieram e os nomeavam com nomes cristãos e os batizavam para matar simbolicamente o velho homem na diáspora negra.

A nível de contribuição e partilha, o filme fez parte do plano de curso de literatura hispano-americana IV no período remoto. Ao final do debate feito pela plataforma Meet, aportaram-se contribuições excelentes sobre *M8 quando a morte salva a vida* - as observações de muitos sobre a letra M do título faz relação com M de Maurício, isso remete que há dois protagonistas: o morto, com o papel ancestral de resgatar Maurício dos problemas por ser um jovem negro em um espaço legitimado pela branquitude; outra possibilidade, o número 8 relacionado ao infinito, corpos negros sempre servem e são utilizados em um *continuum* como peças para a aprendizagem, pois nunca pessoas privilegiadas estarão nas mesmas condições dos que foram escolhidos como bodes expiatórios do eurocentrismo.

Os corpos negros são utilizados para os estudos na faculdade de medicina, não são nomeados, não possuem famílias, não passam por um funeral ou por uma passagem ritual ao mundo dos mortos. Na mesma perspectiva, Mbembe (2011, p. 20) destaca que “a soberania consiste em exercer um controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e a manifestação do poder”. A soberania consiste em exercer um controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e a manifestação do poder (tradução nossa).

A partir do conceito de necropolítica deste filósofo, entende-se que a política de morte possui um inimigo e este é o afrodescendente, como no caso do filme M-8, o morto é oitavo, e no próximo semestre será M-9, o nono e segue o pacto narcísico da branquitude.

Maurício ao mesmo tempo que ocupa o papel de personagem principal - rompe diretamente o ciclo “escravagista” e essencialista de desempenhar o papel de M-9 ou M-10 no inconsciente da psique da branquitude por intermédio de políticas públicas de ações afirmativas de cotas étnico-raciais.

O personagem morto abre os olhos na aula e somente Maurício o vê, por mais que não fale verbalmente com M8, o estudante de medicina entende que este corpo foi estudado e contribuiu para a ciência brasileira e necessita ter um ritual de enterro para recuperar sua humanidade roubada em toda sua vida como um ho-

mem negro em Diáspora. Na narrativa cinematográfica, *M8* o segue pelo corredor da UFRJ, nas ruas e por fim, aparece sentado no *Terreiro Filhos D'Ogum*, templo onde os personagens Maurício e Cida frequentam.

No filme, há um fato que está entrelaçado com o genocídio dos jovens, no caminho entre a universidade e a sua casa, Maurício passa por uma praça no centro da cidade e observa mães com cartazes com a seguinte mensagem: *onde estão os nossos filhos desaparecidos?*

O personagem Maurício infere que o personagem *M8* pode ser um dos milhares de meninos pretos que são mortos a cada 23 minutos em nosso país e que essas mães lutam por direitos de ao menos saber *onde estão os seus filhos*, que foram submetidos as políticas da necropolítica do Estado brasileiro. Ele tenta buscar informação sobre a família de *M8* no hospital Geral de Bonsucesso e infelizmente não obtém êxito em saber seu nome, família, somente sabe que o morto já chegou sem vida no hospital público.

Não obstante, Maurício tem uma ideia e com a ajuda dos personagens negros que trabalham como técnicos da UFRJ, conseguem resgatar o cadáver de *M8* da universidade e convida a todas as mães da manifestação: onde estão nossos filhos para a cerimônia fúnebre de *M8*, as mães nomeiam os filhos desaparecidos, assim *M8* pode descansar, este ato funciona como uma alegoria ou uma representação de todos os adolescentes e jovens que foram mortos pelo sistema genocida do Estado.

Cada mãe representada no filme salva a si mesma, do direito de nomear os seus filhos mortos e interpreta-se que elas escolheram ressignificar os seus traumas e dores a partir da figura de *M8*, esta catarse coletiva foi como uma cerimônia ancestral de conceder aos espíritos de seus filhos o direito de serem levados por *Oyá*⁵ ao *Orum*⁶.

Cabe destacar que *Oyá*, é outro nome comum para *Iansã*, também está ligada ao mundo dos mortos. Através de um instrumento litúrgico, feito com rabo de cavalo, ela conduz a trilha que estabelece esse contato entre os que não estão mais vivos. Além disso, é esse mesmo orixá que prepara roupas especiais para os mortos, chamados de egungum. Por meio desse traje, os mortos adquirem a capacidade de voltar à Terra para entrar em contato com os seus descendentes.

Este ritual no cemitério celebra o título do filme *M8 quando a morte salva a vida*. Mesmo que seja, uma má experiência e por mais que não seja, o seu filho morto pelo estado genocida, pelo menos, elas utilizaram como ferramenta de cura, amor e respeito que lhes foram negados em suas vidas, assim eles foram amados e respeitados na passagem espiritual ritualizada pelo personagem *M8*.

⁵ OYÁ, Iansã – Brasil Escola UOL. Disponível em: <http://brasilecola.uol.com.br>.

⁶ Orún é um espaço espiritual, depois do rito de passagem.

Relacionando os nomes ocidentais mencionados pelas mães na cerimônia fúnebre feito por Maurício e outros personagens do filme como sua mãe Cida, a sacerdotisa de *Candomblé* e todas mães negras que perderam os seus filhos “desaparecidos” no Brasil nos últimos anos.

Não obstante, se em *M8* a morte salva a vida das mães nas honras fúnebres, em *Eu, Tituba: bruxa negra de Salem*, a narradora protagonista parece que é condenada a viver. Tituba e Maurício têm poderes de conexões com os seus ancestrais, estes dão conselhos e a ajuda a sobreviver no exílio imposto no romance. Já, na obra cinematográfica, o personagem Maurício só estabelece conexão com um personagem, M8.

Na mesma perspectiva, *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* (2020) - no primeiro capítulo, os nomes africanos escolhidos por Condé tem uma função de contar histórias baseadas em centralizar ÁFRICA como berço civilizatório, assim como, também descolonizar mentes frente a história única que o Ocidente insiste em representar no ensino básico como única verdade. É tanto que em *O perigo de uma única história* - Chimamanda Adichie (2019) reitera que todas as histórias são importantes, e que se mudamos a perspectiva contada, a partir dos vencidos, nossa análise é o mais próximo de como realmente os acontecimentos históricos ocorreram.

Se no filme, a mãe do personagem principal é Cida, apelido de Aparecida que nos remete a religião cristã imposta. No romance, a mãe de Tituba é Abena, que em Gana significa nascida na terça-feira. A protagonista começa a contar o enredo do romance em primeira pessoa verbal e apresenta a maneira como sua genitora ainda adolescente foi violada e que ela é fruto de uma relação de desprezo e injustiça no navio negreiro. Observemos,

Abena, minha madre foi estuprada por um marinheiro inglês na plataforma do *Chrsit the King*, em um dia 16 **, quando o barco partia para Barbados. Dessa violência nasci. Desse ato de agressão e desprezo.” (CONDÉ, 2020, p. 25).

Para além dos textos literários e de obras cinematográficas aqui delineadas que utilizaram técnicas discursivas em prol do protagonismo de grupos historicamente silenciados. Em oposição aos protagonismos instaurados em *Eu, Tituba Bruxa Negra de Salem* e *M8 quando a morte salva a vida*, ainda há um desserviço nos meios de comunicação como novelas, *realities shows*, propagandas publicitárias, *outdoors*, como também na segurança pública - agem diretamente com o imaginário social para manutenção de poderes e privilégios frente ao epistemicídio e ao genocídio da população negra à luz do racismo estrutural e institucional, ou seja, os meios de comunicação e a segurança pública naturalizam violências frente aos grupos minoritarizados.

Encaminhamentos finais

Neste texto foram feitos diálogos entre as artes: literatura e cinema, assim com um convite e/ou a reflexão, de como os dispositivos de “guerra” dos meios de comunicação e segurança pública agem na manutenção de privilégios e micropoderes. Por mais que se tenha pequenos avanços no campo político, econômico e social com publicações como *Eu, Tituba- Bruxa Negra de Salém* e exibições de *M8 quando a morte salva a vida* ainda assim, se tem um abismo enorme entre os que ocupam espaços de privilégios simbólicos e os que não usufruem de direitos básicos na sociedade brasileira. Basta descolonizar os olhares viciados pela colonialidade em todos os espaços que são ocupados.

Como profissionais da educação plural e admiradoras de todas as artes cinematográficas, leitoras assíduas de textos literários, percebeu-se o poder de transformação nas vidas das pessoas negras em diáspora.

É de suma relevância destacar o lugar de enunciação do roteirista de *M8, quando a morte salva a vida*, assim como a autora Marysé Condé, a partir de fatos reais de uma situação vivida no passado, onde o sistema privilegiou a narrativa eurocêntrica para contar a história de *Eu: Tituba, bruxa negra de Salem*. Condé como uma mulher negra escolheu uma semelhante a si para contar uma história que foi silenciada por séculos, neste ensaio ou lendo o romance se tem o privilégio de analisá-los por diversas perspectivas analíticas.

Não se vai mudar o mundo, por mais que se tenha a utopia que as histórias de todos os continentes tenham várias versões e que o racismo estrutural tenha um fim, que os afro-descendentes de diversos países, um dia possam escrever suas próprias histórias, como foram feitas por Jefferson De e Marysé Condé e que as gerações futuras não precisem contar sobre dores e traumas internalizados na psique de todos os afro-diaspóricos.

E que sobretudo, os grupos que ocupam os lugares de privilegiados realmente pratiquem ações antirracistas no cotidiano e não apenas performances para revistas, livros e ebooks como se tem observado por parte de muitas acadêmicas representadas como aliadas em pautas emergenciais de educação, saúde e moradia digna para os que mais precisam.

O tempo é circular, neste espaço foi impossível dar conta de todos os temas que o romance e o filme aportam, recomenda-se a leitura do livro *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* de Maryse Condé e assista ao *M8 Quando a morte salva a vida* de Jefferson De que está disponível no *You tube*.

Para finalizar, cremos ter respondido as perguntas apresentadas na introdução, como as mortes foram representadas no filme e no romance, a falta de empatia da sociedade brasileira frente as mortes dos afrodescendentes que isso obede-

ce a uma agenda de genocídio da população negra associados com a necropolítica, o racismo estrutural, para além dos privilégios e os silêncios do grupo que domina todos os meios de comunicação no Ocidente e que continuam usando seus micropoderes para legitimar os seus lugares de privilégios na sociedade brasileira.

Foi feito um subcapítulo que é transversal aos textos escolhidos, funcionou como um apêndice para divulgar como os meios de comunicação e os órgãos de segurança pública utilizam os seus aparatos discursivos e midiáticos em favor de manutenção de privilégios para um grupo seletivo de cidadãos.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma única história**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Silva. Maria Aparecida. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. São Paulo: IP-USP, 2002. Tese (Doutorado em Psicologia).

CARDOSO, C. Lourenço. A branquitude acadêmica, a invisibilização da produção científica negra e o objetivo-fim. In: **130 anos de (des)ilusão: a farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018, p. 295-311.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem**, Rio de Janeiro, 2020.

DE, Jefferson. **M-8 Quando a Morte Socorre a Vida**, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/MfWfoADI84s> e <https://youtu.be/L3m3DDiXCLg> Acesso em 13 de junho de 2021.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo, Jandaíra, 2021.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**. Belo Horizonte. PUC-MG, v. 13(25), p. 17-31, 2009.

G1. Roberto Jefferson: perguntas e respostas sobre ex-deputado preso após atacar Polícia Federal com tiros e granadas. Disponível em : <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/noticia/2022/10/28/roberto-jefferson-perguntas-e-respostas-sobre-ex-deputado-presos-atacar-policia-federal-com-tiros-e-granadas.ghtml>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

G1. Morto sufocado por PRFs: veja a cronologia do caso Genivaldo Santos em Sergipe. Genivaldo morreu após ter sido trancado no porta-malas de uma viatura da PRF e submetido à inalação de gás lacrimogêneo. A certidão de óbito apontou asfixia e insuficiência respiratória como causas da morte. Disponível em: <https://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2022/10/15/morto-sufocado-por-prfs-veja-a-cronologia-do-caso-genivaldo-santos-em-sergipe.ghtml>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

MBEMBE, Achille, **Necropolitique em Traversées, diásporas, modernités, Raisons politiques**, n. 21, 2006, p. 29-60. De la traducción del francés: Elisabeth Falomir Archambault. Editorial Melusina, 2011. Impreso en España.

Metrópoles. Disponível em: <https://www.metrosoles.com/distrito-federal/estudante-de-veterinaria-e-picado-por-cobra-naja-no-df-e-fica-em-coma>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

PODER 360. veja-fotos-de-roberto-jefferson-na-prisao. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/justica/veja-fotos-de-roberto-jefferson-na-prisao/>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

R7. Estudante de veterinária picada por naja é preso pela polícia. Disponível em <https://noticias.r7.com/distrito-federal/estudante-de-veterinaria-picado-por-naja-e-presos-pela-policia-29072020?amp> . Acesso em 18 de julho de 2021.

R7. Estudante picado por naja exercia medicina veterinária ilegalmente, diz MP do DF. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/07/29/estudante-picado-por-naja-exercia-ilegalmente-medicina-veterinaria-diz-mp-do-df.ghtml>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

UOL News. Roubo de bicicleta no Leblon: homem branco é preso após acusação a jovem negro. Disponível: <https://youtu.be/S0qsVDGwaXk>. Acesso em 31 de outubro de 2022.

UOL News. Jovem negro acusado falsamente de furto agora é investigado por receptação. Disponível: <https://youtu.be/jei4y9xhcwI>. Acesso em 31 de outubro de 2022.



IDENTIDADE HÍBRIDA EM *MULHERES DE CINZAS*, DE MIA COUTO*

HYBRID IDENTITY IN *MULHERES DE CINZAS*, DE MIA COUTO

Denise Rocha¹

Resumo: Este estudo “Identidade híbrida em *Mulheres de cinzas* (2015), de Mia Couto“, está dividido em duas partes: 1) a situação histórica, geoestratégica e militar de Moçambique no final do século XIX e 2) os ecos no romance de Mia Couto, que aborda a questão do pertencimento híbrido e a crise de identificação social da negra Imani, uma mulher imersa nas relações de exploração no próprio clã e na ideologia colonial portuguesa. A pesquisa destaca, de um lado, os conceitos da “metaficção historiográfica” (Linda Hutcheon), da questão do híbrido (Cleonice Flois), da assimilação e da crise de identificação de jovem da etnia dos VaChopi e, de outro, a teoria da identidade cultural, de Stuart Hall, a da “dominação masculina”, de Pierre Bourdieu e a da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano. Além das reflexões da escritora moçambicana, Paulina Chiziane, sobre a subalternidade da mulher, e as concepções do feminismo decolonial, segundo Maria Lugones.

Palavras-chave: Literatura moçambicana. Mia Couto. *Mulheres de cinzas*. Identidade. Metaficção historiográfica.

Abstract: The study Hybrid identity in *Mulheres de Cinzas* (2015), by Mia Couto, is divided into two parts: 1) the historical, geostrategic and military situation of Mozambique at the end of the 19th century and 2) the echoes in the novel by Mia Couto, which addresses the issue of hybrid belonging and the crisis of social identification of the black Imani, a woman immersed in the relations of exploitation in her own clan and in the Portuguese colonial ideology. The research highlights, on the one hand, the concepts of “historiographic metafiction” (Linda Hutcheon), the question of the hybrid (Cleonice Flois), assimilation and the crisis of identification of young people from the Vachopi ethnic group and, on the other hand, the theory of cultural identity, by Stuart Hall, that of “male domination”, by Pierre Bourdieu and that of “coloniality of power”, by Anibal Quijano. In addition to the reflections of the Mozambican writer, Paulina Chiziane, on the subordination of women, and the conceptions of decolonial feminism, according to Maria Lugones.

Keywords: Mozambican literature. Mia Couto. *Mulheres de cinzas*. Identity. Historiographic metafiction.

¹ Pesquisadora do Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia. Doutora em Letras pela UNESP (2005) com pós-doutorado pela UFC (2017). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3906-2957>. E-mail: rocha.denise57@gmail.com.

* Artigo recebido em 05 de setembro de 2022. Aceito para publicação em 20 de novembro de 2022.

Introdução

A trilogia moçambicana, *As areias do imperador*, de Mia Couto, é composta por *Mulheres de cinzas* (2015), livro 1, por *A espada e a azagaia* (2016), *Sombras da água*, no Brasil - Livro 2, e por *O bebedor dos horizontes* (2017), Livro 3. No primeiro romance, os narradores ficcionais, Imani e Germano, evocam a trajetória e a queda do personagem histórico, Ngungunyane (designação dos VanChope) ou Gungunhana (nomeação lusa), soberano do território de Gaza, que viveu nos anos 1850-1906, que perpassa também as duas outras narrativas na condição de personagem fragilizado diante da aproximação dos lusos.

Na Nota introdutória de *Mulheres de cinzas*, Mia Couto esclarece sobre as suas funções - a de pesquisador sobre a história colonial de sua pátria e a de entrevistador de pessoas que eram parentes de testemunhas do final de Ngungunyane, para a preparação de sua trilogia:

Esta narrativa é uma recreação ficcional inspirada em factos e personagens reais. Serviu de fonte de informação uma extensa documentação produzida em Moçambique e em Portugal e, mais importantes ainda, diversas entrevistas efetuadas em Maputo e Inhambane. De todos os entrevistados, é justo destacar o nome de Afonso Silva Dambila, a quem devo expressar a minha profunda gratidão (MIA COUTO, 2015, p. 9).

Mulheres de Cinzas, uma prosa lírica, permeada por sonhos, provérbios, fábulas e citações de pessoas célebres e obras históricas, que tem características de oralidade e uso de expressões de línguas nativas, reflete um ambiente de medo dos brancos, dos mestiços e dos negros diante de uma latente guerra. Ela estava a ser preparada pelos portugueses para derrubar Ngungunyane e era anunciada com a chegada de gafanhotos. Tal atmosfera suspeita, concreta, mítica e onírica é vivida, principalmente, por dois subalternos da maquinaria colonial, Germano de Melo e Imani Nsambe: Ele, sargento português, anticlerical e degredado de Lisboa para Nkokolani, um vilarejo ficcional, localizado na fronteira com o Estado de Gaza, onde conhece a intérprete. Ela, católica e alfabetizada, membro dos *VaChopi (Chope)*, etnia não subalternizada aos *VanGuni (Guni)*, de Gaza, mas avassalada aos portugueses.

Imani e seus familiares, o pai Katini Nsambe, a mãe Chikazi Makwakwa e os dois irmãos, Dubula e Mwanatu, são marginalizados por seguirem o estilo de vida dos brancos, fato que revela a opção por uma identidade híbrida. A matriarca alertava sobre o uso da língua portuguesa:

A alma que lhe deram já não se sentava no chão. A língua que aprendera não era um modo de falar. Eram uma maneira de pensar, viver e sonhar. E nisso éramos parecidos, eu e ele. Os receios da nossa mãe

eram claros: de tanto comer a língua portuguesa, não teríamos boca para qualquer outra fala. E seríamos ambos devorados por essa boca. (MIA COUTO, 2015, p. 51).

O romance, que apresenta uma viagem pelo sul de Moçambique: a partida da capital litorânea, Lourenço Marques (atual Maputo), em direção ao vasto sertão de Inhambane, passando pelo rio Inharrime e chegando até Chicomo, mostra um mundo em transformação, de política imperial fragmentada (a de Carlos I e a de Ngungunyane) e de famílias desestruturadas por pais indiferentes e mães solitárias, como a de Germano, em uma aldeia fria no norte de Portugal, e a de Imani, em Nkokoloni, aldeia vizinha do quartel do sargento. A ele, a moça presta serviços de intérprete e domésticos e, a seu pedido, tenta ensinar sua língua materna, denominada pelo pai dela como “língua de pretos”. (MIA COUTO, 2015, p. 97). O confronto era entre dois mundos: o dos *mulungos*, os brancos em língua nativa, e o dos *cafres*, os negros na visão portuguesa.

Os protagonistas subalternos da política expansionista colonial lusa, Germano de Melo e Imani Nsambe, não compreendidos em suas respectivas sociedades, aproximam-se afetivamente. Trata-se de um lampejo de esperança para ela, diferenciada da “sina” das mulheres de sua aldeia, tratadas com brutalidade pelos homens, degradadas à cinza, sem cor e sem calor.

O lugar subalterno da mulher remete a um discurso masculino construído ao longo dos séculos, que consolida a opressão feminina, e é um dos temas do romance de Mia Couto: a jovem Nsambe sofre com a dominação dos homens da sua etnia, a dos VaChopi, e a dos colonizadores portugueses, o sargento Germano de Melo e o comerciante Francelino Sardinha.

Este artigo está dividido em duas partes: 1) a situação histórica, geoestratégica e militar de Moçambique no final do século XIX e 2) os ecos no romance de Mia Couto, que aborda a questão do pertencimento híbrido e a crise de identificação social de Imani, que como mulher está imersa nas relações de exploração na própria etnia, bem como na visão colonial portuguesa. A pesquisa destaca, de um lado, os conceitos da “metaficção historiográfica” (Linda Hutcheon), da questão do híbrido (Cleonice Flois), da assimilação e da crise de identificação de jovem da etnia dos VaChopi, avassalada aos portugueses e, de outro, a teoria da identidade cultural, de Stuart Hall, e a da “dominação masculina”, de Pierre Bourdieu, e a da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano. Além das reflexões da escritora moçambicana, Paulina Chiziane, sobre a subalternidade da mulher, e as concepções do feminismo decolonial, segundo Maria Lugones.

Primeira parte: A Situação história: a queda do império de Gaza

A intitulada pelos portugueses de “Campanha de pacificação”, liderada por Mouzinho de Albuquerque, ocorrida no ano de 1895, para efetiva posse do território de Gaza, tinha como objetivo destruir o poder de Gungunhana, que deveria ser destronado e capturado.

A questão da exploração da riqueza mineral africana foi tema da Conferência de Berlim (1884-1885), pois algumas nações coloniais ocuparam alguns territórios, mas não tinham legitimado a posse com administração local e início de povoações. Por isso, foi feita a divisão de grande parte da África, e Portugal e França reivindicaram seus direitos na costa do Atlântico e do Índico, segundo Henri Brunschwig na obra *A Partilha da África Negra*. (BRUNSCHWEIG, 2006, p. 43). Na época, Portugal tinha recebido uma faixa de território que ia de Angola até Moçambique (contra-costa), um território demarcado e autenticado pelo Mapa cor de rosa.

O reino de Gaza, que abrangia o sul e o centro de Moçambique e parte da Rodésia, era alvo de interesse da Grã-Bretanha devido à descoberta de diamantes (1866), em Kimberley, na república *boer* do Transvaal (União Sul Africana). Para a otimização do comércio inglês foi construída a estrada de ferro Transvaal-Lourenço Marques (Moçambique), cujo porto era a principal saída marítima da região. Além disso, a coroa inglesa visava unir o Cairo, no Egito, à Colônia do Cabo, na África do Sul, ocupando Moçambique, de acordo com José Luís Cabaço em *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação* (CABAÇO, 2009, p. 62).

Os ingleses enviaram um ultimato ao rei D. Carlos I, que foi entregue em 11 de janeiro de 1890, com a exigência da retirada das tropas do Major Serpa Pinto do território do Alto Zambeze, em áreas dos atuais Zimbabwe e Zâmbia, que tinham sido consolidadas no Mapa rosa, de Portugal. O soberano cedeu e sua atitude foi vista como uma humilhação nacional. (ULTIMATO BRITANICO, s.d., p. 1). Os portugueses receavam perder outras regiões.

Os lusos haviam ocupado e administrado a partir da Ilha de Moçambique, mas o litoral sul e o interior estavam praticamente desocupados no contexto da administração colonial.

O inimigo Gungunhana



Gungunhana, prisioneiro dos portugueses (1895)

Fonte: https://proxy.europeana.eu/10501/bib_rnod_57801?view=https%3A%2F%2Ffactd.iict.pt%2Feserv%2Ffactd%3A-AHUD6737%2Fweb_n5311.jpg&disposition=inline&api_url=https%3A%2F%2Fapi.europeana.eu%2Fapi

O reino de Gaza era parte do Império de Ngungunyane ou Gungunhana (c. 1850-1906), da etnia dos *Nguni*, conhecida pelos portugueses como Vátua. Ele era considerado rebelde pela coroa lusa, por estabelecer relações com a Grã-Bretanha, embora tivesse um acordo de vassalagem com Portugal. Capturado por Mouzinho de Albuquerque durante as guerras de pacificação (dezembro de 1895), foi levado para Lisboa com seu tio Mulungo, o príncipe herdeiro Godide, Zixaxa, um régulo inimigo, a rainha e seis concubinas, e foram deportados para Angra do Heroísmo, na Ilha Terceira dos Açores, onde ele foi alfabetizado, batizado e crismado. As mulheres foram degredadas para São Tomé. Todos esses fatos são ficcionalizados em *As areias do imperador*. O destronado morreu em 1906, com o nome Reinaldo Frederico Gungunhana, sem ter tido julgamento em tribunal de guerra.

Seus restos mortais (areias?) foram repatriados, em 1985, para Maputo, antiga Lourenço Marques, durante o governo de Samora Machel (1975-1986), em cerimônia de celebração como herói nacional. Mia Couto questiona, se a urna continha, de fato, os restos mortais dele, ao intitular sua trilogia de *As areias do imperador*. Na Nota Introdutória de *Mulheres de cinzas*, Mia Couto explica: “Existem, no entanto, várias versões que sugerem que não foram as ossadas do imperador que voltaram dentro da urna. Foram torrões de areia. Do grande adversário de Portugal restam areias recolhidas em solo português” (MIA COUTO, 2015, p. 9).

O romance, que aborda o relacionamento de Imani com Germano, tem como pano de fundo os eventos ocorridos, no amplo território do sul de Moçambique, dividido em duas partes: o império de Gaza, de Ngungunyane, localizado no interior, e as Terras da Coroa, do rei Carlos I -, no litoral. A obra menciona vários personagens históricos da cúpula administrativa e militar portuguesa em Lourenço Marques, muitos dos quais atuantes nas ações: Comissário Régio António Enes, Capitão Freire de Andrade, Capitão Sanches de Miranda, Coronel Eduardo Costa, Coronel Eduardo Galhardo, Tenente Paiva Couceiro e Tenente Ayres Ornelas.

De acordo com a narrativa, a cúpula portuguesa militar, reunida na capital Lourenço Marques, localizada no litoral do Oceano Índico, para tratar dos planos de captura de Ngungunyane, não se entende, não compreende as dificuldades para transporte de soldados, animais, canhões, carroças e equipamento bélico, medicinal e de provisões por Inhambane rumo à Nkokoloni e à corte estremecida do soberano. Dubula, o irmão assimilado de Imani, que se alistara ao exército do imperador, comenta:

- *Mais vale Ngungunyane do que um qualquer português.*

E explicava: o monarca *nguni* era um imperador já sem império; os brancos eram um império sem imperador. Um imperador termina quando morre; um império faz morada na nossa cabeça e permanece vivo mesmo depois de desaparecer. Era do inferno e não do demónio

que nos deveríamos defender. [...]

- *Se ganharem os VaNguni, eu sempre poderei ser alguém. Que pessoas seremos se ganharem os portugueses?* (MIA COUTO, 2015, p. 250 e 251)

Destacam-se ainda outros atores históricos: o Conselheiro José d'Almeida, Intendente português junto ao Estado de Gaza, e Mariano Fragata, seu adjunto, o Imperador Ngungunyane, Maguiguana, comandante do seu exército, e Binguane, régulo dos Choipe. Além de Diocleciano das Neves, o caçador de elefantes.

Fato é que, para se compreender a obra de Mia Couto, não é necessário ter conhecimentos anteriores sobre a História de Moçambique, devido à clareza do texto sobre tais episódios das Campanhas da África (1894 e 1895), nos quais se destaca o Capitão Joaquim Augusto Mouzinho de Albuquerque (1855-1902), oficial de Cavalaria, responsável pela campanha de pacificação nos territórios no sul de Moçambique. Captor de Ngungunyane, ele se torna personagem literário e é admirado por uma estrangeira, a italiana Bianca; ambos partícipes da trilogia, *As areias do imperador*, que tem elementos do romance histórico contemporâneo, segundo Hutcheon.

Uma das tendências literárias da literatura pós-1980 foi a publicação de obras que revisitavam a historiografia hegemônica de países colonizadores, principalmente, na América e na África. Linda Hutcheon na obra, *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*, destaca dois aspectos desse movimento estético: 1) as relações entre a narrativa histórica e a ficcional, o caráter metadiscursivo e sua relação com a historiografia; 2) a “presença do passado” e suas revisitações intertextuais, dialógicas, auto-reflexivas, paródicas, irônicas e didáticas; e 3) a possibilidade de contestações e adulterações dos eventos descritos pela historiografia oficial.

No capítulo *Historicizando o pós-moderno: a problematização da história*, Hutcheon enfatiza: “a ficção e a história são discursos”, “sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado” e “o sentido e a forma não estão nos acontecimentos, mas nos sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado”. (1991, p. 122). Assim, no romance pós-moderno, com elementos metaficcionais, apontados por Hutcheon, como *Mulheres de cinzas*, percebe-se que Mia Couto consolidou as novas possibilidades de escrita da história de Portugal, baseado nos episódios descritos por dois subalternos sobre as guerras de pacificação em Moçambique, bem como fez a opção pela elaboração de protagonistas “ex-cêntricos”, como a nativa Imani e o português Gemanho.

No exílio moçambicano, em quartel decadente, na companhia da galinha Castânia, o rapaz, leitor de Antero de Quental e de Guerra Junqueiro, faz inúmeras confidências ao seu serviçal, o Mwanatu, irmão de Imani, sobre sua participação no levante contra a monarquia, a prisão, o julgamento e o desespero pela condenação no Índico. E a assimilada Imani sofre por causa da inveja das moças, da recusa dos rapazes e da pressão familiar para se tornar esposa e mãe.

