



VOZES FEMININAS DESCENTRADAS

Libretos

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

LIBRETOS

VOZES FEMININAS DESCENTRADAS

Outubro 2018

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA MARGARIDA LOSA

WWW.ILCML.COM |

VIA PANORÂMICA, S/N

4150-564 PORTO

PORTUGAL

E-MAIL: ilc@letras.up.pt

TEL: +351 226 077 100

CONSELHO DE REDACÇÃO DE LIBRETOS

DIRECTORES

ANA LUÍSA AMARAL

ANA PAULA COUTINHO

GONÇALO VILAS-BOAS

ROSA MARIA MARTELO

ORGANIZADORES DO LIBRETO Nº 18

LEILA HARRIS

LIANE SCHNEIDER

MÁRCIA DE ALMEIDA

SIMONE SCHMIDT

AUTORES

LEILA HARRIS

LIANE SCHNEIDER

MÁRCIA DE ALMEIDA

SIMONE SCHMIDT

ASSISTENTE EDITORIAL

LURDES GONÇALVES

CAPA

Fusellog

PUBLICAÇÃO NÃO PERIÓDICA

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISBN 978-989-99999-6-1

DOI: 10.21747/9789899999961/lib18

OBS: Os textos seguem as normas ortográficas escolhidas pelos autores. O conteúdo dos ensaios é da responsabilidade exclusiva dos seus autores.

© INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA MARGARIDA LOSA, 2018

Esta publicação é desenvolvida e financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Programa Estratégico “UID/ELT/00500/2013” e por Fundos FEDER através do Programa Operacional Fatores de Competitividade – COMPETE “POCI-01-0145-FEDER-007339”.



Libretos #18 – *Vozes Femininas Descentradas*

Org. Simone Schmidt



ILCML | INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA
MARGARIDA LOSA

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
AGÊNCIA DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

UID/ELT/00500/2013

COMPETE
2020

POCI-01-0145-FEDER-007339

PORTUGAL
2020

 **UNIAO EUROPEIA**
Fundos Europeus
Estratégia de Investimento

 **GOVERNO DE**
PORTUGAL

Nota de abertura

Em uma entrevista, ao ser questionada sobre a expectativa geral de que, em suas obras, ela seja porta-voz da comunidade somali, a escritora Cristina Ubax Ali Farah responde que: “Se, por um lado, isso possa parecer estressante, porque, obviamente, uma única pessoa não pode ser a representação de um povo ou de um gênero, por outro lado, é muito estimulante, porque há alguém que deseja que você lhe dê voz (...), é também uma grande satisfação saber que alguém espera que a sua palavra o represente”. A partir dessa reflexão inicial, o *libreto* que ora apresentamos propõe uma discussão sobre narrativas contemporâneas escritas por mulheres que, de alguma forma, dão voz a subjetividades femininas, muitas vezes multiplamente silenciadas (como mulheres, como migrantes, como negras, como indígenas), no passado e também no presente. Nesse sentido, para além de fronteiras geográficas e culturais, enfocando, porém, os lugares e as subjetividades mais afetados pelos deslocamentos de diferentes povos ao longo dos séculos XX e XXI, pretende-se a leitura crítica de narrativas das seguintes escritoras: Susan Power, indígena estadunidense; Buchi Emecheta, nigeriana; Orlanda Amarílis, caboverdiana; Luedji Luna, compositora afro-brasileira e Cristina Ubax Ali Farah, ítalo-somali. Congeniais às análises das narrativas, figuram temas como violência, deslocamento, gênero, pertencimento e (des)encontros entre culturas. Acreditamos que a divulgação e o estudo dessa produção literária podem promover a atualização dos debates no campo dos estudos literários e seus diálogos com os conceitos de gênero, de raça e de cultura.

Leila Harris parte da premissa de que a movência é uma das características predominantes dos processos migratórios contemporâneos para abordar a questão do deslocamento, sob várias perspectivas, no romance *Kehinde* (1994), da escritora nigeriana Buchi Emecheta. Na literatura contemporânea produzida por escritoras migrantes, a ideologia do retorno ao lar – comumente associada ao processo diaspórico – e a própria ressignificação do conceito de lar são problematizadas. As dificuldades

enfrentadas por mulheres migrantes que precisam negociar entre culturas e tradições diversas, entre as práticas patriarcais do país de origem e do(s) destino(s) diaspórico(s), são agravadas pelos deslocamentos diversos que afetam suas vidas mesmo antes do deslocamento da diáspora. A narrativa não-linear de *Kehinde* focaliza questões de gênero no espaço da diáspora e da terra natal principalmente mas não exclusivamente através da trajetória da protagonista que dá título ao romance. Para Kehinde, as circunstâncias de seu nascimento, infância e adolescência, o casamento, e os muitos anos que vive em Londres como sujeito diaspórico caracterizam uma existência marcada por deslocamentos. Ironicamente, a volta à Nigéria para juntar-se à família e reestabelecer-se na terra natal parecia sustentar a ideologia do retorno, mas acaba por provocar mais deslocamentos, levando Kehinde a questionar e transgredir as tradições culturais/práticas patriarcais e partir em busca do seu “lar”. Em meio aos variados deslocamentos – físicos, emocionais e psíquicos – que afetam a vida de Kehinde desde seu nascimento até o final da narrativa, o mais marcante é aquele que ela põe em prática ao transgredir os parâmetros comportamentais prescritos pela tradição na qual fora criada.

O romance discutido por Liane Schneider, intitulado *Sacred Wilderness* (2014), de Susan Power, indígena da tribo Sioux (EUA), trata de uma violência nem tão explícita, se comparada a narrativas de outras escritoras indígenas da América do Norte, entre as quais Lee Maracle (*Métis*) e Louise Erdrich (*Chippewa*), que discorrem, em textos recentes, abertamente sobre os impactos das invasões coloniais e os crimes atrelados a elas. Assim, o texto de Schneider parte de uma discussão sobre o conceito de violência dentro do contexto cultural pós-colonial, local a partir do qual as mulheres, em sua maioria nativas, têm discutido essa temática, discussão que fomenta a análise da narrativa literária em questão. Em *Sacred Wilderness*, a violência vem arraigada à ignorância cultural, apresentando uma protagonista que não se reconhece como sendo parte indígena e parte judia, adoecendo por conta de sua desinformação e alienação cultural. A cura e recuperação de certo equilíbrio só podem vir pelo conhecimento que essa não tinha, através do reconhecimento de suas diversas identidades, que não serão puras, mas sim, construídas na negociação entre diferentes pertencimentos. Sem dúvida, por tal processo de conscientização tomar forma após a protagonista receber em sua

casa uma trabalhadora indígena que passa a auxiliá-la nas tarefas diárias, esse conhecimento nativo é o que fica mais evidente em meio ao processo de autoconhecimento que vivencia. Portanto, aqui a violência está diretamente atrelada ao conhecimento que não se tem, a informações roubadas ou sonegadas, mas que podem, sim, vir novamente à tona através de políticas, de narrativas, de entrelaçamentos entre pessoas que, de fato, se importam com o que ocorreu e com o que ocorre na atualidade.

Márcia de Almeida, por sua vez, reevoca a escritora Cristina Ubax Ali Farah, citada no início desta apresentação, e propõe uma leitura de seu primeiro romance, *Madre Piccola*, que recupera a história do colonialismo italiano na Somália e denuncia os efeitos atuais dos processos “civilizatórios” sobre os destinos individuais e coletivos dos(as) colonizados(as). A narrativa apresenta um mosaico de histórias que, entre reconstrução memorial e invenção, se intersectam e se embaralham com a História daquele período, uma fase ainda pouco elaborada pela Itália, e que está por trás das experiências de todos os(as) personagens, que vivenciam a diáspora, a discriminação racial, de gênero e religiosa, e a necessidade de integração a outras culturas. O romance configura-se, outrossim, principalmente por meio das vozes de suas duas protagonistas, como testemunho de uma contemporaneidade marcada por deslocamentos e desenraizamentos, mas, também, por novos pertencimentos e reconstruções que ensejam uma reflexão sobre os estereótipos e preconceitos que, embora criados no passado, perduram no presente.

Simone Schmidt realiza uma leitura que se desloca entre duas vozes de mulheres em tempos e lugares distintos, com o intuito de discutir a experiência diaspórica situada em contextos advindos do colonialismo português. A primeira dessas experiências é representada nos contos da escritora cabo-verdiana Orlanda Amarílis, cuja obra foi precursora na expressão das vozes imigrantes em Portugal. Num segundo momento, sua análise se debruça sobre o ambiente urbano contemporâneo no Brasil, onde dramaticamente se encenam as tensas relações de gênero e raça que reverberam a matriz patriarcal-colonial de formação da sociedade brasileira. Neste ambiente, a voz que se ouve é a da compositora baiana Luedji Luna, que com sua canção “Um Corpo no Mundo”, atualiza o tema da diáspora na vivência dos afrodescendentes.

Enfim, para concluir, podemos afirmar que o descentramento a que nos referimos no título deste *libreto* diz respeito às posições ocupadas pelos sujeitos que se enunciam nos discursos não-canônicos, as quais promovem significativos deslocamentos em termos das concepções correntes sobre identidade, saber, lugar, voz, representação. A partir de lugares convencionalmente não percebidos e não valorados – lugares esses não apenas geográficos, mas também sociais, marcados por gênero, raça, etnia, sexualidade, geração – esses sujeitos se fazem ouvir e desafiam nossa tradicional compreensão sobre o estético, o político e o epistemológico, fazendo-nos repensar sobre os modos como operamos com nossos saberes.

Leila Harris

Liane Schneider

Márcia De Almeida

Simone Schmidt

***Kehinde*, de Buchi Emecheta: o Lar na diáspora, a diáspora como lar**

Leila Harris

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Elleke Bohemer assinala uma mudança gradual porém marcante na literatura diaspórica a partir das últimas décadas do século XX. As narrativas nacionalistas, firmemente enraizadas nos laços com a terra natal, que surgiram após os movimentos independentistas das ex-colônias, foram dando lugar a uma literatura produzida por escritores/as cujas afiliações geográficas e culturais tornaram-se mais divididas, deslocadas e incertas (2005: 225). Na literatura contemporânea produzida por escritoras migrantes, a ideologia do retorno ao lar – comumente associada ao processo diaspórico – e a própria ressignificação do conceito de lar são problematizadas. As dificuldades enfrentadas por mulheres migrantes que precisam negociar entre culturas e tradições diversas, entre as práticas patriarcais do país de origem e do(s) destino(s) diaspórico(s), são agravadas pelos deslocamentos diversos que afetam suas vidas mesmo antes do deslocamento da diáspora (Friedman 2009). A narrativa não-linear de *Kehinde* (1994), da autora nigeriana Buchi Emecheta, focaliza questões de gênero no espaço da diáspora e da terra natal através da trajetória de sua protagonista. As circunstâncias de seu nascimento, infância e adolescência, o casamento, e os muitos anos que vive em Londres como sujeito diaspórico caracterizam uma existência marcada por deslocamentos. Ironicamente, o retorno à Nigéria provoca ainda mais deslocamentos, levando Kehinde a questionar e transgredir as tradições culturais/práticas patriarcais e partir em busca de seu próprio “lar”.

Palavras-chave: diáspora, gênero, lar, práticas patriarcais, transgressão

Ao focalizarmos a segunda metade do século passado, constatamos tanto em estudos teóricos como em obras literárias que os processos migratórios transformaram o pluralismo diaspórico em um fenômeno global e os destinos diaspóricos mais procurados (como Estados Unidos, Canadá e algumas nações européias) em “destinos provisórios cambiantes” (Appadurai 1996: 170-1)¹, uma vez que a movência parece ser uma das características predominantes dos processos migratórios contemporâneos. Entretanto, ainda que estejamos discorrendo sobre os processos diaspóricos de maneira geral, não podemos esquecer que, longe de serem homogêneos, estes processos variam de acordo com especificidades históricas, políticas e culturais. Da mesma forma, a acolhida (ou não) de sujeitos diaspóricos está atrelada a fatores diversos. Avtar Brah discute as relações de poder que regem as comunidades transnacionais e argumenta que “espaço da diáspora”, é uma categoria conceitual “habitada” não só por sujeitos migrantes e seus descendentes mas também por aqueles construídos e representados como “nativos” (Brah 1996: 181). Frisa ainda que as configurações de poder diferenciam as diásporas internamente assim como as situam em relação umas às outras (*idem*: 183).

Meu projeto de pesquisa atual aborda textos literários produzidos por escritoras diaspóricas contemporâneas e as considerações feitas por Sneja Gunew a respeito da relevância do termo “escrita da diáspora” para a crítica literária servem como ponto de partida para o presente trabalho. Gunew deixa claro que a condição diaspórica não implica a transgressão de taxonomias nacionais e nem concede automaticamente a quem escreve uma visão transcultural. Defende, no entanto, sua convicção sobre a natureza anômala e ambígua da experiência diaspórica e evoca a visão de Stuart Hall sobre a heterogeneidade e diversidade destas experiências (Gunew 2008: 5-6).

No livro *Colonial and Post-Colonial Literature: Migrant metaphors*, Elleke Bohemer assinala uma mudança gradual porém marcante na literatura diaspórica a partir das últimas décadas do século XX. As narrativas nacionalistas, firmemente enraizadas nos laços com a terra natal, que surgiram após os movimentos independentistas das ex-colônias, foram dando lugar a uma literatura produzida por escritores/as cujas afiliações geográficas e culturais tornaram-se mais divididas, deslocadas e incertas (Bohemer 2005: 225). Há mais de duas décadas, o antropólogo James Clifford frisava a importância de se levar em conta distinções de classe e gênero

nas discussões sobre processos diaspóricos (Clifford 1994: 313) e Gayatri Spivak apontava o papel da mulher como elemento diferenciador entre as antigas e novas diásporas (Spivak 1996: 245-246). As narrativas de caráter nacionalista assim como aquelas que privilegiam os processos de deslocamento e temas afins fazem parte da expressiva produção literária das escritoras diaspóricas. Ainda que não exista uma relação de causa e efeito entre a consciência diaspórica e a expressão literária, Wendy Walters investiga a potencialidade do elo entre deslocamento e narrativa. A pesquisadora sugere que a distância criada através do deslocamento permite que escritoras(es) abordem criticamente questões pertinentes à terra natal, e até mesmo construam/imaginem uma nova pátria e comunidade. Tal articulação da identidade diaspórica através da escrita envolve não só o fazer literário mas um ato político (Walters 2005: VIII, IX). Susan Friedman, por sua vez, parte da premissa de que a condição diaspórica estimula tanto a ficcionalização de memórias quanto aspirações em relação ao futuro e teoriza o que ela chama de uma “poética do deslocamento”, gerada através da conscientização do sujeito feminino sobre a necessidade de deixar sua casa, o reconhecimento de que o lar pode ser um local de afeto mas não ser desejado/desejável, e portanto precisa ser abandonado (Friedman 2006: 195, 205). O ato de partir se configura então como uma pré-condição para a fala, para a escrita, e para a possibilidade de autonomia.