Segunda Parte: o pertencimento híbrido

O frágil mundo emocional de Imani e Germano abala-se ainda mais com dois amplos acontecimentos crescentes militares por causa de territórios: os dos portugueses, alojados no litoral, que querem ocupar o interior do sul moçambicano, que pertence à dinastia de Ngungunyane, e os planos dele para expulsar os usurpadores. Imani relatou:

A nossa terra, porém, era disputada por dois pretensos proprietários: os VaNguni e os portugueses. Era por isso que se odiavam tanto e estavam em guerra: por serem tão parecidos nas suas intenções. O exército dos VaNguni era bem mais numeroso e poderoso. E mais fortes eram os seus espíritos, que mandavam nos dois lados da fronteira que rasgou a nossa terra ao meio. De um lado, o Império Gaza, dominado pelo chefe dos VaNguni, o imperador Ngungunyane. Do outro lado, as Terras da Coroa, onde governava um monarca que nenhum africano haveria nunca de conhecer: Dom Carlos I, o rei de Portugal (MIA COUTO, 2015, p. 17).

Durante os preparativos bélicos de enfrentamento aos portugueses, Ngungunyane ordena a mudança da capital Mossurize para Manjankhasi, e imensos cortejos passam perto de Nkokoloni e perturbam a todos, bem como a violenta invasão do povoado por um contingente do exército de imperador, formado por membros de etnias subjugadas, como a dos VaNdau, a dos Makwakwa e a dos Bila, para saque de armas e alimentos e perturbação das mulheres.

Um entrelaçamento estético compõe a dupla estrutura narrativa sobre episódios coloniais, ocorridos nos anos 1894 e 1895, que tem vinte e nove capítulos enumerados: os relatos de Imani para aqueles que não têm escrita, que são alternados com as cartas de Germano ao superior, elaboradas em tom amargo à monarquia expansionista no Oceano Índico e à guerra anunciada.

A moça escreveu quinze narrativas: *Desenterradas estrelas*; *A página do chão*; *O sargento que escutava rios*; *Nas asas de morcegos*; *Recados dos mortos, silêncio dos vivos*; *O pecado das mariposas*; *Entre juras e promessas*; *Um rei em pó*; *Um relâmpago vindo da terra*; *Cavalos brancos, formigas pretas*; *Um irmão feito de cinza*; *Um morcego sem asas*; *Terras, guerras, enterros e desterrados*; *O voo das mãos* e *A estrada de água*. E Germano, que elaborou catorze missivas (de novembro de 1894 a agosto de 1895), era um republicano militar, que se colocava contra o projeto colonial luso de conquista de territórios de além-mar, na África, em regiões conhecidas pelos portugueses na época como Etiópia.

Na abertura da narrativa, antes do Sumário e da Nota introdutória, Mia Couto, inclui uma citação de João de Barros, autor da *Grammatica da Língua Portuguesa* (1540) e outras obras:

“Mas parece que por nossos pecados, ou por algum inescrutável julgamento de Deus, em todas as entradas desta grande Etiópia que navegemos, Ele colocou um anjo com espada flamejante de febres mortais, que nos impede de penetrar nas primaveras de seus jardins de onde precedem os rios de ouro que correm para o mar...” João de Barros (MIA COUTO, 2015, p. 5)

A reflexão de Barros, permeada de simbologia religiosa, evoca uma cena transcendental e apocalíptica: Nas entradas da grande Etiópia existe um “anjo com espada flamejante de febres mortais”, que não permite a passagem dos lusos em busca dos rios de ouro em território alheio. Tal trecho dialoga com a epígrafe da abertura do romance, *Mulheres de cinzas*, ao mostrar imagens de Moçambique também invadido pelos portugueses, cuja estrada/entrada materializou-se em espada cortante que dilacerou a terra e a tatuou de forma brutal: “A estrada é uma espada. A sua lâmina rasga o corpo da terra. Não tarda que a nossa nação seja um emaranhado de cicatrizes, um mapa feito de tantos golpes que nos orgulharemos mais das feridas que do intacto corpo que ainda conseguimos salvar” (MIA COUTO, 2015, p. 11).

A ação do Livro 1 da trilogia inicia-se, segundo Imani, com a transformação no cotidiano de Nkokolani, subordinado a Portugal, com a aproximação de soldados coletores de impostos de Ngungunyane. E com a invasão da capital Lourenço Marques pelos rebeldes landins (1894), um fato histórico, na perspectiva de Germano, recém-chegado para cumprir pena de degredo.

A parte final do Livro 1 apresenta a viagem do sargento, ferido nas mãos, durante confronto com homens de Nkokoloni que tentavam roubar as armas do quartel para combaterem os soldados do Imperador. Ele estava sendo acompanhado pela sua hóspede, a italiana Bianca, por Imani, o pai e o irmão dela, rumo ao hospital de campanha do médico e missionário suíço, Dr. Liengme (personagem histórico), considerado inimigo número um de Lisboa, por defender os interesses dos nativos. A comunidade missionária protestante estava localizada junto de Manjankhasi, a corte de Ngungunyane, o qual sofria de doenças físicas e psicológicas por causa do medo de perder o trono.

A jovem Imani era neta de Tsangatela e Layeluane (lado paterno), e filha de Katini e Chikazi, que era irmã de Musisi, marido de Rosi. A jovem narradora tem dois irmãos vivos, Mwanatu e Dubula, e três irmãs mortas pelas águas. Eles viviam na missão litorânea de Makomani do Padre Rudolfo, onde aprenderam o modo de vida dos portugueses. Somente os filhos foram alfabetizados, fato que deixava o pai com inveja, principalmente, da filha.

O avô Tsangatelo Nsambe, tradicional dono de caravanas do interior, que comercializava escravos, depois passou a carregar materiais para os portugueses, e adentrou com familiares ao modo de vida europeu. Diante de exigências dos colo-

nizadores para que passasse a transportar para o sertão grande número de armas mortais, que aniquilariam as dos nativos, ele fugiu com os familiares para Nkokoloni que era um vilarejo de sua etnia, situado nas Terras da Coroa. O avô abandonou a todos e imigrou para trabalhar no *Diamond*, designação das minas de diamantes na África do Sul, nas terras do *Rand*, a fim de receber libras esterlinas que tinha se tornado o pagamento, principalmente, para o loboto, o dote de casamento.

Nas cercanias de Nkokoloni havia a construção inacabada de um quartel. Em uma parte dele foi montada uma cantina (armazém) pelo português Francelino Sardinha, que comercializava quinquilharias e uma bebida alcoólica com o rótulo “vinho para o preto”, bem como enxadas, que eram utilizadas no cultivo do arroz, ao invés das tradicionais mapira e mexoeira. E em outra parte foi instalado um micro posto militar, onde se instalou o sargento Germano, para proteger os interesses de Portugal. Filho único de um casal, que o enviou muito jovem para a Escola do Exército e nunca o visitou, o rapaz foi degredado para o sertão de Inhambane.

Dois nativos, falantes de língua portuguesa, foram a ele designados. Imani atuava como intérprete, e seu irmão, Mwanatu servia como sentinela, com uniforme adaptado e arma avariada. E, pelas águas do rio Inharrime, o rapaz levava os relatórios-cartas do chefe até Chicomo, localizado no distrito de Inhambane, locais verídicos.

A jovem de quinze anos, que sofria como todas as mulheres do seu clã, sentiu a opressão feminina também no contato com os portugueses.

A violência e a inferioridade da mulher em religiões *bantu*

A cultura da coação social e doméstica apresentada em *Mulheres de cinzas* é tema da obra *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*, de Pierre Bourdieu:

[...] Cabe aos homens, situados do lado exterior, do oficial, do público, do direito, do seco, do alto, do descontínuo, realizar todos os atos ao mesmo tempo, breves, perigosos e espetaculares [...]. As mulheres, pelo contrário, estando situadas do lado do úmido, do baixo, do curvo e do contínuo, vêem ser-lhes atribuído todos os trabalhos domésticos, ou seja, privados ou escondidos ... [...] Pelo fato de o mundo limitado em que elas estão confinadas, o espaço do vilarejo, a casa, a linguagem, os utensílios guardarem os mesmos apelos às ordens silenciosas, as mulheres não podem senão tornar-se o que elas são segundo a razão mítica. [...] Elas estão confinadas a dar, a todo instante, aparência de fundamento natural à identidade minoritária que lhes é socialmente designada (p. 42).

A opressão verbal e física, mencionada por Bourdieu, era vivenciada pelas mulheres da etnia de Imani, conforme foi exemplificada pela mãe dela, Chikazi: “É

assim, desde que a mulher é mulher. Prepara-se para ser espancada você também”. E acrescentou que a avó corria pelos campos, de braços abertos, esperando que uma descarga elétrica a fulminasse: “Cinzas, poeiras e fuligem: era o que ela sonhava vir a ser. Era esse o desejado destino: tornar-se indistinta poalha, leve, tão leve que o vento a faria viajar pelo mundo”. A avó morreu destruída por um relâmpago, conforme sempre desejou: “sem corpo, sem peso, sem réstia para sepultar. Como se uma morte não sofrida apagasse o sofrimento todo de uma vida”. (MIA COUTO, 2015, p. 26 e 27).

Em relação à identidade feminina em Moçambique, segundo a cosmovisão ancestral, Paulina Chiziane em *EU MULHER... por uma nova visão do mundo* (1992), destaca:

Nas religiões *bantu*, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade em forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes (CHIZIANE, 2013, p. 6).

A consolidada sina cruel feminina, na cosmovisão africana acima referendada pela escritora moçambicana, atribui à mulher todos os tipos de infortúnios, causadas pela natureza e pela biologia feminina.

A subalternização no clã e a nomeação de Imani

Na ocasião do nascimento de Imani, em Makomani, houve problemas com a nomeação. A moça gestante ouve “o nome do recém-nascido que vem de um sussurro que se escuta antes de nascer. No ventre materno não se tece apenas um outro corpo. Fabrica-se a alma, a *moya*. Ainda na penumbra do ventre, esse *moya* vai-se fazendo a partir das vozes dos que já morreram”. No caso da jovem, que nasceu em Makomani, foi a ela “soprado o nome de Layeluane, a minha avó paterna”. O pai foi consultar um adivinho que não “confirmou a legitimidade do batismo”, mas o segundo disse que estaria tudo em ordem. (MIA COUTO, 2005, p. 15 e 16). A menina, entretando, não parava de chorar, os familiares acreditavam que a nomeação era errada e foi ouvida a tia Rosi, a adivinha da família:

[...] Depois de lançar os ossículos mágicos, a nossa tia assegurou: “No caso desta menina, não é o nome que está errado; a vida dela é que precisa ser acertada”.

Desistiu o pai das suas incumbências. A mãe que tratasse de mim. E foi o que ela fez, ao batizar-me de “Cinza”. [...] (MIA COUTO, 2015, p. 16).

A questão da escolha do nome causou desacertos na família de Imani, que foi nomeada de *Layeluane*, de *Cinza* e depois de *Viva*: “Depois de as minhas irmãs falecerem, levadas pelas grandes enchentes, passei ser chamada de “a Viva”. [...] Não era um nome. Era um modo de não dizer que as outras filhas estavam mortas” (COUTO, 2015, p. 16 e 17):

O resto da história é ainda mais nebuloso. A certa altura o meu velho reconsiderou e, finalmente, se impôs. Eu teria por nome um nome nenhum: *Imani*. A ordem do mundo, por fim, se tinha restabelecido. Atribuir um nome é um ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio. Meu pai, que tanto reclamava contra o império dos outros, reassumiu o estatuto de um pequeno imperador (MIA COUTO, 2015, p. 16 e 17).

A etnia de Imani permitia a poligamia, mas o pai da moça somente tinha uma esposa, uma atitude que Chikazi não compreendia:

[...] Não sou como esses VaTsongas que acumulam mulheres como se fossem cabeças de gado... Além disso, escolhemos ser civilizados, não foi?

- Escolheu você. E por causa da sua escolha os nossos filhos desistiram de nós...

- Ainda temos Imani.

- Imani vai sair. Aliás, já há muito que ela não está aqui.

Falava como se não me enxergasse. Acheguei-me e toquei-lhe no braço:

- Estou aqui, mãe.

-Você já saiu, filha. Você fala conosco em português, dorme com a cabeça para o poente. E ainda ontem falou da sua data de aniversário.

Onde aprendera eu a medir o tempo? Os anos e os meses, disse ela, têm nomes e não números. [...]

Mais grave ainda era a minha alienação: os sonhos de amor que tivesse não seriam na nossa língua, nem seriam com a nossa gente. Foi assim que a mãe falou. [...]. (MIA COUTO, 2015, p. 48).

Por já ter quinze anos, Imani já deveria ser mãe, mas: “Apenas eu parecia condenada a um destino seco. Afinal, não era apenas uma mulher sem nome. Era um nome sem pessoa. Um desembrulho. Vazia como meu ventre” (MIA COUTO, 2015, p. 19).

Além da obrigatoriedade de ser mãe jovem, Imani lastimava: “Eu era mulher e as mulheres de Nkokoloni devem pertencer a alguém para deixarem de ser ninguém. É por isso, que às moças solteiras se atribui o nome de *lamu*, palavra que significa “aquela que espera”. É um modo de dizer que seremos pessoas apenas depois de sermos esposas” (MIA COUTO, 2015, p. 204).

Em Nkokoloni, a católica mãe de Imani, mantendo a tradição, rezava e ofertava para os espíritos, os *chicuembo*s, e diariamente recolhia os seis sóis que caíam na planície, trazia-os para casa e enterrava-os junto à mafurreira, na qual a comunidade amarrava panos brancos para falar com os antepassados, até que um dia o horror chegou caminhando com botas de couro:

Certa vez, a manhã já peneirada, uma bota pisou o Sol, esse Sol que a mãe havia eleito. Era uma bota militar, igual à que os portugueses usavam. Desta vez, porém, quem a trazia calçada era um soldado *nguni*. O soldado vinha a mando do imperador Ngungunyane. Os imperadores têm fome de terra e os seus soldados são bocas devorando nações. Aquela bota quebrou o sol em mil estilhaços. E o dia ficou escuro. Os restantes dias também. Os sete sóis morriam debaixo das botas dos militares. A nossa terra estava a ser abocanhada. Sem estrelas para alimentar os nossos sonhos, nós aprendíamos a ser pobres. E nos perdíamos da eternidade. Sabendo que a eternidade é apenas o outro nome da Vida (MIA COUTO, 2015, p. 15).

A mãe de Imani, casada com um homem fraco, alcoólatra e violento, explicava à filha que o genitor tinha ciúmes delas: “- De mim, por não lhe dar toda a atenção; de si, porque foi educada pelos padres. Você pertence a um mundo onde ele nunca poderá entrar”. (MIA COUTO, 2015, p. 27) A sofrida mãe foi totalmente transformada, quando seu amado filho Dubula alistou-se no exército de Ngungunyane e morreu na guerra e, por isso, ela pendurou-se em uma árvore e deu fim a sua vida:

Na madrugada de domingo, a mãe amanheceu pendurada na grande árvore do *tsontso*. Parecia um fruto seco, um morcego escuro e murcho. [...] Sob a larga copa, ele [Katini] se sentou a contemplar o corpo como se esperasse que dele brotassem folhas.

-Não está morta. A vossa mãe apenas arvoreou. [Itálico utilizado por Mia Couto]

De quando em quando a brisa fazia mover o cadáver. Parecia uma dança, dessas com que tantas vezes nos brindava. Ao anoitecer perguntei:

-Vamos deixá-la ali? Os bichos vão comê-la.

Estava escuro. Não dei pela chegada do sargento, que proclamou horrorizado: tirem dali aquele corpo! Imediatamente!

Mwanatu, como sempre, correu a obedecer. O meu velho, porém, ergueu o braço sentenciou;

-Ninguém faz coisa nenhuma. Aquilo não é um corpo. Aquela é Chikazi, a minha mulher.

O sargento Germano cirandou, desamparado, em redor da árvore. [...]

-Por amor de Deus, Imani, peça a seu pai que a levem para a igreja.

-Levá-la para a igreja? –ripostou o meu velho.

-Mas ela já está numa igreja. A nossa igreja é essa árvore (MIA COUTO, 2015, p. 279 e 280).

A guerra de Ngungunane contra os VaChopi, que eram avassalados aos portugueses, consolidou a extrema violência externa contra as mulheres, em Nkokoloni: “A diferença entre a Guerra e a Paz é a seguinte: na Guerra, os pobres são os primeiros a serem mortos; na Paz, os pobres são os primeiros a morrer. Para nós, mulheres, há ainda uma outra diferença: na Guerra, passamos a ser violadas por quem não conhecemos” (MIA COUTO, 2015, p. 107).

Uma guerra familiar começou a ser travada entre Imani e seu pai, o qual tentava persuadi-la a se oferecer sexualmente a Germano:

[...] *E digo uma coisa: se, algum dia, esse branco quiser algo mais de si, você já sabe.*

- *Não entendo, pai.*

- *O que estou a dizer é muito simples: você tem que ser para ele o que todas as mulheres são neste mundo. Entende?*

Em silêncio, finquei os pés na areia como se estancasse um rio. E era o choro que eu estancava. Melhor teria sido deixar o pranto acontecer. Dizia a nossa mãe que, quando choramos, a alma segue o exemplo da Terra, sob a chuva: torna-se barro. E o barro dá-nos casa, o barro é quem molda a nossa mão (MIA COUTO, 2015, p. 97).



Moça com capulana, etnia maconde

Fonte: <https://d4capulana.wordpress.com/2013/10/20/a-capulana-na-etnia-maconde>

Depois da morte da mãe, Imani assumiu os trabalhos domésticos e, em certa ocasião, quando estava a servir o jantar ao irmão Mwanatu, e ao pai Katini, este, de forma aviltante, exigiu que a mesma se despisse de sua capulana:

[...] *Você, minha filha, anda muito esperta, a sonhar muito longe daqui. Diga-me uma coisa Imani: esse branco olha para si? Alguma vez já lhe tocou?*

- *Pai, por favor...*

- *Caluda. Não mandei que tirasse a roupa? – lembrou.*

Desatei o pano que trazia preso à cintura e, completamente despida, deixei-me ficar imóvel, os braços perfilados e m pose de soldado. [...]
- Está magra, parece uma bala – comentou o pai. [...]
- Balas são coisas vivas. É por isso que matam, é porque estão vivas. E você, minha filha, você parece uma coisa morta.
E concluiu: nenhum branco a vai querer assim, tão sem polpa, tão sem corpo. Agora que a mãe já não estava conosco não voltasse a dizer que era escanzelada de nascença.
- Se é magra vai deixar de ser. Até porque você tem as tatuagens bem marcadas na cintura, nas coxas. Já viu Mwanatu?
- Eu não posso olhar, pai.
- Mas você já olhou bem o seu corpo – atalhou Katine Msambe. – E sabe que nenhum homem resiste a essas tatuagens. Esse português sabe, assim, que você não vai escorregar quando ele...
- Os portugueses têm outros costumes...
- Chega, Imani. Agora venha aqui, venha beber que é para esquecer quem você é: uma pobre preta, com cheiro da terra. Amanhã regressa a casa desse português e ponha a cabeça desse estrangeiro a andar às voltas como as labaredas dessa fogueira (MIA COUTO, 2015, p. 302 e 303).

Ela sabia: ”sim, sou uma bala tatuada. Vou disparar-me ao encontro do coração desse homem. E vou-me embora para sempre desta maldita aldeia” (MIA COUTO, 2015, p. 302 e 303).

A assimilação da família Nsambe: a identidade cultural híbrida

Na trilogia *As areias do imperador*, Mia Couto elabora uma protagonista, que se porta como civilizada e assimilada: as duas expressões eram utilizadas na política colonial, com o propósito de avassalar os súditos africanos, asiáticos ou americanos, a fim de dominar e de unificar. Tal concepção nacionalista colonial revela a ideologia da portugalidade, que é um conceito cunhado por Alfredo Pimenta, na obra *Em Defesa da Portugalidade*, publicado em 1947, na época da ditadura de Salazar. Trata-se da ideia de pertencimento a Portugal.

A postura social do assimilado esbarra na tradição de etnias como os *VaChopi*, a de Imani Nsambe, cujos pais são orgulhosos da adaptação familiar, mas não abdicam de alguns elementos da tradição tribal. Trata-se do conceito do “sujeito fragmentado da pós-modernidade”, segundo Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade*, que pode ser aplicado à conduta da protagonista ficcional, Imani. Hall enfatiza a expressão “identificação” ao invés de “identidade”:

[...] em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através

das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (HALL, 2006, p. 39).

Para Hall, o sujeito pós-moderno não teria uma identidade única e estável, mas sim híbrida e mutável. Mia Couto indica em sua obra episódios de identidade híbrida, como o momento em que Katini, pai de Imani lhe explica sobre sua condição identitária, ao narrar uma fábula que tinha ouvidos dos avós sobre as pretensões de um animal híbrido, o morcego:

[...] Naquele tempo, os morcegos cruzavam os céus com a vaidade de se acreditarem criaturas sem semelhança neste mundo. Certa vez, um morcego tombou ferido numa encruzilhada de caminhos. Passaram por ali os pássaros e disseram: *olha, um dos nossos! Vamos ajudá-lo!* E levaram-no para o reino dos pássaros. O rei das aves, porém, ao ver o morcego moribundo, comentou: *ele tem pelos e dentes, não é dos nossos, levem-no daqui para fora.* E o pobre morcego foi depositado no lugar onde havia tombado. Passaram os ratos e disseram: *olha, é um dos nossos, vamos salvá-lo!* E conduziram-no à presença do rei dos ratos, que proclamou: *tem asas, não é dos nossos. Levem-no de volta!* E conduziram o agonizante morcego para o fatídico entroncamento. E ali morreu, só e desamparado, aquele que quis pertencer a mais do que um mundo.

Era evidente a moralidade da fábula. Por isso estranhei a sua pergunta, no final:

- Entendeu, filha?

- Acho que sim.

- Duvido. Porque esta história não é sobre morcegos. É sobre você, Imani. Você e os mundos que se misturam dentro de si (MIA COUTO, 2015, p. 88 e 89).

Imani e seus dois irmãos foram civilizados e assimilados na Escola da Missão, chefiada pelo Padre Rodolfo, na litorânea Makomani, onde adquiriram elementos da portugalidade, como a língua, o catolicismo, o uso de roupas e calçados, a alfabetização, o estilo de moradia e decoração etc. Ao mesmo tempo, seus orgulhosos pais mantiveram costumes tradicionais, principalmente, os de raiz ritualística e os de ancestralidade-espiritual, como a tatuagem no ventre feminino e a maternidade precoce. A família tinha identidade híbrida e teve dificuldades de adaptação e de aceitação quando se mudaram para Nkokoloni.

Na missão litorânea de Makomani, Imani, que recebeu tatuagens no ventre e nas coxas, assimilou com familiares o estilo de vida dos portugueses. Este comportamento surpreendeu os moradores de Nkokolani, que embora avassalados aos portugueses, mantinham as tradições: “Eu e a mãe éramos as únicas mulheres

que não vestiam os *sivanyula*, os tecidos de cascas de árvores. As nossas vestes, compradas na cantina do português, cobriam o nosso corpo, mas expunham-nos à inveja das mulheres e à cobiça dos homens” (MIA COUTO, 2015, p. 20 e 21).

A moradia familiar chamava a atenção de todos, pois tinha a arquitetura e decoração colonial portuguesa, revelando a posição dos moradores, a de ser conveniente com a ocupação lusa e a de assimilar sua cosmovisão:

[...] A inveja escolhera o nosso lugar como moradia, Apesar de feita de pau e argila, a nossa casa era única na aldeia. As paredes eram caiadas e as portas pintadas com motivos garridos. O amplo espaço interior, as múltiplas divisões, o formato retangular, a vasta varanda na parte dianteira: tudo isso nos fazia diferentes.

Nas restantes residências havia muito que se tinham apagado as tradicionais lamparinas, os *xipefos* alimentados a óleo de *mafurra*. No alpendre da nossa casa, dois candeeiros a petróleo sinalizavam os privilégios da nossa família, o clã dos Nsambes (MIA COUTO, 2015, p. 137).

Outros hábitos portugueses assumidos pelos Nsambe foi o banho em casa e não nos rios: “A nossa família fazia como os europeus: no pátio juntávamos bacias e baldes”. (MIA COUTO, 2015, p. 202). Além disso, os produtos ofertados na cantina de Francelino incentivavam a adoção de um estilo de vida luso, como tomar vinho, comer arroz e milho que eram cultivados em Nkokoloni, ao invés de mapita e mexoeira. Musisi, tio de Imani, dizia: “nós já imitávamos os invasores. E fazíamos-lo no que é mais visceral: comíamos o que eles comiam”. (MIA COUTO, 2015, p. 135). A tribo dos *VaChope* (*Chope*), nome que significava destreza no uso do arco e da flecha (MIA COUTO, 2015, p. 86), tinha se adaptado aos lusos, no uso de armas de metal.

Na missão litorânea de Makomani, Imani, que recebeu tatuagens no ventre e nas coxas, assimilou com familiares o estilo de vida dos portugueses. Este comportamento surpreendeu os moradores de Nkokolani, que embora avassalados aos portugueses, mantinham as tradições: “Eu e a mãe éramos as únicas mulheres que não vestiam os *sivanyula*, os tecidos de cascas de árvores. As nossas vestes, compradas na cantina do português, cobriam o nosso corpo, mas expunham-nos à inveja das mulheres e à cobiça dos homens” (MIA COUTO, 2015, p. 20 e 21).

A moradia familiar chamava a atenção de todos, pois tinha a arquitetura e decoração colonial portuguesa, revelando a posição dos moradores, a de ser conveniente com a ocupação lusa e a de assimilar sua cosmovisão:

[...] A inveja escolhera o nosso lugar como moradia, Apesar de feita de pau e argila, a nossa casa era única na aldeia. As paredes eram caiadas e as portas pintadas com motivos garridos. O amplo espaço interior, as múltiplas divisões, o formato retangular, a vasta varanda na parte dianteira: tudo isso nos fazia diferentes.

Nas restantes residências havia muito que se tinham apagado as tradicionais lamparinas, os *xipefos* alimentados a óleo de *mafurra*. No alpendre da nossa casa, dois candeeiros a petróleo sinalizavam os privilégios da nossa família, o clã dos Nsambes (MIA COUTO, 2015, p. 137).

Outros hábitos portugueses assumidos pelos Nsambe foi o banho em casa e não nos rios: “A nossa família fazia como os europeus: no pátio juntávamos bacias e baldes”. (MIA COUTO, 2015, p. 202). Além disso, os produtos ofertados na cantina de Francelino incentivavam a adoção de um estilo de vida luso, como tomar vinho, comer arroz e milho que eram cultivados em Nkokoloni, ao invés de mapita e mexoeira. Musisi, tio de Imani, dizia: “nós já imitávamos os invasores. E fazíamos-lo no que é mais visceral: comíamos o que eles comiam”. (MIA COUTO, 2015, p. 135). A tribo dos *VaChope* (*Chope*), nome que significava destreza no uso do arco e da flecha (MIA COUTO, 2015, p. 86), tinha se adaptado aos lusos, no uso de armas de metal.

Na obra *Contextualizações estéticas e históricas em Mulheres de cinzas, de Mia Couto*, Cleonice A. L. Flois destaca: “Esse novo que emerge da obra é o híbrido que se vê nas personagens que se deslocam de si mesmas e se reterritorializam refigurando o tempo que se conhece bem com o espaço, pois a medida que o indivíduo se faz novo, o ambiente e o tempo em que ele está inserido também se transmuta”. Para Flois: “As vozes da margem que as obras do autor suscitam são as vozes periféricas, são as vozes femininas que estruturam sua ficção” (2020, p. 346).

A alfabetização e o lugar de fala de Imani

O militar Germano de Melo e o civil Francelino Sardinha, oriundos da sociedade patriarcal portuguesa, consideravam a negra Imani, como uma subalterna de raça inferior, que por saber ler e escrever, constituía uma ameaça latente à consolidação, de fato, do projeto colonizador.

A ideologia da superioridade masculina europeia mencionada reflete-se no conceito da colonialidade do poder, enunciado por Aníbal Quijano na obra *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, na qual destaca: “a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (p. 117).

Em diálogo com a obra de Quijano, Maria Lugones, nos ensaios, Rumos a um feminismo decolonial e Colonialidade e gênero: por um feminismo decolonial, afirma a centralidade da categoria gênero ao lado da categoria raça para compreensão do sistema colonial de poder e de conhecimento. Lugones utiliza o termo

colonialidade para nomear, classificar pessoas e “pensar sobre o processo ativo de redução das pessoas, a desumanização que as qualificam para a classificação, o processo de subjetivação, a tentativa de transformar o colonizado em menos que humano” (LUGONES, 2019, p. 361).

Os conceitos “colonialidade do poder” e o de “colonialidade de gênero” perpassam o romance de Mia Couto, que dá voz a à sua protagonista negra, que entende a causa de ter sido alfabetizada pelo Padre Rodolfo, na Escola de Missão, em Makomani: “Agora entendo: aprendi a escrever para melhor relatar o que vivi. E nesse relato vou contando a história dos que não têm escrita”. (MIA COUTO, 2015, p. 342). Ela apresenta-se aos futuros leitores de suas memórias, publicadas na trilogia *As areias do Imperador*:

Chamo-me Imani. Este nome que me deram não é um nome. Na minha língua materna “*Imani*” quer dizer “*quem é?*” Bate-se a uma porta e, do outro lado, alguém indaga:

- *Imani?*

Pois foi essa indagação que me deram como identidade. Como se eu fosse uma sombra sem corpo, a eterna espera de uma resposta (MIA COUTO, 2015, p. 17).

A jovem narra sobre a violência perpetrada contra sua identidade feminina, a de não ter nome algum, graças ao pai, um alcoólatra inveterado, que usava botas, surrava a esposa e fabricava marimbas, ocupando um espaço marginal na aldeia. E acrescenta:

Não sei porque me demoro tanto nestas explicações. Porque não nasci para ser pessoa. Sou uma raça, sou uma tribo, sou um sexo, sou tudo que me impede de ser eu mesma. Sou negra, sou dos VaChopi, uma pequena tribo no litoral de Moçambique (MIA COUTO, 2015, p. 17).

Segregada na povoação, por saber ler e escrever, causando inveja nas moças por ser muito atraente, e indiferença nos rapazes, por ser assimilada, o destino de Imani parecia indicar uma vida de solidão permanente. Seus estudos em Makomani, entretanto, lhe abriram as portas ao mundo dos portugueses, sua cultura, sua religião e sua língua, que lhe proporcionaram conhecer e trabalhar para o sargento Germano, de olhos azuis, sem irmãos, rejeitado pelo pai desde o nascimento e enfiado em uma Escola do Exército, sem jamais ter revisto os genitores.

Designada para ser intérprete e para fazer serviços domésticos no quartel, a moça foi humilhada pelo português Francelino Sardinha, proprietário de cantina-armazém que funcionava no anexo do prédio. Ele era um cafrealizado, um estrangeiro aculturado à cultura africana. Cafrealização é “uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses

que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos cafres, os negros agora transformados em primitivos e selvagens“, segundo Boaventura Souza Santos em *Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade*. (2003, p. 35).

Francelino Sardinha, que tinha sido rebatizado como Musaradina, o cafre branco, ao humilhar a moça, foi repreendido por Germano:

[...] -Tu catraia, ficas aí fora. Aqui dentro, já sabes, vocês não entram.
 - E por que é que ela não entra? – inquiriu o militar.
 - É que aqui, meu caro sargento, eles já sabem: aqui há regras. Aqui esta gente não entra.
 - As regras, a partir de agora, quem as dita sou eu – afirmou o sargento. Esta rapariga fala português melhor do que muitos portugueses. Pois ela veio comigo, e ela vai entrar comigo.
 - Bom, está bom, se assim Vossa Excelência manda – E, de costas viradas, voltou a dirigir-me: Senta-te aí, na cozinha, nessa cadeirinha.
 [...]. (MIA COUTO, 2015, p. 65).

No decorrer da ação, Germano teme que o conhecimento de leitura de Imani possa facilitar seu conhecimento do teor dos documentos secretos provenientes da cúpula de Lourenço Maruques, e poderia trazer perigos para sua missão militar, a de controlar os súditos de Nkokoloni. Em carta de 10 de junho de 1895 ao Conselheiro José d’Almeida, ele confessa:

[...] Não devia, no entanto, ter permitido que me arrumasse o quarto. Mas o mal, se é que existe, já está feito. E não há um dia em que Imani não me peça emprestados papéis, um tinteiro e uma pena para escrever. Sentada na cozinha, rabisca não sei que manuscritos. Confesso-lhe que aquele é o único momento em que não me dá prazer sua presença. Acabei oferecendo-lhe uma pena, um tinteiro e uma resma de folhas com a condição de que fosse escrever longe, onde eu não a visse. Não sei porque razão me causa impressão ver um preto escrever. Apraz-me que fale a nossa língua com propriedade e sem sotaque. Contudo, sinto como uma invasão e domínio que eles possam ter da escrita (MIA COUTO, 2015, p. 269).

Conclusão

Este estudo analisou a questão do pertencimento híbrido e a crise de identificação social da protagonista Imani, da obras *Mulheres de cinzas* (2015), de Mia Couto, que foi assimilada e civilizada na Escola da Missão de Makomami: uma condição que suscitou a inveja paterna e o desprezo das moças e dos rapazes de Nkokoloni. Apesar de civilizada, segundo a ideologia colonial portuguesa, a moça, como as mulheres de sua etnia, sofria pela “dominação masculina“ (Bourdieu) e por uma compreensão do mundo das religiões *bantu*, segundo Paulina Chiziane.

A escritora canadense Linda Hutcheon afirma: “Quem está no poder controla a história. Entretanto, os marginais e os ex-cêntricos podem contestar, mesmo que continuem a ser por ela alimentados”. (HUTCHEON, 1991, p. 250). No caso de *Mulheres de cinzas*, Imani e Germano situam-se fora dos centros da administração militar, econômica, política e social do projeto de colonização portuguesa, da mesma forma, que o imperador Ngungunyane.

A nomeação da jovem, da etnia VanChopi, foi confusa: primeiro recebeu o nome da avó Layeluane, depois Cinza e Nova, e no final Imani, que remete a um questionamento: “Quem é?”. O próprio pai atribuiu-lhe “um nome nenhum” (MIA COUTO, 2015, p. 17).

Apesar de tais estranhas restrições familiares, ela, apesar de sua identidade híbrida, compreendeu sua missão social: a de representar “uma raça”, a negra, “uma tribo”, a VanChopi, e “um sexo”, o feminino, perdendo sua própria individualidade em prol de um ideal: o de narrar sobre a vida de seu clã e vizinhos durante a investida portuguesa com armas potentes para destruir o último Imperador de Gaza, no ano de 1895.

Referências

BRUNSCHWIG, Henri. **A Partilha da África Negra**. Trad. de Joel J. da Silva. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica**. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1999.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CHIZIANE, Paulina. **EU MULHER... por uma nova visão do mundo**. Belo Horizonte: Nadyala, 2013.

FLOIS, Cleonice A. L. Contextualizações estéticas e históricas em *Mulheres de cinzas*, de Mia Couto. **Travessias**, Cascavel, v. 14, nº 1, p. 332-353, jan./abr. 2020. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/23020>>. Acesso em: 20 mai. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HUTCHEON, Linda. **Poéticas do pós-modernismo: História, teoria, ficção**. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. Trad. de Pê Moreira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

MIA COUTO. **Mulheres de cinzas**. Livro 1 de *As Areias do Imperador: uma trilogia moçambicana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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. p. 117-142. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=colonialidade+do+poder&authuser=0&sxsrf=A-LiCzsZrvq_qEkUvcsO6W8zt4QfI-UOlcQ%3A1667047732436&source=hp&ei=NCFdY-udGLvR1sQPj4S5uAg&iflsig=AjIK0e8AAAAAY10vRAM-. Acesso em: 22 out. 2022.

SANTOS, Boaventura Souza. Entre Próspero e **Caliban**: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, nº 66, p. 23-52, 2003.

ULTIMATO BRITÂNICO DE 1890. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ultimato_brit%C3%A2nico_de_1890#:~:text=O%20Ultimato%20brit%C3%A2nico%20de%201890,compreendido%20entre%20as%20col%C3%B3nias%20de>. Acesso em: 20 mai. 2022.



DO ESTEREÓTIPO FURTIVO: QUANDO A MASCULINIDADE SE APROPRIA DO DISCURSO*

THE STEALTHY STEREOTYPE: WHEN MASCULINITY APPROACHES DISCOURSE

Fernanda Fernandes Pimenta de Almeida Lima¹
Kattiuze Maria Serra²

Resumo: Este artigo objetiva estudar, à luz da Análise do Discurso francesa e da perspectiva bakhtiniana dos gêneros discursivos, alguns efeitos de sentidos produzidos no livro *Gatão de meia-idade: primeiras tiras* do autor Miguel Paiva (2008). Com base nas tiras que constituem o corpus desta pesquisa, observamos como o trabalho com este gênero em sala de aula pode instaurar um diálogo com o processo de leitura, interpretação e produção textual, somando-se a isto um olhar sobre as práticas sociais que forjam identidades ao homem e à mulher. A investigação apoia-se no método documental de abordagem qualitativa, uma vez que se inferenciam efeitos de sentidos sobre a masculinidade e a identidade do protagonista, um homem de meia idade que ancora seus enunciados no comportamento de suas namoradas, assegurando-lhes estereótipos que, pela via do humor, se escondem na ordem discursiva.

Palavras-chave: Gênero discursivo. Ensino. Identidades. Estereótipo.

Abstract: This article aims to study, in the light of the French Discourse Analysis and the Bakhtinian perspective of discursive genres, some effects of meanings produced in the book *Gatão de meia-idade: primeiras tiras* by the author Miguel Paiva (2008). Based on the strips that constitute the corpus of this research, we observe how working with this genre in the classroom can establish a dialogue with the process of reading, interpretation and textual production, adding to this a look at the social practices that forge identities for man and woman. The investigation is based on the documentary method of a qualitative approach, since effects of meanings are inferred on the masculinity and identity of the protagonist, a middle-aged man who anchors his statements in the behavior of his girlfriends, assuring them of stereotypes that, through humor, hide in the discursive order.

Keywords: Discursive genre. Teaching. Identities. Stereotype.

¹ Professora Pós-Doutora do Departamento de Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG-UnUInhumas). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1924-4780>. E-mail: ffpalima@uol.com.br.

² Professora da Secretaria de Estado da Educação de Goiás (SEDUC-GO). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9631-4383>. E-mail: kattiuceserra.93@gmail.com.

* Artigo recebido em 18 de julho de 2022. Aceito para publicação em 14 de novembro de 2022.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo analisar a construção normativa do discurso masculino no livro *Gatão de meia-idade: primeiras tiras* do autor Miguel Paiva (2008). As histórias do *Gatão de meia-idade*, em síntese, montam um retrato das relações que envolvem homem e mulher nos dias atuais e remetem aos prazeres e crises que povoam seus enunciados. O personagem Gatão reproduz a imagem do homem confiante e, ao mesmo tempo, inseguro, autorreferente e engraçado. Cada namorada que passa por sua vida é caracterizada por sua visão masculinizada. Para ele, nenhuma namorada atendia suficientemente a suas exigências e todas tinham suas manias, descritas, ao longo das tiras, em um capcioso processo de estereotipização identitária. Apaixonou-se por algumas, até que se casou e teve uma filha.

Considerando que os comportamentos na atualidade traduzem práticas sociais sobre os sujeitos, questionamos, entre tantas possibilidades, se o trabalho com o gênero tira nas aulas de Língua Portuguesa, de leitura, interpretação e produção textual, pode viabilizar uma discussão sobre diferenças identitárias, forjadas na devida obra por discursos de masculinidade, feminilidade, machismo e/ou feminismo. Para Kobena Mercer (1990 apud HALL, 2005, p. 9), “a identidade só se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Esses processos de transformações de identidades do sujeito dão a entender que a própria atualidade está sendo transformada de acordo com os comportamentos e as práticas que atendem a uma dinâmica histórica de mudanças. Ao se expressar sobre uma identidade não fixa, sequer única, assume-se uma visão de identidade como *identificação* que é construída, que está em transformação e nunca acabada (HALL, 2005).

Pensar os efeitos de sentido que estão inscritos nos discursos é alcançar condições históricas que atravessam sua produção e o seu estudo. Com isso, a natureza metodológica que identifica este trabalho é o da pesquisa qualitativa, de cunho interpretativo e documental. Assim, este texto se constitui nos seguintes passos: primeiramente, apresentamos algumas noções fundamentais à teoria da Análise do Discurso e ao conteúdo remissivo às questões enunciativas que discutem a identidade, a masculinidade e a feminilidade. Refletimos em seguida sobre a noção de gêneros discursivos segundo as contribuições teóricas de Bakhtin (2003) e de autores que partilham de seus estudos. Por último, articulamos a análise de duas sequências de tiras extraídas da obra *Gatão de meia-idade: primeiras tiras*, perscrutando os enunciados que embasam seus sentidos e nos convocam a levarmos para a sala de aula de língua portuguesa, por meio do estudo dos gêneros do discurso, reflexões sobre as relações cotidianas que desafiam os sujeitos e as implicações que povoam posicionamentos masculinos e femininos na sociedade.

Esclarecemos que não pretendemos aqui colocar em cena uma dialética entre machismo e masculinidade, nem muito menos tornar opostos os termos machismo e feminismo, uma vez que eles não o são. Tentamos articular aqui, em um estilo que funde teoria e historicidade, uma discussão sobre os enunciados remissivos à masculinidade no gênero tira, conforme o título que nossa pesquisa assinala.

Estudar esse tema a partir de uma perspectiva dos estudos discursivos implica percorrer as vias propostas pela Análise do Discurso de linha francesa. Esta teoria visa descolar a linguagem de uma visão imanentista e situar os enunciados aqui analisados como um efeito de história que, incessantemente, indaga os sujeitos na atualidade.

Análise do discurso: revisitando conceitos

Os sentidos de masculinidade remetem ao que se construiu, cultural e historicamente, sobre a identidade do homem, que não é fixa e acompanha as mudanças na sociedade, como, por exemplo, seus hábitos, gostos e preferências cotidianos. Por outro lado, o machismo é um termo que caracteriza o homem, biologicamente e socialmente, como superior à mulher, desqualificando-a em seu lugar social e subjugando-a em seus posicionamentos políticos e ideológicos.

A feminilidade pode ser aqui definida, conforme Soares (2015, p. 242), “dentro das possíveis variações no tempo e no espaço, a partir de um conjunto de características do padrão heteronormativo: fragilidade; emoção; beleza; verborragia “sem conteúdo”, dependência social e nutriz emocional e física dos outros”. É uma definição atinente à condição histórica e cultural que se atribuiu à mulher. As questões parental, biológica, cultural e social se agrupam e se imbricam nos sentidos dados à feminilidade, ao mesmo tempo em que os opõem à masculinidade. Já o termo feminismo pode ser apresentado aqui por Elizabeth Wright (1997, p. 201) como sendo um posicionamento que “examina os processos pelos quais se concede, ou se recusa, o acesso da mulher ao discurso, e ao mesmo tempo inaugura um novo modo de pensar, escrever e falar”. Neste sentido, o feminismo é a quebra de regra, a ruptura com sentidos historicamente impostos à ordem de submissão e de silenciamentos femininos, é a instauração de um novo modo de existência para a mulher.

Segundo essas definições, ratificamos que não é objetivo desta pesquisa discutir questões remissivas ao feminismo e ao machismo, mas discutir como os enunciados atribuem imagens ao homem e à mulher em sociedade, dividindo-os em condições identitárias. Para Hall (2000, p. 106), “na linguagem do senso comum a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas,

ou ainda a partir de um mesmo ideal”. É nesse espaço de grupo, de coletividade, que a cultura toma voz para classificar e dizer que papéis são atribuídos aos sujeitos em comunidade e como estes devem se portar.

A linguagem nas tiras analisadas, caracteristicamente, materializa sentidos que invocam uma reflexão sobre as identidades do homem e da mulher e as relações que estabelecem entre si. Trabalhar nessa linha de reflexão em sala de aula permite contextualizarmos, junto aos alunos em processo de formação, a realidade no que concerne às relações sociais entre os sujeitos, visando a despertar o senso crítico e a construir posicionamentos mais isonômicos entre homens e mulheres.

Destarte, para elucidar ao leitor sobre as transformações em relação ao conceito de identidade, são fundamentais as ideias de Stuart Hall (2005; 2009), somadas a algumas considerações de autores da Análise do Discurso francesa, como Gregolin (2004) e Fernandes (2008) que discutem noções referentes à subjetividade e à identidade. Para problematizarmos o conceito de gêneros discursivos, os postulados de Mikhail Bakhtin (2003) traduzem os fundamentos básicos para pensarmos como as tiras constituem gêneros em sua relativa estabilidade enunciativa.

Pensar os efeitos de sentido que estão impressos nos discursos é sair de um plano de análise formal da linguagem e alcançar as condições históricas que atravessam sua produção e seu estudo. Estudar alguns conceitos da Análise do Discurso que deram identidade a essa teoria e que significam os sentidos produzidos nos diferentes discursos que circulam na sociedade é elementar a essa reflexão. Ademais, embora seja uma obra fictícia, constituída por tiras, no discurso do *Gatão de meia-idade* materializam-se valores e (pré)conceitos que circulam na sociedade, não apenas nos enunciados dos homens de meia idade, mas nos enunciados que remetem a uma história que identifica sujeitos, a partir da qual nos projetamos.

De acordo com Pêcheux (1997, p. 53),

[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...]. Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois, linguisticamente descritível como uma série [...] de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação.

Depreendemos dessas palavras que o enunciado traduz uma prática social, materializada em linguagem, com nuances e movimentos definidos por condições de existência peculiares, alicerçadas em outros enunciados que lhe permitem uma aparição singular. Pedro Navarro (2008, p. 93) observa que:

[...] se os enunciados têm historicidade, se suas margens são povoadas por outros enunciados formando uma rede interdiscursiva, importa circunscrever uma dada série enunciativa e encontrar, portanto, uma regularidade na dispersão dos discursos sobre esse novo homem e sobre essa nova mulher.

O enunciado tem o diferencial de ser função, uma função que é centralizada e cruza estruturas que nos remetem a dado espaço e tempo. De acordo com Foucault (2002, p. 113):

[...] o enunciado não é a projeção direta, sobre plano da linguagem, de uma situação determinada ou de um conjunto de representações. Não é simplesmente a utilização, por um sujeito falante, de um certo número de elementos e de regras linguísticas. De início, desde sua raiz, ele se delinea em um campo enunciativo onde tem lugar e status, que lhe apresenta relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual. Qualquer enunciado se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo [...].

Tal jogo enunciativo mantém uma rede de relações que dá voz ao enunciado e às condições de sua aparição. Observa-se a presença de diferentes discursos na formação dos enunciados que, “compreendidos como elementos integrantes das regularidades discursivas, inscrevem-se nas situações que os provocam e, por sua vez provocam consequências, mas vinculam-se também, a enunciados que os precedem e os sucedem” (FERNANDES, 2008, p. 43). O enunciado não aparece do nada, mas produz-se nas relações sociais, desvela-se em uma prática discursiva e engendra a voz de um passado que lhe dá estatuto de acontecimento no presente, às vezes rebelde e insurgente, às vezes domesticado e sereno.

Gregolin (2004, p. 88), ao elaborar uma análise com base na concepção foucaultiana sobre enunciado, entende que “em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material) o enunciado é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, e ato de linguagem”. O entendimento do enunciado vai além de sua materialidade, pois, ao proceder de uma condição histórica de produção, ele se realiza na enunciação contextualmente mobilizada nas relações sociais. Uma vez que analisamos as tiras veiculadas na obra supracitada, as quais mobilizam enunciados sobre as mulheres com quem o personagem namora, torna-se necessário discutir um pouco sobre o tema da identidade para alcançarmos os efeitos de sentidos por elas produzidos.

A identidade em discussão

Um suporte teórico que respalde uma reflexão sobre subjetividade, identidade e estereótipos requer perspectivas diferentes. Discutimos aqui esses conceitos na perspectiva da Análise do Discurso francesa que, por sua natureza, é uma disciplina constitutivamente interdisciplinar.

Para Woodward (2000, p. 55), a subjetividade “envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade”. O sujeito, resulta de sua formação e construção de valores e crenças permeados pela história e pela memória. Fernandes e Alves Júnior (2008, p. 101) assinalam que a identidade se dá pela pluralidade social e decorre de uma produção e/ou construção subjetiva. A pluralidade de discursos que permeia o sujeito resulta de suas relações em diferentes grupos sociais, daí sua heterogeneidade, formada por posturas sócio-históricas e concepções manifestadas por relacionamentos subjetivos, mudanças e transformações sociais.

Para Bauman (2005, p. 19), “as ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas”. Assim, a identidade não é permanente, mas está em constante mudança, impõe ao sujeito a vivência de alguma maneira no discurso e na história, por isso, está sempre em produção. Nessa perspectiva, o sujeito e a identidade devem ser observados a partir de ocorrências linguístico-discursivas, uma vez que os enunciados apontam para posições-sujeitos.

Nas palavras de Stuart Hall (2000, p. 106),

[...] a identificação não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se pode, sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência.

Com isso, temos um processo dinâmico que, de certo modo, promove sentidos de instabilidade para o que entendemos por identidade. Os sujeitos estabelecem-se e transformam-se segundo as demandas contextuais em que se encontram. A identificação torna-se um processo de junção, uma pluralidade de fatores heterogêneos, possibilitando várias formas de interpretação.

Para Fernandes (2008, p. 31), “a constituição do sujeito discursivo é marcada por uma heterogeneidade decorrente de sua interação social em diferentes segmentos da sociedade”. Neste sentido, observar a questão da identidade nas tiras de *Gatão de meia-idade* é também entender a pluralidade com que o personagem identifica suas namoradas.

As questões de identidade articulam num mundo instável a diversidade de sentidos que circulam na sociedade e nos diferentes contextos que demarcam o lugar do homem e o lugar da mulher. Conforme Fernandes (2008, p. 34), a identidade não é fixa, está sempre em produção, encontra-se em um processo ininter-

rupto de construção e é caracterizada por mutações. As inúmeras discussões hoje sobre o tema identidade são emblemáticas, concentram-se em compreender causas e consequências do que está sendo discutido e perdas de referenciais que garantam estabilidade às imagens de identidades pessoais e coletivas, como um produto de determinações ideológicas.

Navarro (2008, p. 94), ao analisar as considerações de Hall (2004), Silva (2000) e Sousa Santos (2000), entende que há uma “crise de identidade”. Há também uma desestabilização das velhas identidades de gênero,

[...] que antes desempenhavam um importante papel de estabilização do mundo social. Essa crise seria decorrente de um processo mais amplo de mudança, no qual podemos observar um deslocamento das estruturas e dos processos centrais das sociedades modernas, os quais abalaram os quadros de referência que garantiam aos sujeitos um sentimento de pertença à dada coletividade. Essa crise é, portanto, o declínio das velhas identidades, ancoradas em paradigmas de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que foram a marca da estabilização do mundo social (NAVARRO, 2008, p. 94).

Fernandes (2008, p. 32) complementa tais considerações fazendo referência à identidade como um produto das novas relações sociopolíticas na sociedade. Ela torna-se inacabada por não se esgotarem as transformações sociais pelas quais passa. São transformações que ancoram sua mutabilidade e rompem com sentidos de fixidez que lhe são atribuídos.

Hall (2000, p. 108) entende que as identidades nunca podem ser unificadas e que, na modernidade tardia, elas são cada vez mais fragmentadas e fraturadas, não são singulares, mas multiplamente construídas “ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Assim, há um dinamismo próprio que significa as identidades e uma alteridade que lhes é constitutiva. Essas são características que lhes dão mobilidade, fluidez e as colocam em um processo de constantes mudanças e transformações, tirando-lhes a fixidez e a estabilidade.

Conforme argumenta Jonathan Rutherford (1990, p. 19-20 apud WOODWARD, 2000, p. 19), a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas que vivenciamos agora, “a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação”. Esse olhar relativamente complexo sobre a identidade, entende-a como sujeita ao outro e aos seus posicionamentos. As identidades podem estar em conflito com as mudanças sociais, políticas e econômicas, mas também podem estar em diálogo com elas. As diferenças entre as várias identidades são sempre imaginadas sob diferentes aspectos no mundo contemporâneo.

O gênero tira: uma proposta de leitura para a sala de aula

Os diversos campos da atividade humana estão relacionados ao uso da linguagem. Consta que o caráter e as formas desse uso sejam tão diversos quanto esses campos. Segundo Bakhtin (2003, p. 261), o emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Todos esses três componentes: o conteúdo temático, o estilo, e a construção composicional estão interligados em todo enunciado e são essenciais para os diferentes campos da comunicação.

Para Bakhtin (2003, p. 262):

A riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana e porque em cada campo dessa atividade é integral o repertório de gêneros do discurso, que cresce e se diferencia à medida que se desenvolve e se complexifica um determinado campo. [...] Não se deve, de modo algum, minimizar a extrema heterogeneidade dos gêneros discursivos e a dificuldade daí advinda de definir a natureza geral do enunciado.

A heterogeneidade dos gêneros discursivos é gigantesca e não há um plano específico para seu estudo porque cada fenômeno está ligado a um enunciado. Assim, a língua passa a integrar a vida por meio dos enunciados concretos que realiza; é através de enunciados concretos que a vida entra na língua (BAKHTIN, 2003, p. 265). O gênero, segundo Bakhtin (2003), está determinado por algumas regularidades e variações possíveis em circunstâncias específicas de execução da linguagem.

Ao remeter aos elementos que são constitutivos de todo e qualquer gênero discursivo, Mendes (2004, p. 123) define o conteúdo temático como sendo “as representações semânticas e/ou as redes conceituais dizíveis a partir de um determinado gênero inserido em um dado domínio discursivo”. O gênero tira pode ser encontrado muito comumente no campo jornalístico-midiático, abrangendo diferentes temas. A Base Nacional Comum Curricular (BRASIL, BNCC, 2018) aborda a tirinha no eixo da leitura, como um gênero remissivo à realização de estratégias de leitura, possibilitando o entendimento dos sentidos globais do texto e de seus efeitos. É possível identificar seu registro em algumas habilidades, dentre as quais podemos destacar as seguintes:

(EF69LP03) Identificar, em notícias, o fato central, suas principais circunstâncias e eventuais decorrências abordagem, em entrevistas os principais temas/subtemas abordados, explicações dadas ou teses defendidas em relação a esses subtemas; em tirinhas, memes, charge, a crítica, ironia ou humor presente. (BRASIL, 2018, p. 141).

(EF69LP05) Inferir e justificar, em textos multissemióticos – tirinhas, charges, memes, *gifs* etc. –, o efeito de humor, ironia e/ou crítica pelo uso ambíguo de palavras, expressões ou imagens ambíguas, de clichês, de recursos iconográficos, de pontuação etc. (BRASIL, 2018, p. 141).

Assim, a tirinha pode agregar e despertar diferentes posicionamentos, especialmente, no campo jornalístico-midiático e no campo artístico-literário. Ela pode ser opinativa e despertar discussões que mobilizem, de forma ética e respeitosa, sentidos sobre as relações identitárias e de gêneros.

Bakhtin (2003, p. 283) considera que:

[...] o enunciado é individual, e por isso pode refletir a individualidade de que fala (ou escreve). Em outras palavras, possui um estilo individual. Mas nem todos os gêneros são igualmente aptos para refletir a individualidade na língua do enunciado, ou seja, nem todos são propícios ao estilo individual. [...] A definição de um estilo geral e de um individual em particular requer um estudo aprofundado da natureza do enunciado e da diversidade dos gêneros discursivos. [...] O vínculo indissolúvel, orgânico, entre o estilo e o gênero mostra-se com grande clareza quando se trata do problema de um estilo linguístico ou funcional. De fato, o estilo linguístico ou funcional nada mais é senão o estilo de um gênero peculiar a uma dada esfera da atividade e da comunicação.

Segundo Bakhtin (2003, p. 262), a riqueza e a diversidade dos gêneros são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana. Neste sentido, o autor define três elementos que são constitutivos de cada gênero. São eles o conteúdo temático, estilo e estrutura composicional.

O conteúdo temático e a construção composicional implicam-se com o estilo de modo que este, por meio de recursos linguísticos específicos, lhes atribui em um processo recíproco o tom da singularidade expressão linguística, o adorno de um sentido particular e peculiar ao enunciado, enquanto “unidade real da comunicação verbal” (BAKHTIN, 2003, p. 293). O estilo está indissolúvelmente ligado ao enunciado e a formas típicas de enunciados, associa-se ao plano formal dos métodos argumentativos e eloquentes com os quais se materializam o gênero.

A construção composicional, segundo Bakhtin (2003, p. 284), envolve o tipo de estruturação e de conclusão do todo e o tipo de relação entre o locutor e os outros parceiros da comunicação verbal e contempla, sobretudo, uma dimensão sequencial relativa ao encadeamento sintático-discursivo do texto/enunciado como um todo. Sobre essa dimensão de sequências, Mendes (2004, p. 126) diz que a “construção composicional” traduz o agenciamento de processos semânticos e formais, estabelecendo uma integração mais orgânica entre a dimensão temática e a dimensão estilística dos textos e enunciados. Tal construção envolve diversas variáveis relativas às formas diversificadas de polifonia e de intertextualidade.

Trabalhar com o gênero tira nas aulas de Língua Portuguesa pode consistir em uma iniciativa dinâmica para a realização de discussões sobre temas atuais. Esse seria um propósito interessante para que professor e aluno possam dialogar com temáticas referentes aos posicionamentos e papéis dos sujeitos em sociedade.

Por sua relativa estabilidade, a tira constitui-se em uma semiose enunciativa resultante de uma materialidade verbal e não-verbal, em que geralmente se apresentam cenas em quadros sucessivos que traduzem, de certo modo, um movimento narrativo, cujo efeito de sentido pode ser o humor. Essas definições constituem nossa orientação de análise pois estão na base dos sentidos que norteiam o gênero tira no livro *Gatão de meia-idade: primeiras tiras*.

O discurso de um *gatão da meia idade*

Analisamos aqui algumas tiras do livro *Gatão da meia idade: primeiras tiras*, em que o personagem conta suas histórias de relacionamento amoroso com suas namoradas e apresenta sua visão masculina de mundo.

Essa visão masculina, em parte, conduz nossa orientação de análise, pois está na base dos sentidos que norteiam o conteúdo temático do gênero tira do livro em questão. Assim, escolhemos duas sequências, compostas por três tiras cada uma, para serem analisadas. O grupo de sequências se justifica pelo fato de compor uma narrativa em conjunto. Cada sequência tem um tema, o que dá um direcionamento à interpretação. Às vezes, o diálogo entre os personagens começa na primeira tira e só se encerra na terceira, complementando, com isso, o sentido em sua inteireza.

Figura 1: Gatão Pesquisa



Fonte: (PAIVA, 2008. p. 16)

Figura 2: Alma Masculina



Fonte: (PAIVA, 2008, p. 73)

Nas Sequências de tiras 1 e 2, observamos certas regularidades quanto ao **conteúdo temático** que remete à relação entre o personagem Gatão e suas namoradas, à sua visão de homem, atravessada pelo discurso de masculinidade, e às classificações que estabelecem para as mulheres com quem se relaciona. Esses diálogos são marcados por um constante efeito de humor, como na passagem: *80% das mulheres de 30 querem casar e ter filhos. O resto eu não conheço. [...].* O Gatão tem uma aceção marcada historicamente de que a mulher de 30 anseia se casar. São imagens que povoam o cotidiano social de que mulher que não casa carrega o estereótipo da solteirona que ficou para trás. Esses enunciados, sob o crivo do patriarcalismo em seu horizonte misógino, têm certa regularidade na sociedade e refletem condições específicas de existência para a mulher. Segundo a visão do machismo que se filia às posturas vigilantes que regulam o comportamento feminino, o discurso de masculinidade ampara-se e normatiza-se nesse lugar de “natureza” e de pertencimento que é dado à mulher.

O estilo verbal e imagético mobiliza os enunciados dos personagens e produz um efeito de humor. Claro que se estabelece uma relação bem imbricada entre o conteúdo temático, o estilo e a estrutura composicional que acontece na trama enunciativa. A linguagem é marcada por certa informalidade, não há rebuscamento ou uso de palavras de difícil compreensão, conforme se percebe na passagem: *Depois que separei, já transei com quase 10 caras, 2 moças, fundei uma ong, come-*

cei a fumar, fiz uma lipo... / Quando você se separou? / Tem dez dias[...]. Ou seja, a estereotipização distribui-se por essa sequência enunciativa que atribui uma posição-sujeito à mulher, colocando em evidência um efeito de descontrole sobre suas ações e sexualidade. Institui-se aí um poder que forja o sujeito, que o constitui na ordem do dizer e no campo das relações heteronormativas.