A edição revisada de *New Key Words: A [revised] vocabulary of culture and society*, editada por Tony Bennett, Lawrence Grossberg e Meaghan Morris publicada em 2005 reflete as experiências dos sujeitos em trânsito. Pela primeira vez, o dicionário inclui o verbete “home” (lar/pátria), que ocupa cerca de duas páginas. A abrangência e ambivalência do termo se fazem presentes já na definição inicial, através dos substantivos “descanso, estabelecimento e movimento”, continuam na explicação de que se trata de um local tanto de origem como de retorno, real ou imaginário (*idem*: 162), e perduram na conclusão de que na contemporaneidade o termo abarca de maneira mais ampla e fluida as tensões entre viajar e morar, transitar e se fixar (*idem*: 164). O verbete assim como os estudos crítico-teóricos e obras literárias sobre as diásporas contemporâneas colocam em relevo o significado especial, complexo (e eu acrescentaria visceral) do termo lar/pátria para migrantes e seus descendentes. Avtar Brah, por

exemplo, além de ressaltar que nem toda diáspora está atrelada à ideologia de retorno, estabelece uma diferença entre o desejo de se sentir em casa e o desejo pelo lar/ pátria (*homing desire versus desire for a homeland*) (Brah 1996: 197).

Os imbricamentos das questões de gênero, etnia e classe social, que figuram no processo diaspórico, não ocorrem de modo uniforme e estão sujeitos às especificidades do contexto, como observamos nas representações literárias criadas por escritoras migrantes. A problematização da ideologia do retorno ao lar – *locus* associado automaticamente à mulher e a própria ressignificação do conceito de lar influenciada pelos processos diaspóricos contemporâneos – são temas abordados com frequência, refletindo uma multiplicidade de experiências. As dificuldades enfrentadas por mulheres migrantes que precisam negociar entre culturas e tradições diversas, entre as práticas patriarcais do país de origem e do(s) destino(os) diaspórico(s), são agravadas pelo que Deepika Bahri denuncia como “*o conluio do patriarcado com o colonialismo*” (Bahri 2008: 202, *ênfase da autora*).

Embora o nosso foco seja a representação da mulher enquanto sujeito diaspórico, temos consciência que quando se trata de uma família, todos são afetados, incluindo o marido e os filhos, ainda que de forma diferenciada. Vale lembrar também que a diáspora afeta os que permanecem na terra natal. Como nos lembra Spivak, a diáspora não é uma alternativa acessível a todos(as) (cf. Spivak 1996: 246). A narrativa não-linear de *Kehinde* (1994), de Buchi Emecheta, focaliza questões de gênero no espaço da diáspora e da terra natal principalmente mas não exclusivamente através da trajetória da protagonista que dá título ao romance. A multiplicidade de experiências das personagens femininas sinaliza uma narrativa onde não existem “histórias únicas” seja para as mulheres, para a Nigéria, ou para a África.²

Emecheta, nascida na Nigéria em 1944, faleceu em janeiro de 2017. Apesar da infância pobre, conseguiu graças a seu desempenho na escola, uma bolsa de estudos que lhe permitiu acesso à educação em uma instituição de prestígio. Casou-se aos dezesseis anos com o jovem a quem havia sido prometida aos onze anos. Dois anos depois, saiu de Lagos para juntar-se ao marido que fora estudar em Londres. Aos 22 anos e com cinco filhos, Emecheta havia concluído seu primeiro romance, cujo manuscrito o marido queimou. Curiosamente, várias biografias disponíveis *online*, inclusive a página

patrocinada pelo *British Council*, omitem detalhes pessoais e informam que Emecheta foi para Grã-Bretanha estudar, ignorando assim a conexão entre gênero e migração.³ Divorciada aos vinte e dois anos, Emecheta ficou responsável pelos filhos, trabalhou como assistente bibliotecária no Museu Britânico e iniciou seu Bacharelado em Sociologia em um curso noturno da Universidade de Londres.⁴

Em sua discussão das obras de Emecheta, Shalini Nadaswaran observa que Nnu Ego, protagonista de *As Alegrias da Maternidade* (*The Joys of Motherhood* 1979), demonstra força e determinação apesar de sofrer os efeitos do colonialismo sobre a mulher Igbo e só desafiar as normas culturais após a morte (Nadaswaran 2012: 147). Já *A Família* (*The Family* 1990) e *Kehinde* (1994), romances associados ao pós-colonialismo, revelam personagens femininas que desafiam os papéis de mulher, esposa e mãe como prescritos pela cultura nigeriana. Gwendolen e Kehinde, protagonistas dos respectivos romances, figuram como representações literárias de mulheres que alcançam agenciamento e subjetividade através da resignificação dos papéis que desempenham na família e na sociedade (*idem*: 150).

Kehinde, assim como outros romances de Emecheta, contém detalhes autobiográficos, uma característica bastante comum na literatura migrante, mas que não faz parte do nosso foco (cf. Smith/Watson 2010: 129-130). Ao invés disso, privilegiaremos aqui a questão do deslocamento, sob várias perspectivas, incluindo as abordagens de Susan Friedman e também o que Sandra Almeida denomina de “deslizamento das questões de gênero no espaço da diáspora” (Almeida 2015: 85).

Após examinar vários romances produzidos por escritoras diaspóricas contemporâneas, Susan Friedman aponta a violência, especialmente contra o corpo e o espírito da mulher, como elemento central nas turbulências que com frequência caracterizam o deslocamento diaspórico. Sugere, no entanto, que o deslocamento experienciado pela mulher com a diáspora começa antes da migração, no próprio lar e na terra natal, e a acompanha em seu percurso diaspórico (Friedman 2009: 23).

As condições do nascimento de Kehinde provocam os deslocamentos iniciais em sua trajetória de vida. Sua irmã gêmea que nasce primeiro, Taiwo, é natimorta e a mãe não resiste ao parto. Como na comunidade Igbo a morte de um gêmeo é considerada um indício de mau agouro, Kehinde é afastada da família, com a qual não mantém

contato por muitos anos. As circunstâncias de seu nascimento são mantidas em segredo e a menina acredita que é filha da tia com quem vive em Lagos (em uma comunidade Iorubá) e que lhe dá o nome cristão de Jacobina. Kehinde sofre assim dois deslocamentos: o afastamento da família e a troca do nome de nascença, a primeira marca identitária de todo indivíduo. Estes detalhes, no entanto, aparecem apenas no capítulo quatro do romance. A ausência de linearidade da narrativa ficcional parece colocar em relevo a temática dos deslocamentos, crucial para o desenvolvimento do romance.

Outros deslocamentos marcam a vida da personagem em sua infância e adolescência. Os enigmas em torno do seu nascimento só começam a ser desvendados quando aos cinco anos ela descobre o que até então intuía: ela era uma gêmea cuja *taiwo* havia morrido. Os detalhes sobre a morte de sua mãe só lhe são revelados aos onze anos. Quando repentinamente seu pai manda buscá-la, a menina não se dá conta que está passando por um novo deslocamento e nunca mais verá a tia que a criou. Por um breve período Kehinde mora em outra cidade com o pai, a esposa (com quem ele já vivia antes da morte da primeira mulher) e vários irmãos, mas só cria laços afetivos com Ifeyinwa, sua irmã mais velha. Os anos que passa em um colégio interno católico se constituem em outro período de deslocamento não só da família (com exceção de Ifeyinwa que se mantém próxima) como de sua própria cultura. Influenciada pelo catolicismo, Kehinde, ao crescer, rejeita a prática da poligamia, que faz parte da cultura nigeriana, e que presenciara tanto na casa do pai quanto na da irmã. Albert Okolo, o jovem nigeriano com quem se casa, também havia recebido uma educação católica e afirma ter opinião semelhante à dela.

Ainda que o primeiro capítulo de *Kehinde* (1994) não contenha uma alusão/homenagem explícita a *O Mundo se Despedaça* (*Things Fall Apart* 1958), primeiro romance de Chinua Achebe e marco da literatura africana independentista, como acontece em *Hibiscos Roxos* (*Purple Hibiscus*, 2003), de Chimamanda Ngozi Adichie, sugerimos que a estratégia utilizada por Emecheta é análoga àquela usada por Adichie quase uma década depois. A primeira frase de *Hibiscos Roxos* é: “As coisas começaram a se despedaçar lá em casa quando meu irmão Jaja não quis receber a comunhão, papai arremessou seu missal pesado para o outro lado da sala e quebrou todas as estatuetas

em cima do *étagère*” (Adichie 2003: 3).⁵ Ainda no primeiro capítulo, Adichie sugere um paralelo entre a violência na esfera familiar e aquela perpetrada contra o corpo da nação.⁶ No romance de Emecheta, “A carta”, capítulo com menos de sete páginas, marca o momento em que o mundo da família Okolo (especialmente o de Kehinde), “começa a se despedaçar”. A conexão intertextual entre os dois romances contemporâneos e a obra precursora de Achebe sinaliza a não linearidade das narrativas e coloca em destaque os incidentes catalizadores dos conflitos que norteiam os dois romances. A carta das irmãs mais velhas de Albert, que tem por objetivo persuadi-lo a retornar à Nigéria, provoca uma revolução no âmbito familiar. Apesar de não ter intenção de permanecer no destino diaspórico para sempre, Kehinde considerava o retorno à terra natal como uma vaga possibilidade em um futuro distante. Para Albert, no entanto, as ideias de retornar à terra natal, pondo um fim ao ciclo diaspórico, de aproveitar o *boom* econômico criado pela produção/ exportação do petróleo, e de desfrutar dos privilégios de um patriarca na Nigéria transformam-se em um propósito a ser alcançado com uma determinação que até então Kehinde desconhecia em seu marido.

Por serem negros e estrangeiros, as experiências de Kehinde e Albert no destino diaspórico envolvem episódios de discriminação assim como a consciência de não pertencimento. No entanto, estes episódios não figuram como grandes obstáculos à adaptação ao destino diaspórico. Ambos têm empregos estáveis e um círculo de amizades que inclui principalmente outros sujeitos diaspóricos. Com mais de quinze anos de casados e com dois filhos (que não sabem o dialeto dos pais e consideram o inglês a língua materna), o casal leva uma vida confortável, têm um carro e casa própria. O fato de Kehinde ter um emprego melhor e ganhar mais que seu marido não parece incomodar Albert. Ao comentar sobre o relacionamento harmonioso do casal, Sandra Almeida afirma: “Instala-se, assim, um jogo das relações de gênero que procura equilibrar as tradições do país de origem e as novas perspectivas adquiridas no país de destino. Ambos, no entanto sabem se tratar de uma mera performance” (Almeida 2015: 84). Almeida discorre ainda a respeito do “deslizamento das questões de gênero no espaço da diáspora” e as oscilações dos dois personagens “com relação à percepção de várias questões que estão em jogo em seu relacionamento no país estrangeiro, cada um

encenando um papel para o outro em um constante deslize e adiamento para lidarem com seus fantasmas” (*idem*: 85).

O conceito de performatividade é comumente associado à discussão de Judith Butler sobre identidade de gênero, uma vez que a teórica afirma que os atributos de gênero são performativos, constituindo – ao invés de refletirem – as identidades que efetivamente revelam (cf. Butler 1990: 140-141). Já Homi Bhabha utiliza o conceito para distinguir narrativas da nação e identificar a cisão entre o pedagógico e o performativo; ou seja, a tensão que existe entre a narrativa pedagógica de uma nação e as narrativas que as pessoas produzem na vida cotidiana como cidadãos(ãs) daquela nação (Bhabha 1998: 207). Ao discorrer sobre a “existência fronteiriça” do sujeito diaspórico, Bhabha também ressalta que é ao nível da performance que o hibridismo se materializa.

As hifenações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciadas: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retrazendo as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero, ou raça. (Bhabha 1998: 301, *ênfase do autor*).

Proponho então que a identidade híbrida de sujeitos diaspóricos como Kehinde e Albert é performativa, influenciada por sistemas culturais diversos, e desenvolvidas a partir das experiências vividas na terra natal e aquelas construídas no espaço diaspórico.⁷ É uma concepção de identidade como uma “produção inacabada, sempre em processo e sempre constituída dentro – e não fora – da representação” (Hall 1990: 222).

No romance de Emecheta, Kehinde não se dá conta que a “performance” que encenam, cada um agindo de acordo com a expectativa do outro, é limitada ao espaço diaspórico. Ao mesmo tempo em que trata o marido com menos formalidade do que era esperado de uma esposa nigeriana, ela tem o cuidado de demonstrar deferência ao “chefe da casa”. Albert, por sua vez é cordato e não lhe poupa elogios. Podemos dizer que Kehinde se sente confortável “em casa” na relação com o marido e considera Albert “um amigo, um compatriota, um confidente” (Emecheta 1994: 6)⁸. Ele, entretanto, apesar de não demonstrar, sente-se insatisfeito, reprimido, e revela a um companheiro de trabalho, não à Kehinde, as verdadeiras razões que o motivam a retornar à Nigéria.

Quero voltar para o modo de vida que meu pai levava, uma vida comparativamente confortável para os homens, onde homens são homens e mulheres são mulheres, e o homem é respeitado. Aqui, não sou ninguém, apenas um gerente de loja. Estou cansado de ficar apenas ouvindo minha mulher e fazendo suas vontades. A única alternativa é ir a um bar, mas ficar em pé entre todos os brancos bêbados não é uma solução. Não, no meu país é melhor. Lá eu posso tomar meu drink na varanda, e as pessoas vão me dar atenção, inclusive minha mulher. (Emecheta 1994: 35)⁹

Apesar de não mencionar para o amigo, o desejo de Albert pelo estilo de vida que seu pai e amigos levavam inclui a prática da poligamia que havia condenado enquanto jovem. Como já mencionamos, Avtar Brah argumenta que nem todas as diásporas sustentam uma ideologia de retorno e frisa a diferença entre o desejo de “se sentir em casa” e o desejo pela terra natal (1996: 197). No entanto, no caso de Albert, no romance de Emecheta, os dois significados se entrelaçam. Retornar à Nigéria implica não só voltar à pátria, mas também desfrutar os privilégios reservados aos homens na cultura Igbo.

Para Kehinde, no entanto, o retorno à Nigéria, envolve mais deslocamentos na sua trajetória de vida. O desconforto inexplicável que sentira com a chegada da carta das irmãs de Albert aumenta progressivamente. Naquela mesma noite, quando Kehinde revela ao marido sua gravidez inesperada, ao invés de decidirem juntos a questão familiar como de costume, ele impõe o aborto sem levar em consideração os sentimentos da esposa. Também é Albert que decide a ordem de retorno da família: primeiro ele, depois os filhos enquanto Kehinde permanece em Londres para vender a casa e manter seu emprego. Depois de dois anos sem conseguir vender a casa e sentindo-se cada vez mais insegura com as atitudes do marido, ela decide retornar à terra natal. É então que a ideologia do retorno “se despedaça” e a conexão entre lar e pertencimento é desconstruída. A volta à terra natal implica uma readaptação às tradições patriarcais que provocam em Kehinde profundo estranhamento e desconforto. É relegada a um papel secundário na mesma casa onde Albert vive com a segunda esposa que já tem um filho e espera outro, é obrigada a tratar o marido com formalidade, e a obedecer às irmãs mais velhas de Albert, que zelam pelo cumprimento das tradições patriarcais. Suas inúmeras tentativas frustradas de conseguir um emprego a tornam ainda mais dependente do marido.