A sexualidade masculinizada do homem hétero é ironizada, na medida em que o personagem tenta essencializar em estereótipos identidades às suas namoradas. O efêmero faz parte da ordem do discurso que, sobremaneira, assegura à mulher uma natureza fenotípica que percorre sua sexualidade, sua aparência, seu corpo, seu vício, sua ansiedade. Tudo isso por meio de um vocabulário acessível, com figuras que materializam no estilo das tiras os usos cotidianos das falas dos sujeitos. Nesses termos, “cabe salientar em especial a extrema heterogeneidade dos gêneros do discurso (orais e escritos), nos quais devemos incluir as breves réplicas do diálogo cotidiano” (BAKHTIN, 2003, p. 262). Os diálogos que os personagens instauram são conhecidos do leitor, povoam seu cotidiano e algumas crenças a respeito da mulher, como a instabilidade do seu comportamento.

Neste sentido, os três elementos constitutivos do gênero estão indissociáveis entre si, os três envolvem-se isonomicamente na construção do humor. Mas, o estilo liga-se indissolivelmente à relativa estabilidade com a qual o gênero tira se apresenta. Tratar das relações amorosas em tiras é completamente diferente de abordar esse conteúdo em resenhas acadêmicas. São tiras de humor, cujo escritor as publicava em jornais de circulação nacional. Estas também constituíram outros gêneros, como um filme, lançado em 2006, e uma peça teatral, cuja estreia se deu no mesmo ano.

A construção composicional das tiras efetua-se em unidades formadas por diferentes diálogos e traços que produzem as imagens das personagens masculinas e femininas do texto. O formato composicional das tiras diz respeito à estrutura com que se apresentam: são formadas por diálogos curtos, repetições, usos recorrentes de exclamações, interrogações e reticências. Elas são apresentadas em preto e branco, e mobilizam elementos linguísticos e visuais que também são elementares à construção de um efeito de humor por meio de uma linguagem cotidiana.

No excerto: *Apesar de dizerem o contrário, o homem é um ser muito sensível / é capaz de chorar com um gol de bicicleta, o ronco de uma moto, a bunda redonda de uma morena, e um bolinho de bacalhau*, temos mais um enunciado, como os demais, produzido na cena dialogada das tiras. Na medida em que o Gatão discorre sobre a sensibilidade do homem, ele a constrói ironicamente sob a égide de um poder masculinizado. Isso ratifica a relação inextrincável entre formas de poder e formas de subjetividade consolidadas pelo discurso.

Os sentidos que ele atribui à sensibilidade masculina não condizem com fragilidade, solidariedade e sentimentalidade, nem muito menos com vulnerabilidade. Digamos que, para ele, isso é coisa de mulherzinha. Seus significados estão na contramão do que ele enuncia: o que o faz chorar é “um gol, o ronco de uma moto, a bunda redonda de uma morena, e um bolinho de bacalhau”. Nessa sequência ele define o homem sob o crivo de uma sensibilidade ressignificada masculinamente e se coloca sobre um patamar de autoelogio, de autoafirmação.

Beauvoir (1980, p. 62), em seus estudos, assinala que na Antiguidade, Aristóteles já dizia que “a mulher é mulher em virtude da falta de certas qualidades”. Alguns séculos depois, Michel de Montaigne afirmou que não sem razão as mulheres recusam as regras que são introduzidas no mundo, sobretudo porque os homens as fizeram sem consultá-las (BEAUVOIR, 1980, p. 62). São pensamentos que modelam comportamentos, apesar de pertencerem a um tempo remoto, eles se reatualizam na voz do Gatão e de muitos homens que este personagem representa.

Para Renfrew (2017, p. 90), “o enunciado é, em síntese, um meio pelo qual a estrutura arquetípica das relações interpessoais, na vida ou na literatura, se torna perceptível em sua eventicidade”. A narrativa das tiras, com as falas dos seus personagens, explana essa questão. Há um evento de relacionamento pessoal entre o Gatão e suas namoradas que traduz essa visão de interação entre o homem e a mulher. De acordo com Bakhtin (2003, p. 418), por estarem enraizados na e pela sócio-história e por ela serem legitimados, definidos pelo tempo/espaço social em que se encontram, os gêneros seriam “zona e campo da percepção de valores e da representação do mundo”. Nas tiras, essa representação se enuncia nos diálogos que o Gatão instaura não apenas com suas namoradas, mas com o leitor e consigo mesmo.

Nesta análise, observamos algumas questões de masculinidade que imprimem um discurso sexista à obra. Na medida em que o personagem se relaciona com as namoradas vai tecendo um olhar sobre a identidade da mulher e ratificando-lhe estereótipos. Consoante Michel Foucault (2002), o sujeito é um efeito dos jogos de enunciados inscritos numa dada formação discursiva. Esta se constitui na dispersão de discursos que emergem com valor de acontecimento. Nas tiras, os enunciados ditos por um personagem homem asseguram a instabilidade que define o lugar da mulher na sociedade. Imprimem-se sentidos às mulheres. A elas são dadas designações, geralmente, conturbadas de comportamento social.

Falar de mulher ou sobre a mulher é habitualmente traduzir um já dito, uma retomada de discursos que se repetem, que regularizam significados para ela na sociedade, ou seja, na medida em que se diz o que a mulher é, se diz o que o homem não é. Eles, a mulher e o homem, assim, são descritos juntos, a presença de uma descrição da alma masculina, inelutavelmente, dá voz a uma descrição da alma feminina, historicamente forjada, e assim por diante.

Beauvoir (1980, p. 14) sustenta que “a mulher sempre foi, se não a escrava do homem, ao menos sua vassala, os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições”. Por meio dos enunciados analisados, ratificam-se estereótipos. No discurso do Gatão, reforçam-se as imagens de superioridade masculina, de controle e centramento, e estas, por sua vez, reforçam antiteticamente as imagens femininas que foram construídas ao longo de uma história de inferiorização e silêncios.

Considerações finais

Ao sairmos de uma abordagem formal dos estudos linguísticos, ultrapassamos a fronteira de uma perspectiva puramente linguística, passando a um plano heterogêneo de reflexões sobre o discurso. Analisamos aqui alguns efeitos de sentido produzidos pelos enunciados do personagem *Gatão de meia-idade*. Em seu discurso, a masculinidade notabiliza-se na construção de uma identidade do homem. Pelo olhar do personagem, a identidade da mulher é esmiuçada, designada, caracterizada, regularizada em uma presumida natureza. Tal visão revalida algumas práticas sociais que atestam a superioridade masculina sobre a feminina que se perfaz em uma sociedade histórica e culturalmente patriarcal.

Se um discurso nunca surge do nada, mas reflete a voz de um passado, dando-lhe um estatuto de acontecimento presente, problematizamos um olhar sobre a identidade da mulher em nossa sociedade. Para Woodward (2000), a subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais, e quando a colocamos em contato constante com um contexto social, adotamos uma identidade. Depreendemos, pela voz do Gatão, que o passado ainda se faz presente nas práticas discursivas preconceituosas que atribuem à mulher um lugar social de inferioridade.

Assim, a análise do discurso do personagem tem sua relevância por, também, nos fazer enxergar esse lugar social que é dado ao homem e ao discurso da masculinidade. Este traduz uma pluralidade identitária dada às suas namoradas. Isso nos faz compreender a heterogeneidade das identidades que não são fixas, nem homogêneas, mas se constituem na pluralidade da interação social sempre moldada pelas condições históricas que lhe dão existência.

Além dos vários estereótipos dados pelo personagem às suas companheiras, em sua voz ressoam enunciados sexistas em relação à mulher, por meio de imagens perpetuadas na sociedade, embora estas tenham sido produzidas nas tiras pela visão do homem.

No que concerne ao ensino de Língua Portuguesa, trouxemos a noção de gênero discursivo, para compreendermos como o estudo de tiras em sala de aula, para além da interpretação textual, pode possibilitar um diálogo entre linguagem, sociedade e subjetividade. Entendemos que, ao abordarmos o gênero tira em sala

de aula, temos uma dinamicidade quanto ao trabalho com a leitura, não apenas por sua configuração enunciativa e multissemiótica, mas por permitir a reflexão sobre diversos campos temáticos presentes na realidade dos sujeitos.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 23. ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, Valentin N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

BAUMAN, Zygmunt, 1925. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo sexo**: fatos e mitos. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_publicacao.pdf. Acesso em: 02 jan. 2022.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. 2. ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

FERNANDES, Cleudemar Alves; ALVES JÚNIOR, José Antônio. Sujeito discursivo e construção identitária do mendigo. In: NAVARRO, Pedro (org.). **O Discurso nos domínios da linguagem e da história**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

GREGOLIN, Maria do Rosário. O discurso, o sujeito e a história em A arqueologia do saber. In: GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso**: diálogos e duelos. São Carlos, SP: Claraluz, 2004. p. 84-110.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomás Tadeu da Silva. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MENDES, Paulo Henrique Aguiar. Os gêneros discursivos em debate: análise de uma crônica de L. F. Veríssimo. In: MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato de (orgs.) **Gêneros**: reflexões em análise do discurso. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2004.

MENDONÇA, Márcia. Um gênero quadro a quadro: a história em quadrinhos. In: MENDONÇA, Márcia Rodrigues de Souza Mendonça. **Gêneros textual e ensino**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007.

NAVARRO, Pedro. Mídia e identidade: o novo homem e nova mulher entre imagens fragmentadas e discursos “líquidos”. In: NAVARRO, Pedro (org.). **O discurso nos domínios da linguagem e da história**. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

PAIVA, Miguel. **Gatão de meia-idade**: primeiras tiras. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

- PÊCHEUX, Michel. **Discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas, SP: Pontes, 1997.
- RENFREW, Alastair. **Mikhail Bakhtin**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2017.
- ROJO, Roxane Helena R; BARBOSA, Jacqueline. **Hipermodernidade, multiletramentos e gêneros discursivos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- SOARES, Ana Carolina Eiras Coelho. Feminilidade/feminino. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antônio. **Dicionário crítico de gênero**. Dourados: Ed. UFGD, 2015. p. 242-244.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- WRIGHT, Elizabeth. Crítica feminista inteiramente pós-moderna. In: BRENNAN, Teresa (org.). **Para além do falo**: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.



UTOPIA E DECOLONIALIDADE EM *O PAÍS DAS MULHERES*, DE GIOCONDA BELLI*

UTOPIA AND DECOLONIALITY IN THE COUNTRY OF WOMEN, BY GIOCONDA BELLI

Giovanna de Araújo Leite¹

Resumo: Utopia e decolonialidade caminham juntas, trazendo sonhos e esperanças de onde se pode tirar um pensamento de ação e de mudança. Em “O país das mulheres”, Gioconda Belli cria um cenário onde a proposta é buscar soluções para enfraquecer o patriarcado, excluindo os homens dos serviços públicos e decretando que eles trabalhem remuneradamente apenas no espaço doméstico. O objetivo geral é analisar se há a presença de um feminismo civilizatório branco-burguês e o objetivo específico é refletir se isso acontece. A metodologia adotada é bibliográfica e qualitativa. Como resultados, destaca-se a inter-relação entre utopia e decolonialidade para transformar consciências em prol de sujeitos excluídos e despossuídos e assim, conclui-se que o “risco da essência” em favor das mulheres se edifica de forma positiva na obra.

Palavras-chave: Utopia. Decolonialidade. Escrita de Mulheres. Gioconda Belli.

Abstract: Utopia and decoloniality go hand in hand, bringing dreams and hopes from where one can draw a thought of action and change. In “The country of women”, Gioconda Belli creates a scenario where the proposal is to seek solutions to weaken patriarchy, excluding men from public services and declaring that they work remunerated only in the domestic space. The general objective is to analyze whether there is the presence of a white-bourgeois civilizational feminism, and the specific objective is to reflect on whether that happens. The methodology adopted is bibliographic and qualitative. As results, the interrelationship between utopia and decoloniality is highlighted to transform consciences in favor of excluded and dispossessed subjects and thus, it is concluded that the “risk of the essence” in favor of women is built positively in the work.

Keywords: Utopia. Decoloniality. Women’s Writing. Gioconda Belli.

¹ Doutoranda em Literatura e Interculturalidade, orientanda do Professor Doutor Antonio de Pádua Dias da Silva. Docente efetiva na Autarquia do Ensino Superior de Garanhuns – AESGA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5585-3180>. E-mail para contato: giovanna37leite@gmail.com.

* Artigo recebido em 27 de julho de 2022. Aceito para publicação em 04 de novembro de 2022.

Introdução

Na leitura de “O país das mulheres”, a luta de Viviana Sansón e suas companheiras demonstra que as questões das mulheres ainda estão sendo superadas na América Latina, pois o discurso opressivo em torno das relações desiguais de trabalho permanece com bastante força, fazendo-me refletir sobre o posicionamento de mulheres conscientes oriundas de um país latino-americano em busca da equidade, da justiça social e da decolonização. Com base na proposta decolonial de Vergès (2020, p. 43), visualizo, nesta obra literária nicaraguense, uma narrativa que retrata mulheres conscientes de si lutando incansavelmente para “reescrever a história do feminismo desde a colônia” tentando construir um feminismo decolonial que não se contenta “em pensar a colônia como uma questão subsidiária da história”.

A autora Gioconda Belli nasceu na Nicarágua, América Central, em nove de dezembro de 1948. É uma escritora viva e amante do seu país, reconhecendo todas as opressões de seu povo desde a colonização. Ela retrata em suas obras o amor, a feminilidade, a maternidade e a política juntamente com a energia biológica do “ser mulher” militante, tanto na política como na literatura. De acordo com Lemos (2012, p. 09) “em 1967, quando se casa e logo é mãe, percebe que a vida doméstica não pode abarcar suas inquietudes e que o ambiente privilegiado da burguesia nicaraguense a envolvia e sufocava”. Assim, a literatura de Belli vai retratar essa luta constante da mulher na construção de um novo horizonte, longe deste espaço sufocante e patriarcal ao qual a mulher está aprisionada.

Em “O país das mulheres”, Belli (2011) parece mesclar um “tom” profeminista, que remete aos empreendimentos propagadores de ideias progressistas sobre os espaços das mulheres na esfera doméstica-privada, pública e política, clivando a narrativa onisciente, com diálogos entre os/as personagens e fazendo com que a ficção e a teoria feminista, ora eurocêntrica, ora decolonial, sejam expostas nos dois discursos narrativos, indireto livre e discurso direto, inquietando a leitura para questionamentos sobre a atitude das personagens do Partido da Esquerda Erótica – PEE e a prática desta teoria feminista proposta na obra.

As personagens do PEE contestam todo o sistema patriarcal vigente e encaminham a política do país de Fágua para uma outra postura, movida pela energia da essência tradicionalista e biológica do feminino, não como uma atitude conservadora e limitada dos feminismos eurocêntricos e civilizatórios, mas como um posicionamento estratégico de criação de uma outra política, encorpada pelos valores da mulher, desde o biológico ao social mas tendo uma perspectiva contextual de um país latino-americano e oprimido, para, somente assim, alcançar o enfraquecimento do poderio masculino, que se pautou historicamente pela exclusão da mulher na política por meio da violência, misoginia e opressão.

As mulheres do PEE, encabeçado pela jornalista e apresentadora de televisão Viviana Sansón, a escolhem para se candidatar a presidenta de Fátguas, denunciando as corrupções dos homens que governaram secularmente aquele país até que Viviana consegue, de fato, derrotar o grupo centenário de homens detentores do poder em sua campanha presidencial e, ao vencer as eleições, decreta a retirada imediata de todos os homens do serviço público e político de Fátguas, a fim de que as relações de opressão dos homens para com as mulheres iniciem um processo de enfraquecimento por meio da atuação autônoma das mulheres no setor público e político, sem que a presença masculina nestes setores decisivos da sociedade afetasse o desempenho feminino.

O decreto unilateral e temporário de que aos homens seria permitido apenas o trabalho no espaço doméstico foi o passo primordial para que na obra, somente assim, houvesse a possibilidade de reconstrução de uma nova governança pautada no aqui e no agora por meio dos princípios da cooperação, do diálogo e do contato, ao contrário do governo dos homens que fora pautado nos princípios do individualismo e da violência.

Pude verificar que a atitude política de Viviana Sansón se traduziu numa vontade utópica transformadora e decolonizadora em administrar o seu país sob a energia da maternidade, governando Fátguas como uma mãe cuida do/a filho/a. Percebi também que o romance apresenta a estratégia de escolha pelo “risco da essência”, tão criticado pelo feminismo eurocêntrico e ocidental pelos elementos do essencialismo biológico para contra-argumentar questões ainda não superadas pelos movimentos do feminismo de Segunda Onda, que se ampararam fortemente pelo Construcionismo do pensamento de Simone de Beauvoir (1967), a qual sempre trouxe em seus escritos a feminilidade como uma limitação da existência da mulher à imanência e à reprodução da espécie, considerando a própria biologia feminina como a grande responsável por enraizar as mulheres na imanência, dando poder e autoridade às instituições patriarcais a restringirem as atividades das mulheres apenas ao cuidado pela aparência, ao trabalho doméstico e à criação dos/as filhos/as. Assim, o pensamento crítico de Beauvoir se concentrou no fato de que a opressão das mulheres foi facilitada com o confinamento e a mutilação das potencialidades delas pelas exigências patriarcais de que elas fossem objetos agradáveis e ao mesmo tempo fossem respeitadas para os homens.

Neste sentido, aponto a problemática de como a escolha do “risco da essência” discutido pela teórica Fuss (2017) pode contribuir para o entendimento da sociedade de “O país das mulheres”, como uma política decolonizadora tanto do patriarcado como do pensamento das feministas brancas eurocêntricas, pois o espaço público antes dominado pelos homens, foi dominado pelas mulheres em uma “Utopia do Felicismo”, chamada de ginocentrismo, em que o poder político passa a

se organizar sob o comando exclusivo de mulheres autônomas e expoentes de sua feminilidade como algo positivo e potente.

Assim, fundamento-me também nos estudos sobre utopia com base em Bloch (2005) que traz a esperança em ação na *práxis*, por meio do que ele chamou de “sonho diurno”, um sonho elaborado e posto na prática desde o presente para o futuro em forma do que se chamou de “consciência antecipadora”, isto é, uma consciência pautada na possibilidade real de concreticidade.

O objetivo geral é refletir sobre a utopia de transformação do pensamento patriarcal para uma sociedade ginocentrista, compreendendo o desejo latente de se (re)pensar o “risco da essência” como uma estratégia possível de decolonização da política patriarcal de Fátuas, pois percebo na obra em análise, um “tom” profeminista, que mescla ficção e teoria feminista, inquietando na leitura questionamentos sobre a prática de um outro feminismo mais próximo de uma crítica ocidental, amparado no que se chama “feminismo decolonial”, o qual contesta a colonialidade do saber e apontando para caminhos de avanço político na chave epistemológica latino-americana, sob pontos de vistas estratégicos de vozes feministas que reivindicam configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala (HOLLANDA, 2020). A pesquisa é de caráter bibliográfico e crítico literário feminista.

A seguir farei uma leitura de “O país das mulheres”, da autora nicaraguenese Gioconda Belli, mostrando que as mulheres membras do PEE são movidas pela força biológica da feminilidade sem conter uma atitude conservadora e limitada do “Ser Mulher”, mas com um posicionamento estratégico utópico e concreto de criação e transformação de uma política encorpada pelos valores femininos do biológico ao social, visando o enfraquecimento do poderio masculino nas estruturas de poder, que durante séculos foi movido por meio da violência em todas as suas facetas, oprimindo as mulheres assim como os homens.

O “risco da essência” na atitude utópica e decolonizadora do governo das mulheres de Fátuas

O essencialismo sempre foi um assunto que evocou polêmica e muito “assombro” para o universo da crítica feminista eurocêntrica construcionista, pois retrata a mulher numa lógica biológica considerada limitante a ponto de inquietar seriamente a filósofa existencialista Simone de Beauvoir (1967) na obra “O segundo sexo”, a qual defendeu a crença de que a feminilidade por si só limitaria a existência da mulher à imanência e à reprodução da espécie, relegando a elas toda a carga opressiva de destino existencial para a responsabilidade exclusiva do cuidado da reprodução humana; do cuidado pelos filhos/as; do cuidado pelo marido, enfim, pelo cuidado de toda a esfera privada (doméstica). Tal responsabilidade é justificada pelo

sistema patriarcal como algo naturalizado de que a mulher sempre esteve predeterminada a se dedicar gratuitamente a esta função (doméstica), sendo naturalmente excluída dos assuntos políticos de governo e de qualquer outra natureza pública.

O essencialismo criara nas mulheres o que Friedan (2020) chamou de “mística feminina”, mulheres que foram criadas para serem regozijadas pela própria lógica da feminilidade e para aceitar acriticamente a sua exclusão e não importância nas atividades de gerência das decisões públicas fundamentais, mesmo que elas tivessem alcançado o direito ao “voto” nas primeiras manifestações do feminismo, aquele voto seria destinado apenas para camuflar uma espécie de “direito” que só privilegiaria os homens, afinal, só eles poderiam ser os únicos governantes e elas seriam eternamente as “donas de casa”, totalmente devotadas aos cuidados dos/as filhos/as, dos pais e das mães quando idosos/as, dos avôs e avós e ao bem estar do marido, se assim o tivessem, para então garantir o “bem estar do lar”. Isso gerou cada vez mais o sentimento de mulheres ausentes de si mesmas, vazias por não exercer autonomamente o seu direito de existir na política e em todas as atividades sociais e públicas, até porque o trabalho doméstico também é uma atividade política de gerenciamento do lar.

Essa problemática é visível na ficção “O país das mulheres”, pois algumas delas, como é o caso da jornalista Viviana Sansón e outras companheiras, sempre se questionaram sobre a situação deplorável de miséria e desigualdade social ao qual o país de Fátuas esteve mergulhado assim como também tantas mulheres foram violentadas em seu direito de existir durante o governo dos homens. Os valores da feminilidade serviriam na obra para apontar uma postura afirmativa e autocrítica feminista em prol de “desessencializar” o essencialismo.

A jornalista de 40 anos nascida no país latino-americano de Fátuas se posiciona criticamente contra a corrupção, a miséria social, as discriminações de gênero, raça e sexualidades e resolve denunciar na mídia a relação arbitrária dos governos ditatoriais dos homens que governavam aquele país, representando a voz da mulher latino-americana, desejosa por enfraquecer toda uma sistemática opressão implantada por eles, assim como “contrariar” toda uma justificativa operada por setores feministas eurocêntricos, realizando autocríticas através do “decreto” de exclusão dos homens do serviço público e a obrigação deles em atuar no espaço doméstico, lugar onde as mulheres exerciam hegemonicamente sua “importância” perante o sistema vigente para provocar toda uma estrutura patriarcal latino-americana. Viviana Sansón após denunciar todas as corrupções dos governos ditatoriais dos homens de Fátuas e com a ajuda da própria natureza, através da emissão da fumaça tóxica expelida pelo vulcão Mitre, que enfraqueceu a virilidade e a contestação masculina, vence as eleições como presidenta implantando o Ginocen-

trismo (Governo em que os valores e experiências tradicionalmente femininos é o centro governamental do país). Ela e cinco mulheres do PEE evocam uma crítica radical de toda sistemática patriarcal a fim de renovar o olhar do feminismo sob os preceitos de um feminismo decolonial oriundo da América Latina. As atitudes governamentais destas mulheres de Fátuas provocam a transformação do feminismo humanista eurocêntrico em direção a uma postura feminista amparada pelos valores da mulher latino-americana.

Esses valores latino-americanos contestam a colonialidade do saber, do poder e do ser, pois estes subordinaram os países do Centro-Sul do planeta a reproduzirem uma hierarquia de gênero, raça e sexualidades na política e na economia, que marginalizaram os saberes locais. Para Lugones (2008), além de raça, o conceito moderno colonial de gênero no sentido de aquilo que qualifica e identifica a diferença sexual teria sido introduzido nos países latino-americanos como forma de dominação e controle do trabalho e dos corpos, pois os homens e as mulheres não europeus, isto é, pessoas indígenas e africanas, por exemplo, eram consideradas diferentes e inferiores porque não seguiam as mesmas regras de socialização e convivência das sociedades coloniais. Os povos originários que já viviam nos países do Eixo Centro Sul do Planeta eram considerados pelos europeus como selvagens e animais, sendo isto uma justificativa para implantação a todo custo de uma cultura e uma religião europeia como únicas salvadoras.

Desta forma, o feminismo conhecido “decolonial” se desfaz justamente das marcas desse colonialismo, assinalando e provocando posicionamentos, posturas e atitudes contínuas de transgressão, juntamente com a intervenção por um caminho de luta contínua na qual é possível identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e outras construções alternativas perante o que já existe. No feminismo decolonial não se reage, mas se age na construção de alternativas positivas e inclusivas sobre os saberes e as práticas do continente latino-americano.

Então, por exemplo, o argumento de que a feminilidade limitaria a existência da mulher apenas à reprodução da espécie e aos cuidados domésticos (mãe e pai, marido, filhos/as, avôs e avós, entre outros/as) são tomados como uma contestação de que seria mais uma cumplicidade com a cultura heteropatriarcal. Young (2006, p. 177) explica:

Beauvoir mostra brilhantemente que a cultura patriarcal projetou nas mulheres todos estes aspectos da existência humana que participam da mera reprodução da vida. Entretanto, ela não clama por uma transformação da cultura na direção de uma aceitação maior da vida, do corpo e da mortalidade. Em vez disso, ela própria desvaloriza as vidas das mulheres na medida em que as encontra mais próximas à natureza e ao corpo que os homens.

Em “O país das mulheres” a partir do momento que se valoriza a feminilidade tradicional da mulher, como as características do cuidado pela vida e tendo o corpo da mulher com toda sua carga de afeto e maternidade há também uma transferência destes valores para o ambiente público na administração pública, como uma possível crítica do posicionamento de Beauvoir, que se pôs contrária a toda aproximação da mulher à natureza com o argumento de que isto possibilitaria a opressão dos homens e permanência da mulher no lugar de oprimida. Há na obra a manifestação de uma energia positiva de proposição do próprio feminino em direção ao enfraquecimento do patriarcado, através da valorização da feminilidade.

Trago a reflexão de Fuss (1989) sobre a tensão entre o essencialismo e o antiessencialismo como formas de se pensar o assunto de forma estratégica para enfraquecer a estrutura patriarcal vigente nas sociedades latino-americanas, pois não é de forma inocente que Gioconda Belli cria este universo político formado apenas por mulheres, ela o cria para mobilizar dentro da obra os próprios sujeitos excluídos da sociedade e “despossuídos da cultura” a fim de provocar uma coalizão de grupos voltados para a *práxis* política feminista (CAVALCANTI, 2017) e que no meu entender, parece ser a luta de Viviana Sansón e suas companheiras do PEE.

Fuss (1989) reflete sobre o essencialismo como uma postura poderosamente deslocadora e desestabilizadora e este modo de pensar me faz interpretar a postura do governo das mulheres em Fátuas nesta mesma ótica, pois conforme Cavalcanti (2017), mesmo que o essencialismo imerso na cultura possa provocar “estranhamentos” dentro do “campo minado” do próprio feminismo, ele oferece uma aprendizagem para os sujeitos envolvidos na história e formas estratégicas de se pensar o essencialismo na contemporaneidade.

. [...] De madrugada, Viviana propôs um Estado ginocrático, nem um único homem nas dependências dos ministérios, das entidades autônomas, dos órgãos de poder, pelo menos por seis meses.
 -Muito radical – falou Rebeca. – Eles acabariam com a gente. Além disso, o que faríamos com eles?
 -Já imaginou o bem que lhes faria bancarem os donos de casa durante seus meses? – Martina riu. – Isso sim seria uma mudança fundamental.
 - Pois poderiam construir escolas ou creches nos bairros...- sugeriu Ifigênia...fazer trabalho comunitário.
 -Isso é loucura – sentenciou Eva. – Não sejamos loucas, por favor. Deixar um monte de homens desempregados seria um golpe para as famílias. Viveriam de quê?
 -Vamos pagar um adiantamento...mas têm que admitir que seria diferente fazer qualquer coisa sem que eles nos guiem – riu Viviana. Fazermos tudo sozinhas seria verdadeiramente revolucionário.
 -Mas, infelizmente, não poderíamos preencher todas as vagas com mulheres. Por mais que acreditemos em nós mesmas, temos que reconhecer que poucas mulheres têm a formação, a experiência e o dom de comandar dos homens (BELLI, 2011, p. 86-87).

Ou seja, dentro dessa abordagem teórica do feminismo decolonial, vejo um “espírito crítico” utópico na narrativa exemplificada no enxerto acima, pois a personagem protagonista Viviana Sansón e suas companheiras do PEE trazem uma “esperança” que se realiza na *práxis* por meio do governo das mulheres, onde se reconstrói a política institucional de Fátuas, rompendo ou decolonizando os papéis de gênero modificando-os temporariamente com o decreto estratégico da presidenta eleita Viviana Sansón de que os homens não atuam mais nos serviços públicos e seriam desligados de suas atividades públicas para atuarem somente no setor doméstico de suas famílias e as mulheres teriam exclusividade no trabalho público. Essa modificação prática no governo gerou “rachaduras” no sistema heteropatriarcal e foram fundamentadas na energia criativa da mulher voltada para o cuidado da vida pública do país, gerindo a sociedade de forma cooperativa, amparando-se no contato e nos cuidados da população como se estivesse cuidando da própria casa. O diálogo entre as componentes do PEE acima demonstra o debate em todo da possibilidade de transformação dos papéis de gênero mesmo diante do medo de não alcançar tal proeza, elas assumem o desafio e seguem juntas em busca da equidade dos papéis de gênero no país de terceiro mundo chamado Fátuas, secularmente comandado por homens misóginos e patriarcais.

A utopia presente na obra recai no sentido profundo e íntimo do conceito de esperança, enquanto “afeto da espera” e da expectativa com as camadas da categoria possibilidade, numa visão filosófica chamada por Bloch (2005) de “consciência antecipadora” e “sonho diurno”:

O sonho diurno pode proporcionar ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração [...] os sonhos de um mundo melhor como um todo buscam a exterioridade de sua interioridade [...] O poder da antecipação com o seu espaço aberto e seu objeto a ser realizado para frente, chamado de utopia concreta – para diferenciá-lo do utopístico e da mera utopização abstrata (BLOCH, 2005, p. 93-156).