As questões de gênero na terra natal também são abordadas através de outras personagens femininas, revelando a diversidade de experiências. Rike, a segunda esposa

de Albert, é jovem, bonita, tem um Phd, e trabalha na universidade. Apesar de ter condições de levar uma vida independente, escolhe seguir as tradições culturais e fazer parte de uma relação poligâmica. Supostamente o *status* de alguém como Albert que viveu no exterior e tem uma situação financeira estável, torna o casamento – o destino prescrito para as mulheres – ainda mais atraente. Como na maioria das culturas patriarcais, as irmãs mais velhas de Albert se encarregam de transmitir e reforçar o sistema de valores da comunidade. Na realidade, o papel da mulher como transmissora de valores patriarcais não se restringe apenas às mulheres mais velhas e de classe mais abastada.¹⁰ Ifeyinwa, irmã de Kehinde, representa a mulher subalterna: vive em extrema pobreza com muitos filhos, um marido que a maltrata e que tem duas outras esposas. Seu amor e sentimento de proteção pela irmã mais nova faz com que ela tente convencer Kehinde a se adaptar às normas culturais. Quando descobre que a irmã pretende ir embora, protesta com veemência e acusa Kehinde de manchar o nome da família, mas momentos antes da partida, Ifeyinwa deixa claro que gostaria de acompanhar Kehinde e que seus protestos faziam parte do seu papel como irmã, de preservar a tradição, ou seja, a performatividade de papéis de gênero também pode acontecer fora do contexto diaspórico.

A volta de Kehinde a Londres nos remete à “poética do deslocamento”, como teorizada por Friedman e discutida anteriormente. É uma escolha, fruto da conscientização de que precisa partir, abandonar o lar/pátria para encontrar seu verdadeiro “lar”. Ela não é conduzida; não segue ninguém, apenas seu próprio caminho. Deixa para trás a ideia que carregara consigo por tantos anos de que uma mulher sem marido é incompleta, apenas meia-pessoa (Emecheta 1994: 59). Também se dá conta que fora injusta ao julgar e condenar outra conterrânea por abandonar o marido que a maltratava.

“Esta casa é minha”, sua afirmativa ao entrar na casa onde vivera por mais de quinze anos e da qual se ausentara por cerca um ano, não se refere a um espaço geográfico-político e sim pessoal. Quando mais tarde, o filho tenta tomar posse da casa e lembrá-la de suas responsabilidades como mãe e esposa, Kehinde diz que já cumpriu seu papel. Instruído pelo pai a assumir o papel de chefe da família, Joshua não desiste facilmente e se rebela, mas Kehinde se mantém firme: “Reivindicar meu direito não me

torna menos mãe ou menos mulher. Pelo contrário, torna-me mais humana”(idem: 141).¹¹

Em *The Politics of Home*, Rosemary George argumenta que a “palavra lar/casa evoca de imediato a esfera privada da hierarquia patriarcal, da identidade gendrada assim como as noções de abrigo, conforto, sustento e proteção” (George 1999). No entanto, ela chama atenção para o potencial subversivo do termo nas variadas redefinições presentes em narrativas contemporâneas de escritoras migrantes (idem: 1). A crítica também discorre sobre o sentido mais amplo da palavra casa “como o espaço geográfico maior a que pertencemos: país, cidade, comunidade” (ibidem) e para o fato de que a casa como “lugar imaginado pode ser mais facilmente associado a uma paisagem mental do que a um espaço geográfico propriamente dito” (idem: 11). Propõe ainda que o ato de imaginar este espaço é um ato tão político quanto aquele de imaginar uma nação (idem: 6).

Avtar Brah propõe que o lar/casa como “lugar mítico do desejo na imaginação diaspórica” é um lugar para o qual é impossível retornar ainda que se possa visitá-lo como espaço geográfico. Por outro lado, Brah também associa lar/casa à “experiência vivida de uma localidade” (Brah 1996: 192). No romance de Emecheta, antes do primeiro deslocamento diaspórico, o lar para Kehinde é constituído primordialmente como local de afeto – através dos laços com a figura materna (representada pela tia) e posteriormente com a irmã – até tornar-se o local formativo durante o período em que vive no colégio interno. O deslocamento diaspórico e o afastamento da terra de origem geram a necessidade de um novo “lar”, construído gradativamente e centrado na família nuclear. Ironicamente, para Kehinde, a volta à Nigéria para juntar-se à família e reestabelecer-se na terra natal, parece sustentar a ideologia do retorno, mas acaba por provocar mais deslocamentos, levando Kehinde a questionar e transgredir as tradições culturais/práticas patriarcais e partir em busca do seu “lar”, iniciando um novo percurso diaspórico.

Em meio aos variados deslocamentos – físicos, emocionais e psíquicos – que afetam a vida de Kehinde desde seu nascimento até o final da narrativa, o mais marcante é aquele que ela põe em prática ao transgredir os parâmetros comportamentais prescritos pela tradição na qual fora criada. Ao reivindicar seus direitos e tornar-se

“mais humana” (Emecheta 1994: 141), Kehinde conquista o espaço psíquico que propicia a contrução de seu verdadeiro lar na diáspora.

NOTAS

¹ Todas as traduções, com exceção daquelas especificadas nas referências bibliográficas, são de minha autoria.

² Faço alusão aqui à conferência TED de Chimamanda Adichie, 20 perigo de uma história única” (“The Danger of a Single Story”). Ver referências bibliográficas.

³ <https://literature.britishcouncil.org/writer/buchi-emecheta>

⁴ <https://www.theguardian.com/books/2017/feb/03/buchi-emecheta-obituary>

⁵ No original: “Things started to fall apart at home when my brother, Jaja, did not go to communion and Papa flung his heavy missal across the room and broke the figurines on the étagère”.

⁵ Para uma discussão mais detalhada sobre *Hibiscos Roxos*, ver meu artigo *Práticas*.

⁶ Para uma discussão mais detalhada sobre *Hibiscos Roxos*, ver meu artigo “Práticas autobiográficas: a abordagem de experiências limite nas literaturas contemporâneas de expressão inglesa” (cf. bibliografia)

⁷ Para uma discussão sobre hibridismo e performatividade, ver “Julia Álvarez and the Performativity of Hybrid Identities” (cf. bibliografia)

⁸ No original: “a friend, a compatriot, a confidant”.

⁹ No original: “I want to go back to the way of life my father had, a life of comparative ease for men, where men were men and women were women, and one was respected as somebody. Here, I am nobody, just a storekeeper. I’m fed up with just listening to my wife and indulging her. The only alternative is to go to the pub, but going to stand among all those drunken whites is no solution. No, to be at home is better. There I can have my drink in the verandah, and people will pay attention to me, including my wife”.

¹⁰ Gloria Anzaldúa é uma das teóricas que afirma que a cultura é feita pelos que têm poder. Homens fazem regras e leis; as mulheres as transmitem (Anzaldúa 1999: 38). Em *Tiara* (1994), romance diaspórico de expressão portuguesa, escrito por Filomena Embaló, a protagonista afirma que as mulheres são “os pilares da transmissão das tradições”(Embaló 1999: 194).

¹¹ No original: “Claiming my right does not make me less of a mother, not less of a woman. If anything, it makes me more human.”

Bibliografia

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2004), *Purple Hibiscus*, New York, Random House Inc.
- (2009), "The Danger of a Single Story" <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html> (último acesso em 22 fevereiro 2018)
- Almeida, Sandra Regina Goulart (2015), *Cartografias Contemporâneas: Espaço, corpo, escrita*, Rio de Janeiro, 7Letras.
- Anzaldúa, Gloria (1999) *Borderlands/La Frontera: The New mestiza*, 2nd ed., San Francisco, Aunt Lute Books.
- Bahri, Deepika (2008), "Feminism in/and Postcolonialism", in Lazarus, Neil (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge, Cambridge University Press: 199-220.
- Bennet, Tony / Grossberg, Lawrence / Morris, Meaghan (2005), "Home", in *New Keywords: A Revised vocabulary of culture and society*, Oxford, Blackwell: 162-164.
- Bhabha, Homi (1998), *O Local da Cultura* (trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves), Belo Horizonte, Editora UFMG, [1994].
- Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, London, Routledge.
- Busby, Margaret (2017), "Buchi Emecheta Obituary", *The Guardian*, 3 fev. 2017, <<https://www.theguardian.com/books/2017/feb/03/buchi-emecheta-obituary>>, (último acesso em 10/09/2017).
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.
- Clifford, James (1994), "Diaspora", *Cultural Anthropology*, 9.3: 302-338.
- Embaló, Filomena (1999), *Tiara*, Lisboa, Instituto Camões.
- Emecheta, Buchi (1994), *Kehinde*. Long Grove, IL, Waveland Press, Inc.
- Friedman, Susan (2006), "Bodies on the Move: A Poetics of home and diaspora", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 23.2: 189-212.

-- (2009) "The 'New Migration': Clashes, connections, and diasporic women's writing", *Contemporary Women's Writing*, Oxford: Oxford University Press, v. 3, nº 1, Jun. 2009, p. 6-27.

George, Rosemary (1996), *The Politics of Home: Postcolonial relocations and twentieth century fiction*, Berkeley, University of California Press.

Gunew, Sneja (2008), "Serial Accommodations: Diasporic women's writing", *Canadian Literature*, Spring 2008: 6-16.

Hall, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford, J. (ed), *Identity: Community, culture, difference*, London, Lawrence and Wishart: 222-237.

-- (2003), "Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior" (trad. Adelaine La Guardia Resende), in Sovik, Liv. (org), *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG.

Harris, Leila (2007), "Julia Álvarez and the Performativity of Hybrid Identities", *Revista da ANPOLL*, v. 22, nº X: 121-133.

-- (2009), "Espaços Discursivos, Geográficos e Afetivos na Literatura Diaspórica Contemporânea", in *A Voz e o olhar do Outro*, vol I, Rio de Janeiro, Editora Letra Capital, 36-45, <<http://www.pgletras.uerj.br/vozelharoutro/volume001/index.php>> (último acesso em 22 fevereiro 2018)

Harris, Leila (2013), "Práticas Autobiográficas: A Abordagem de experiências limite nas literaturas contemporâneas de expressão inglesa", in *Feminismos, Identidades, Comparativismos: Vertentes nas literaturas de língua inglesa*, vol. XI, Rio de Janeiro, Letra Capital: 73-86.

Nadaswaran, Shalini (2012), "The Legacy of Buchi Emecheta", in *Nigerian Women's Fiction. International journal of social science and humanity*, vol. II, nº 2: 146-150.

Smith, Sidonie / Watson, Julia (2010), *Reading Autobiography: A guide for interpreting life narratives*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

Spivak, Gayatri (1996), "Diasporas Old and New: Women in the transnational world", *Textual Practice* (10) 2: 245-269.

Schwichow, Ekko (2017), *Buchi Emecheta Biography*, British Council, Heinemann Educational Publishers, <<https://literature.britishcouncil.org/writer/buchi-emecheta>> (último acesso 10 setembro 2017)

Walters, Wendy (2005), *At Home in Diaspora: Black international writing*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Leila Harris é Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e bolsista FAPERJ (Procientista). Na graduação atua no setor de Literatura Norte-Americana e na Pós-Graduação em Estudos Literários, na Especialidade de Literaturas de Língua Inglesa. Tem experiência na área de Letras, com ênfase nas literaturas de língua inglesa, literatura comparada, literaturas contemporâneas de autoria feminina, estudos de gênero, classe e etnia, estudos culturais. É líder do grupo de pesquisa do CNPq A voz e o olhar do Outro: questões de gênero e/ou etnia nas literaturas de língua inglesa.

Susan Power: Transcendência na narrativa indígena estadunidense contemporânea como contraponto à violência

Liane Schneider

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

Resumo: Em seu romance *Sacred Wilderness* (2014), a escritora indígena estadunidense Susan Power cria o espaço literário para o encontro de duas mulheres: Gladys, uma senhora segura e informada das tradições nativas, tradições essas que lhe dão embasamento de vida, e Candace, enclausurada em sua mansão em Saint Paul, Minnesota, que enfrenta uma crise pessoal resultante do esquecimento, desconexão e incapacidade de lidar com suas múltiplas origens étnicas, principalmente as indígenas. O encontro entre essas duas mulheres se dá no ambiente urbano, quando Gladys se dispõe a fingir que trabalha para Candace como auxiliar ou governanta, a fim de arrancá-la de seu estágio letárgico, tentando destacar algum tempero ou sopro de vida à forma fria e elitista com a qual Candace lida com as culturas e artes (com a vida, enfim). Discutir pertencimento cultural e como esse pode ou não permitir que subjetividades (antes veladas, já que menos valorizadas) floresçam é um dos nossos propósitos ao longo da presente discussão. Utilizaremos autoras que tratam da recriação da violência e da transcendência na literatura indígena, principalmente a partir da escrita de mulheres, com o objetivo de discutir trauma e sobrevivência, violência de gênero e o restabelecimento de um equilíbrio possível nesse

Palavras-chave: Literatura indígena, transcendência, violência, Susan Power

Abstract: In her novel *Sacred Wilderness* (2014), Susan Power, a native author from the United States, creates a literary space for the meeting of two female characters: Gladys, a self-assured native lady in her seventies, very well informed of indigenous traditions, and Candace, a woman in her fifties, which leads a very lonely life inside her mansion in Saint Paul, Minnesota, loneliness resulting from a personal crisis derived from her disconnection and inability to deal with her multiple ethnic origins, specially the native one. The meeting between these two women takes place in the urban space, that is, in the city of Saint

Paul, at the moment Gladys accepts a job as a housemaid at Candace's house. The discussion of cultural belonging, marked alternative paradigms if compared to the Eurocentric traditions is one of the objectives of the present text. We will bring to light authors and critics interested in the literary representation of violence and the power of native transcendent elements, specially in the writing of women, with the objective of discussing trauma, gender violence and the reestablishment of some community balance.

Keywords: Native literature, transcendence, violence, Susan Power

Já o título do texto que inicio carrega uma obviedade: a aproximação entre mulheres e violência nada tem de novo. Na realidade, infelizmente, os dois termos convivem intimamente em contextos sociais e textuais mundo afora. A partir das leituras que venho desenvolvendo sobre e de narrativas de ficção de autoria indígena da América do Norte, posso ainda complementar dizendo que, nesse caso específico, violência parece ser algo intrínseco ao ato de narrar, exatamente devido ao fato de atos violentos terem permeado essas culturas de inúmeras formas após as invasões dos territórios que hoje se anunciam e se estabelecem como americanos. Por vezes, essas expressões da violência são construídas literariamente na forma de denúncias, a fim de não permitir que os crimes do passado sejam esquecidos; por outras, há releituras irônicas, com um humor fino e cruel bem apropriado à temática, que costuma causar certo constrangimento em leitores e leitoras de forma geral, indígenas ou não.

Em trabalhos recentes, tenho discutido casos mais clássicos da representação da violência em narrativas nativas, como na leitura crítica que desenvolvi sobre o livro de Louise Erdrich, escritora da tribo Chippewa ou Anishinabe, *The Round House*, publicado em inglês em 2012, e em português, como *A Casa Redonda*, em 2015. Nesse romance é problematizado e denunciado um estupro ocorrido dentro de uma reserva, evento esse que acaba afetando toda uma família e uma comunidade indígena. Obviamente há uma relação quase direta entre problemáticas que perduram e afetam a vida prática de tantos grupos indígenas e o que a literatura nativa tem apresentado como tema, especialmente aquela de autoria feminina. No romance de Erdrich a violência aparece direcionada contra o corpo de uma mulher indígena, casada, mãe. A partir dessa violência, a temática das históricas agressões físicas, psicológicas e culturais que

afetaram aquele grupo vai sendo desenhada para além daquele núcleo familiar específico. Portanto, vale revisar o que estudos acadêmicos têm desenvolvido sobre esse tipo bastante seletivo de violência, bastante frequente nas Américas.

Um estudo publicado por Bubar and Thurman (1999: 71), sobre a violência e as mulheres indígenas no contexto dos Estados Unidos, destaca que todos indígenas, independentemente do sexo, estão duas vezes mais sujeitos a sofrer como vítimas de crime do que outros grupos residentes naquele país. Inclusive a taxa de crimes violentos contra mulheres indígenas na década de 90 foi “aproximadamente 50% mais alta do que em relação aos homens afrodescendentes, há muito reconhecidos como tradicionais vítimas da violência”¹. Não há dúvidas, hoje, que os processos de colonização incentivaram a autoridade masculina e a centralização de poder, fatores esses associados à crescente violência contra as mulheres indígenas nas Américas pós-colonização. Segundo Andrea Smith, “os colonizadores perceberam de imediato que a subjugação das mulheres nativas seria determinante para o sucesso do processo econômico, cultural e político da colonização” (2005: 9).

Mas quais são as vozes que têm vociferado contra essa violência, acusando governos e instituições pelo absurdo silêncio e cegueira no que diz respeito a confrontos e agressões explícitas entre povos indígenas e não indígenas ao longo de séculos? Tanto os movimentos indígenas, afinados com as lutas por seus direitos, como grupos específicos dentro desses, como aqueles compostos por escritoras indígenas e feministas indígenas.

Joyce Green (2007: 20), no livro *Making Space for Indigenous Feminism* (ou “Abrindo espaço para o feminismo indígena”, *tradução minha*), destaca a dificuldade que muitas mulheres indígenas ainda enfrentam ao tentar nomear sua prática como “feminista”. Muitas delas acreditam que o feminismo estaria mais vinculado ao discurso de mulheres provavelmente já empoderadas, em parte devido a sua inscrição étnico-racial diferente, sendo, então, de pouca serventia para a resolução de seus problemas específicos. Algumas dizem ter receio inclusive que, no caso de se definirem como feministas, tal tomada de posição significaria praticamente uma traição aos seus grupos de origem, bem como um abandono das lutas coletivas de homens e mulheres indígenas por objetivos comuns, argumento já verificado nos debates de mulheres inseridas em

outros grupos étnicos ao longo da história quando em situação semelhante. Como se mulheres reunidas por causas comuns sempre significasse traição aos homens e à cultura de origem. Verdade é que mulheres de quaisquer grupos étnicos costumam enfrentar alguma resistência ao assumirem posição como feministas ainda hoje, em pleno século XXI, já que isso implica tomar posição crítica em relação a modelos sociais em sua maioria marcados por valores patriarcais. Essa resistência obviamente é potencializada quando os grupos de origem tendem a reconhecer o conjunto das propostas feministas como um discurso branco, europeu em sua origem, importado, enfim.

Contudo, inúmeras indígenas das Américas vêm reconhecendo a importância de lutar por seus direitos como mulheres nativas e, porque não, como feministas. Green (cf. 2007: 23) problematiza o fato de se questionar o feminismo em nome da “tradição”. Mesmo concordando que a “tradição” faria referência a um período ou um sistema melhor avaliado pelos nativos em geral, Green (cf. *idem*: 25) defende que essa não deveria ser lida como algo monolítico, pois lhe caberia estar aberta a interpretações que partem de novos paradigmas da contemporaneidade, de novas subjetividades, que inevitavelmente atualizam algumas práticas. Em resumo, a tradição não pode ser e nem é algo estanque.

Verna St. Denis (2007: 40) em seu artigo “Feminism is for everybody” (“O feminismo é para todos”, *tradução nossa*) considera que as indígenas envolvidas nos estudos nativos e na educação aborígine não podem negar a relevância do importante corpo de pesquisa, análise e ativismo que o feminismo lhes oferece. Destaca que a maior parte das ideologias que permitiram os abusos contra os nativos não foi imposta pela força, mas “pelas ideias do senso comum constantemente repetidas nas práticas diárias pós-colonização” (*idem*: 41). Nesse sentido, a autora vê como muito positivo o fato de “cada vez mais mulheres aborígenes começarem a se identificar como feministas, ou pelo menos, com alguns dos objetivos do feminismo, tais como a luta pela erradicação da violência contra mulheres e crianças” (*idem*: 50).

Nesse momento e nesse texto, trato da violência literariamente representada de forma menos óbvia. Aqui ela não se mostra de forma física e explícita, mas principalmente é rememorada pelos sofrimentos causados devido a apagamentos

vivenciados e os consequentes elos rompidos mencionados e problematizados em uma narrativa de autoria indígena estadunidense; especificamente, discuto aqui o romance *Sacred Wilderness* (2014), (*Sagrada Selvageria, tradução nossa*) de Susan Power, da tribo Standing Rock Sioux, EUA. Para tanto, me apoio principalmente em uma coletânea de textos intitulada *Restoring the Balance: First nation women, community and culture*, de 2009. Pode-se traduzir esse título como: “Reestabelecendo o Equilíbrio: Mulheres indígenas, comunidade e cultura”.

Susan Power cria ao longo de seu romance o ambiente perfeito e necessário para o encontro entre duas mulheres: Gladys Swan, imersa nas tradições nativas de sua tribo, mas de forma bastante atualizada; e Candace, enclausurada em uma mansão na cidade de Saint Paul, Minnesota, que enfrenta uma crise pessoal resultante do esquecimento, desconexão e incapacidade de lidar com suas origens, no caso, tanto a indígena quanto a judaica. O encontro entre essas duas mulheres se dá quando Gladys se dispõe a “fingir” que trabalha como governanta na casa de Candace, prevendo que a nova patroa buscou precisamente uma trabalhadora indígena por alguma razão que pretende desvendar. Gladys comunica às filhas que aceitará o emprego de governanta, mesmo contra a vontade dessas e esclarece: “Tudo que posso dizer é que tenho de assumir esse trabalho. Eu sinto que sim. Há trabalho e *trabalho*. Essa senhora não precisa tanto de uma empregada, mas sim de outra coisa. Eu preciso desvendar o que seria isso”². (Power 2014: 9).

Candace é uma mulher sensível, interessada em arte e música, mas lida com todas essas manifestações artísticas de forma quase automática, coletando exemplares de máscaras, tambores, quadros com os quais não estabelece maiores vínculos. Compra objetos de arte que se afinam com sua postura de mulher refinada, apoiando financeiramente diversas instituições culturais da cidade em que reside. Na verdade, Candace está enfrentando um processo de desconexão e fragmentação, que se manifesta através de incontáveis crises de enxaqueca, as quais ela liga ao fato de estar entrando em uma idade definida como “delicada”, 55 anos. As tais crises de enxaqueca fazem com que ela deixe de lado inúmeras de suas atividades, ficando praticamente imobilizada e isolada por dias e dias. Há um vazio que não pode ser aparentemente preenchido em sua vida, tanto que ela ocupa parte de seu tempo escrevendo cartas para setores de

Atendimento ao Consumidor de diversas lojas. Nessas escrituras, além de comentar algum produto, nas entrelinhas Gladys expõe suas inquietações pessoais. Encontra inclusive uma funcionária mais idosa em um desses serviços de atendimento que responde de forma mais pessoal suas correspondências, dizendo-lhe que também já foi casada, que os homens não percebem algumas coisas, que não espere demais do marido, que persiga suas buscas pessoais. Fora esses contatos esporádicos por carta, Candace sente-se completamente só e abandonada – o marido parece não lhe dar atenção suficiente, os filhos saíram de casa, as enxaquecas a afastaram dos contatos sociais. O que passa, a partir de determinado momento da narrativa, a lhe fazer companhia são presenças que ela não consegue sequer ver ou explicar; daí o pavor que sente de ficar só, já que tais eventos sempre ocorrem sem outras testemunhas.

Como grande parte do romance trata de lógicas que escapam à racionalidade dita cartesiana e/ou eurocêntrica, criando um embate entre formas diversas de ver o mundo, acreditamos ser interessante buscar pensadoras indígenas que apontam e discutem essas formas de percepção e pensamento diferenciados, que circulam de maneira menos racional por entre textos e pessoas. As editoras da coletânea *Restoring the Balance* esclarecem já em sua introdução (Valaskakis, Gail G. / Stout, Madeleine D. / Guimond, Eric (eds.) 2009: 1) que “as mulheres indígenas têm insistido na reconciliação entre suas visões holísticas de mundo e visões ocidentais, mais atomizadas, mecânicas e antagônicas”. Essas desconexões, segundo as mesmas editoras, foram responsáveis por “impor uma gama de pobreza às populações nativas” (*ibidem*). Vale destacar que, nesse caso, a palavra “pobreza” se refere não apenas aos aspectos econômicos, mas também culturais e espirituais.

A proposta, como um todo, da mencionada coletânea seria evitar falar das faltas, das carências, dos exemplos de violência explícita, dos problemas com drogas tantas vezes vinculados aos indígenas, evitando-se, assim, velhas estigmatizações. Os artigos trazem centralmente perspectivas atreladas às energias e ações tomadas por mulheres indígenas ao buscar proteger suas culturas e promover suas comunidades para além dos paradigmas impostos pelas esferas sociais dominantes (*idem*: 2). Nesse contexto questionador, as mulheres indígenas seriam precisamente as guardiãs das tradições e crenças nativas, enfim, agentes de mudança em tempos contemporâneos, sem que o que

diz respeito à memória seja desconsiderado e descartado. A resiliência e o pragmatismo dessas mereceriam, portanto, maior destaque do que as dificuldades históricas pós-colonização, com intuito de planejar um futuro mais promissor. Se resiliência está atrelada à ideia de sobrevivência e de se saber escapar de situações difíceis, como sugerem as organizadoras da coletânea, o termo também pode se afinar com a definição dada pelo estudioso da Nova Zelândia Mason Durie em uma apresentação oral, mencionada na introdução pelas editoras de *Restoring the Balance*:

resiliência indígena é o reflexo de uma determinação inata por parte dos povos indígenas no sentido de resistir. Resiliência é o polo oposto de rigidez, oferecendo uma perspectiva alternativa aos cenários que destacam as desvantagens dos indígenas e permitindo que os desafios enfrentados sejam reconfigurados antes como uma busca por sucesso do que uma explicação para o fracasso. (*idem*: 2-3)

Nesse sentido, vale observar que, logo no início do romance de Susan Power, quando a filha e a neta de Gladys a conduzem até a casa de Candace, acompanhada de seu gato Zhigaag, na rua que dá acesso à mansão, Gladys faz menção à estatua de uma águia, dizendo que essa é símbolo dos *Iroquois*, das seis confederações que fizeram acordo de paz para resistir de forma unificada aos colonizadores no passado. Enquanto explica isso à neta, oferece tabaco à estátua. A filha a critica, diz que não vê sentido em oferecer tabaco a uma estátua, que foi inclusive apropriada como símbolo estadunidense, ao que Gladys responde:

Tudo está vivo. Tudo está se movendo. Até os cientistas vem dizendo isso, não? Finalmente compreenderam o que vínhamos dizendo desde sempre, não é? Eles chamam isso de ‘matéria’, o movimento agitado e mínimo da matéria. Pois bem, eu digo que toda matéria importa! Que tal?³ (Power 2014: 6)

As duas filhas de Gladys argumentam ser ridículo, aos setenta e poucos anos, que ela dedique suas horas a uma mulher de classe alta, desconhecida, ao que Gladys responde:

Eu não sei o que há com essa pessoa, essa situação, que me atrai. Eu fui ensinada a confiar nos meus instintos, nos guias que vem do meu eu mais profundo e não vou deixar de confiar agora. É o

meu mapa e tenho de segui-lo. Tomem cuidado para não pensar que conhecem alguém por olhar para seu gramado em frente de casa. Vocês não sabem a estória dessa pessoa. A estória de todo mundo interessa. Ensinei isso a vocês também. Se a história de vocês importa, a dela também importa.⁴ (*idem*: 10)

Assim que adentra a casa de Candace, Gladys sente que há muito o que fazer por ali. Há um momento em que certo mal-estar fica claro quando a dona da casa insiste em mostrar o Museu Indígena que possui e, logo na entrada, Gladys sente que a Máscara *Iroquois* pendurada na parede do *hall* emana um ódio incomum. Como ela observa: “Ondas de raiva emanavam da máscara, em quantidade suficiente para criar uma miragem de calor que distorcia a visão. Tratava-se de uma raiva antiga, forjada ao longo de muitos anos”⁵ (*idem*: 16).

Apesar de a tal máscara ter estado na família de Candace por mais de 100 anos, essa diz nada saber sobre sua origem. Gladys pensa, pois ainda não crê ser hora de verbalizar ou discutir com Candace: “Você é mesmo uma *Mohawk*, mas não sabe nem o que isso significa. Você não sabe o que tem aqui. (...) Esse é um ser vivo que você prendeu dentro de casa, mas mesmo assim, o poder dele não foi reduzido, isso é certo!”⁶ (*idem*: 17). Ao sair do museu de Candace, Gladys ouve chocalhos e cantos em uma língua que não reconhece e sente que a máscara está em ebulição, gritando por mudanças. Em outro momento, Candace comenta que ela e, mais recentemente, seu marido andam tendo sonhos, ouvindo sons durante a noite, sem fazer qualquer suposição sobrenatural sobre tais incômodos noturnos. Preferem atrelar isso ao ninho vazio, à enxaqueca, ao cansaço ou, no caso de Berry, ao stress por conta do trabalho.