O autor explicita a função utópica da consciência antecipadora numa relação em que a exterioridade do que já existe é transformada com a ação concreta de uma revolução, ultrapassando as fronteiras do utopismo abstrato e é isso que acontece com as determinações de Viviana Sansón, pois ela age na exterioridade do que já existe, implantando uma outra versão de governo transformada sob o ponto de vista da feminilidade. A utopia de “O país das mulheres” atua no caráter positivo dos produtos da imaginação social, com a força criadora e subversiva das mulheres desligadas de toda forma de patriarcado, agindo no sentido de que os “sonhos diurnos” acontecem na prática governamental sob a postura de uma “essencialismo estratégico” como forma de “decolonizar” Fátuas do poderio político opressor dos governos seculares dos homens.

Discutia-se se o poder exercido pelas mulheres seria diferente, se o erotismo era diferente da pornografia ou se a esquerda ainda tinha razão de ser. O melhor de tudo foi que, quando os comentaristas e jornalistas revelaram-se trogloditas, traíndo seus esforços em parecer homens modernos, as mulheres tomaram a discussão para si e expuseram com veemência e surpreendente simplicidade seu desgosto e a incredulidade no fato de os homens considerarem natural a divisão dos sexos, que às mulheres prescrevia a exclusão, a exploração e uma infinidade de desvantagens. Os debates geravam verdadeiras lutas verbais. Mulheres de avental, modelos, mães, beatas, intelectuais, profissionais e putas telefonavam aos programas para defender os direitos da mulher, queixar-se da solidão da maternidade ou para perguntar sobre a explosão do vulcão e o déficit de testosterona. [...] Viviana e as outras afinaram o discurso e as respostas: falaram sobre reformas na democracia, na constituição, nos métodos educacionais e nos centros de trabalho. Em suas críticas, incluíram fragmentos de filosofia popular e usaram o arsenal de sua memória, citando frases que incluíam desde as teorias de Deepak Chopra, Fritjof Capra e Marx, até as teses feministas de Camille Paglia, Susan Sotag, Celia Amorós e Sofia Montenegro”. (BELLI, 2011, p. 93).

Conforme a citação acima extraída do romance, a voz da mulher é cada vez mais forte no espaço público, atingindo os meios de comunicação e o pensamento machista dos homens, ressignificando, inclusive, a palavra ‘erótico’ não como sinônimo de pornografia e vulgaridade, mas como energia vital e criativa de desconstrução de uma sociedade pautada secularmente pelo preconceito e misoginia, para uma outra sociedade, dialógica em busca da equidade e da democracia, onde todos e todas têm voz e defendem os direitos das mulheres amparando-se nas leituras Deepak Chopra, Fritjof Capra e Marx, até as teses feministas de Camille Paglia, Susan Sotag, Celia Amorós e Sofia Montenegro, autores e autoras consagrados/as da área. Para Deplagne (2019) os estudos literários utópicos de autoria feminina têm se destacado e conquistado espaço na crítica literária feminista, por trazer justamente essa ampliação do pensamento utópico, principalmente, para gerar nas narrativas, um pensamento teórico sobre a força e a energia utópica sob o ângulo crítico das Instituições e as práticas governamentais sob o olhar da mulher.

Com base nisso, os estudos críticos da utopia, na perspectiva da escrita de mulheres, trazem o texto literário marcado pelo corpo e pelo lugar em que está inserido, desde a família patriarcal na cidade, no país ou no seu continente, configurando narrativas profeministas, isto é, narrativas em que abordam a luta feminista nas histórias de vida das próprias personagens dentro do enredo. Como afirma Gargallo (2006, p. 95):

a mediados del siglo XX, las escritoras latinoamericanas empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, na-

cional y continental. Seguramente sus narraciones contribuyeron al metarelato del patriarcado latinoamericano, con sus especificidades: machismo, caciquismo, dominación étnica, paternidad ausente, pero anhelada y dominante, traición de la madre, matrimonio forzado, sujeción sexual, indefensión social. A la vez, contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal, y lo hacían desde el dolor que les provocaba la conciencia de que sus madres defenderían a sus hermanos contra cualquier poder que los amenazara, mientras sus padres respetarían la (el) orden que determina que las mujeres pasan de las manos de un hombre a las manos de otro(s) hombre(s). En otras palabras, delataron en su literatura algo que el historiador Hayden White formuló para toda expresión escrita de las ideas, esto es, que “el pensamiento permanece cautivo del modo lingüístico en que intenta captar la silueta de los objetos que habitan el campo de su percepción”².

Com base nisto, os estudos literários críticos feministas e utópicos oferecem a possibilidade de análise e questionamento do que as mulheres personagens de obras literárias protofeminista. Para Moylan (2016, p. 2) “a utopia oferece uma alternativa para reflexão de problemas de um tempo específico”, problemas estes, que Gonzalez (2020) já os mencionava como “ladinoamefricanos”, enraizados no universo dos povos do Eixo Centro-Sul continental, invisibilizados e não discutidos na “voz” identitária de mulheres de cor, mulheres de todas as “tribos”, crenças, raças, etnias, sexualidades, entre outros.

A política ginocrática proposta por Viviana Sansón e suas companheiras do (PEE) visa decolonizar e “desessencializar” tanto o patriarcado como o feminismo ocidental branco e elitizante, para então, enfraquecer a cultura vigente e hegemônica. É perceptível a crítica da cultura nesta obra atravessando a própria forma de educação das crianças:

as próprias crianças decidiam o que queriam aprender e não se sentiam obrigadas a fazer isso ou aquilo [...] além das disciplinas como gramática e ciências, tinham aulas de maternidade, fossem homens ou mulheres. Os homens saíam doutores em trocar fraudas, pôr para arrotar, dar colo e cuidar das crianças (BELLI, 2011, p. 48).

² em meados do século 20, as escritoras latino-americanas começaram a manifestar massivamente que sua escrita era determinada por seu corpo e pelo lugar que teve na história familiar, nacional e continental. Certamente suas narrativas contribuíram para a metanarrativa do patriarcado latino-americano, com suas especificidades: machismo, despotismo, dominação étnica, paternidade ausente, mas desejada e dominante, traição da mãe, casamento forçado, sujeição sexual, desamparo social. Ao mesmo tempo, contavam, gravavam, recriavam uma imensa variedade de aborrecimentos, dúvidas e resistência feminina contra a ordem patriarcal, e eles fizeram da dor causada pela consciência de que suas mães defenderiam seus irmãos contra qualquer poder que os ameaçasse, enquanto seus pais respeitariam a ordem que determina que as mulheres passem das mãos de um homem para as mãos de outro(s) homem(s). Em outras palavras, eles traíram em sua literatura algo que o historiador Hayden White formulou para toda expressão escrita de ideias, isto é, que “o pensamento permanece cativo do modo lingüístico em que tenta apreender a silhueta dos objetos que habitam o campo de sua percepção” (tradução própria).

A educação é ressignificada desde a infância, pois as crianças aprendem desde cedo que as atividades domésticas são atribuídas de forma igualitária a homens e mulheres e isso é ampliado para outros setores da sociedade, do espaço privado para o público, significando assim uma utopia na *práxis*, onde a esperança recai no que que Gargallo (2006) demonstra sobre a luta das mulheres latino-americanas: a autonomia, o sonho de afastamento da hegemonia política implantada pelos homens e a aproximação de uma transformação social, onde até mesmo o feminismo ocidental e eurocêntrico é questionado, pois ele ainda estaria ligado às estruturas patriarcais. A luta das mulheres latino-americanas parte do próprio corpo, desde o biológico, materno, cuidador, criativo, intuitivo e que repudia os cânones individualistas do patriarcado:

El repudio a los cánones patriarcales, por lo tanto, no debía servir para dialogar con el mundo de los hombres ni para reclamarle algo, sino para reflexionar sobre la acción feminista, reconocer la diferencia entre mujeres como algo que sustenta la libertad y no impone la desigualdad: un derecho y una perspectiva política. Con esto socavaban una utopía feminista fundamental: la identidad de las mujeres feministas, la posibilidad de mirarse una en el espejo de la otra. Construían el derecho a la diferencia, primero desde una diferencia con respecto al sistema de dominación patriarcal y, en un segundo momento, ofrecían a las mujeres la legitimidad de sus individualidades y la posibilidad de unirse alrededor de la construcción de un derecho sexuado que tomara en cuenta las necesidades de ambos sexos, ninguno de los dos supeditado al otro; una economía no financiera ni especulativa, sino de intercambios múltiples, de colaboración con el medio ambiente y entre las personas y los pueblos; una ética no normativa, de colaboración, un juego de libertades que se reconocen y respetan y una organización política vocera y no instructora (GARGALLO, 2006, p. 136-137).

Isto é, o repúdio aos cânones patriarcais não deve dialogar com o mundo dos homens, mas com as próprias mulheres, na possibilidade de que elas mesmas se “olhem no espelho” reconhecendo suas diferenças, lutando por uma sociedade afastada destes cânones. As mulheres do PEE rejeitam o sistema patriarcal e propõem outra possibilidade política onde elas constroem o direito da diferença entre elas mesmas e não em relação ao sistema patriarcal, levando em consideração a colaboração e a equidade neste processo de mudança social, política e cultural.

Como Moylan (2016) afirmou, a utopia oferece uma alternativa para reflexão e exercício de pensar uma forma de transformação social e dinâmicas radicais pautadas no “aqui e agora”, neste sentido, percebo que “O país das mulheres” caminha neste processo de transformação e enfraquecimento de uma sociedade dominada por um sistema opressivo como o patriarcado, que historicamente colaborou intensamente para a subordinação de mulheres e homens, gerando a desigualdade em todos os seus aspectos, sejam de classe, raça, etnia, sexualidades, entre outros.

Toda essa postura governamental de Viviana Sansón evoca na obra para o desejo de uma política na *práxis* em prol de um feminismo decolonizado que desconstrói e “desmantela” estruturas vigentes performando a atitude de “feministas decoloniais que optam por não ignorar a violência sistêmica contra as mulheres” (VERGÈS, 2020, p. 110).

Vejo propostas decoloniais que “oferecem um pensamento crítico para entendermos a especificidade histórica e política de nossas sociedades” (CURIEL, 2020, p. 121), isto é, mulheres latino-americanas, de cor, chicanas, pobres, mulatas, negras, lésbicas, entre outras, atuando com visibilidade na obra, quebrando barreiras antes impossíveis de serem implodidas perante o governo dos homens ditatoriais e heteropatriarcais.

O projeto decolonial, segundo a teórica supracitada surgiu de um grupo de intelectuais e ativistas latino-americanas situadas inicialmente nos Estados Unidos, na Universidade do Estado de Nova York (SUNY) e Universidade de Duke, assim como das universidades latino-americanas que resistem aos estudos epistemológicos do sistema heteropatriarcal, apresentando o conceito de decolonialidade como o fim do colonialismo, isto é, o fim da constituição geo-política e geo-histórica da modernidade ocidental europeia e trazendo uma nova compreensão acerca das relações globais e locais, das relações entre as práticas políticas coletivas com os feminismos críticos e contra-hegemônicos.

De acordo com Curiel (2020), o feminismo decolonial traz reflexões críticas e contra-hegemônicas, revisando e problematizando bases históricas do feminismo desenvolvido na Europa, ampliando conceitos e teorias-chave de pensadoras/es latino-americanas/os, fornecendo uma revisão do papel, da importância e das contribuições da teoria feminista vinda da Europa e dos Estados Unidos, citando a teórica Yuderkys Espinosa, afro-dominicana, lésbica, feminista autônoma e decolonial para explicar a decolonialidade e a postura das ativistas e pensadoras sobre o assunto:

[...] várias das que compõem o grupo retomam o feminismo materialista francês com seu questionamento da ideia de natureza, sua compreensão da categoria mulheres como classe do sexo e a análise da heterossexualidade como regime político. Também se alimenta da revisão crítica do essencialismo, do sujeito do feminino e da política de identidade [...] recuperam o legado de autoras-chave do feminismo pós-colonial, com sua crítica à violência epistêmica, a possibilidade de um essencialismo estratégico (CURIEL, 2020, p. 129).

Dentro do contexto teórico supracitado, verifico que “O país das mulheres” apresenta uma narrativa onde os acontecimentos desenrolam-se nesta tendência de revisão crítica do essencialismo como uma possibilidade de recuperação do legado teórico do feminismo nascido no Eixo Centro-Sul do planeta, pondo na realidade

da narrativa questionamentos em torno da colonização europeia, do patriarcado e a postura das feministas eurocêntricas, brancas e burguesas que não viveram ou discutiram positivamente as questões da natureza biológica da mulher como aspectos positivos para saída das situações de submissão, opressão, violências e imperialismos às quais as mulheres latino-americanas vivenciaram durante séculos.

As mulheres do (PEE) fazem um trabalho processual de busca pela consciência de mulheres e homens apontando soluções para uma transformação de consciências em uma sociedade que vai se pautando pelo senso de cooperação e ajuda mútua em comunidade. Ou seja, uma construção na *práxis* por uma utopia concreta e horizontal sem quaisquer hierarquias, onde as comunidades urbanas, rurais, culturais, entre outras, possam atuar contra uma sociedade individualista criada pelo patriarcado e suas artimanhas, transformando, paulatinamente através de atitudes governamentais dentro de toda base e superestrutura societal, as consciências de mulheres e homens. Como diria Carvajal (2020, p. 197, “Não queremos nos pensar como mulheres perante os homens, mas nos pensar como mulheres e homens em relação a uma comunidade”. Desta forma, verifico que em “O país das mulheres” a luta de mulheres se dá numa gestão da sociedade em comunidade, sendo assim característica vital das lutas decoloniais.

Considerações finais

Através da leitura crítica de “O país das mulheres”, de Gioconda Belli, foi possível destacar a inter-relação entre utopia e decolonialidade no contexto estratégico do essencialismo pensado por Fuss (1989) como forma de mobilizar e transformar consciências em prol de sujeitos excluídos e despossuídos, no caso em particular, das mulheres do país latino-americano, Fátuas, historicamente marcado pelas opressões dos homens nos governos ditatoriais e heteropatriarcais.

O feminismo ginocentrista impulsionado pelo governo de Viviana Sansón e suas companheiras do (PEE) nasce com um viés decolonial, visando promover e transformar consciências a partir de uma mudança de postura na gestão do país, colocando na prática o sonho utópico, não como uma sociedade perfeita, mas como uma sociedade em construção, pautada na cooperação das próprias mulheres com elas mesmas, assim como entre elas e os homens nesta sociedade ginocrática.

A opção pelo “risco da essência” de Viviana Sansón ao retirar temporariamente os homens do serviço público e os obrigar a atuarem apenas no espaço doméstico, exercendo os cuidados com os/as filhos/as visou produzir nas consciências deles a valorização do trabalho doméstico e a formação de uma nova postura de governo amparada no cuidado atento da casa e do país, visando enfraquecer os pensamentos individualistas e competitivos do patriarcado e desconstruir paula-

tinamente o sistema opressivo de desigualdade entre homens e mulheres tanto no espaço privado (doméstico) como público. Assim, processualmente, as consciências por uma sociedade mais igualitária e cooperativa se edifica a partir dos valores da feminilidade de forma positiva dentro da obra.

Referências

BELLI, Gioconda. **O país das mulheres**. Campinas, SP: Verus, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. (trad.) MILLIET, Sérgio. 2ª ed. São Paulo, SP: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BLOCH, Ernest. **O princípio da esperança**. São Paulo: Verus, 2005.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *IN.*: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 195-204.

CAVALCANTI, Ildney. Diana Fuss: ‘desessencializando’ o essencialismo. *IN.*: BRANDÃO, Izabel *et al* (Org). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis/SC: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017. p. 398-406.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *IN.*: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-138.

DEPLAGNE, Luciana Calado; CAVALCANTI, Ildney (Orgs.). **Utopias sonhadas/Distopias anunciadas – feminismo, gênero e cultura queer na literatura**. João Pessoa: EdUFPB, 2019.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. (trad.) BITELLI, Carla; YACUBIAN, Flávia. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

FUSS, Diana. O ‘risco’ da essência. (trad.) CAVALCANTI, Ildney. *In.*: BRANDÃO, Izabel *et al* (Org). **Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)**. Florianópolis/SC: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017. p. 362-397.

FUSS, Diana. The Risk of Essence. *IN.*: FUSS, Diana. **Essentially Speaking: feminism, nature & difference**. New York & London: Routledge, 1989. p. 1-21.

GARGALLO, Francesca. **Ideas feministas latinoamericanas**. 2ª. ed. Ciudad de México: História de las ideas, 2006.

HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020.

LEMOS, Bethania Guerra de. Fogosa e intensa pupila. *IN.*: BELLI, Gioconda. **O olho da mulher**. (trad.)DIOGO, Silvio. Diamantina, MG: Arte Desemboque, 2012. p. 9-14.

LUGONES, María. **Colonialidade de gênero**. Tábula Rasa. Bogotá. N.º 9. Jul-dez, 2008.

MOYLAN, Tom. **Distopia**: fragmentos de um céu límpido. (eds.) CAVALCANTI, Ildney; BENÍCIO, Murilo. (trad.) BENÍCIO, Murilo; FORTUNATO, Pedro; IBSEN, Thayrone. Macéi-as: EDUFAL, 2016.

YOUNG, Iris M. Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics. *In.*: HACHETT, Elizabeth; HASLANGER, Sally Anne. **Theorizing feminisms**: a reader. New York: Oxford University Press, 2006. p. 174-187.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. (trad.) DIAS, Jamille Pinheiro; CAMARGO, Raquel. São Paulo: Ubu Editora, 2020.



A IMPUNIDADE DOS FEMINICÍDIOS NO MÉXICO E NA ARGENTINA*

LA IMPUNIDAD DE LOS FEMINICIDIOS EN MÉXICO Y ARGENTINA

Juliana dos Santos Santana¹

Resumo: Este artigo tem como meta comparar a representação dos feminicídios no romance *2666* (2004), de Roberto Bolaño, que retrata diversos crimes impunes praticados contra mulheres em Ciudad Juárez, no México, e em *Chicas muertas* (2014), de Selva Almada, que resgata investigações sobre execuções de mulheres nas quais não houve a punição dos culpados no interior da Argentina. Metodologicamente, adotamos uma abordagem de análise a partir das teóricas feministas latino-americanas, valendo-nos de conceitos como “feminicídio”, de Marcela Lagarde (2004, 2006, 2008), “violência sistêmica”, de Rita Segato (2013), “colonialidade de gênero”, apontado por Maria Lugones (2008, 2014), e “tipologias do feminicídio”, de Julia Frago (2010). Como resultado, destacamos a possibilidade de que, ao atravessar as fronteiras literárias, Bolaño e Almada nos proporcionam uma representação da impunidade do feminicídio que desnuda a perversidade misógina desse crime.

Palavras-chave: Literatura latino-americana. *2666*. *Chicas muertas*.

Resumen: El presente artículo pretende comparar la representación de los feminicidios en la novela *2666*, de Roberto Bolaño, que retrata varios crímenes impunes cometidos contra mujeres en Ciudad Juárez, México, y en *Chicas muertas*, de Selva Almada, que recuerda ejecuciones de mujeres en las que no hubo castigo a los culpables en el interior de Argentina. Metodológicamente, adoptamos un enfoque de análisis basado en las teóricas feministas latinoamericanas, haciendo uso de conceptos como “feminicidio”, de Marcela Lagarde (2004, 2006, 2008), “violencia sistémica” de Rita Segato (2013), la “colonialidad de género”, señalada por María Lugones (2008, 2014), y las “tipologías del feminicidio”, de Julia Frago (2010). Como resultado, subrayamos la posibilidad de que al traspasar las fronteras literarias, Bolaño y Almada nos proporcionen una representación de la impunidad del feminicidio que deja al descubierto la perversidad misógina de este crimen.

Palabras clave: Literatura latinoamericana. *2666*. *Chicas muertas*.

¹ Mestra em Letras pela UFS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8369-6821>. E-mail: julianasantan24@gmail.com.

* Artigo recebido em 30 de julho de 2022. Aceito para publicação em 30 de novembro de 2022.

Introdução

A violência de gênero é um mal social inegável presente na realidade de muitos países. Nas sociedades latino-americanas, os índices de crimes cometidos contra as mulheres e meninas são substanciais e alarmantes não apenas pelo número de mortes, mas também pela impunidade e intensa crueldade com a qual se praticam esses crimes. De acordo com o jornal *El País*², nove mulheres são assassinadas por dia na América Latina, vítimas da violência de gênero. A notícia ainda destaca que, segundo o relatório da ONU Mulheres, essa é uma das regiões mais letais para as mulheres no mundo. Conforme nos explica Julia Fragoso (2010), esse quadro de violências está relacionado à condição de gênero e resulta da desigualdade social na qual as mulheres são submetidas tanto em espaços públicos quanto privados³.

Resultado do sistema patriarcal e do machismo predominantemente enraizado nessas sociedades, a violência praticada contra as mulheres e meninas abrangem as agressões, o confinamento, o estupro, o assédio moral, o assassinato, a chantagem emocional, a prostituição, entre outros de igual gravidade, causando danos às mulheres. Essa violência tem a sua máxima expressão no feminicídio, que é o assassinato de mulheres apenas pelo fato de serem mulheres, ou seja, em razão de seu gênero, e age como um mecanismo de controle sistêmico misógino sobre suas vidas, seus corpos e sua liberdade.

Assim, uma vez que a função social das obras literárias possibilita a reflexão crítica de seus leitores/as a partir dos questionamentos e problemáticas sociais, elas podem ser um importante instrumento de mobilização social quando perturbam, incomodam, criticam e fazem com que o/a leitor/a saia da sua zona de conforto e comece a pensar a partir de uma nova perspectiva. Desse modo, partindo do contexto social de lutas contra a violência de gênero, a literatura latino-americana contemporânea também adentrou na problemática do feminicídio e, cada vez mais, têm sido publicadas obras que retratam essa temática a partir de um olhar questionador e de revisão de valores morais que dão sustentação à impunidade.

Especificamente, temos observado que autores e autoras latino-americanos/as utilizam a literatura para representar a dura realidade de muitas mulheres pobres, mestiças, trabalhadoras e indígenas que sofrem com a violência estrutural, não apenas como um registro de denúncia, mas também como um recurso que possibilita explorar muito além disso, fazendo-nos refletir, questionar e problematizar os valores da sociedade a qual fazemos parte. Nesse sentido, o/a escritor/a manifesta em sua escrita os dilemas sociais de sua época, bem como da sua sociedade,

² Informação extraída do jornal El País Brasil. Publicada em 27 de nov. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/24/actualidad/1543075049_751281.html. Acesso em: 24 jun. 2021.

³ Este artigo traz resultados da pesquisa desenvolvida no Mestrado em Letras, defendida em fevereiro de 2022, que teve como orientador o prof. Carlos Magno Gomes pelo PPG/UFES.

possibilitando uma criticidade e levantando discussões sobre tais dilemas através da literatura, como é o caso da violência de gênero e do feminicídio.

Historicamente, os casos de Ciudad Juárez, de 1993 a 2003, no México, tiveram um alcance internacional e causou indignação e comoção pelos abusos praticados contra mulheres, que eram sequestradas, violentadas e assassinadas por estanhos. Esses crimes ficaram, durante mais de uma década, sem uma investigação adequada, apesar de muitos protestos feministas e ativistas pelos direitos humanos. A brutalidade como esses crimes eram praticados e a falta de uma investigação eficiente que mostrasse resultados despertou interesses por diferentes escritores/as e jornalistas e tais casos passaram a ser abordados em diferentes obras jornalísticas e literárias.

Entre os primeiros livros publicados no início século XXI na América Latina abordando a temática do feminicídio, está a crônica *Huesos en el desierto*, do jornalista ensaísta e escritor mexicano Sergio González Rodríguez, publicada em 2002. Nela, o autor apresenta ao/à leitor/a uma indagação sobre os reais desaparecimentos e assassinatos brutais de mais de trezentas mulheres e meninas em Ciudad Juárez entre 1993 e 2002, a partir de investigações realizadas por ele. Nessa linha, o romance póstumo *2666*, de Roberto Bolaño, publicado em 2004, também é um dos pioneiros na história literária latino-americana ao abordar essa temática. Esse livro se tornou uma das maiores obras pela profundidade como o tema é abordado e entrelaçado com reflexões sobre violência e literatura desde a Segunda Guerra Mundial.

Posteriormente, vários outros escritores e principalmente escritoras latino-americanos/as dedicaram-se a escrever sobre a violência de gênero e o feminicídio, representando essas formas de violências reais na literatura. Como bem nos explica Susanna Nanni (2019), essa jovem geração de vozes está dando visibilidade a uma violência verbal, psicológica e física extrema, nova em sua crueza de detalhes nas narrativas. Entre elas, destacamos *Chicas muertas*, escrito por Selva Almada que reconstrói três casos de feminicídios impunes ocorridos nos anos de 1980 no interior argentino intercalados com outros relatos de violência de gênero.

Partindo dessas reflexões iniciais, este artigo propõe um debate em torno dos feminicídios que aconteceram nas últimas décadas do século XX, no México e na Argentina, e que foram representados pelas narrativas de Roberto Bolaño, *2666* (2004) e de Selva Almada, *Chicas muertas* (2014). Essas obras retomam reflexões sobre a contínua impunidade que se sucederam depois das vítimas terem suas vidas pregressas questionadas nos processos de investigação. O feminicídio é um crime reconhecido em muitos países da América Latina como um crime específico contra a mulher por questões de gênero. Esses diferentes feminicídios passaram a fazer parte do imaginário da literatura em diversos países latino-americanos.

Antes de analisarmos as obras selecionadas, vamos traçar um rápido panorama de como o feminicídio é questionado pelas feministas latino-americanas.

A violência patriarcal e a misoginia dos crimes

É importante ressaltarmos que apesar da nomenclatura do feminicídio ter sido assinalada pela primeira vez em 1992 pelas feministas Diana Russell e Jill Radford ao usarem a expressão *femicide* no livro *Femicide: The politics of woman killing*⁴ (1992), foi com Marcela Lagarde, eleita deputada federal no México (2003-2007), criando a Comissão Especial do Feminicídio para investigar os crimes contra mulheres em Ciudad Juárez e nas demais regiões do país, que o termo ficou conhecido em todo o México e foi difundido na América Latina.

Lagarde analisou a série de mortes ocorridas em Ciudad Juárez e classificou esse fenômeno social como feminicídio, que logo depois passou a ser usado em vários outros países latino-americanos. Em seu texto *Por la vida y la libertad de las mujeres, fin al feminicidio* (2004) e na conferência para o Hemiciclo, FLACSO Ecuador⁵ realizada em 16 de outubro de 2015, Lagarde nos explica que foi a partir do livro mencionado das feministas Russell e Radford, que ela adotou o termo feminicídio.

No entanto, a antropóloga preferiu usar a palavra feminicídio em vez de *femicide*, como empregado pelas autoras no livro citado, por duas razões. A primeira é que a tradução para o espanhol da palavra *femicide* é *femicidio*, sendo, portanto, algo homólogo ao homicídio, significando apenas assassinato de mulher o que não representaria a definição de Russel e Radford sobre o *femicidio*, ou seja, “como crimen de odio contra las mujeres, como el conjunto de formas de violencia que, en ocasiones, concluyen en asesinatos e incluso en suicidios de mujeres” (LAGARDE, 2004, p. 8). A segunda é que ela identifica algo a mais nesses crimes de ódio contra as mulheres que abarca a sua prática e impunidade ao longo de tanto tempo: o Estado como parte do problema ao manter-se omissivo diante dos crimes, tratando-os como delitos comuns. Portanto, Lagarde acrescentou um significado político ao termo.

A antropóloga mexicana define, assim, o feminicídio como assassinato violento de mulheres pelo fato de serem mulheres que inclui “el conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. El feminicidio es un crimen de Estado” (p. 9). Corroborando com essa afirmação, a antropóloga argentina Rita Laura Segato (2013) afirma que este é um crime de lesa humanidade e que o Estado

⁴ Nesse livro as autoras cunham o termo *femicide*, cuja tradução literal é *femicídio*, e apresentam a sua teoria.

⁵ Hemiciclo, FLACSO Ecuador: Quito, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f3jsrOQYVKE>. Acesso em: 27 mai. 2021.

paralelo responsável por eles não pode ser investigado porque “faltam categorias” e “procedimentos jurídicos” que sejam suficientemente eficientes para enfrentá-lo, pois age de acordo com as suas próprias leis dentro dos seus domínios. Desse modo, a palavra feminicídio abarca um conjunto de concepções teórico-políticas que definem a violência de gênero, bem como suas características e contexto de produção.

No contexto latino-americano a violência contra as mulheres está relacionada à normatização de gênero, imposta no sistema moderno colonial que estabeleceu diferenciações do que é característico das mulheres e do que é característico dos homens. Essa violência confunde-se com valores machistas, uma vez que “a rasura entre a força e os valores morais fica mais tênue e reforça os mesmos mecanismos que encontramos nos casos da violência conjugal, pois o corpo da mulher é agredido ou estuprado pela lógica misógina” (GOMES, 2021, p. 36).

A normatização é definida segundo os preceitos do patriarcado, que regulariza o gênero e privilegia o masculino nas relações de poder, naturalizando a dominação desse gênero sobre os demais. Cabe destacar que essas regras estão atravessadas por diversos mecanismos de poder como destaca María Lugones: “la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género” (LUGONES, 2008, p. 75). Consequentemente, tais regulações resultam em desigualdades sociais no tratamento entre mulheres e homens, tanto em espaços públicos quanto privados. Nesse contexto, a violência contra as mulheres é um dos efeitos dessa desigualdade de poder nas sociedades patriarcais, já que:

es consecuencia de la discriminación y los obstáculos que se les presentan para disfrutar de las mismas oportunidades que los hombres en el ejercicio pleno de su vida y de sus derechos en los espacios económicos, culturales, sociales y políticos, que requieren ser salvaguardados por el Estado en una sociedad democrática (FRAGOSO, 2010, p. 233).

É importante destacarmos que durante muito tempo as mulheres foram excluídas de seus direitos, desprovidas de proteção e leis dos Estados, pois foram inferiorizadas pelas hierarquias de poder do patriarcado. Segundo Lia Zanotta Machado (2010), é a partir dos movimentos feministas que as “mulheres, em nome de seu gênero, são percebidas e se percebem como colocadas em situação inferior hierárquica de valor e submetidas a poder de violências físicas e simbólicas” (MACHADO, 2010, p. 88).

Ainda de acordo com a autora, o conceito de discriminação e de violência contra as mulheres, desenvolvidos por esses movimentos nos anos 1960 e 1970, passou a ser um tema prioritário no âmbito nacional e internacional integrando uma importante pauta na proteção e reivindicação dos direitos das mulheres.