A violência que se mostra presente ao longo da narrativa de Power está diretamente atrelada ao sofrimento imposto a uma nativa *Mohawk* que desconhece suas origens, suas bases, sua força, inclusive. Na verdade, seu sofrimento estaria vinculado à alienação. Como argumenta Cynthia Esquimaux,

[a] experiência de ser despersonalizada como entidade social e cultural, perder autonomia, o sentimento de integridade social, a interdependência e o controle social fica evidente em sentimentos de irrealidade quanto a si mesmo, gerando uma perda de resposta afetiva e estabelecendo uma espécie de adormecimento em indígenas até os dias de hoje, já que as imagens

que esses criam sobre si próprios, são formatadas pelas memórias repassadas por legiões de homens e mulheres que esses nunca encontraram e nunca mais encontrarão. (2009: 22)

Nesse sentido, diversas críticas nativas percebem a literatura indígena como uma maneira fundamental de tratar a dor atrelada ao fato de se estar separada de uma parte da vida com a qual se teria vínculo caso tais relações não tivessem sido interrompidas, como defende Esquimaux (*idem*: 23). A crítica ainda destaca que sobreviver não basta, e sim, esse deve ser o ponto a partir do qual se deve buscar integração e totalidade, inteireza, enfim. Após a sobrevivência, viria todo o resto. A estudiosa citada aponta a literatura como uma possibilidade de se discutir e reelaborar tal conexão em outros termos.

É bem verdade que a relação que se constrói entre Candace e Gladys, pode ser lida como uma busca por integração, um sentimento de pertencimento que Esquimaux propõe estar atrelado a ideia de “viver” mais do que “sobreviver”. Isso não pode ser estabelecido apenas entre essas duas mulheres, duas personagens que se encontram em posição central na narrativa, que, de fato, protagonizam a narrativa, mas a estória necessita fazer uso de todo um substrato metafísico mais amplo, que vai além daquelas duas vidas e tempos.

No caso, uma entidade muito antiga, um espírito dos velhos tempos, começa a se fazer presente. Da primeira vez que Candace viu ou sentiu sua presença, tentou fingir que aquilo seria apenas consequência de sol demais sobre sua cabeça, já que a visão lhe surge em pleno parque, com o sol a pino. Contudo, ela consegue descrever a mulher, sua aparência, até o que veste. Ela veio das alturas e se senta ao seu lado, sob as árvores. Esse ser apresenta-se como Maryam, dizendo ter sido mandada por uma antiga familiar sua, uma mulher inesquecível. Como leitoras, pode nos surpreender essa presença, já que não é um espírito indígena o de Maryam, mas da cultura judaico-cristã, em próximo contato com parte dos antepassados de Candace. Maryam confirma que na verdade Candace viria de uma linhagem de pessoas fortes, sobreviventes pelos dois lados da família e que esses esperam que ela dê continuidade aos grupos, pelo menos no plano espiritual (Power 2014: 33). Candace fica perplexa e não sabe se é ou não real o que vê, ouve e entende. Maryam diz:

Minha menina, você não escutou o chamado de sua avó? Ela tem tentado contato com você há tanto tempo(...). Ela tem visto você se debater em agonia com dores de cabeça que nada mais são do que sua própria recusa em ver o que está bem diante de você. Recusa em ouvir o que estaria sempre disponível para você, a partir do momento em que você realmente conseguisse passar a escutar.⁷ (Power 2014: 34)

A figura que aparece para Candace, uma entidade cristã, Maryam, lembra-nos de todas as Marias e Nossas Senhoras, trazendo notícias também de uma entidade indígena, Jigongaseh. Essas duas forças femininas, de um lado judaico-cristão, de outro, indígena, estariam se comprometendo com a reconexão de Candace. Contudo, Maryam, a figura que Candace consegue visualizar, diz que, como o pertencimento vem pelo lado materno, ela seria primordialmente pertencente ao clã da Tartaruga. *Mowahk*, com certeza. Que ela deveria recuperar a força interior de seu clã. Candace respira e deixa o parque praticamente correndo, convencida de ter um tumor no cérebro, que justificaria as enxaquecas e essa visão inexplicável.

Parte do restante do romance tratará da presença dessas entidades na narrativa e na vida daquele círculo de pessoas; não apenas Candace é ensinada a aceitar uma outra lógica, um conhecimento que nunca teve ou esqueceu, como nós, leitoras, somos convidadas a embarcar em um mundo paralelo, onde mesmo as outras personagens integrantes da narrativa tornam-se opacas, distantes, até que algumas delas despertem para o contato com esse novo mundo que lhes/nos é apresentado.

Sem dúvida alguma, *Sacred Wilderness* é um romance que trata dos traumas dos contatos ocorridos de forma violenta no continente americano ao longo de séculos e das implícitas consequências. No retorno ao passado, a narrativa busca explicar como tantas conexões foram perdidas, o que é materializado não apenas no grupo familiar de Candace, mas de seu marido Barry, e na própria família de Gladys. Contudo, a narrativa criada por Power, mais do que apontar e lamentar traumas vividos que ainda ecoam no momento presente, busca apontar caminhos de cura, de superação. Ao longo do romance, vários laços improváveis tornam-se possíveis – Gladys assume um relacionamento com o sogro de Candace, um norueguês que também não se surpreende com as presenças e poderes espirituais; Candace reestabelece laços mais afetuosos com o marido; as filhas de Gladys, que enfrentavam no início da estória uma parcial

desconexão, também esclarecem seus laços de pertencimento. A narrativa destaca as possibilidades de reconstrução a partir de experiências humanas compartilhadas. No final, não é apenas a protagonista que passa por um processo de cura.

Se no início desse texto mencionei que várias mulheres indígenas têm adotado o feminismo como prática viável e discurso de resistência, após a discussão que propus do romance de Susan Power me parece apropriado finalizar afirmando que, de forma semelhante, o feminismo, ou os feminismos, ou pelo menos a crítica feminista, podem também beber em fontes literárias que apresentem cosmovisões diversas das que tantas vezes assumem papel central na academia. Literaturas que se constroem por outros pontos de vista, como a que discutimos aqui, exigem novas teorizações, que não descartem formas criativas e quase oníricas de criação e significação, dando continuidade aos avanços conquistados pelos “outros” culturais, a fim de reeditá-los em tempos de tantas demolições.

Susan Power, ao final do romance, uma confessa odisseia de sete anos de escrita, expressa seus agradecimentos a sua mãe, que a acompanhou no percurso por tantos terrenos sagrados em favor de suas personagens. Portanto, nos parece que uma rede entre mulheres se estabelece – entre leitoras, críticas literárias, líderes espirituais; a “selvageria sagrada” mencionada por Power em seu título (*Sacred Wilderness*) foi, de certa forma, o lastro para que isso acontecesse. Acreditamos que outros lastros e redes sejam necessárias para se lidar com selvagerias dos nossos tempos, sejam aquelas marcadas como violência doméstica, discriminações de toda a sorte ou simplesmente retrocessos no que diz respeito a direitos humanos e sociais. Enquanto essas selvagerias ousarem se pretender corriqueiras, temos muito terreno selvagem ainda a conquistar.

NOTAS

¹ Todas traduções são de nossa responsabilidade.

² Texto original: “All I can say is that I am meant to do this. I can feel it. There’s work and there’s *work*. This lady doesn’t need a maid so much as something else. I have to figure out what that is”.

³ Texto original: “Everything is alive. Everything is moving. Don’t even scientists say that? Haven’t they figured out what we knew all along? They call it ‘matter’, the tiny, wiggling movement of matter. So, I say, all matters! How’s that?”

⁴ Texto original: “I don’t know what is about this person, this position, that pulls me. I was taught to trust my instincts, the guidance that comes from deep inside, and I’m not going to stop now. It’s my map. And I have to follow it. Be careful about thinking you now someone from looking at the front lawn of their house. You don’t know this person’s story. Everyone’s story matters, I always taught you that. If yours matters, then so does hers”.

⁵ Texto original: “Waves of anger surged from the Face, enough to form a heat mirage that warped her vision. This was old anger, forged over many years”.

⁶ Texto original: “You really are *Mohawk*, but you don’t know what that means. You don’t know what you have. (...) This is a living being you’ve trapped in your house, but you haven’t diminished his power, that’s for sure.”

⁷ Texto original: “My girl, have you not heard your grandmother calling? She’s been trying to reach you for so long (...). She’s watched you thrash in agony from headaches that are no more than your own refusal to see what has always been right there before you. Refusal to hear what was always there for you to hear once you really listen”.

Bibliografia

Aa.Vv. (2007), *Making Space for Indigenous Feminism* (ed. Joyce Green), Winnipeg, Fernwood Publishing / Zed Books.

Bubar, Roe / Thurman, Pamela (ano), "Violence against Native Women", *Social Justice*, nº 31, 70-86.

Durie, Mason (2006), "Indigenous Resilience: From Disease to disadvantage to the realization of potential", *Pacific Region Indigenous Doctors Congress*, Rotorua, New Zealand, unpublished paper.

Erdrich, Louise (2012), *The Round House*, New York, Harper Collins Publishers.

-- (2014), *A Casa Redonda* (trad. Daniel Estill), Rio de Janeiro, ED Objetiva/Alfaguara.

Esquimaux, Cynthia C. W. (2009), "Trauma to Resilience: Notes on decolonization", in *Restoring the Balance: First nations women, community and culture*, Winnipeg, Manitoba Press.

Power, Susan (2014), *Sacred Wilderness*, Lansing, Michigan State UP.

St. Denis, Verna (2007), "Feminism is for Everybody", in *Making Space for Indigenous Feminism*, Winnipeg, Fernwood Publishing / Zed Books, 33-52.

Smith, Andrea (2005), *Conquest: Sexual violence and american indian genocide*, New York, South End Press.

-- (2007), "Native American Feminism, Sovereignty and Social Change", in *Making Space for Indigenous Feminism*, Winnipeg, Fernwood Publishing / Zed Books, 93-106.

Liane Schneider é professora titular de literaturas contemporâneas de língua inglesa no Departamento de Letras Estrangeiras Modernas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) desde 2002 e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma instituição desde 2004. A professora desenvolve pesquisas no campo dos Estudos de Gênero, da Crítica Feminista e estudos culturais, tanto no que se refere às literaturas de língua inglesa como à brasileira, enfocando principalmente a produção literária de escritoras. Dentre suas publicações destaca-se o livro *Escritoras indígenas e a literatura contemporânea dos EUA*, de 2008, pela Editora da UFPB, além de ter diversos artigos publicados em periódicos nos últimos anos. A professora também organizou a coletânea *Mulheres e Literaturas: Cartografias crítico-teóricas*, pela Edufal, 2013, com Leila Harris, Ana Cecília A. Lima, e Márcia Almeida.

Descentramentos: Uma leitura do romance *Madre Piccola*, de Cristina Ubax Ali Farah

Márcia de Almeida

UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: “Caras mulheres europeias, casar com um muçulmano é uma loucura perigosa”. Esse é o título de um artigo recentemente publicado pelo jornal italiano “Libero”, que elenca uma série de motivos pelos quais a união com um homem de fé islâmica faria aumentar a chance de uma mulher sofrer violências físicas e psicológicas. Como resposta ao artigo, a jornalista Laura Battaglia criou, com 40 amigas casadas com muçulmanos, uma campanha nas redes sociais, #hosposatounmusulmano, à qual aderiram muitas mulheres, que se revoltaram contra o desrespeito às suas escolhas pessoais, e tantas outras, que não aceitaram esse tipo de generalização preconceituosa. No referido artigo, as mulheres europeias são descritas como “filhas belas e sinceras da cultura mais aberta do mundo que [...], um dia, despertaram do sonho encantado e se deixaram seduzir pelo misterioso, longínquo, diferente, [...] apaixonando-se por muçulmanos”. Embora o artigo tenha sido publicado em 7 de junho de 2017, é inevitável identificar, nessas palavras, os ecos das diversas campanhas coloniais, como a desenvolvida pela Itália na África Oriental, que tinha, em sua propaganda, a crença etnocêntrica da superioridade dos italianos em relação aos povos africanos, aos quais, “generosamente”, deveria ser levada a civilização. Nesse sentido, o presente trabalho propõe uma leitura do romance *Madre piccola* (2007), da escritora Cristina Ubax Ali Farah, que tem, como um de seus fios condutores, a constatação dos efeitos daquele colonialismo na contemporaneidade.

Palavras-chave: escritoras, literatura pós-colonial italiana, diáspora somali

Abstract: “Dear European women, to marry a Muslim man is a dangerous madness”. This is the title of an article recently published by the Italian newspaper “Libero”, which lists a series of reasons why the union with a man of the Islamic faith would increase the probability of a woman suffering physical and psychological violence. As an answer to the article, the journalist Laura Battaglia created, along forty

friends married to Muslims, a campaign on social media, #hosposatounmusulmano, to which adhered many women, outraged by the disrespect against their private choices, and many others, who did not accept this sort of prejudiced generalization. In the referred article, European women are described as “beautiful and sincere daughters of the most open culture in the world who [...], one day, woke from the enchanted dream and let themselves be seduced by the mysterious, remote, different, [...] falling in love for Muslim men.” Although the article was published in July 7 2017, it is unavoidable to identify, in those words, echoes of the many colonial campaigns, such as the one developed by Italy on East Africa, which, on its propaganda, utilized the ethnocentric belief of Italian superiority over African peoples, to whom, “generously”, civilization should be brought. On that note, this essay proposes a reading of the *Madre piccola* novel (2007), by writer Cristina Ubax Ali Farah, which has, as one of its mainlines, the confirmation of the effects of said colonialism on contemporary times.

Keywords: female writers, post-colonial italian literature, somali diaspora.

O presente artigo é resultado de uma reflexão desenvolvida a partir do acesso às redes sociais, que, em junho de 2017, veicularam postagens e compartilhamentos de italianas que incluíam a *hashtag* #hosposatounmusulmano (“me casei com um muçulmano”)¹, muitas vezes seguida pela afirmação “e sim, sou feliz”².

Na verdade, tratava-se de uma campanha, que viralizou rapidamente, idealizada pela jornalista Laura Battaglia, como resposta a um artigo de Simona Bertuzzi, cujo título era “Caras Mulheres Europeias, Casar com um Muçulmano é uma Loucura Perigosa”³ (Bertuzzi 2017), e que foi publicado, em 7 de junho de 2017, na seção “Allarme Terrorismo” (Alarme terrorismo) do jornal *Libero*.

Por sua vez, o periódico milanês, reconhecido como alinhado politicamente à direita e de postura anti-imigração, pretendia se manifestar, com essa e outras matérias, em relação ao atentado de 3 de junho em Londres, assumido pelo grupo extremista Estado Islâmico. Assim, o texto de Bertuzzi, ali publicado quatro dias após o ataque, vinha alimentar o senso comum, amplamente difundido no Ocidente, de que os muçulmanos são terroristas, ou, no mínimo, adeptos de práticas violentas.