Como resultado, “[...] tanto en las conferencias como en las convenciones internacionales se han ampliado y enriquecido las definiciones relacionadas con la violencia de género” (FRAGOSO, 2010, p. 238).

Nesse sentido, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, conhecida como a Convenção de Belém do Pará, adotada na referida cidade em 9 de junho de 1994, caracterizou, em seu artigo 1^o, a violência contra as mulheres como “qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada”. No artigo 2, definiu que essa violência abrange a violência física, sexual e psicológica:

- a) ocorrida no âmbito da família ou unidade doméstica ou em qualquer relação interpessoal, quer o agressor compartilhe, tenha compartilhado ou não a sua residência, incluindo-se, entre outras turmas, o estupro, maus-tratos e abuso sexual;
- b) ocorrida na comunidade e cometida por qualquer pessoa, incluindo, entre outras formas, o estupro, abuso sexual, tortura, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no local de trabalho, bem como em instituições educacionais, serviços de saúde ou qualquer outro local; e
- c) perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra.

Embora a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, realizada em Viena no ano de 1993, tenha incluído pela primeira vez em sua declaração os direitos humanos das mulheres à não violência, afirmando a importância de se trabalhar em prol de uma eliminação de todas as formas de violência contra elas, a Convenção de Belém do Pará é o primeiro tratado internacional a reconhecer a violência contra as mulheres como um problema generalizado na sociedade, atendendo, assim, a uma das reivindicações dos movimentos de mulheres e feministas.

Dessa maneira, segundo Fragoso (2010), as várias formas de violências que são infligidas contra as mulheres devem ser desfeitas como consequências do meio privado, da vida íntima, das emoções, paixões e raivas próprias da condição humana e situá-las na esfera pública, no aspecto político onde ocorrem as relações de gênero. Acreditamos que esta pode ser uma das causas motivadoras para que escritores e escritoras da América Latina se dediquem atualmente a explorar a temática da violência de gênero e o feminicídio: descentralizar a ideia de crime passional e situá-lo como uma problemática social e política que precisa ser discutida e refletida.

⁶ Documento completo da Convenção de Belém do Pará disponível em: <http://www.cidh.org/basicos/portugues/m.belem.do.para.htm>. Acesso em: 28 mai. 2021. Esse documento foi promulgado no Brasil no Decreto nº 1.973, de 1^o de agosto de 1996. Ver decreto em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htm.

Na sequência, passamos a comentar como esse crime é representado nas obras de Roberto Bolaño e Selva Almada.

A violência da colonialidade de gênero

No sistema moderno colonial de gênero, há uma estreita relação entre a violência de gênero e a interseccionalidade entre as categorias de raça, classe e sexualidade, forjadas durante a colonização das Américas como um *continuum* histórico de violência patriarcal contra as mulheres. Nesse sentido, é interessante destacar a maneira similar como o narrador em Bolaño e a narradora em Almada marcam essa continuidade dos crimes nas obras aqui estudadas.

Na quarta parte de *2666*, a narrativa começa com a descrição da descoberta de um corpo de uma jovem assassinada em janeiro de 1993: “La muerta apareció en un pequeño descampado en la colonia Las Flores. Vestía camiseta blanca de manga larga y falda de color amarillo hasta las rodillas, de una talla superior” (BOLAÑO, 2004, p. 443) e após relatar a sequência de mortes de mulheres ao longo de quatro anos, transcorridos no tempo da narrativa, termina quase da mesma maneira que começa, com a descoberta de mais um corpo de mulher vítima de feminicídio em dezembro de 1997.

Em *Chicas muertas*, são os nomes das mulheres assassinadas que são postos em evidência como um indicador de uma sequência dos crimes. Logo no primeiro capítulo é apresentado para o/a leitor/a os nomes de várias mulheres que foram mortas pelo fato de serem mulheres. Esses nomes aparecem nas primeiras páginas dos jornais de circulação nacional que a narradora lia e a cada notícia de uma mulher morta pensava em Andrea Danne e no seu assassinato impune:

Los nombres que, en cuentagotas, llegaban a la primera plana de los diarios de circulación nacional se iban sumando: María Soledad Morales, Gladys Mc Donald, Elena Arreche, Adriana y Cecilia Barrera, Liliana Tallarico, Ana Fuschini, Sandra Reitier, Carolina Aló, Natalia Melman, Fabiana Gandiaga, María Marta García Belsunce, Marela Martínez, Paulina Lebbos, Nora Dalmasso, Rosana Galliano. Cada una de ellas me hacía pensar en Andrea y su asesinato impune (ALMADA, 2014, p. 18).

No epílogo, a narradora volta a listar nomes de mulheres, de vários lugares da Argentina, brutalmente assassinadas no momento presente de sua narrativa. O ano tinha acabado de começar e pelo menos dez mulheres já formavam uma lista de vítimas da misoginia e do ódio contra elas:

Mariela Bustos asesinada de 22 puñaladas en Las Caleras, Córdoba.
Marina Soledad Da Silva, a golpes y arrojada a un pozo, en Nemesio

Parma, Misiones. Zulma Brochero, de un puntazo en la frente, y Arnulfa Ríos, de un disparo, ambas en Río Segundo, Córdoba. Paola Tomé, estrangulada, en Junín, Buenos Aires. Priscila Lafuente, a golpes, medio quemada en una parrilla y luego arrojada a un arroyo, en Berazategui. Carolina Arcos, de un golpe en la cabeza, en una obra en construcción, en Rafaela, Santa Fe. Nanci Molina, apuñalada, en Presidencia de la Plaza, Chaco. Luciana Rodríguez, a golpes, en Mendoza capital. Querlinda Vásquez, estrangulada, en Las Heras, Santa Cruz. (ALMADA, 2014, p. 319-320).

No final da sua narrativa a narradora conclui: “[...] noviembre de 1986 [...] cuando la chica muerta cruzó mi camino. Ahora tengo cuarenta años y, a diferencia de ella y de miles de mujeres asesinadas en nuestro país desde entonces, sigo viva. Sólo una cuestión de suerte” (ALMADA, 2014, p. 321). Com essa afirmação, a narradora parece querer ressaltar aos seus leitores e leitoras de que ser mulher e continuar viva em uma sociedade que dissemina tanta violência contra o gênero feminino é puramente uma questão de sorte.

Logo, em 2666, as mortes de mulheres seguem como algo corriqueiro e ininterrupto, conforme aponta o narrador. Em *Chicas muertas*, o paralelo entre os três feminicídios ocorridos na década de 1980, e as demais violências contra as mulheres, com os crimes que lamentavelmente ainda ocorrem atualmente, nos indicam uma naturalização dessa violência, como bem problematiza a narradora.

Tanto o narrador em Bolaño, quanto a narradora em Almada ao usarem essa estratégia apontam para uma continuidade da violência contra as mulheres, “reforçando a premissa de que há uma estrutura hegemônica de controle do corpo da mulher pela violência” (GOMES, 2021, p. 39), pois no início de suas narrativas apresentam uma série de crimes que, apesar da recorrência de mulheres assassinadas, nada parece mudar com o passar dos anos. A impunidade e o menosprezo dos casos por parte do Estado, das autoridades e até mesmo da sociedade, seguem como uma sequência ininterrupta de crimes contra as mulheres.

Ao longo da narrativa de 2666, é possível identificarmos várias dessas atitudes. O narrador descreve os atos misóginos contra as mulheres exercidos tanto por parte de seus algozes quanto por parte daqueles que deveriam protegê-las, como a polícia e o Estado.

Assim, os policiais de Santa Teresa também são perpetradores dessa misoginia, pois não garantem a segurança bem como não asseguram o direito de liberdade das mulheres nessa cidade, como nos é revelado durante as investigações dos crimes, como por exemplo, ao receber uma chamada anônima sobre o assassinato de uma prostituta em uma casa noturna chamada La Rivera, os policiais de Santa Teresa vão até o local e após interrogar as colegas de trabalho da vítima, mesmo sem provas que possam incriminar algumas delas, todas são levadas a delegacia e

lá fazem “una fiesta en los calabozos” (BOLAÑO, 2004, p. 501). Os policiais, que inclusive estavam ingerindo bebidas alcoólicas, agruparam todos os presos em uma única cela e nas outras:

[...] estaban violando a las putas de La Riviera. Quíhuboles, Lalito, dijo Epifanio, ¿le entras a la pira? No, dijo Lalo Cura, ¿y tú? Yo tampoco, dijo Epifanio. Cuando se cansaron de mirar ambos salieron a tomar el fresco a la calle. ¿Qué hicieron esas putas?, dijo Lalo. Parece que se madrugaron a una compañera, dijo Epifanio. Lalo Cura se quedó callado (BOLAÑO, 2004, p. 502).

Esses policiais, aproveitando o assassinato de uma prostituta, realizam um estupro coletivo com as demais trabalhadoras da casa noturna e tratam essa ação horrenda como uma “festa”, remetendo a algo divertido para eles, abusando do poder enquanto autoridades.

Além disso, acentuamos o uso pejorativo da palavra “putas” pelo policial, que ao se referir as mulheres de tal maneira reduz o seu valor enquanto seres humanos, atribuindo-lhes um sentido de objetos de abuso, tirando-lhes a condição de vítimas, já que vivem de forma “imoral”. Essa mesma ideia é compartilhada durante um telefonema entre o personagem Haas e o jornalista Sergio González, no qual o alemão conta sobre uma conversa com um dos presos sobre os crimes: “Le pregunté qué pensaba de las mujeres muertas, de las muchachitas muertas. Me miró y me dijo que eran unas putas. ¿O sea, se merecían la muerte?, dije. No, dijo el preso. Se merecían ser cogidas cuantas veces tuviera uno ganas de cogerlas, pero no la muerte”. Essa estratégia é muito utilizada no aniquilamento simbólico das vítimas, com o objetivo de despersonalizá-las da sua condição de vítima.

Também destacamos outra passagem que representa muito bem o desprezo às mulheres e a violência simbólica por parte da polícia da cidade. Em uma roda de conversa entre os policiais, um oficial chamado González conta uma série de “piadas” que manifestam tais ideias e evidenciam o olhar que esses homens têm das mulheres, como se estas tivessem a obrigação de servi-los ou como se fossem apenas uma objetificação sexual:

[...] a ver, valedores, defínanme una mujer. Silencio. Y la respuesta: pues un conjunto de células medianamente organizadas que rodean a una vagina”. Y entonces alguien se reía, un judicial, muy bueno ése, González, un conjunto de células, sí, señor. Y otro más, éste internacional: ¿por qué la Estatua de la Libertad es mujer? Porque necesitaban a alguien con la cabeza hueca para poner el mirador. Y otro: ¿en cuántas partes se divide el cerebro de una mujer? ¡Pues depende, valedores! ¿Depende de qué, González? Depende de lo duro que le pegues. Y ya caliente: ¿por qué las mujeres no pueden contar hasta setenta? Porque al llegar al sesentainueve ya tienen la boca llena. [...] (BOLAÑO, 2004, p. 690).

O personagem González continua contando várias outras “piadas” com o mesmo teor machista e se alguém o reprimia por falar tantos absurdos o mesmo afirmava: “más machista era Dios, que nos hizo superiores” (BOLAÑO, 2004, p. 691). Essa afirmação do personagem, assim como as suas falas anteriores, expõe a noção de superioridade e dominação naturalizadas do gênero masculino em relação ao feminino, ancorado no sistema de gênero moderno colonial, que é patriarcal, capitalista e heterossexual (LUGONES, 2008).

Longe do contexto da urbe mexicana, em *Chicas muertas* esse desprezo e ódio as mulheres estão representados através do resgate de histórias que a própria autora ouvia da sua mãe quando jovem, “Anécdotas que no habían terminado en la muerte de la mujer, pero que sí habían hecho de ella objeto de la misoginia, del abuso, del desprecio” (ALMADA, 2014, p. 20), de casos conhecidos e de relatos pessoais de assédios que a mesma sofreu.

Uma das histórias contada pela mãe ficou gravada na memória da narradora: a da noiva que na ida da sua última prova do vestido de casamento se perdeu e ao pedir ajuda, quatro homens a sequestraram e a mantiveram em cativeiro por vários dias, nua, amarrada e amordaçada. “Apenas le daban de comer y de beber para mantenerla viva. La violaban cada vez que tenían ganas. La muchacha solo esperaba morir. Todo lo que podía ver por una pequeña ventana, era cielo y campo” (ALMADA, 2014, p. 22).

Além desse, outro caso mais recente de abuso e desprezo contra as mulheres é evidenciado pela narradora. Dessa vez, trata-se de uma adolescente de uma família tradicional de Villa Elisa que ao sair de uma festa foi estuprada por dois garotos em um terreno baldio próximo a sua casa: “La interceptaron en la oscuridad, la golpearon, le entraron los dos, cada uno a su turno, varias veces. Y cuando hasta las vergas se asquearon, la siguieron violando con una botella” (ALMADA, 2014, p. 24).

Durante as investigações da narradora sobre as vítimas de feminicídio nos anos de 1980, em uma entrevista com um amigo de Andrea Danne, a narradora descobre a prática misógina de um jogo comum entre os jovens ricos de San José, cidade onde morava Andrea, chamado “hacer el becerro”, no qual um grupo escolhia uma garota de classe baixa e um dos garotos a seduzia fingindo estar apaixonado por ela. No decorrer de uma semana, se a garota cedia as investidas de namoro, era convidada para o baile de sábado, mas antes o suposto namorado a chama para um passeio de carro e a leva para um terreno baldio onde o resto do grupo já está esperando e a garota é estuprada por todos, cada um na sua vez, depois lhe davam dinheiro para que não contasse nada.

As misoginias que são representadas nas obras *2666* e *Chicas Muertas* apresentam o estupro como um fator dominante. Para Segato (2013), essa é uma manifestação de violência expressiva que compreende a violação/estupro como tortura

física ou moral e tem como objetivo expressar que se tem nas mãos a vontade de outro dentro do universo de domínio, soberania e controle. Essa violência produz regras obscuras por meio das quais propagam consignas de poder, não legais, mas efetivas. Com isso, para a autora, a violação adquire esse significado

debido a la función de la sexualidad en el mundo que conocemos, ella conjuga en un acto único la dominación física y moral del otro. Y no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía. La soberanía completa es, en su fase más extrema, la de “hacer vivir o dejar morir”. Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse (SEGATO, 2013, p. 20-21).

A função da sexualidade destacada pela autora, remete ao colonialismo e a imposição das categorias de raça, gênero, sexualidade e classe como hierarquias de poder. O estupro ocorre porque na história da imposição de gênero o masculino foi construído como detentor do poder soberano. Assim, segundo a antropóloga, esses crimes expõem a perversidade da normatização de gênero que é regulada por “atos” e “fantasias” aceitos coletivamente, pois conferem inteligibilidade para diferentes formas de julgá-los. Ademais, a dominação sexual tem como característica unir não somente o controle físico como também desqualificar as mulheres.

Compreendemos, então, que os corpos femininos representados nas obras são corpos historicamente regulados; sujeitos, desafortunadamente, a serem violados de acordo com os desejos e preceitos do deplorável código do machismo. Nesse quadro, o estupro é uma prática da misoginia, da dominação da masculinidade sobre os corpos femininos, ou seja, que os homens podem usar os corpos das mulheres, cometendo várias atrocidades e desprezo, porque são superiores e têm o poder de controle.

O estupro de mulheres está estreitamente relacionado com a colonização, com a conquista não só territorial, como também com a exploração violenta e sexual dos corpos dos colonizados. Nesse quadro, os corpos dos indígenas, principalmente das mulheres, são sexualizados (LUGONES, 2014) e, portanto, violáveis.

Esse cenário de violências sexuais contra às mulheres indígenas, especificamente no México, está presente em 2666 através da história das mulheres da família do personagem Lalo Cura. A árvore genealógica desse personagem remonta ao ano de 1865 “con una huérfana sin nombre, de quince años, violada por un soldado belga en una casa de adobes de una sola habitación en las afueras de Villaviciosa” (BOLAÑO, 2004, p. 693). Desse estupro nasceu uma menina e a nomearam María Expósito. Quando essa tinha quinze anos “un forastero borracho se la llevó en su caballo mientras cantaba a toda voz: *Qué chingaderas son éstas / Dimas le dijo a*

Gestas. En las faldas de un cerro que parecía un dinosaurio o un monstruo gila, la violó repetidas veces y desapareció” (BOLAÑO, 2004, p. 693). Nove meses depois nasceu uma menina que também passou a se chamar María Expósito. Aos dezesseis anos “tras permanecer ausente del pueblo durante siete días, María Expósito apareció una mañana por la plaza de Villaviciosa, un espacio abierto y pelado en el centro del pueblo, con un brazo roto y el cuerpo lleno de magulladuras” (BOLAÑO, 2004, p. 693-694). Da violação sofrida nasceu outra María Expósito que também repetirá a mesma história triste das outras Marías Expósito.

Esse ciclo de estupros continua por cinco gerações até o nascimento de Lalo Cura, em 1976. Contrariando a vontade das outras mulheres da família, sua mãe decide batizá-lo com outro sobrenome além de Expósito, que é indicativo de órfão, e assim foi nomeado Olegario Cura Expósito.

Além do estupro, o narrador destaca que “el buen carácter y la disposición de ánimo para atravesar los períodos de violencia o pobreza extrema fueron comunes a todas” (BOLAÑO, 2004, p. 694). As Marías Expósito são todas as mulheres mestiças, atravessadas pela pobreza que sofreram e ainda sofrem com a violência contra elas.

Em *Chicas muertas*, ao passo que a narradora vai resgatando as histórias de violências contra as mulheres, ela também nos conta, inclusive, as suas próprias experiências de medo e perigo de situações que aconteciam quando ela foi estudar em Paraná, capital de Villa Elisa, e pegava carona para visitar sua família em Villa Elisa, como destacamos no seguinte fragmento:

Otra vez un tipo joven, en un coche caro y que manejaba a gran velocidad, me dijo que era ginecólogo y empezó a hablarme de los controles que una mujer debía hacerse periódicamente, de la importancia de detectar tumores, de pescar el cáncer a tiempo. Me preguntó si yo me controlaba. Le dije que sí, claro, todos los años, aunque no era verdad. Y mientras siguió hablando y manejando estiró un brazo y empezó a toquetearme las tetas. Me quedé dura, el cinturón de seguridad atravesándome el pecho. Sin apartar la vista de la ruta, el tipo me dijo: vos sola podéis detectar cualquier bultito sospechoso que tengas, tocándote así, ves (ALMADA, 2014, p. 43).

A narradora evidencia o medo e a vulnerabilidade do gênero feminino diante de situações como essa, de sentir-se insegura ao pegar carona com homens desconhecidos sentindo-se uma presa sexual fácil para a masculinidade faminta por sexo. Além disso, sobre a violência de gênero a narradora destaca:

No recuerdo ninguna charla puntual sobre la violencia de género ni que mi madre me haya advertido alguna vez específicamente sobre el tema. Pero el tema siempre estaba presente. Cuando hablábamos de Marta, la vecina golpeada por su marido, la que a su vez descargaba sus propios puños sobre sus hijos [...].

Cuando hablábamos de la esposa del carnicero López. Sus hijas iban a mi escuela. Ella lo denunció por violación. Hacía tiempo que, además de golpearla, la abusaba sexualmente. [...] (ALMADA, 2014, p. 84).

Conforme aponta Fragoso (2010), a violência de gênero manifesta-se de várias maneiras, sendo as principais: a violência infligida pelo parceiro, a física, a emocional, a sexual e a econômica ou patrimonial, como é possível identificar no fragmento de *Chicas muertas* destacado acima. Todas essas violências “tienen como finalidad controlar por medio del ejercicio de poder que da la diferencia de género” (FRAGOSO, 2010, p. 245), revelando-nos um quadro de ódio contra as mulheres podendo, em alguns casos, resultar na morte das mesmas. Analisar, portanto, a violência cometida contra as mulheres e meninas na perspectiva de gênero na América Latina nos direciona ao campo teórico do feminicídio, que ocorre de modo exponencial nessa região.

Esteticamente, tanto o narrador em Bolaño, quanto a narradora em Almada, ao usarem essa estratégia apontam para uma continuidade da violência contra as mulheres, “reforçando a premissa de que há uma estrutura hegemônica de controle do corpo da mulher pela violência” (GOMES, 2021, p. 39), pois no início de suas narrativas apresentam uma série de crimes que, apesar da recorrência de mulheres assassinadas, nada parece mudar com o passar dos anos. A impunidade e o menosprezo dos casos por parte do Estado, das autoridades e até mesmo da sociedade, seguem como uma sequência ininterrupta de crimes contra as mulheres.

Considerações finais

Produto da violência patriarcal de origem colonial, o feminicídio resulta em mortes sistêmicas de mulheres, envolvendo ações e processos de violência sexual. Segundo Fragoso (2010) e Lagarde (2004), esse crime se manifesta na família, no trabalho, na rua e é exercido tanto por parentes como por homens completamente desconhecidos, assim como pela sociedade, pelas autoridades e o Estado quando estes não garantem a segurança e a liberdade das mulheres. É nesse viés que os crimes estão representado nas obras literárias aqui analisadas: como uma prática de desprezo e ódio as mulheres por parte dos homens assegurados pela sociedade machista bem como autoridades e Estados igualmente machistas.

Como bem pontua Lagarde, a sociedade e seus valores machistas ocasionam uma grande tolerância social à violência praticada contra mulheres e meninas. Desse modo, a mencionada autora reconhece três ordens de culpabilidade dessa prática misógina contra as mulheres: o homem que pratica a violência, a sociedade que o garante e o Estado que reproduz essa ordem patriarcal. Logo, o feminicídio está relacionado ao domínio de gênero.

Consideramos importante evidenciar que tanto os crimes em Santa Teresa, a fictícia Ciudad Juarez, como alguns ocorridos nas províncias da Argentina ocorrem antes da tipificação do feminicídio. A série de crimes cometidos contra as mulheres e meninas na cidade mexicana de Santa Teresa começam em 1993, ano que apareceu o primeiro cadáver de uma menina, Esperanza Gómez Saldaña, de 13 anos, violada e assassinada, que logo foi seguido de vários outros: “A partir de esta muerte comenzaron a contarse los asesinatos de mujeres. Pero es probable que no fuera la primera muerte. (...) Aunque seguramente en 1992 murieron otras. Otras que quedaron fuera de la lista o que jamás nadie las encontró (...)” (BOLAÑO, 2004, p. 444). O narrador emprega na narrativa a frase “assassinato de mulheres” para se referir ao que dois anos depois Lagarde identificou como feminicídio.

Por sua vez, no contexto da segunda década do século XX, a narradora em *Chicas muertas* marca o antes da tipificação do feminicídio ao ressaltar que: “Tres adolescentes de provincia asesinadas en los años ochenta, tres muertes impunes ocurridas cuando todavía, en nuestro país, desconocíamos el término femicidio” (ALMADA, 2014, p. 19-20). Depois, quando escrever sobre os crimes mais recentes contra as mulheres ocorridos no interior da Argentina usa a palavra femicidio⁷, uma vez que o livro foi publicado em 2014 e o feminicídio já tinha sido constituído como crime.

A opressão patriarcal que infelizmente atua em nossas sociedades se projeta nas violências praticadas contra às mulheres, seja de forma física e/ou simbólica, por considerá-las como propriedade e não aceitarem a liberdade feminina, dentre outros fatores absurdos que seguem sujeitados as mulheres a sofrerem violências e serem vítimas de feminicídio, pois no código perverso do machismo mulheres e meninas que não cumprem as normas sociais merecem ser punidas por suas condutas impróprias.

Tanto na obra de Bolaño, como de Almada, há um questionamento de como as Leis são aplicadas nos casos de feminicídios. O autor e a autora levam para suas obras a constatação que, mesmo com as leis que defendem os direitos humanos das mulheres e a penalização da violência de gênero, a sociedade latino-americana continua sendo regida por uma norma sexista e patriarcal que banaliza e até naturaliza esses crimes, tornando o grito por justiça um eco constante, que está presente de forma implícita em 2666 e de forma engajada em *Chicas muertas*.

⁷ Apesar da maioria dos países latino-americanos adotarem o termo feminicídio, na Argentina foi adotado femicidio, tradução literal do termo em inglês femicide, mas com a mesmo sentido de feminicídio.

Referências

- ALMADA, Selva. **Chicas muertas**. Argentina: Epub, 2014.
- BOLAÑO, Roberto. **2666**. Barcelona: Anagrama, 2004.
- FRAGOSO, Julia. E. M. Violencia de género, violencia de pareja, feminicidio y pobreza. In: **Violencia contra las mujeres e inseguridad ciudadana en Ciudad Juárez**. 1ª ed. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte; México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 233-273.
- GOMES, Carlos Magno. A violência estrutural dos feminicídios na literatura latino-americana. **Revista fórum identidades**- Itabaiana-SE, Universidade Federal de Sergipe, v. 33, n. 1, jan-jun de 2021, p. 31-43. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/15493>. Acesso em: 18 jun. 2021.
- LAGARDE, Marcela. **Por la vida y la libertad de las mujeres. Fin al feminicidio**. LIX Legislatura: Comisión Especial del Feminicidio, 2004. Disponível em: <http://archivos.diputados.gob.mx/Comisiones/Especiales/Feminicidios/docts/finalfeminicidio.pdf>. Acesso em: 27 mai. 2021.
- LAGARDE, Marcela. Del femicidio al feminicidio. **Desde el Jardín de Freud**, [S. l.], n. 6, 2006, p. 216-225. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8343>. Acesso em: 9 jun. 2021.
- LAGARDE, Marcela. Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. Margaret Bullen y Carmen Diez Mintegui (Coords.), **Retos teóricos y nuevas prácticas**. 2008, p. 209-238.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n.9, julio-diciembre, 2008, p. 73-101. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2021.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, UFSC, v. 22, n. 3, set-dez, 2014, p. 935-952. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 20 mai. 2021.
- MACHADO, Lia Z. Antropologia e Feminismo Diante da Violência. In: **Feminismo em movimento**. 2. ed. São Paulo: Francis, 2010, p. 87-133.
- NANNI, Susanna. Violencia y resistencia en las voces emergentes de América Latina: Las Chicas muertas de Selva Almada. **Otras Modernidades: Revista de Estudios Literarios de Culturales**. n. 3, Edición especial: Literatura y derechos humanos. Nuevas violencias, nuevas resistencias, 2019. p. 79-91. Disponível em: <https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/12238>. Acesso em: 12 mar. 2021.
- RODRÍGUEZ, Sergio González. **Huesos en el desierto**. 3. ed. ePub, 2018.
- SEGATO, Rita Laura. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.



CONCEIÇÃO EVARISTO E SUA ESCRITA PARA (IN)FORMAÇÃO DE LEITORES(AS)*

CONCEIÇÃO EVARISTO AND YOUR WRITING TO READERS (IN)FORMATION

Elisabeth Silva de Almeida Amorim¹

Resumo: Este artigo propõe discutir a importância da literatura decolonial de Conceição Evaristo para formação, informação e transformação de leitores e leitoras na cidade de Iaçú, Bahia. Desse modo, a leitura do livro de contos *Olhos d'água* (2016) foi essencial para a prática da desconstrução do literário (Derrida, 2014) nas escolas municipais da Educação Básica. A mulher negra é invisibilizada por uma sociedade que dita padrões de beleza e comportamentos, porém, Conceição Evaristo, através dos contos, denuncia as faces das violências raciais, sendo o direito à vida uma luta incansável e contínua (Mbembe, 2016). O objetivo é divulgar as práticas transgressoras de leituras não canônicas para explorar as possibilidades de leituras para além do cânone. Formação de leitores e leitoras, investimento na literatura com protagonismo negro e quebra de preconceitos são alguns resultados obtidos dos encontros pedagógicos.

Palavras-chave: Conceição Evaristo. Escrita transgressora. Educação básica.

Abstract: This article proposes to discuss the importance of Conceição Evaristo's decolonial literature for the formation, information and transformation of readers in the city of Iaçú, Bahia. Thus, reading the book of short stories *Olhos d'água*(2016) was essential for the practice of deconstructing the literary (Derrida, 2014) in municipal schools of basic education. The black Woman is made invisible by a Society that dictates standards of beauty and behavior, however, Conceição Evaristo, through the stories, denounces the faces of racial violence, with the right to life being a tireless and continuous struggle (Mbembe, 2016). The objective is to disseminate the transgressive practices of non-canonical readings to explore the possibilities of readings beyond the canon. Training of readers, investment in literature with black protagonism and breaking of prejudices are some of the results obtained from pedagogical meetings.

Keywords: Conceição Evaristo. Transgressive writing. Basic Education.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural da UNEB. Grupo de pesquisa: Língua(gem) e Crítica Cultural. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0617-7398>. E-mail: mrs.bamorim@yahoo.com.br.

* Artigo recebido em 15 de junho de 2022. Aceito para publicação em 25 de novembro de 2022.

Introdução

Há momentos na vida que a prática usada habitualmente não atende o objetivo proposto, é preciso ousar, romper com a tradição para obter resultados diferentes e satisfatórios. E na educação não é diferente, para ampliar as discussões de gênero, discriminação racial e denúncias de violências contra a mulher, investimos na literatura da escritora mineira Conceição Evaristo.

Através de contos de Conceição Evaristo conhecemos narrativas de mulheres anuladas, discriminadas, histórias cruzadas de muitas mulheres pretas que são julgadas e condenadas pela cor da pele. Quando propusemos trazer para a mesa a escrita transgressora do livro “Olho d’água”, de Conceição Evaristo (2016), combatemos alguns preconceitos, quebramos alguns tabus e fomentamos o Dia “D” da Leitura de Conceição Evaristo em todas as escolas da rede municipal na pequena cidade de Iaçú, Bahia. Há textos literários que não estão em nossas bibliotecas, nem nos livros didáticos, há negros e negras morrendo a cada hora por conta da discriminação racial, há muitas vítimas de balas perdidas por falta de segurança pública, há um grito de resistência ecoado das literaturas decoloniais, e por conta desse grito este texto se justifica.

Este artigo tenciona discutir a importância da literatura da escritora Conceição Evaristo para a formação, informação e transformação de leitores e leitoras no município de Iaçú, estado da Bahia. Por conseguinte, a metodologia utilizada se deu a partir dos encontros formativos e informativos com coordenadores pedagógicos municipais, oficinas de leituras e desleituras de contos de Conceição Evaristo, palestra e implementação de momento cultural nas escolas para socialização de resultados. Pensando nas táticas de desmontagem do literário conseguimos diminuir as resistências fazendo com que mais leitores se interessem pelas obras de Conceição Evaristo, a escritora mineira, nascida numa favela da Zona Sul de Belo Horizonte, Mestre em Literatura Brasileira (PUC/Rio) e Doutora em Literatura Comparada (Universidade Federal Fluminense).

O livro de contos Olhos d’água, de Conceição Evaristo, desde 2014, ano da primeira publicação, chama a atenção por conta da escrita forte em que o cenário protagonizado por pessoas pretas e pobres, traz a marca da violência e morte. Desse modo, este texto foi estruturado em três seções a saber: A primeira, “Olhos d’água, de Conceição Evaristo, e as diferentes faces da violência racial”, na qual os contos Ana Davenga, *Duzu- Querença e Maria* servirão de estudos críticos culturais para explorar as invisibilidades da mulher pobre. A segunda seção “A desmontagem literária de contos de Conceição Evaristo” - a partir da junção Literatura e Semiótica foi possível multiplicar os sentidos dos textos e atrair mais leitores para os contos em discussão, assunto enfatizando nesta seção. Por fim, a terceira seção “Rompendo o preconceito: Dia D de Conceição Evaristo para todas as idades” – trata-se da

socialização da culminância do projeto de leitura de contos de Conceição Evaristo desenvolvido durante dois meses na cidade de Iaçú, no ano de 2018, com abordagens para os pontos positivos e negativos. A literatura de Conceição Evaristo ao circular nas escolas causa desassossego, porque inquieta e puxa algumas máscaras raciais. Seguimos.

Olhos d'água, de Conceição Evaristo, e as diferentes faces da violência racial

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia.
(João Cabral de Melo Neto, 1955)²

Ao pensarmos na quantidade de textos literários em prosas ou em versos que dramatizam a morte, o poema “Morte e vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto, adaptado para o cinema, teatro, animação entre outros, mostra o quanto os retirantes padecem do mesmo problema; uma vida de restrições e mortes atravessam o caminho. No entanto, deixemos os versos para outra ocasião, e focaremos na prosa crítica, forte e inigualável oriunda das escrevivências da escritora Conceição Evaristo.

Maria da Conceição Evaristo de Brito ou simplesmente Conceição Evaristo nasceu em Belo Horizonte em 1946, linguista e escritora, autora de Ponciá Vicêncio (2003), Becos da memória (2006), Insubmissas lágrimas de mulheres: contos (2011), Olhos d'água (2014), Canção para ninar menino grande (2018) entre outros. Ainda, discutiremos “Olhos d'água”, lançado pela primeira vez em 2014, trata-se de um livro composto por quinze contos, nos quais a invisibilidade, a morte, a discriminação racial são marcas das narrativas. A morte aqui, refere-se a perda afetiva e/ou definitiva de alguém, por consequência do preconceito racial e a ausência de empatia. Mbembe (2016) no ensaio sobre a necropolítica diz:

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classe), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e as práticas das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros - ou dominá-los (MBEMBE, 2016, p. 128).

² João Cabral de Melo Neto (1920-1999), poeta brasileiro, pernambucano, publicou o livro de poemas regionalista em 1955. O poema retrata a dramática vida de um retirante nordestino que convive com a morte constantemente ao longo da jornada, mesmo assim, diante do espetáculo do nascimento de uma criança, celebra a vida.

Sem dúvida, há uma política de morte ceifando vidas, alicerçada por um poder soberano permeado de mecanismos e tentáculos capazes de imobilizar, dominar e alienar o ser. No conto Ana Davenga, de Conceição Evaristo (2016, p. 21-30), por exemplo, a criança que estava na barriga de Ana não teve direito à vida, a mãe, no dia do aniversário de vinte e sete anos de idade foi metralhada pela polícia, juntamente com o pai Davenga. Nas palavras da autora: “Na favela, os companheiros de Davenga choraram a morte do chefe e de Ana, que morrera ali na cama, metralhada, protegendo com as mãos um sonho de vida que ela trazia na barriga”. Davenga acumulava crimes, mas não há indício sobre o caráter de Ana. Por que Ana não foi poupada? A ficção e realidade se encontram na escrivência de Evaristo.

Outro conto que traz a mulher como protagonista é Duzu-Querência (p. 31-37), mais uma vez com a presença da morte no contexto da narrativa. Uma morte física e a simbólica marcada pela negação social do ser. Duzu-Querência era uma mendiga que morre nas escadarias de uma igreja, como se não fosse ninguém. A história de Duzu se assemelha com a de tantas outras mulheres que deixam a casa dos pais com a promessa de estudos, mudança de vida, mas são cooptadas para a prostituição ainda criança. Para Duzu, os nove filhos não foram suficientes para livrá-la da mendicância. A negação do outro é bem presente desde os primeiros parágrafos,

Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bagos de arroz que tinham ficando presos debaixo de suas unhas sujas. Um homem passou e olhou para a mendiga, com uma expressão de asco. Ela lhe devolveu um olhar de zombaria. O homem apressou o passo, temendo que ela se levantasse e viesse lhe atrapalhar o caminho (C. E. p. 31).

A mendiga poderia “atrapalhar” as pessoas que transitavam nas proximidades da igreja, muitos, provavelmente, buscavam na religião uma “paz espiritual” para alma, enquanto na porta da igreja não notavam os mendigos, como Duzu, uma mulher usando trapos, faminta e sofrida. Provavelmente, diferente daquela criança que fora usada precocemente para o sexo. E desde cedo não passava de um corpo violentado pelos cafetões, parceiros e vida. Duzu-Querência aprendeu a conviver com a dor, buscando nos sonhos a razão para a sobrevivência. Isso porque,

Estava chegando a época em que sofrer era proibido. Mesmo com toda a dignidade ultrajada, mesmo que matassem os seus, mesmo com a fome cantando no estômago, com o frio rachando a pele de muito, com a doença comendo o corpo, com o desespero diante daquele viver-morrer, por maior que fosse a dor, era proibido o sofrer (Evaristo, p. 35).

Para muitas mulheres que moram em favelas “sofrer é proibido”, pois elas convivem com viver-morrer diariamente. E essa vida-morte serve de inspiração

para escritora como Conceição Evaristo, que também traz a experiência de ter vivido em uma favela em Belo Horizonte. Enquanto a protagonista Ana Davenga é assassinada pela polícia, Duzu-Querência é morta silenciosamente pela própria sociedade. A prostituição infantil é uma forma de matar a criança lentamente, e a ausência do poder Estado faz com que situações semelhantes a ficcional sejam repetidas em nossa sociedade.

E quando falamos da morte, retomamos Mbembe que busca em Hegel fundamentação sobre o tema e contribui assim:

A concepção da morte, para Hegel, está centrada num conceito bipartido de negatividade. Primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio de trabalho e luta (MBEMBE, 2016, p. 125).

E essa negatividade atrelada a concepção de morte é muito constante nos contos de Evaristo, no conto “Quantos filhos Natalina teve?”, a protagonista não aceita os três primeiros filhos por não ter planejado nenhuma gravidez, com isso, os filhos ao nascerem são rejeitados. Natalina ao engravidar na adolescência, opta pela fuga, e de certa forma, a criança ao ser entregue a enfermeira, deixa de existir para a mãe. De modo semelhante acontece com a segunda gravidez, dessa vez, é o pai quem carrega a criança. Os padrões assumem o terceiro filho, ignorando totalmente a mãe, que cedeu a barriga e o corpo ao padrão, para gerar a criança. Somente, na quarta gravidez, vítima de estupro, Natalina, sente que aquele seria o seu filho desejado. Uma contradição, igual a própria vida marcada pelas violências sofridas.

Um outro conto marcante é “Maria”, trata-se de uma empregada doméstica que é morta por populares num coletivo. Maria (p. 39-42) traz o retrato de uma violência urbana gritante, onde não há segurança nos transportes públicos, todos os dias muitos são vítimas de furtos e roubos. Maria, a mulher negra, vítima da discriminação racial, econômica e social é linchada até a morte, como muitas outras “marias” são mortas diariamente, porque ousou conversar com alguém, ou desistir de um relacionamento abusivo, talvez, ou por ser “Maria” ou “Marielle” e defender os direitos da mulher negra. O viver-morrer era uma realidade, no entanto, o medo de Maria não era o lado da morte, nem dos assaltantes, mas da vida. Uma vida de sofrimento, injustiça, invisibilidade, preconceito e morte. Das asperezas da vida, Maria ouve: “Alguém gritou que aquela puta safada lá da frente conhecia os assaltantes. Maria se assustou. Ela não conhecia assaltante algum. Conhecia o pai de seu primeiro filho” (Evaristo, p. 41).

As violências contra “Maria” aparecem em toda narrativa para diminuí-la. Em “puta safada”, “negra safada”, negra atrevida”, “lascando um tapa no rosto”, “voando em cima de Maria”, “lincha” entre outras marcas de violências contra a

mulher. Isso porque “quando chegou a polícia, o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado.” (idem, p. 42). O fato dela não ter sido roubada como os demais passageiros, não a torna “puta”, nem “safada”, o sistema capitalista contribui para invisibilizar uma trabalhadora como Maria, porque,

Embora se possa dar a mulher uma excelente preparação técnica, o sistema capitalista não lhe oferece uma socialização capaz de determinar sua personalidade como trabalhadora, em sua integridade. Não se forma na personalidade feminina a totalidade dos componentes que transformam um membro da sociedade em um trabalhador adaptado ao esquema produtivo do capitalismo (SAFFIOTI, 1984, p. 23).

Os contos apresentados descrevem as faces da violência contra a mulher negra, pobre, geralmente moradora de um barraco, menina-mulher que aos treze anos engravida, apanha dos cafetões, dos clientes, apanha diariamente da vida. “Ana Davenga”, “Duzu-Querência” e “Maria” morrem diariamente nas camas de seus parceiros, nas escadarias das igrejas ou nos transportes públicos, fazendo parte da estatística de violência contra as mulheres negras. No entanto, não podemos esquecer das “Natalinas” que naturalizam os abusos dos patrões e em nome da sobrevivência, “aceitam” a exploração e discriminação racial. Vejamos a seguir como alguns contos de Conceição Evaristo foram desmontados na Educação Básica.

A desmontagem literária de contos de Conceição Evaristo na Educação Básica

Quando olhei para Maria
Vi os olhos rasos d’água
Era muito sofrimento
que doía até a alma.

Muitos filhos tinham Maria
Era sofredora de montão
Acordava cedo para labuta
Para servir o seu patrão.

De volta para sua casa
Sofreu uma decepção
O pai do filho que tanto amava
Era assaltante de arma na mão.

E temendo pela vida
Maria argumentou
Os agressores sem piedade
Maria crucificou.

Quando o sangue do seu corpo
Espalhou-se pelo chão

Não teve jeito, não teve não
 O corpo morto foi para o caixão.
 (Paródia Maria³ – Asa Branca)

É imprescindível investir na formação do professor para que a leitura chegue até os alunos, e quando falamos de desmontagem de contos da escritora Conceição Evaristo os investimentos são maiores, porque não há livros da escritora em nossas bibliotecas. O primeiro passo para aplicarmos a desmontagem é o conhecimento, só desconstruímos, só multiplicamos e espalhamos a literatura quando a conhecemos. Isso porque desmontar, não é destruir, pelo contrário, é investir na leitura, releitura, desleitura para ampliar o texto lido, relido e deslido, a fim de que ele atinja um público maior.

Sem sombra de dúvidas, muitos professores não conheciam a literatura de Conceição Evaristo, pelo menos com a amplitude que demos a escrita dessa escritora. E quando iniciamos com a Paródia Maria, baseada na música Asa Branca, de Luiz Gonzaga, significa dizer que os coordenadores pedagógicos, responsáveis pela leitura e apresentação do conto “Maria”, de Conceição Evaristo, captaram a mensagem central do conto e repassaram em forma de canção. O conto passou de uma série discursiva para outra, a mulher foi marginalizada, violentada e pisoteada num transporte público, e os versos finais trazem as consequências da violência contra a Maria que “Não teve jeito, não teve não/ o corpo morto foi parar num caixão”.

E mais uma vez recorremos a Mbembe (2016), agora fundamentado em Bataille para falar sobre a morte, essa morte que captura a vida, assim como aconteceu com “Maria” durante a volta do trabalho para cuidar dos filhos, o direito à vida lhe foi negado por pessoas, assim como ela, usavam o transporte público. Percebemos o quanto as violências vão se naturalizando, conseqüentemente, ninguém está imune, e parceiros e parceiras se sentem no direito de praticar a justiça com as próprias mãos, buscando o mais fraco para exteriorizar o ódio. “Para Bataille, a vida é falha apenas quando a morte a toma como refém. A vida em si só existe em espasmos e no confronto com a morte” (*idem*, p. 125).

Os contos foram para além da música, cada equipe utilizou um gênero discursivo diferente para socializar a leitura através de cartazes, poesias, charges e peça teatral. Eis a desmontagem literária! A formação dos coordenadores iniciou com a palestra da escritora Conceição Evaristo, na Feira Literária de Mucugê/Fligê. Assim, a mobilização foi feita através de Secretaria Municipal de Educação e Prefeitura Municipal de Iaçu para proporcionar a participação presencial de trinta

³ Texto produzido Coordenadores Pedagógicos da rede municipal da cidade de Iaçu, Estado da Bahia. Em oficina “Olhos d’água” - Leitura e Escrita Criativa de Contos de Conceição Evaristo, formação promovida pela Secretaria Municipal de Educação, realizada em 05 de setembro de 2018. Disponível em: <https://toquepoetico.wordpress.com/2018/09/11/4370/>. Acesso em: 23 abr. 2022.

e três professores. Cada professor(a) participante, serviu de multiplicador da literatura de Conceição Evaristo, e através de táticas inventivas, os textos foram sendo apropriados e multiplicados, com ajuda das redes sociais, as produções dos professores/ coordenadores pedagógicos eram socializadas.

Para Certeau (2018) tática é arte do fraco, sem local definido, com isso podemos afirmar, através de táticas criativas, inventamos o cotidiano literário. Com o conto “Olhos d’água” conseguimos o poema “Olhos d’água”, tática utilizada pela professora autora para fazer com que o texto chegasse até a educação infantil.

Mulher com sete filhas
Sofredora que só ela
Tinha uma vida muito difícil
Morava em uma favela

Todos os dias de sua vida
Lavava e passava roupa de montão
Como ganhava pouco dinheiro
Faltava comida, frutas não tinha não.

Para enganar a fome das filhas
Fecha os olhos! A mãe pedia.
Uma nuvem do céu, de algodão doce fingia
E na boca das filhas conduzia.

O algodão doce era comido com alegria
Sem poder abrir os olhos, senão a comida sumia.
Pois a mágica era bem rápida.
E demorar, a rainha não podia

A filha chamada Conceição
Abria os olhos devagarinho
Para ver o algodão doce
Ou se tinha outra comidinha...
(Fragmentos da poesia Olhos d’água)⁴

Através do poema criado foi possível levar a desmontagem do conto “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo para Educação Infantil, e a exploração por etapas ocorreu partindo das letras que formam o nome “Conceição Evaristo”. Levando para a escola imagens de favelas, notícias de jornal, atividades lúdicas e artísticas para associar a literatura de Conceição Evaristo a outras artes. Assim como o conto “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos” foi desconstruído e transformado em cantiga de roda parodiando o “Ciranda Cirandinha”, também, amplamente trabalhado com as crianças, principalmente na construção de brinquedos. A título de amostragem podemos conferir mais um fragmento:

⁴ Olhos d’água é conto que intitula o livro de Conceição Evaristo. O mesmo, após leitura e discussão foi transmutado para a poesia com o mesmo título, de autoria da pedagoga Janildes Luz, coordenadora da Educação Infantil. Disponível em: <https://toquepoetico.wordpress.com/?s=Olhos+d%27%C3%A1gua>. Acesso em: 23 abr. 2022.

Eram duas meninas pobres
 Que gostavam de brincar
 Elas eram irmãs gêmeas
 A Zaita e a Naita.
 ...
 Uma flor da coleção
 Zaita guardava,
 “Essa figurinha é minha!”
 Dizia sua irmã danada.
 ...
 Ao ver a menina sair
 O lobo mau a seguiu
 Logo sua irmã gritou
 Zaita, volte logo, por favor!⁵

Os contos de Evaristo são preciosos, e a literatura associada a semiótica como defende Barthes (2001) faz girar saberes. O quanto a intersemiose nos ajudou a propagar narrativas que traçam perfis da nossa realidade, não é por acaso que a autora utiliza o vocábulo *escrevivência*, e afirmar que não escreve para agradar a elite “da casa grande”, mas para inquietar, refletir, reler e desler. A *semiosis* defendida por Barthes, é uma força de liberdade de literatura, capaz de multiplicar os sentidos do signo e/ ou texto. E com a *desmontagem literária* que promovemos com os contos de Conceição Evaristo os sentidos são multiplicados a fim de atrair novos leitores. Em situações comuns, acreditamos que os textos apresentados, sem passar pelo processo de *desmontagem literária*, dificilmente, entrariam em escolas infantis. E toda a metodologia utilizada para atrair o público se voltou para confecção de brinquedos, jogos de figurinhas, personificação da violência através do “lobo mau”, sem esquecer a intertextualidade com “Chapeuzinho Vermelho (Charles Perrault /Irmãos Grimm) montagem de favela na escola, grafite, entre outros recursos pedagógicos.

Levar os contos de Conceição Evaristo para todas cinquenta e seis escolas da rede municipal não foi uma tarefa fácil, mas a educação precisa de mudança, e sem leitura, nada de novo acontece. Há muita vida exalando das favelas, há muita arte, cultura, literatura e pessoas lutando para não serem invisibilizadas. E das favelas, dos becos das memórias saíram Carolina Maria de Jesus e a nossa homenageada Conceição Evaristo. Passemos para o momento de socialização dos resultados obtidos.

⁵ Fragmentos da Paródia do conto “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos”

Rompendo o preconceito: Dia D de Conceição Evaristo para todas as idades

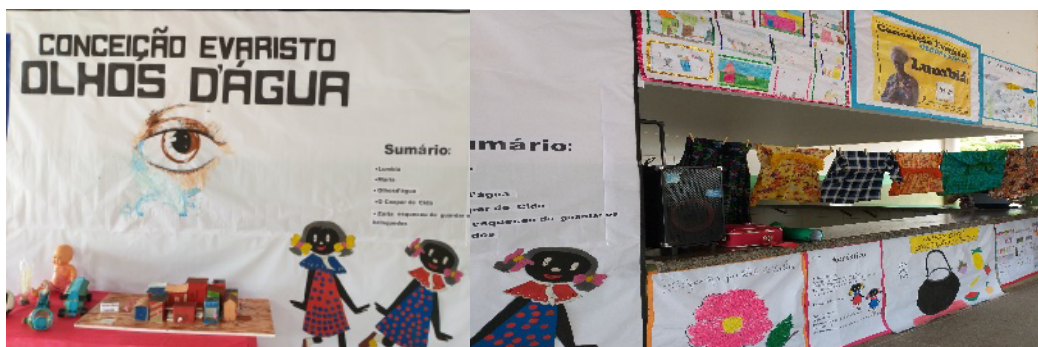
Há uma idade em que se ensina o que se sabe; mas vem em seguida outra, em que se ensina o que não se sabe: isso se chama pesquisar. Vem talvez, agora, a idade de uma outra experiência, a de desaprender, de deixar trabalhar o remanejamento imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes, das culturas, das crenças que atravessamos (BARTHES, 2001, p. 47).

Barthes ao propor fugir da palavra gregária para ir além e buscar novos sentidos, de certa forma ele investe na fuga dos estereótipos, geralmente, “grudados” nos signos. Desse modo, desaprender, desmontar, desconstruir um signo literário, por exemplo, poderá ser o caminho a ser percorrido para descoberta de outros. Em nenhum momento a desmontagem literária é vista como única opção para levar textos com temáticas fortes para as escolas de Ensino Fundamental, porém com a prática da desconstrução foi possível criar um Dia “D” de Conceição Evaristo, na pequena cidade de Iaçú e propagar a sua literatura em todas as escolas da rede municipal.

O desconhecido assusta, apesar das mulheres retratadas nos contos de Conceição Evaristo desempenharem funções sociais, geralmente, não são notadas socialmente, a não ser como alvo da violência. Um dos pontos analisados pelos coordenadores foi justamente trabalhar as violências contra a mulher nas séries iniciais. Durante o processo, professoras mais envolvidas, encontraram as respostas nas desmontagens literárias, através das próprias produções adaptadas, preferimos o termo “desmontadas”, porque lemos e relemos o texto para que ele seja desmontado para atender um público maior. Pereira (2018), chama a atenção do ativismo de mulheres, na comunidade quilombola do Saquinho, mesmo quando a sociedade insiste em não as notar. E vimos a mudança de comportamentos de professoras à medida que se envolviam com o projeto. Talvez, porque “Todas as atividades desempenhadas pelas mulheres trazem no seu bojo densos significados sociais, culturais de força e poder. Desse modo, as práticas sociais e culturais dessas mulheres podem fazer delas independentes, empoderadas e líderes” (PEREIRA, 2018, p. 80).

Como Conceição Evaristo transitou pelas nossas escolas públicas? Podemos dizer que não houve uma escola municipal que não tenha parado para ler, discutir, encenar, dançar, pintar a literatura. O Dia D da Leitura de Conceição Evaristo foi uma festa! Vale ressaltar que as ações metodológicas todas foram amplamente divulgadas nos espaços virtuais, vídeos da culminância ocorrida nas escolas da sede, dos distritos de João Amaro e Lajedo Alto e nas escolas da Zona Rural e do Campo estão disponíveis no You tube, no canal Toque Poético.

Foto 01



Fonte: Autora

A figura 1 traz as imagens do cenário da Escola “A”, localizada em Iaçú, e se percebe que todo um cenário foi montado para a contação de histórias, declamação de poemas, danças, jograis. A desmontagem literária dos contos do livro “Olhos d’água atende o Fundamental I e II com grande sucesso. Todos e todas que não conheciam as produções da escritora mineira Conceição Evaristo, a partir da implementação do projeto, passaram a conhecê-la, inclusive há professores que tiveram a oportunidade de conversar com a própria autora no evento ocorrido na cidade de Mucugê.

Foto 02



Fonte: Autora

Foto 03



Fonte: Autora

As escolas infantis não ficaram de fora, muitas atividades lúdicas foram desenvolvidas durante todo o processo de execução do projeto, mas percebe-se que na figura 2, a Escola “B” conseguiu envolver estudantes portadores de necessidade especial e, “Zaita esqueceu de guardar os brinquedos”, “Lumbiá” e “Olhos d’água” foram os contos escolhidos durante o período de duração do projeto, nas salas de Atendimento Educacional Especializado (AEE). Já na figura 3 temos o cenário da Escola “C”, ele chama a atenção porque há uma representação da “Conceição Evaristo”, bem interessante, pois oportunizou aos alunos dialogarem com “Conceição” após assistirem as apresentações de danças, poesias, encenações. Escola “C” está localizada no distrito de Lajedo Alto, assim, ratificando a amplitude do projeto de leitura desenvolvido na cidade de Iaçú.

Foto 4



Fonte: autora

Se tudo começou numa favela, por que não levar a favela para a escola? Da favela saiu Conceição Evaristo! Na figura 4 temos a Escola “D” com mais um belo cenário. A Escola “D” está localizada na sede, atende o Ensino Fundamental I e II, foi mais uma que apresentou danças, poesias de Evaristo, peça teatral “Maria”, enfim, abraçou também o projeto de leitura. Como diz a professora Dra. Jailma Moreira é preciso se reinventar a cada dia, parece que nós conseguimos, quando implementamos um Dia “D” da leitura em todas as escolas da rede municipal de Iaqu. A preocupação sobre as violências contidas nos contos, deixaremos que a própria Conceição Evaristo responda: “A gente combinamos de não morrer”⁶. A violência não está nos contos, a violência está em casa, na rua, nos transportes públicos, nos restaurantes, os contos são ficcionais, mas a morte de Marielle Franco⁷, não foi ficção! E tantas outras mulheres, às vezes, invisíveis nas escadarias das igrejas, porém visíveis nos murais das escolas.

Fechando o livro e... Olhos d'água

Cida abandonou o calçadão e encaminhou-se para a areia. Sentiu necessidade de arrancar os tênis que lhe prendiam os pés e deixou aquelas correntes abandonadas ali mesmo. Afundou os pés na areia e contemplou mais uma vez o mar (EVARISTO, 2016, p. 68).

Assim como Cida, do conto “O cooper de Cida” (p. 65-70), várias mulheres esquecem de si e executam as atividades como robôs. E neste conto traz a mulher que desempenha mil e uma funções, até um dia ela resolve apreciar a paisagem e enxergar-se como mulher, provavelmente, pela primeira vez. E a pesquisa nos leva a tais caminhos, antes intransitáveis. E quando “Cida” se livrou “das correntes”, sentiu-se livre, viva, mulher.

Há quem defenda que a desconstrução literária poderá prejudicar o prazer da leitura e circulação do texto original, mas defendemos o oposto, a desconstrução ajuda na circulação do texto e o nome do autor é amplamente divulgado. Porque falar da literatura não tem como buscar uma essência, nem um significado único da realidade. Derrida (2014, p. 15), diz: “... o literário se opera por significações e referências parciais e mediadas para com o real. A essência da literatura é mesmo não ter essência alguma, rasurando e deslocando a pergunta metafísica “o que é?”, em proveito de um espaço irreduzível a qualquer ontologia”.

⁶ Título de conto de Conceição Evaristo, p. 99-109.

⁷ Marielle Francisco da Silva (1979-2018), socióloga e política, assassinada em 14 de março de 2018.

E assim, vamos defendendo as práticas de desmontagens do literário que acontecem nas escolas públicas, muitas vezes, distantes dos espaços acadêmicos. E o livro “Olhos d’água” de Conceição Evaristo foi dialogado com outras artes e para diferentes públicos. E as produções estudantis romperam os muros das escolas, ganharam os espaços virtuais, as ruas, os jardins, porque cada escola quis mostrar para a sociedade o quanto estava contente com os resultados obtidos. É possível dialogar com a literatura e a semiologia, e promover uma festa literária em todas as escolas. E fazer com que as “Cidas” acordem dentro de cada mulher. Isso porque,

Hoje ela não iria trabalhar, queria parar um pouco, não fazer nada de nada talvez. E só então falou significativamente uma expressão que tantas vezes usara e escutara. Mas falou tão baixinho, como se fosse um momento único de uma misteriosa e profunda prece. Ela ia dar um tempo para ela (*idem*, p. 70).

Há muito a ser discutido, pesquisado e desmontado para que chegue ao maior número possível de leitores. Com o projeto muitos professores adquiriram livros da escritora Conceição Evaristo, e outro ponto positivo foi conhecer o talento artístico de muitas professoras que publicaram nos espaços virtuais as produções desmontadas dos contos lidos. Porém, diante do aprendizado adquirido pelos nossos estudantes da Educação Básica o projeto cumpriu o seu objetivo.

Referências

AMORIM, Elisabeth S. A. Literatura em movimento e a transformação de leitores(as). **Revista Fórum Identidades**. Itabaiana, GEPIADDE/UFS, v. 34, n.1, p. 73-85, jul - dez de 2021. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/16617>. Acesso em 26 mai. 2022.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França. Leyla Perrone - Moisés. São Paulo: Cultrix. 2001. Pronunciada em 7 de Jan/ 1997.

CERTEAU, Michel de. 2018. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 3 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação da Biblioteca Nacional, 2016.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e Ensaios**: revista do PPGAV. Rio de Janeiro, UFRJ, n. 32, dez 2016. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2022.

MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. Narrativas de Rachel de Queiroz: modos de recontar, modos de (re)inventar-se. **Revista Diadorim**. Rio de Janeiro, UFRJ, Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/view/3908>. Acesso em: 26 abr. 2022.

PEREIRA, Áurea da Silva. As memórias autobiográficas: o lugar das mulheres do Topa na comunidade do Saquinho. PEREIRA, Aurea da Silva. **Letramentos, empoderamentos e aprendizagens**, 2018, p. 25-84.

SAFFIOTI, Heleieth. **Mulher brasileira: opressão e exploração**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

SEIDEL, Roberto Henrique. **A materialidade do texto na contemporaneidade**: deslendo os conceitos de autor, leitor e obra. In: FELIX, José Carlos; SALVADORI, Juliana Cristina(org.) **Desleitura: o autor e o leitor no jogo do texto**. Curitiba: Appris, 2020.

SOUZA, Taise Campos dos Santos Pinheiro de. MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. Escritoras subalternas negras: Por que incluí-las nas aulas? **Revista Fórum identidades**, Itabaiana, GEPIADDE/UFS, v. 19, n. 1, set-dez, 2015.



O NARRADOR E OS PERSONAGENS VAGALUMES DE MARIA VALÉRIA REZENDE*

THE NARRATOR AND FIREFLY AND CHARACTERS BY MARIA VALÉRIA REZENDE

Adriana Aleixo Neto¹

Resumo: Este artigo pretende analisar a importância da personagem narradora nas obras da escritora Maria Valéria Rezende em dois de seus romances: *O voo da guará vermelha* (2014) e *Outros cantos* (2016). A escrita de Rezende está em constante diálogo com a atualidade e, mostra-se presente entre seus personagens a contação de histórias e sua relação com a precariedade da condição de trabalho e educação no Brasil. Através da análise das características dessas duas obras, percebeu-se o perfil do sujeito empático e invisibilizado pela sociedade. Para esse estudo, foi feita a ancoragem nos textos de Benjamin (1987), Deleuze e Guattari (2009), Didi-Huberman (2011).

Palavras-chave: Personagem-narrador. Contemporaneidade. Maria Valéria Rezende.

Abstract: This article intends to analyze the importance of the narrator character in the works of the writer Maria Valéria Rezende in two of her novels: *O voo da guará vermelha* (2014) and *Outros cantos* (2016). Rezende's writing is in constant dialogue with the present and, among its characters, the storytelling and its relationship with the precariousness of the condition of work and education in Brazil is shown. Through the analysis of the characteristics of these two works, the profile of the empathetic subject and made invisible by society was perceived. For this study, the texts of Benjamin (1987), Deleuze e Guattari (2009), Didi-Huberman (2011) were anchored.

Keywords: Narrator-character. Contemporaneity. Maria Valéria Rezende.