Com efeito, o artigo do jornal trazia uma lista de razões pelas quais as italianas deveriam evitar uniões com homens de religião islâmica e alertava para o risco de sofrerem violências – físicas e psicológicas –, caso insistissem nesses relacionamentos, o

que provocou uma forte reação nas redes sociais italianas: mulheres efetivamente casadas com muçulmanos se revoltaram contra o desrespeito às suas escolhas pessoais; outras denunciaram que, nos motivos levantados, estava implícita a tutela que a sociedade ainda quer manter sobre os corpos femininos; tantas outras, e outros, não aceitaram esse tipo de generalização preconceituosa, que consideraram islamofobia.

Igualmente criticados foram, ainda, julgamentos preconcebidos identificados na matéria – como o subtítulo do artigo, “As ocidentais, **filhas de uma cultura aberta e laica**, acabam submissas quando se unem aos fiéis no Alcorão”⁴ (Bertuzzi 2017, grifos nossos), uma afirmação, no mínimo, controversa de Simona Bertuzzi, e a descrição que a jornalista faz das mulheres europeias, como “**filhas belas e sinceras da cultura mais aberta do mundo** que (...), um dia, (...) se deixaram seduzir pelo misterioso, longínquo, diferente, (...) apaixonando-se por muçulmanos”⁵ (*idem*, grifos nossos) – tendo em vista que esses discursos sugerem que as configurações de gênero e sexualidade, e mesmo a fé religiosa, se tornam um campo de batalha entre o Ocidente, tido como laico e progressista, e o Oriente, considerado fundamentalista e atrasado.

Ora, é inevitável identificar, nessas palavras de hoje, os reflexos das diversas campanhas coloniais europeias nos outros continentes e os ecos da crença de superioridade étnica, cultural e religiosa do colonizador europeu. Da mesma forma, é ingenuidade acreditar que a divisão do mundo em impérios coloniais, nos séculos XIX e XX, seja apenas uma etapa histórica e que, após as guerras de independência e/ou a perda das colônias, a opressão colonialista esteja superada.

Na verdade, a consideração do outro – e da diversidade – não como uma riqueza, mas desde sempre problemática, está na base tanto dos impulsos coloniais quanto dos estereótipos criados em relação aos colonizados, questão que aparece tratada, também, em uma produção literária que surge na Itália a partir dos anos 90 do século passado – hoje quase consensualmente classificada como literatura pós-colonial italiana – e que abarca as obras de escritoras com origens em ex-colônias italianas na África, como, por exemplo, Cristina Uba Ali Farah, autora do romance *Madre Piccola* (Pequena mãe⁶), de 2007, que enfocaremos na presente reflexão.

Ali Farah nasceu, em 1973, na Itália, terra de sua mãe, e, em 1976, a família se mudou de Verona para Mogadíscio, capital da Somália, terra natal de seu pai. Em 1991,

com o início da guerra civil, Ali Farah fugiu para a Hungria e, depois de um período em Verona, se estabeleceu por muitos anos em Roma, onde se formou em Letras. Atualmente, mora em Bruxelas, mas continua a escrever para jornais e periódicos italianos, como *La Repubblica*, *Nigrizia* e *Internazionale*.

A escritora iniciou sua produção literária com poesias e contos, abordando temas como migração, mulheres, cultura e tradições da Somália – à qual sempre procurou dar voz – e, após o sucesso de *Madre Piccola*, que recebeu muitos prêmios e foi traduzido para o inglês, publicou um segundo romance, em 2014: *Il Comandante del Fiume* (*O Comandante do Rio*), no qual também expressa sua percepção crítica em relação aos efeitos profundos da campanha colonial italiana sobre o povo somali.

Contextualizando historicamente, o Império Colonial Italiano na África teve seu início na Eritreia, em 1882, e a Somália se tornou colônia italiana em 1905. Já as conquistas da Líbia e da Etiópia se deram durante a era fascista, sendo proclamadas colônias, respectivamente, em 1934 e 1936. Opressiva e violenta, como todos os processos de cunho civilizatório, a experiência colonial italiana no território africano se diferencia, contudo, de outros colonialismos europeus, quer quanto à duração mais breve da empreitada, quer porque, apesar de alguns movimentos de resistência, não houve guerras de independência, nem na Somália, nem nas outras regiões. O que determinou o fim do Império Colonial Italiano na África foi a derrota da Itália na Segunda mundial e a consequente liberação de suas colônias, entre 1941 e 1943.

No entanto, no caso específico da Somália, houve um prolongamento da influência político-cultural da metrópole, pois, se a história colonial italiana teve uma conclusão oficial com o Tratado de Paris (1947), em 1949 as Nações Unidas confiaram à Itália a Administração Fiduciária da Somália (AFIS), que durou até 1º de julho de 1960, quando, por respeito ao acordo firmado dez anos antes, foi concedida a independência política ao país. A partir daí, a Somália experimentou, por alguns anos, uma atmosfera mais democrática, com o fortalecimento dos partidos políticos e a tentativa de integração dos diversos e influentes clãs, que dividiam seu poder entre o Norte e o Sul do território. Porém, em 1969, o líder da Liga de Juventude Somali, que governava o país, foi assassinado e, por meio de um golpe militar, o ditador Siad Barre assumiu o poder, com o apoio da então União Soviética. Em 1991, Barre foi deposto, estourou a

guerra civil e, desde então, segundo Michele Pandolfo, “nenhum órgão central conseguiu mais representar a nação somali, seja dentro das próprias fronteiras, seja em âmbito internacional” (Pandolfo 2011), ficando a Somália praticamente invisível aos olhos do Ocidente, a não ser quando, esporadicamente, é citada como exemplo de seca, fome, miséria e pirataria.

Não obstante, ao longo de todos esses anos, desde sua conquista durante a campanha colonial, a Somália e sua complexa narração histórica mantêm laços com sua antiga metrópole e se, enquanto durou a AFIS, alguns jovens expoentes políticos somalis recebiam bolsas de estudo para frequentar universidades na Itália, no período da ditadura de Siad Barre, a península, ainda que despreparada para a acolhida e integração de imigrantes, tornar-se-ia uma primeira meta ou um dos muitos destinos da diáspora somali, movimento que intensificar-se-ia após a deflagração da guerra civil.

De fato, é a constatação da existência desses laços intrincados que dá ensejo às palavras da personagem Domenica, na primeira página de *Madre Piccola*, como se lê a seguir:

Sou o fio delgado, tão fino que se esgarça e se estica, prolongando-se. Tão fino que não se desfaz. E o emaranhado de fios cresce e mostra, claros e bem apertados, os nós, que, embora distantes uns dos outros, não se desmancham. Sou uma marca naquele emaranhado e o meu princípio pertence àquele múltiplo.⁷ (Ali Farah: 2007: 1)

O romance narra a história de duas primas por parte de pai, Barni e Domenica, que cresceram juntas, na capital da Somália, até a partida de Domenica, aos nove anos, para a Itália, com a mãe italiana. Uma década mais tarde, Domenica volta a Mogadíscio, mas não encontra a prima, porque, com o início da guerra civil, Barni, órfã dos pais, se muda para a Itália. Domenica, por sua vez, começa a vagar por vários países, seguindo os fluxos da diáspora somali, sendo favorecida por seu passaporte europeu. Dez anos depois, as primas se reencontram: Domenica está grávida e Barni, que havia se estabelecido como obstetra em Roma, fará o parto e será escolhida como *madre piccola* do bebê, que tem o mesmo nome do avô materno, Taariikh, que significa história. Assim, ao menos em parte, as primas voltam a unir, na Itália, os fios de uma história indelevelmente marcada pela campanha colonial italiana.

Trata-se de uma narrativa não linear, polifônica e próxima da oralidade, que espelha a própria diáspora somali, ao mesmo tempo que identifica suas raízes no passado colonial, como explica Daniele Comberiati:

O resultado é a composição de um mosaico complexo, que remete à forma da diáspora somali, e de uma narrativa que se perde, se reencontra e se recompõe, como se perdem e se reencontram os personagens. Os planos temporais estão constantemente entrelaçados nos discursos dos/das protagonistas (...) porque, para tentar construir o presente, é necessário fazer as contas com o passado.⁸ (Comberiati 2011: 61-62)

Assim, por meio principalmente das protagonistas, o romance revela a pesada herança do colonialismo e a complexa relação dos(as) somalis com a Itália, tanto para os(as) que permaneceram na Somália quanto para os(as) que tomaram o caminho da diáspora, acentuando, como afirma o crítico, “as consequências atuais dos erros do passado”⁹ (*idem*: 14).

Em sua crítica, a narrativa recupera episódios históricos da colonização da Somália, como os desdobramentos da entrada em vigor de leis italianas de índole racista; lembra eventos reais recentes, como, por exemplo, a controversa prisão, em 2002, de um grupo de egípcios muçulmanos, acusados de terrorismo, e também o naufrágio e morte de treze migrantes somalis que tentavam atravessar o Mar Mediterrâneo, em 2003; além de recorrer à experiência da autora, influenciada por duas culturas diferentes: a somali e a italiana.

Todavia, se alguns desses efeitos têm inegável inspiração autobiográfica e se outros remetem a fatos que realmente aconteceram, *Madre Piccola* não se constrói como uma autobiografia, mas como uma narrativa que conscientiza o leitor sobre as consequências, no século XXI, de um dos muitos colonialismos do passado, que tiveram a necessidade de criar um discurso de discriminação racial, sexual e religiosa – nós superiores, vocês inferiores – para justificar a conquista de populações e territórios.

No romance, uma das consequências negativas do passado colonial pode ser percebida na personagem Domenica, que, tendo nascido em 1970, filha de um somali e de uma italiana (como a própria autora), tem sua infância e adolescência marcadas por um sentimento de inadequação, sendo discriminada tanto na Somália, quanto na Itália,

espaços refratários à diversidade, ainda que, nesse caso, por motivos diametralmente opostos.

Nos capítulos dedicados a essa protagonista, narra-se que, na Somália, Domenica era chamada de *missioni*, contudo, somente quando descobre a origem do uso dessa palavra, de raiz italiana, ela entende porque era um insulto, como explica a seguir:

Discriminados pelas leis raciais, os ítalo-somalis de gerações anteriores à minha eram criados geralmente pelos missionários, completamente isolados do resto da população. Eis porque a denominação tinha um valor negativo, já que era ligada à ideia de paternidade não reconhecida.¹⁰ (Ali Farah 2007: 227)

Na verdade, em um primeiro momento da campanha colonial na África, a convivência entre colonizadores e nativas foi tolerada e até mesmo incentivada, como comenta outra escritora de origem somali, Igiaba Scego¹¹, no ensaio “Roma Negata: Percorsi postcoloniali nella città” (“Roma negada: Percursos pós-coloniais na cidade”):

o paralelismo entre a terra a ser penetrada e a mulher a ser possuída foi posto em ação quase que imediatamente. As mulheres eram terra conquistada. Eram o botim de guerra que o Estado (...) havia prometido aos soldados.¹² (Scego / Bianchi 2014: 106)

No mesmo sentido, Riccardo Bonavita, em *Spettri dell'Altro: Letteratura e Razzismo nell'Italia Contemporanea (Espectros do outro: literatura e racismo na Itália contemporânea)*, conclui o que era o senso comum nos primeiros anos do colonialismo italiano na África Oriental: “se a colônia é terra de ninguém, a indígena, incapaz de pensar, é corpo de ninguém”¹³ (Bonavita 2009: 101).

Mais tarde, com o prolongamento da ocupação militar, foi permitido que os residentes italianos nas colônias, mesmo os que haviam deixado mulher e filhos na metrópole, mantivessem concubinas, prática que recebeu o nome de *madamismo*, ou se casassem com mulheres das colônias, que seriam abandonadas quando do retorno à pátria. Os comandos militares consideraram essa opção preferível aos relacionamentos ocasionais com prostitutas, por razões sanitárias e visando a uma vida mais estável para os colonizadores.

Porém, por volta de 1936, o regime fascista, preocupado com o aumento da procriação “interracial”, deu início a uma campanha contra essas uniões, as quais Benito Mussolini, então aliado de Adolf Hitler, via como perigosas para o prestígio da Itália e para a integridade da sua “raça”. A Itália passou, assim, a aplicar diversas sanções de caráter racista, que, de certa forma, preparavam a promulgação das Leis Raciais de 1938. E, em 19 de abril de 1937, entrou em vigor o *Regio Decreto Legislativo numero 880* (Decreto de Lei n. 880) – particularmente destinado aos italianos que viviam nas colônias italianas na África – que vetou as relações conjugais entre italianos e africanas, anulou os casamentos já existentes e proibiu ao pai italiano o reconhecimento dos filhos mestiços, que, considerados “frutos do pecado”, eram confinados em centros missionários, onde eram educados e obrigados a trabalhar. O referido decreto transformou, então, em órfãos forçados toda uma leva de crianças, que ficaram conhecidas, pejorativamente, como *missioni*, uma alcunha que atravessou gerações como forma de insultar os *mezzo gaal* (metade brancos) na Somália.

Esses episódios históricos são retomados, criticamente, no romance de Ali Farah, quando se menciona que a personagem Domenica, em sua infância na Somália, ainda recebia o epíteto pejorativo, não obstante pertencesse a uma geração posterior e embora fosse filha de pai somali e mãe italiana, diferentemente dos *missioni*, que tinham, como a maioria dos ítalo-somalis, pai europeu e mãe africana. Implícita ao relato está a denúncia da permanência, ao longo de décadas, dessa rotulação, humilhante e racista, como uma das marcas indelévels que o colonialismo deixa de herança.

Já na Itália, por outro lado, quando Domenica começa a frequentar a escola, os motivos de discriminação são os seus cabelos crespos e a sua cor de pele, que ela herdara do pai, como narra a protagonista:

Ser metade somali se tornou um enorme problema, já que eu tinha sempre que “justificar” que minha proficiência linguística e minha cor de pele não eram incompatíveis. [...] A mudança para a Itália ocasionou a remoção total do meu breve passado.¹⁴ (Ali Farah 2007: 243)

Como resultado de seu sentimento de inadaptação, Domenica desenvolve o hábito de ferir a própria pele, o que procura explicar da seguinte forma: “Foi porque me sentia excêntrica e indefinida que comecei a torturar minha pele? Achava, talvez, que

poderia separar com a lâmina a ambiguidade da minha essência?”¹⁵ (Ali Farah 2007: 245)

Essas experiências de discriminação, tanto na pátria do pai quanto na da mãe, levam a personagem a uma longa peregrinação, sem um destino preciso, por diversos países, acompanhando os destinos da diáspora somali.