¹ Graduada em Letras pela UEMG (1999). Mestre em Linguagens pelo CEFET-MG - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (2021). Atualmente é Doutoranda em Linguagens pelo CEFET-MG Poeta, autora dos livros: *Des.caminhos*, ed. Patuá, 2014; *Pés*, ed. Patuá, 2016, *Das muitas formas de dizer o tempo*, ed. Ramalhete, 2019. Professora de Português da Rede Municipal de Educação de Belo Horizonte. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5317-2717>. E-mail: adrianalinguagens01@gmail.com.

* Artigo recebido em 15 de setembro de 2022. Aceito para publicação em 20 de novembro de 2022.

As personagens vagalumes e a narração

Walter Benjamin, em seu conhecido texto “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, distinguiu dois arquétipos de narradores orais: o campo-nês sedentário e o marinheiro viajante, que constituem apenas tipos fundamentais. Para ele, “A extensão real do reino narrativo, em todo o seu alcance histórico, só pode ser compreendida se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos”, (BENJAMIN, 1987, p. 199) sendo que “O grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (BENJAMIN, 1987, p. 214).

Dentre os romances de Maria Valéria Rezende, todos contemporâneos e com linguagem que aborda a vida e os anseios dos invisíveis de nossa sociedade, há, entre dois deles, uma forte interlocução: *Outros cantos* e *O voo da guará vermelha*, pois em ambos a presença do sertão está aliada à questão do deslocamento e da educação popular, e assim, como citou Benjamin, tanto o indivíduo caminhante, o homem em êxodo, quanto o educador local, fruto das camadas populares, poderão contribuir para o enriquecimento da narrativa. Nesses dois livros, identifica-se, mesmo que de forma diferente, como a autora trabalha a importância das palavras e da conscientização social na vida de um povo, um país. Mais ainda: há nesses dois romances o brilho de personagens vagalumes que se acendem nos outros: seus parceiros, amigos, vizinhos, companheiros. Em *Sobrevivência dos vagalumes*, Didi-Huberman argumenta que o tempo que precede a guerra e os conflitos é um tempo em que “os conselheiros pérfidos’ estão em plena glória luminosa, enquanto os resistentes de todos os tipos se transformam em vagalumes fugidios tentando se fazer tão discretos quanto possível, continuando ao mesmo tempo a emitir seus sinais”. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 17). Essa alegoria pode ser utilizada para ler os tempos atuais e as obras aqui em estudo, pois, como vagalumes, as personagens de Maria Valéria Rezende vão emitindo seus sinais em busca de conhecimento e instrução e, tal como pode ser rarefeito o alimento, lhes é raro também o acesso à literatura. É aí que entram Rosálio, a prostituta Irene e também Fátima, a grande amiga de Maria no romance *Outros cantos*, gente tão sabida que marca a obra da autora mesmo a contragosto do sistema de governo vigente, gente que muitas vezes encontramos em nosso caminho. Pessoas desprovidas de diploma, mas mestres em sabedoria, artesanato, oralidade e manejo com a vida; parteiras e pedreiros, artesãos e lavadeiras que, movidos por sonhos, ganham as páginas dos romances da autora.

É possível perceber nesses romances como a autora denuncia os grandes problemas que assolam o país, ao mesmo tempo em que mostra lições de resistência e conscientização. Assim como é mostrado na obra de Didi-Huberman, quando o cineasta Pasolini percebe a escassez dos vagalumes em meio a grande proliferação de iluminação e projetores, refletores e bombas em tempos sombrios e capita-

listas que precedem as grandes tragédias, Rezende também salienta a necessidade da resistência. Seus personagens são estruturados a partir da troca de conhecimento e também por isso são os grandes narradores de suas obras.

Os vaga-lumes desapareceram, isto quer dizer; a cultura, em que Pasolini reconhecia, até então, uma prática - popular ou vanguardista - de resistência tornou-se ela própria um instrumento da barbárie totalitária, uma vez que se encontra atualmente confinada no reino mercantil, prostitucional, da tolerância generalizada (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 41).

Em *O voo da guará vermelha*, narra-se a história de um jovem trabalhador analfabeto que, como tantos outros brasileiros, migra do sertão para uma metrópole com esperanças de melhores condições de vida. Este homem é Rosálio, uma alma boa, cheia de causos na cabeça, pessoa empática, que já na grande cidade conhece Irene, uma prostituta soropositiva. Juntos, eles vão se entregar à magia das palavras. Irene, já desesperançosa, vê no homem que chega um descanso de saúde; ela é alfabetizada e ele quer muito aprender algumas palavras. Rosálio passa a visitar Irene todas as noites e, como um “mil e uma noites”, vai lhe contando histórias, em troca de algumas aulas de alfabetização. Há muita beleza e poesia nesses encontros, pois o dia a dia de ambos é sofrido e pode ser atenuado à noite quando estão juntos, partilhando suas experiências sobre uma colcha de afeto que vão tecendo. Rosálio é um sonhador e o maior dos seus sonhos é tornar-se um contador de histórias de praça pública, desses que recebem pratinha no chapéu. Antes de Irene partir, pois sua doença encontra-se muito avançada, eles realizam esse sonho. Ambos ganham a praça com roupas coloridas, chapéu e esperança.

Em *Outros cantos*, Rezende dá voz à personagem Maria; com características autobiográficas, narra-se a história da professora e militante que, depois de percorrer vários países do mundo, retorna a um conhecido rincão atendendo a um chamado para lecionar como professora de MOBREAL. O desenrolar do romance nos mostra, no entanto, várias possibilidades narrativas, como o encontro com o próprio eu e a militância como parte de um projeto internacional de conscientização popular. Nesse romance, as características do afeto e da contação de histórias também são muito marcantes: o dia a dia de Maria é mostrado através de uma linguagem rica e característica da autora, que condensa lirismo e coloquialismo do sertão. Ao chegar a Olho d'Água, ela trabalha e partilha histórias com os moradores, principalmente Fátima, sua amiga e confidente. Há, nessa rotina e nessas histórias partilhadas, uma denúncia social de um Brasil relegado ao analfabetismo e à exploração. Pessoas trabalhando mais de dez horas por dia, sem férias, descanso ou salário fixo. Crianças sem estudar, condições precárias de saúde e moradia.

Este livro revela, assim como *O voo da guará vermelha*, a migração como fator determinante: único horizonte a separar famílias, definir destinos e apresentar-se como as ondas de um mar muito revolto. Maria passa a narrativa tentando aos poucos conscientizar as pessoas; ela não pode revelar-se como sindicalista e, enquanto aguarda o prometido e demorado início das aulas, é descoberta e precisa fugir. Entendemos, no entanto, que ela muito plantou e mais ainda colheu. Este é um romance em que é estabelecida uma troca de saberes entre a professora militante e os moradores de Olho d'água.

A cada leitura que se faz dos romances, é possível uma nova descoberta, como as potencialidades da linguagem, o engajamento social, o feminismo latente, as denúncias sociais, o deslocamento que se aglutina em supercamadas de gente que compõem os cenários da cidade, a contação de história, o papel marcante das personagens secundárias, a função narrativa, tão bem destacada, e os “afectos” e “perfectos”² que compõem suas obras, fazendo que se prolonguem os cheiros, as sensações, os encontros. Tudo isso só é possível porque as personagens protagonistas também são narradoras.

“Quem viaja, tem muito o que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. [...] No sistema corporativo, associava-se o saber das terras distantes, trazido para a casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (BENJAMIN, 1987, p. 198-199).

Esses dois tipos de narradores, o marinheiro viajante e o camponês sedentário, se entrelaçam, e nas palavras de Benjamin se interpenetram, fazendo-nos compreender que uma experiência completa a outra, a do mestre sedentário e a dos aprendizes migrantes. Benjamin valoriza as narrativas orais, passadas de boca em boca; sábio, ele salienta a experiência pessoal que ganha prumo e é passada de pessoa em pessoa, ao bom narrador cabe observar as que mais se distinguem.

Para compor a narrativa de seus romances, Maria Valéria Rezende se vale de rica oralidade; o povo sofrido é seu pano de fundo e o protagonista é aquele que clama por afeto e direito à instrução. Sua narração tem linguagem esmerada em causos e coloquialismos sertanejos e, se analisada metricamente a fala das personagens no romance *O voo da guará vermelha*, serão identificados versos a sete pés, versos típicos do cordel. Importante ressaltar esta que talvez seja a principal característica

² Segundo Deleuze e Guattari, o que faz uma obra independente em seus blocos de sensações, como duração dos cheiros, prolongamento de cores ou duração dos minutos, dão os afectos e perfectos. Esse conjunto de sensações, ora determinado “bloco independente” é o que conserva a arte: “a arte conserva, e é a única coisa no mundo que se conserva” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 213).

dos romances de Maria Valéria: a aproximação da linguagem à cultura popular, o diálogo constante com a tradição oral, os cordéis, os cantos. Já em *Outros cantos*, a rica expressão da oralidade é percebida nas conversas da professora Maria com as pessoas de Olho d'Água, como também através de seu fluxo de memória.

Aquela música me fazia lembrar o acompanhamento das canções medievais cultivadas pelo madrigal que educara minha voz de contralto adolescente, cantadas mais vezes em longas caminhadas noturnas à beira mar do que sobre os palcos. Os dois pífanos, de tamanhos diferentes, emitindo a mesma melodia com um intervalo de terça, lembravam a música caipira da minha infância paulista, a cantoria em louvor à Virgem Maria dos remanescentes guaranis no sopé da serra do Mar (REZENDE, 2016, p. 58).

Dessa forma, os romances se constituem com exemplos de personagens que pertencem ao povo e estando no meio deles fazem de suas narrativas um modo de alfabetizar quem está próximo. Em *Outros cantos*, temos a professora Maria que conscientiza os moradores de Olho d'Água; em *O voo da guará vermelha* são Irene e Rosálio que trocam seus saberes: ele conta histórias, ela ensina palavras.

A linguagem paralela

“Nós só procuramos a verdade quando estamos determinados a fazê-lo em função de uma situação concreta, quando sofremos uma espécie de violência que nos leva a essa busca.” (SCHOPKE, 2012, p. 32). Penso que essa era a intenção da professora Maria, personagem de *Outros cantos*: fazer com que os moradores de Olho d'Água sofressem um choque de pensamento e compreendessem a exploração a qual eram submetidos pelo “dono do lugar”. Praticamente um trabalho escravo com baixa remuneração, exploração de mais de dez horas de trabalho por dia, em que se incluíam adultos e crianças. Condições precárias de trabalho, sem nenhum acesso à saúde ou educação. Talvez a maior revolução feita por Maria naquelas terras fosse esta: a de levar as pessoas a exigirem os seus direitos mínimos.

Interessante destacar o movimento contrário feito por Maria, personagem do romance *Outros cantos*; não é mesmo de se estranhar que a narrativa em primeira pessoa procura explicar que ela voltou para lecionar, dividir o “pouco” que sabe, dar aulas para os mais velhos, ensinar para as turmas do MOBREAL. Maria recebera uma promessa de um desses políticos candidatos a vereador, e depois de chegar a Olho d'Água não havia sala de aula nem material. Ela acabou por esperar meses e meses até que pudesse iniciar seu trabalho. Enquanto esperava, pôde estreitar seus laços de amizade com o povo, as crianças e principalmente com Fátima, sua confidente e fiel escudeira. O leitor atento vê nesse deslocamento a semente

de uma revolução, uma mulher militante que havia rodado o mundo estaria por aquelas terras esperando seus companheiros enquanto partilhava a conscientização. Ela era discreta ao espalhar suas ideias, pois o povo, muito explorado, com horas e horas de trabalho a fio, sem registro na carteira e sem nenhum direito respeitado, não tinha consciência do tanto que lhes faltava.

Já Rosálio, pedreiro protagonista de *O voo da guará vermelha*, parte em andança pelo Brasil à procura de trabalho e instrução. Em todo lugar em que ele consegue um trabalho temporário, ele espera conseguir também aprender a ler e a escrever, ou quem sabe ao menos assinar seu nome, ele não desiste do seu sonho e nem permite que a falta de um estudo acadêmico limite seu talento nato para contar histórias, por isso, onde chega, faz amigos e divide saberes.

Tânia Regina Oliveira Ramos defende, em seu ensaio “Narrativas com fôlego”, que, no romance *O voo da guará vermelha*, “não há escrita, mas uma fala reiterante”, e acrescenta que ele “se constrói pelas duas narrativas que correm paralelamente”. (RAMOS, 2007, p. 32-41). Nele, as personagens que contam histórias são Rosálio e Irene, ele um pedreiro sem registro de nascença, que corre o país à procura de trabalho e principalmente estudo. Ela, uma prostituta sensível, soropositiva e alfabetizada que vai ensinar a Rosálio o entrelaçar das letras e ouvir suas inúmeras histórias. Em *Outros cantos*, por sua vez, as narradoras são a professora Maria, que, mesmo vindo de longe como um marinheiro viajante, é capaz de se interpenetrar, morar no sertão, trabalhar com homens, mulheres e crianças na produção e tingimento de redes, ouvir causos e também contar, rezar novenas, ajudar a fazer partos e falar a mesma linguagem deles; e Fátima, que permaneceu em Olho d’Água e também tem histórias para contar.

Além disso, como afirma Benjamin, “Metade da arte narrativa está em evitar explicações” (BENJAMIN, 1987, p. 202). Numa boa narrativa, os fatos são narrados com maior exatidão, bem como o extraordinário e o miraculoso. O contexto psicológico não é imposto ao leitor, ele precisa interpretar livremente levando a história a amplitudes jamais pensadas. Rosálio, personagem de *O voo da guará vermelha*, é um narrador de primeira, sua condição de analfabeto não limita sua criatividade; desde o primeiro capítulo ele é apresentado ao leitor através de suas narrativas, tudo para ele tem uma oralidade, um motivo, uma lenda, um conto: a história dos muitos nomes, da ave no espinheiro, do Bugre, do João dos Ais, da professora Rosália, do pai, da mãe, da avó, do Zé Gregório, da Grota. Suas narrativas são sua forma de estar no mundo:

Quem me salvou do cativeiro, sem desconfiar de nada, foi Zé Gregório que um dia vi jogando uma flor para Donaninha, ela apanhando a flor no ar, enroscando-se dengosa, ele fazendo sinais, ela correndo pro mato, e ele saindo atrás dela, os dois demorando a voltar, cada qual

pelo seu lado, esse foi o segundo benefício que Zé Gregório me fez, que eu só vinguei nesta vida porque ele não esgotava o leite de sua mãe e sobejava pra mim, e assim foi, por muitos anos, Zé Gregório sempre fastioso e Dona Anastácia me chamando para aproveitar o que ele largava no prato, que eu comia ligeirinho como o esmeril da França, sem ligar nem um pouquinho para seu João Gregório dizendo que o comer do amuado é que cria o enjeitado (REZENDE, 2018, p. 56).

Rosálio maneja a própria história com fluência e ritmo, do seu baú emergem lições que propiciam o conhecimento da vida sertaneja, bem como aproxima o leitor de sua personagem, sua fala se faz também através dos ditados populares. Maria Valéria Rezende constrói nesses dois romances em estudo a história de dois narradores, dois contadores de história, pois a professora Maria, personagem de *Outros cantos* também costura resistência com grandes doses de narrativas que vai dividindo com o povoado de Olho d'Água. Pode-se dizer que praticamente a sua amizade com as pessoas do povoado se dá através do trabalho e das histórias que são divididas. Sua amizade com Fátima, uma mãe de família que fora deixada pelo marido e cria sozinha os filhos, constitui uma narrativa à parte. Ambas compartilham suas vivências o tempo inteiro, ao se apoiarem e dividirem suas alegrias e conflitos. Tornando-se parceiras, dividem também suas histórias:

Quando a melancolia me pegava de jeito [...], eu pedia a Fátima para me contar como tinha sido o milagre do cinematógrafo, tantas vezes que hoje ainda posso ouvir sua voz e sua linguagem, e matava-me de riso, ríamos as duas, minha amiga exagerando, inventando detalhes, inventando vozes e falas para fazer-me rir ainda mais, sabendo muito bem que me restaurar o ânimo era tarefa sua e de seu imbatível senso de humor, indispensável à sobrevivência naquela aridez (REZENDE, 2018, p. 41-42).

Juliana Silveira Paiva e Andreia Cristina Martins Pereira escreveram um artigo intitulado “A mulher possível do sertão de outros cantos” em que analisam a representação da sertaneja Fátima. Segundo as autoras, é personagem de relevância na trajetória de Maria, ela não está apenas inserida no conceito de amizade, mas atua também como irmã, cúmplice e confidente. Quando Maria desaba e parece desfalecer, Fátima aparece pedindo que lhes conte uma história. Observa-se, nessa interação, a cumplicidade entre duas mulheres e, mais uma vez, o valor da oralidade.

Ao construir a personagem Fátima, Maria Valéria Rezende consegue fazê-lo de forma a retratar múltiplas facetas, não fixando sua imagem a representações universais e estereotipadas de mulher e, principalmente, de mulher em condição de marginalidade extrema. A autora escapa, inclusive, da armadilha de vitimização da personagem, apesar de denunciar a situação dos sertanejos, enquanto categoria, naquele contexto de miséria e exploração. Fátima teria motivos de sobra para lamentar, mas nunca o faz (PAIVA; PEREIRA, 2018, p. 227).

Rezende nos apresenta Fátima como uma resistente, mulher de valores e sabedoria inestimáveis, amiga a quem a protagonista se espelha, com quem tanto aprende, do trabalho doméstico e culinário ao artesanal. Fátima, que vive em profunda dificuldade e abandono, jamais reclama de sua condição. Embora Maria conhecesse parte do mundo, era em companhia de Fátima que ia descobrindo seu mundo interior. Como vagalumes, uma se acendia na outra.

Recontar e conservar histórias

“A contação de histórias leva o ouvinte a um nível de prontidão que facilita a absorção do que é dito. Encantado, ele deseja rever e reter a história ouvida, tornando-se leitor” (VERSIANI; YUNES; CARVALHO, 2012, p. 96). Esta citação de Maria Clara Cavalcanti Albuquerque descreve bem as personagens em estudo, pois, a partir do momento em que são tocados pelo poder de fruição de uma boa história, jamais conseguem ser a mesma pessoa. A contação de histórias, tão presente nas obras analisadas neste artigo, corresponde ao poder de fantasia e fruição de que tratou Antonio Cândido, bem diferente de uma simples informação, como observou Walter Benjamin, pois a narrativa tem um efeito prolongado na vida e na alma dos interlocutores. Seu efeito é duradouro e importante para mudar-lhes a perspectiva de vida.

A informação só tem valor quando é nova. Ela só vive nesse momento e precisa integrar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se integra, ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver (BENJAMIN, 1987, p. 204).

Para Benjamin, “nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sábia concisão que as salva da análise psicológica”. (BENJAMIN, 1987, p. 204) Rezende se inscreve como uma observadora do mundo, uma caminhante, capaz de apreender tempo e lugar, uma autora sensível e formada junto ao povo. Viajar pelo Brasil, ouvindo suas histórias, faz o leitor crescer em esperanças, encontrar-se em situações reais, diferentes daquelas que morrem como um sopro de informação ou como uma mentira de *fake News*. O leitor carece ser respeitado e ao ler um livro que remonta a um Brasil tão recente, ele não pode fazer nada menos do que se alegrar, aplacar sua dor, diminuir sua ferida. Benjamin afirma que:

Quanto maior a naturalidade que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais sutilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e

exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente ligadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes (BENJAMIN, 1987, p. 204-205).

Por isso as histórias precisam ser conservadas, precisam ser recontadas. É preciso esquecer-se de si mesmo para recontar uma boa história e para que essa seja repassada, afinal quem conta um conto, aumenta um ponto. “O próprio Leskov considerava essa arte artesanal – a narrativa – como um ofício manual. ‘A literatura, diz ele numa carta, não é para mim uma arte, mas um trabalho manual’” (BENJAMIN, 1987, p. 205-206).

Didi-Huberman, ao citar Benjamin no livro *Sobrevivência dos vagalumes*, trata da grande “*experiência interior*”, que “por mais subjetiva, por mais obscura que seja, pode aparecer como um *lampejo para o outro*, a partir do momento em que encontra a forma justa de sua construção, de sua narração e de sua transmissão”. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 135). O narrador é quem vai encontrar esse *dictum*, esse *moto-continuum*, a fim de fazer a ponte entre texto e interlocutor, afinal quem escuta ou lê uma história está em companhia do narrador.

O leitor de um romance é de fato um homem solitário e, por mais que se reconheça numa história, por mais familiar que seja o narrador, “ele é algo de distante e que se distancia ainda mais” (BENJAMIN, 1987, p. 197). Por mais que tenhamos pequenos refletores numa cidade escura, ou escassos vagalumes que arrefeceram com a advento das luzes, é preciso ter força para resistir com a leitura de um romance, estar sozinho e mesmo assim desmembrar as camadas de solidão para se chegar ao final de uma história com a qual houve identificação lá no seu início, graças a essa ponte dada pelo narrador.

Irene com certeza não seria a última personagem a encantar e preencher o rol de histórias de Rosálio, mas foi a última que conhecemos. O tempo, nesta narrativa, fez sua trégua nessa personagem; melancólica, ela soube também cultivar a alegria, aquela alegria dos que têm um descanso de saúde e sossego antes da chegada da morte. Irene soube aproveitar, agradecer e deixar seu rastro de histórias. “A morte é a sensação de que tudo o narrador pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade. Em outras palavras: suas histórias remetem à história natural” (BENJAMIN, 1987, p. 208). Esse fenômeno que Benjamin destaca do narrador pode ser lido em *O voo da guará vermelha*. Condenada a pouco tempo de vida pelo vírus HIV, Irene reconta passagens de sua vida, como o laço de amor que a prendia ao avô, a história do sagui, o amor por Romualdo e as insondáveis comparações

com Rosálio, mas, mais exemplarmente, ela sonha e vive o sonho, quando certa de que suas renúncias caberiam num pequeno espaço de um voo; mas suas lutas, como o afeto e alfabetização de Rosálio, conservariam o que nela ainda desagruava: a vida. “Não se percebeu devidamente até agora que a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em se conservar o que foi narrado” (BENJAMIN, 1987, p. 210). Como estava distante do filho e não tivesse parentes, ela tinha no seu companheiro um alguém que conservasse sua passagem pela vida.

Meu avô quebrava pedras, suando de sol a sol, eu lhe trazia a quartinha de água fresca e lhe tocava as costas, as costas de meu avô eram pedra, a pele de meu avô, no sol, tinha cor de sola e pedra, o braço de meu avô se estirava e continuava em pau e ferro, batia e arrebatava o lajedo em mil pedaços. Meu avô erguia a marreta e cantava com voz de ventania, como um eco numa gruta, eu olhava, ouvia, e esperava ele parar, meu avô bebia da quartinha a água doce e fresca, me deixava no rosto um beijo com gosto de sal e eu achava que era importante demais levar água pra ele. Naquele tempo, eu sabia pra que vivia (REZENDE, 2016, p. 36-37).

Irene conta essa história numa das noites em que Rosálio vai visitá-la, é ele quem pede, quase insiste. Pergunta se, além de ser alfabetizada, ela sabe contar histórias. Ela se emociona, fica engasgada, afinal é a história da sua vida, que culmina na morte do avô e a conseqüente sensação de não ter mais ninguém no mundo, pois o irmão já havia partido, assim como seu grande amor, Romualdo, que fora para o exército e não dava notícias. Ela não tinha mais ninguém. Não era aceita para morar em casas de família, perdeu a casa em que morava com o avô, pois o dono da pedreira a pediu de volta. Teve como destino o caminho das ruas. Rosálio sentiu a explosão de lágrimas que enchem seus olhos, e emendou com uma de suas histórias. Como bem disse Pascal e lembrou Benjamin, “ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si. Em todo caso, ele deixa reminiscência, embora nem sempre elas encontrem um herdeiro” (BENJAMIN, 1987, p. 212). Além disso, citando Lukács, Benjamin argumenta:

O romancista recebe a sucessão quase sempre com a profunda melancolia. [...] ‘O tempo, diz a *Teoria do romance*, só pode ser constitutivo quando cessa a ligação com a pátria transcendental... Somente o romance separa o sentido e a vida, e, portanto, o essencial e o temporal; podemos quase dizer que toda a ação interna do romance não é senão a luta contra o poder do tempo. [...] O sujeito só pode ultrapassar o dualismo da interioridade da exterioridade quando percebe a unidade de toda sua vida na corrente vital do seu passado, resumida na reminiscência. A visão capaz de perceber essa unidade é a apreensão divinatória e intuitiva do sentido da vida, inatingido e, portanto, inexprimível’ (BENJAMIN, 1987, p. 212).

A dualidade vida/morte, tempo/finitude, crava no sujeito a foice da reminiscência. Deleuze e Guattari afirmam, logo no início de *O que é a filosofia*, que “talvez só tardiamente, quando chega a velhice, é que poderemos falar concretamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 9). Não que a velhice signifique morte, mas com certeza traz consigo um rol de experiências e plenitudes. “Há casos em que a velhice dá, não uma eterna juventude, mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as eras...” (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 9).

Para Walter Benjamin, “contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo” (BENJAMIN, 1987, p. 205). Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Rosário realizou seu sonho ao aprender a ler e a escrever com a companheira Irene e, mais do que isso, ganhou praças e ruas, vestindo-se com roupas coloridas e levando o seu baú para contar histórias às pessoas. A saúde frágil de Irene não permitiu que ela continuasse acompanhando Rosário nas suas idas à praça, mas seus últimos meses de vida foram intensos, cheios de aventuras por encontrar um grande amor, ouvir dele suas histórias e partilhar o conhecimento que possuía. Ela voou feliz, deixando suas experiências para serem recontadas por um grande narrador.

De fato, estamos diante de narrativas que transformaram a vida das pessoas. Maria, a narradora-protagonista de *Outros cantos* precisou partir de Olho d'Água às pressas, pois fora descoberta por agentes do governo antes de iniciarem de fato uma revolução naquele lugar, porém seu trabalho fora feito. Sua semente foi plantada. As pessoas tiveram contato com a militante-professora que partilhava histórias e afetos.

Considerações finais

Na narrativa de *O voo da guará vermelha*, as personagens resistem, encontram forças porque encontram um ao outro e, como vagalumes que migraram para longe de suas terras, têm a partir desse encontro a perspectiva de uma nova vida. Lembremo-nos de Didi-Huberman (2011, p. 135), ao citar “a grande experiência interior de cada um, que, por mais subjetiva, pode aparecer como um lampejo para o outro, a partir do momento em que encontra a forma justa de sua construção, de sua narração e de sua transmissão”. Rosário e Irene constituíram lampejos que se acendiam no outro e, somadas as forças de ambos, foram atenuadas as dores e construídos os caminhos de uma luta contra a subsistência, o preconceito e o abandono. Foi possível, assim, alcançarem um direito inerente a todo ser humano: o sonho e a fruição da fantasia.

O poder dessas personagens de partilhar palavras e histórias alcançou o que sempre previu o professor Antonio Candido, uma prerrogativa inerente e necessária à vida de todas as pessoas. Em seu ensaio “O direito à Literatura”, ele defende que a literatura é um instrumento poderoso de educação e instrução, que deve ser proposta a cada um como equipamento intelectual e coletivo:

Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações (CANDIDO, 2011, p. 174-175).

Para o professor, a literatura é uma necessidade básica, um direito. E como não passamos uma só noite sem sonhar, não é possível que passemos também um só dia sem que nos entreguemos à fantasia e fruição, momentos de entrega ao fabulado. Vista deste modo, como uma manifestação universal, ela constitui-se prerrogativa nas obras de Maria Valéria Rezende, que trouxe sua experiência de freira e educadora freiriana para seus livros. Ao lê-los, temos nossas esperanças também renovadas, e em momentos tão obscuros isso se faz imprescindível. No romance *Outros cantos*, a princípio, Maria é quem tem a função vagalume, ao voltar a Olho d'Água com ideias de revolução e conscientização, mas, de uma forma infinitamente bela, ela é iluminada pelos reflexos dos moradores do lugar, aprende infinitas lições e faz amizades que valem para toda uma vida: seu contato com o povo lhe permite conhecer a linguagem dele, o trabalho manual de tingimento e o fiar de redes, a feitura de partos, a cantoria de novenas, as receitas, embora rarefeitas, de cuscuz e suas mágicas misturas. Maria passa por um incrível processo de encontro com o seu eu enquanto cavouca suas lembranças dentro de um ônibus em movimento: mais do que lembrar, ela libera o vivido, passa por transformações, atravessa seus desertos para encontrar-se com o seu passado.

Mostrando as dificuldades, mas também a resistência do povo, a obra de Maria Valéria Rezende é uma forma de conscientização, beleza e denúncia. O olhar de Rezende nos dois romances estudados é potencializado na contação de histórias e na forte presença do narrador, inclusive o secundário. A linguagem deve ser compreendida como oralidade, há versos de cordel, cores, cheiros, novenas. Para além do que se pretende com o alcance desse grande poder de narrar, há o de fazer fabular. Seguimos dentro dessas obras, através de seus blocos independentes. São blocos independentes da autora, da realidade ou de nós mesmos. Percebe-se que há um prolongamento dentro desse voo, ele não terminou, mas vive porque é arte. E só a arte se conserva, só à arte é dada essa premissa eterna.

Referências

- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. Obras escolhidas, v. 1. p. 197-221.
- CANDIDO, Antonio. **O direito à literatura**. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/ São Paulo: Duas Cidades, 2011. p. 174-175.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia**. 2. ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Trad. Vera Casa Nova & Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- RAMOS, Tânia Regina Oliveira. Narrativas com fôlego. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, p. 32-41, dez. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/fale/article/view/4111>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- REZENDE, Maria Valéria. **O voo da guará vermelha**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2014.
- REZENDE, Maria Valéria. **Outros cantos**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- PAIVA, Juliana Silveira; PEREIRA, Andrea Cristina Martins. A mulher possível do sertão de *Outros cantos*, de Maria Valéria Rezende. **Travessias interativas**, São Cristóvão (SE), n. 16, v. 8, p. 215-229, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/Travessias/article/view/10287>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- SCHOPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- VERSIANI, Daniela B; YUNES, Eliana; CARVALHO, Gilda. **Manual de reflexões sobre boas práticas de leitura**. São Paulo: Editora UNESP; Rio de Janeiro: Cátedra Unesco da PUC-Rio, 2012.