No final do romance, após dez anos de errância, ela está de volta à Itália e reencontra a prima Barni que lhe sugere procurar tratamento. Assim, durante o processo de terapia, Domenica inicia um percurso de aceitação de sua dupla origem, e, em uma carta à sua psicóloga, na qual relata as vicissitudes da sua família, ou seja, por meio da escritura, entende que o caminho em direção à estabilidade passa pela elaboração, e não pela remoção, da sua história, como lemos no excerto: “O que eu recuperava da minha história, só podia reconquistá-lo partindo daquilo que tinha sido a minha história. (...) Eu deveria continuar a me sentir inoportuna sempre e em todo lugar?”¹⁶ (Ali Farah 2007: 123, grifos nossos)

Também a personagem Barni aprova o tratamento proposto e a conduta da terapeuta em relação à prima, pois diz: “A psicóloga resolveu muitas de suas questões. Escrever-lhe aquela longa carta, **reconstruir a sua história**, desatou muitos nós”¹⁷ (Ali *idem*: 263, grifos nossos).

Na verdade, o desejo de “recuperar e/ou reconstruir a história” é um traço perceptível tanto na produção de Cristina Ali Farah quanto na de outras escritoras da literatura pós-colonial italiana, sendo que sua recorrência poderia ser lida como ativada por pelo menos dois objetivos: o de promover o debate sobre o processo de colonização e o de preencher as lacunas dos relatos oficiais sobre o período.

A primeira proposta está ligada ao fato de que, diferentemente de outras ex-metrópoles, como a Grã Bretanha e a França, por exemplo, que tiveram que elaborar mais cedo seu passado imperialista, principalmente após as batalhas independentistas de suas ex-colônias, a Itália continua a subestimar sua campanha colonial na África, cujo término se deu, como mencionado, não pela revolta dos subjugados, mas pela assinatura de um acordo.

Na introdução ao volume *L'Italia postcoloniale* (A Itália pós-colonial), Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo constataam que a Itália evita o debate sobre a sua

questão colonial e, citando Del Boca (1976)¹⁸, informam que:

O histórico Angelo Del Boca afirmou que [...] “A falta de um debate sobre o colonialismo e de uma condenação dos seus aspectos mais brutais autorizaram a Itália a negar as próprias culpas coloniais”. Com a cumplicidade da mídia e da classe dirigente, a sociedade civil italiana foi mantida na ignorância em relação ao próprio passado colonial até muito recentemente: esse capítulo da história italiana, de fato, ficou fora dos textos escolares e do debate em geral.¹⁹ (Lombardi / Diop / Romeo 2014: 10)

Na mesma linha de raciocínio, Armando Gnisci comenta o modo como a Itália tenta encobrir seu passado e suas culpas, ou seja, justificando que se tratou de um colonialismo “cordial” e que durou apenas algumas décadas:

A alta cultura italiana acha – se é que pensa nisso – que os chamados estudos pós-coloniais e a sua crítica radical ao eurocentrismo – me refiro, obviamente, a estudiosos como Said, Spivak, Loomba (...) – são de responsabilidade de ingleses e franceses, espanhóis e portugueses (...) holandeses e alemães, e dos seus respectivos povos ex-colonizados, mas não nossa; e que nós, italianos, podemos segui-los, no máximo, com certo respeito, puramente intelectual e antológico, pela pesquisa alheia (...). Resta, entretanto, compreender como e por que a cultura italiana (...) continua a negar a própria questão colonial (...). O discurso que justifica tal negação é breve e doloroso; (...) se escapa da questão colonial com argumentos grosseiros e indecorosos. Substancialmente, com a justificativa da particular “efemeridade” da nossa campanha colonial e com a referência a um nosso mítico caráter nacional de “povo cordial”, apreciado no mundo todo, até pelos africanos...²⁰ (Gnisci 2003: 145-146)

Sobre essa imagem dos colonizadores italianos como “generosos”, como “*brava gente*”, Pandolfo acrescenta que:

Este mito se afirma já nos últimos anos do século XIX, quando os italianos se empenharam em transmitir, na África, uma imagem de amabilidade, cordialidade e generosidade; a mesma imagem estereotipada que se difundiu após a Segunda Guerra e que ajudou, mesmo com a derrota militar, a esconder a verdade sobre os crimes cometidos pelos italianos nas colônias africanas.²¹ (Pandolfo, 2011)

É diante desse cenário de ignorância, negação e ocultamento que as autoras da literatura pós-colonial italiana frequentemente incluem episódios históricos em seus

textos, como se tomassem para si o projeto de escrever, sob forma literária, a memória do arquivo colonial italiano.

A segunda razão para a ênfase dada à história em suas produções seria a intenção das escritoras de oferecer, sob o ponto de vista dos colonizados e, nesse caso específico, na perspectiva feminina, sua própria versão sobre a campanha colonial italiana na África, como argumenta Comberiati:

é possível, então, descobrir uma outra história do período colonial e pós-colonial (...): caracterizadas por uma dupla alteridade (como mulheres e como colonizadas), tais autoras criam uma narração alternativa que coloca em jogo diferentes relações de gênero e dinâmicas de poder.²² (Comberiati 2007: 190)

Vemos, então, porque, em *Madre Piccola*, a escolha do nome para o filho de Domenica perde seu caráter arbitrário e se reveste de importância: como já mencionado, o bebê terá o mesmo nome do avô desaparecido na Somália durante a guerra civil, Taarikh, que quer dizer **história**.

Nesse processo de reconstruir a história, também são relevantes a retomada e a análise crítica de eventos reais mais recentes, que ainda ligam a Itália, e a Europa, às suas ex-colônias. Em *Madre Piccola*, merecem destaque dois episódios, que a autora confia ao depoimento da personagem Barni a uma jornalista, que estaria recolhendo testemunhos para uma reportagem sobre os somalis residentes em Roma.

O primeiro evento mencionado na entrevista é um naufrágio, dentre tantos, ocorrido no Mediterrâneo. E Barni pergunta à jornalista (como se fosse a autora a indagar o leitor):

se lembra do naufrágio de um mês atrás? Dos corpos dos nove somalis transportados para Roma? Da celebração dos funerais no *Campidoglio*? Acho que aqueles funerais mexeram um pouco com o coração das pessoas (...) durante toda a semana jornais e canais de TV não falaram de outra coisa. Quem poderia ignorá-lo? (...) [Mas,] no fundo, aquele naufrágio era apenas mais um. Já faz tempo que os barcos chegam e despejam sobre a costa. A maré segue seu refluxo, e as margens cada vez mais cheias de detritos: latas de molho de tomate, cacos de vidro verde, (...) manchas de piche e sacolas e mais sacolas de plástico. E, de bruços, corpos sem vida, as roupas puídas e a pele roxa marcada pelo branco do sal.²³ (Ali Farah 2007: 14-15)

De fato, como se lê no jornal *La Repubblica*, de 25/10/2003, no dia 24 foram realizadas as cerimônias fúnebres de treze somalis encontrados mortos na costa de Lampedusa, ilha italiana mais próxima do continente africano, conhecida como “Porta da Europa”.

E, ainda que no romance o fato seja relatado como acontecido no fim dos anos 90, e não em 2003, e se registre o sepultamento de nove, e não treze, somalis, a decisão de incluí-lo na narrativa ficcional demonstra a atenção da autora para a recorrência dessas tragédias, que não dizem respeito apenas à Somália, mas também à Itália, pelos anos do passado colonial que percorreram juntas e pelas suas implicações na atualidade.

O mesmo naufrágio aparece no livro de memórias de Igiaba Scego, da seguinte forma:

O prefeito [de Roma] da época, Walter Veltroni, tinha aceitado o pedido de ajuda da comunidade somali para dar um sepultamento digno para aqueles treze coitados. (...) E, pela primeira vez depois de anos, uma comunidade invisível como a nossa marcava a sua presença. Nós, que nunca tínhamos pedido nada para aquela Itália que nos colonizou, aquele dia reivindicamos um direito. Era a primeira vez. A voz saía de nós dilacerada e gaguejando. Mas, de alguma forma, tinha saído.²⁴ (Scego 2010: 97)

Entretanto, embora em seu pronunciamento em 2003 o prefeito Veltroni tenha dito: “Reconheçamos estes somalis mortos (...) como irmãos (...) a Itália tem o dever da solidariedade”²⁵, ou seja, tenha reconhecido o elo entre a Itália e a sua ex-colônia, dez anos depois, em 2013, também no mês de outubro, aconteceu outro naufrágio, que vitimou 396 eritreus, mas, dessa vez, poucos se lembraram da campanha colonial italiana na Eritreia, como narra Scego, no ensaio já citado “Roma Negata: Persorsi Postcoloniali nella Città”:

No dia 3 de outubro de 2013, o Mar Mediterrâneo engoliu 396 eritreus, mulheres, crianças, homens jovens. Todos os sonhos daquela gente naufragados naquele mar frio e inóspito. Mas nenhum grande jornal escreveu “aqueles rapazes, aquelas jovens, aquelas crianças são nossos”. O vínculo histórico entre Itália e Eritreia não foi percebido, reconhecido. A Itália (...) não assumiu (...) a sua responsabilidade histórica em relação à Eritreia. Tudo foi silenciado, esquecido, apagado. (...) Ontem os colonizados, hoje os migrantes, vítimas de um sistema que se cria sozinho e se autoabsolve.²⁶ (Scego / Bianchi 2014: 22-25)

Tanto Scego quanto Ali Farah, portanto, lamentam que a Itália não veja nenhuma ligação entre os migrantes africanos de hoje e os seus ex-súditos das colônias, e que siga estereotipando-os negativamente.

Ainda em relação ao modo como se encara a complexa questão migratória na Itália, retomamos o romance de Ali Farah para focalizarmos o segundo exemplo de evento real mencionado pela personagem Barni em sua entrevista, e mais uma vez percebemos que se busca ativar a memória do(a) interlocutor(a), seja a da jornalista, seja a do próprio leitor:

Não sei se lembra, porque não se comentou muito, de dois egípcios presos como suspeitos de terrorismo, porque levavam no bolso um mapa de Roma com pontos estratégicos marcados em caneta vermelha. Dessa parte, se falou muito, para mostrar a eficiência e a precisão da atuação da polícia. Mas, sobre o fato de que aqueles pontos correspondiam à localização dos refeitórios da *Caritas* [entidade filantrópica], houve apenas uma breve menção. Só eu havia notado?²⁷ (Ali Farah 2007: 36)

Com efeito, o jornal *La Repubblica*, de outubro de 2002, noticiou que os três egípcios identificados – e não dois, como no romance – eram pescadores, há muito tempo residentes na Itália, e estavam com os documentos em dia. Porém, além de mapas, foi encontrado o explosivo TNT no apartamento em que moravam. E, embora tenham explicado que utilizavam o composto químico na sua atividade de pesca, os três foram presos: “por porte de explosivos e crimes ligados ao terrorismo internacional”²⁸ (*La Repubblica*, 2002). O mesmo jornal, na época, relatou que “se aventou a hipótese de que estivesse em ação, em Roma, uma rede de células autônomas e segmentadas entre si, todas ligadas ao fundamentalismo islâmico”²⁹ (*La Repubblica*, 2002). Mas, ao final do processo, após dezenove meses de prisão, a inocência dos réus foi comprovada e eles foram libertados, como noticiou a publicação *Errori Giudiziari* (*Erros Judiciários*).

Por fim, em *Madre Piccola*, há ainda a história de Maxamed X que, embora a cargo exclusivamente da criação da autora, poderia também ser real, seja na Itália de hoje, que estereotipa os imigrantes como criminosos; seja em toda a Europa Ocidental, onde vivem cerca de 16 milhões de muçulmanos e muçulmanas, provenientes, sobretudo, de ex-colônias europeias, e onde vigem as equações: homem muçulmano = violento e terrorista, e mulher muçulmana = submissa e coberta com véu; seja, ainda, nos Estados

Unidos pós 11 de setembro, onde vem se afirmando uma espécie de paranoia em relação às populações de fé islâmica.

Em *Madre Piccola*, embora não haja a mínima semelhança entre a descrição dos personagens e as equações acima mencionadas, o muçulmano Maxamed X é imediatamente considerado suspeito de terrorismo, por ter sido encontrado muito ferido próximo a um carro em chamas em frente à embaixada da Somália, em Roma. Cabe a Barni livrá-lo da acusação, descobrindo que o somali tinha se queimado para tentar salvar a personagem Luul, que ele acreditava ainda estar no carro, onde havia dado à luz. Maxamed X havia conhecido a jovem, grávida, durante a travessia do deserto, na qual haviam morrido todos os filhos dele e o marido dela. E, na Itália, ambos viviam, clandestinamente, no porão da embaixada, onde também moravam outros rapazes que, tentando fazer funcionar o carro abandonado, tinham acabado por incendiá-lo involuntariamente.

Dessa forma, o romance, ao abordar entre as suas denúncias também as arbitrariedades cometidas em relação aos muçulmanos, com as quais iniciamos esta nossa reflexão, aproxima-se de temas fundamentais para os debates que estão em pauta hoje, inclusive nas redes sociais.

Como pudemos acompanhar, *Madre Piccola*, que tem, como um de seus fios condutores, a percepção da profunda e cruel herança do colonialismo italiano para os somalis, contemporaneamente enfatiza as relações de poder que os sistemas coloniais produziram e evidencia as formas como essas relações são reproduzidas nas sociedades pós-coloniais, ou neocoloniais, contemporâneas.

Porém, sua maior contribuição para as discussões mais recentes é a propriedade com que revela que, por trás dos estereótipos que inferiorizam os colonizados e mesmo na base mais profunda dos empreendimentos coloniais, está, na verdade, a dificuldade de se lidar com a alteridade, com o outro, de enxergar para além do próprio centro, o que está na raiz das intolerâncias em relação às diferenças, sejam étnicas, de gênero, culturais e, aqui, especificamente, religiosas, que são presentemente aguçadas em um cenário mundial que assiste à intensificação das migrações, do deslocamento de indivíduos e dos encontros (e desencontros) entre culturas.

NOTAS

¹ Todas as traduções do italiano são minhas.

² Texto original: “e sì, sono felice”.

³ Texto original: “Care donne europee, sposare un islamico è una follia pericolosa”.

⁴ Texto original: “Le occidentali, figlie di una cultura aperta e laica, finiscono sottomesse quando si uniscono ai fedeli nel Corano”.

⁵ Texto original: “Figlie belle e sincere della cultura più aperta del mondo che [...] un giorno [...] si sono lasciate ammaliare da ciò che è mistero, lontano, diverso [e] si sono innamorate di uomini islamici”.

⁶ O título do romance é uma referência ao papel que uma das protagonistas do livro, Barni, terá na criação do filho da outra personagem principal, Domenica. Muito unidas na infância, as primas Barni e Domenica retomam a amizade após anos de separação e Domenica pedirá a Barni que seja a *madre piccola* de seu filho Taariikh. As atribuições de uma *madre piccola*, na cultura somali, corresponderiam aproximadamente às de uma madrinha de batismo na tradição italiana.

⁷ Texto original: “Sono il filo sottile, così sottile che si infila e si tende, prolungandosi. Così sottile che non si spezza. E il groviglio dei fili si allarga e mostra, chiari e ben stretti, i nodi, pur distanti l’uno dall’altro, che non si sciolgono”.

⁸ Texto original: “Il risultato è la composizione di un mosaico complesso, che riconduce alla forma della diaspora somala, e di una narrazione che si perde, si ritrova e se ricompone come si perdono e si ritrovano i personaggi. I piani temporali sono costantemente intrecciati nei discorsi dei/lle protagonisti/e [...] perché per tentare di costruire il presente c’è bisogno di fare i conti con il passato”.

⁹ Texto original: “le conseguenze attuali degli errori del passato”.

¹⁰ Texto original: “Discriminati dalle leggi razziali, gli italosomali delle generazioni prededenti alla mia crescevano perlopiù presso i missionari, completamente isolati dal resto della popolazione. Ecco perché l’appellativo aveva una valenza negativa, legato com’era all’idea della paternità negata”.

¹¹ Igiaba Scego, nascida na Itália, em 1974, filha da diáspora somali, tem uma produção relevante como escritora e vem se afirmando, cada vez mais, como crítica da questão pós-colonial.

¹² Texto original: “il parallelismo tra la terra da penetrare e le donne da possedere venne messo in atto quasi subito. Le donne erano terra di conquista. Erano il bottino che lo Stato (...) aveva promesso ai tanti soldati”.

¹³ Texto original: “se la colonia è terra di nessuno, l’indigena, incapace di pensare, è corpo di nessuno”.

¹⁴ Texto original: “Essere per metà somala divenne un’enorme scocciatura per la quale mi trovavo sempre a dover ‘giustificare’ padronanza linguistica e carnagione (...). Il trasferimento in Italia comportò la totale rimozione del mio breve passato”.

¹⁵ Texto original: “Fu perché mi sentivo eccentrica e indefinita che cominciai a torturarmi la pelle? Credevo, forse, di poter separare con la lametta l’ambiguità della mia essenza?”

¹⁶ Texto original: “Quello che io recuperavo della mia storia, potevo riconquistarlo solo partendo da quello che era stata la mia storia. (...) Dovevo continuare a sentirmi inopportuna sempre e dovunque?”

¹⁷ Texto original: “La psicologa le ha risolto molte questioni. Scrivere quella lunga lettera, ricostruire la sua storia, ha sciolto molti nodi”.

¹⁸ Cf. Del Boca, Angelo (1976), *Gli Italiani in Africa Orientale: Dall’unità alla marcia su Roma*, Roma-Bari, Laterza.

¹⁹ Texto original: “Lo storico Angelo Del Boca ha affermato che (...) ‘La mancanza di un dibattito sul colonialismo e di una condanna dei suoi aspetti più brutali hanno autorizzato l’Italia alla negazione delle proprie colpe coloniali’. Con la complicità dei media e della classe dirigente, la società civile italiana è stata tenuta nell’ignoranza rispetto al proprio passato coloniale fino a tempi molto recenti: questo capitolo della storia italiana, infatti, è stato assente dai testi scolastici e dal dibattito pubblico in generale”.

²⁰ Texto original: “La cultura alta italiana pensa – se lo pensa – che i così detti studi postcoloniali e la loro critica radicale all’eurocentrismo — penso, ovviamente, a studiosi come Said, Spivak, Loomba (...) – appartengono doverosamente a inglesi e francesi, spagnoli e portoghesi (...) olandesi e tedeschi, e ai loro rispettivi popoli ex colonizzati, ma non a noi; e che noi italiani possiamo seguirli, al massimo, con qualche attenzione puramente intellettuale e antologica dell’altrui ricerca (...). Resta, comunque, da capire come e perché la cultura italiana (...) continui a rinnegare la propria questione coloniale (...). Il discorso che giustifica tale diniego è breve e penoso; (...) per la faccenda coloniale ci si sottrae con argomentazioni rozze e indecorose. In sostanza con il richiamo alla particolare ‘brevità’ del nostro impegno coloniale e con il riferimento a un nostro mitico carattere nazionale di ‘brava gente’, apprezzato in tutto il mondo, anche dagli africani...”

²¹ Texto original: “Questo mito si afferma quindi già negli ultimi anni dell’Ottocento, quando gli italiani si prodigarono a trasmettere in Africa una positiva immagine di mitezza, cordialità e generosità; la stessa immagine stereotipata che si diffuse nel secondo dopoguerra e che aiutò, nonostante la sconfitta militare, a nascondere la verità sui crimini commessi dagli italiani nelle colonie africane”.

²² Texto original: “è possibile così rintracciare una storia altra del periodo coloniale e postcoloniale (...): contraddistinte da una duplice alterità (come donne e come colonizzate), tali autrici creano una narrazione alternativa che mette in gioco differenti rapporti di genere e dinamiche di potere”.

²³ Texto original: “si ricorda del naufragio di un mese fa? Delle salme dei nove somali traspostate a Roma? Della celebrazione dei funerali in Campidoglio? Quei funerali credo abbiano mosso qualcosa nel cuore della gente (...) per tutta la settimana giornali e televisioni non hanno parlato che del naufragio. Chi poteva ignorarlo? (...) [Ma] in fondo quel naufragio poteva essere uno dei tanti. È da tempo ormai che le barche arrivano e scaricano sulle coste. La marea segue il suo reflusso, e le rive sempre più piene di detriti: barattoli al concentrato di pomodoro, scaglie di vetro verde, (...) grumi di catrame e buste, buste, buste. E riversati, corpi senza vita, gli abiti consumati e la pelle violacea macchiata dal bianco del sale”.

²⁴ Texto original: “Il sindaco di allora Walter Veltroni aveva risposto alla richiesta di aiuto della comunità somala per dare giuste esequie a quei tredici sfortunati. (...) E per la prima volta dopo anni una comunità invisibile come la nostra ha puntato i piedi. Noi che non abbiamo mai chiesto nulla a questa Italia che ci ha colonizzato, quel giorno abbiamo urlato un diritto. Era la prima volta. La voce ci usciva fuori spezzata e balbuziente. Ma era uscita in qualche modo”.

²⁵ Texto original: “Sentiamo questi somali morti (...) come fratelli (...) L' Italia ha il dovere della solidarietà”.

²⁶ Texto original: “Il 3 ottobre 2013 il Mar Mediterraneo ha inghiottito 369 eritrei, donne, bambini, giovani uomini. Tutti i sogni di quella gente naufragati in quel mare freddo e inospitale. Ma nessun grande giornale ha scritto ‘quei ragazzi, quelle ragazze, quei bambini sono i nostri’. Il legame storico tra Italia e Eritrea non è stato percepito, riconosciuto. L'Italia (...) non ha dichiarato (...) la sua responsabilità storica verso l'Eritrea. Il tutto è stato silenziato, dimenticato, cancellato. (...) Ieri i colonizzati, oggi i migranti, vittime di un sistema che si autogenera e autoassolve”.

²⁷ Texto original: “Chissà se si ricorda. Perché non è che ne abbiano parlato molto, dei due egiziani arrestati per sospetto terrorismo, a cui avevano trovato una cartina di Roma in tasca con tutti i punti strategici cerchiati da una biro rossa. Di questa parte si è molto discusso, per mostrare l'efficienza e la precisione dei servizi di polizia. Ma del fatto che si trattasse delle mense della Caritas, a questo si era appena accennato. Solo io ci avevo fatto caso?”

²⁸ Texto original: “per porto abusivo di esplosivo e reati legati al terrorismo internazionale”.

²⁹ Texto original: “si ipotizzò che fosse in azione a Roma una rete di cellule autonome e compartimentate l'una rispetto all'altra, tutte legate all'integralismo islamico”.

Bibliografia

Ali Farah (2007), Cristina. *Madre Piccola*, Trento, Frassinelli.

Bertuzzi, Simona (2017). "Care Donne Europee, Sposare un Islamico è una Follia Pericolosa", *Libero*, Milano, Ano LII, n° 155, <<https://www.pressreader.com/italy/libero/20170607/281578060632706>> (último acesso em 15 ago. 2017).

Bonavita, Riccardo (2009), *Spettri dell'Altro: Letteratura e razzismo nell'Italia contemporânea*, Bologna, Il Mulino.

Comberiati, Daniele (2007), "La letteratura Femminile della Migrazione: le Scrittrici delle Ex Colonie Italiane di Seconda Generazione", in Tirabassi, Maddalena / Corti, Paola (2007), *Racconti dal Mondo. Narrazioni, memorie e saggi delle migrazioni*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 189-206.

-- (2011), *La Quarta Sponda: Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, Roma, Caravan.

Errorigiudiziari.com, "Con Al Qaeda non c'entra: Risarcito con 100 mila euro", *Errori Giudiziari*, ano, n° x, <<http://www.errorigiudiziari.com/?vittime=con-al-qaeda-non-centra-risarcito-con-100-mila-euro>> (último acesso em: 14 nov. 2017).

Gnisci, Armando (2003), *Creolizzare l'Europa: Letteratura e migrazione*, Roma, Meltemi.

La Repubblica, "Presi tre Egiziani con Mappe e Tritolo", *La Repubblica*, outubro de 2002, <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2002/10/05/presi-tre-egiziani-con-mappe-tritolo.html>> (último acesso em: 15 ago. 2017).

La Repubblica, "Funerali in Campidoglio per i Somali Morti in Mare", *La Repubblica*, outubro de 2003, <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/10/25/funerali-in-campidoglio-per-somali-morti-in.html>> (último acesso em: 12 jun. 2017).

Lombardi-Diop, Cristina / Romeo, Caterina (2014), *L'Italia Postcoloniale*, Milano, Mondadori.

Pandolfo, Michele (2011), “Le Voci Femminili della Diaspora Somala nella Letteratura Italiana”. *El-Ghibli*, 2011, nº x, <http://archivio.el-ghibli.org/index.php%3Fid=0&issue=08_34.html> (último acesso em: 15 nov. 2017).

Scego, Igiaba (2010), *La Mia Casa è Dove Sono*, Milano, Rizzoli.

Scego, Igiaba / Bianchi, Rino. *Roma Negata: Percorsi post-coloniali nella città*, Roma, Ediesse.

Márcia de Almeida é professora de língua e literatura italiana do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas da UFJF e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras-Estudos Literários, desenvolvendo pesquisas no campo dos Estudos de Gênero, da Crítica Feminista e dos Estudos Pós-coloniais. Dentre as mais recentes publicações, congêneres ao presente artigo, destacam-se o ensaio “Oltre Babilonia: Specchio della nuova geografia italiana”, in *Nuove (e Vecchie) Geografie Letterarie nell'Italia del XXI Secolo*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2016, volume organizado por Silvia Contarini, Margherita Marras e Giuliana Pias, e a co-organização de dois volumes temáticos: *Mulheres e Literaturas: Cartografias crítico-teóricas*, Maceió, Edufal, 2013, com Liane Schneider, Leila Harris e Ana Cecília A. Lima, e *Novas Cartografias: Desafios literários*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2017, com Ana Beatriz Gonçalves e Alexandre Faria.

Mulheres africanas (e afrodescendentes) na diáspora: violência e (não) pertencimento

Simone Schmidt

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Resumo: Desde o período colonial, o tema da diáspora tornou-se frequente nas literaturas africanas, assumindo contornos particulares quando enfocado à luz das experiências vividas pelas mulheres, pois, como afirmaram Maylei Blackwell e Nadine Naber (2002: 191-192), foram elas historicamente o grupo mais vulnerável no contexto das formas do colonialismo e de escravidão. Na diáspora, muitas se viram envolvidas na luta pela simples sobrevivência, sendo seu corpo e sua identidade alvos de formas diversas de violência, uma vez que sua condição de imigrantes subalternas as tornou “vulneráveis a uma série de outros abusos, como (...) a exploração sexual e o trabalho excessivo” (Jaggar 2006: 21). Findo o período colonial, quais os desdobramentos dessa situação vivida pelas mulheres africanas na diáspora? Como se traduz hoje a violência do passado em formas contemporâneas de colonialidade? A discussão parece ser de grande atualidade num momento em que imigrantes e refugiados são um tema que vem ocupando cada vez mais atenção, sendo objeto de preocupação no mundo todo. Episódios recentes, como os dramas vividos por refugiados na Europa, ou as desastrosas medidas anti-imigração propostas por Donald Trump, alcançaram grande repercussão na mídia internacional. Tais questões nos instigam a indagar quais as relações que se tecem entre o feminismo e a questão de imigrantes e refugiados; que formulações uma abordagem feminista vem oferecer a este debate.

No intuito de aprofundar tais indagações, proponho a leitura de duas autoras: a cabo-verdiana Orlanda Amarílis, cuja obra, produzida nos momentos finais do colonialismo português, antecipou a representação das experiências dos imigrantes africanos na Europa, e Luedji Luna, compositora afro-brasileira contemporânea, cujas canções atualizam o tema da diáspora em perspectiva assumidamente pós-colonial.

Palavras-chave: diáspora, escritoras africanas e afrodescendentes, gênero, Orlanda Amarílis, Luedji Luna

Abstract: Since the colonial period, the theme of the diaspora has been present in African literatures, taking particular forms when it focuses on the experiences of women, for, as Maylei Blackwell and Nadine Naber (2002) propose, they are historically the most vulnerable group regarding diverse forms of colonialism and slavery. In the diaspora, many women were involved in the struggle for simple survival. Since their status as subaltern immigrants made them "vulnerable to a series of other abuses, sexual exploitation and excessive work" (Jaggar, 2006), their bodies and their identities were easy targets of various forms of violence. After the colonial period, what are the consequences of this situation experienced by African women in the diaspora? How has the violence of the past been translated into contemporary forms of coloniality? The discussion seems to be very important at this moment, when immigrants and refugees are topics that have been getting more and more attention and becoming the subject of worldwide concern. Recent episodes, such as the dramas experienced by refugees in Europe, or the disastrous anti-immigration measures proposed by Donald Trump, have achieved great repercussion in the international media. These questions prompt us to inquire about the relationships that are woven between feminism and the question of immigrants and refugees; what formulations may a feminist approach offer to this debate? In order to pursue these inquiries, I propose the reading of two authors: the Cape Verdean writer Orlanda Amarílis, whose work, produced in the final moments of Portuguese colonialism, anticipated the representation of the experiences of African immigrants in Europe, and Luedji Luna, a contemporary Afro-Brazilian composer and singer, whose songs update the diaspora theme in an assumedly postcolonial perspective.

Keywords: diaspora, African and Afro-descendant women writers, gender, Orlanda Amarílis, Luedji Luna

Imigrantes e refugiados são um tema que vem ocupando cada vez mais atenção, sendo objeto de preocupação no mundo todo. Episódios recentes, como os dramas vividos por refugiados na Europa, ou as desastrosas medidas anti-imigração propostas por Donald Trump, alcançaram grande repercussão na mídia internacional. Tais questões nos instigam a indagar quais as relações que se tecem entre o feminismo e a questão de imigrantes e refugiados; que formulações uma abordagem feminista vem oferecer a este debate.

No intuito de aprofundar tais indagações, este artigo se propõe realizar uma leitura em dois tempos: primeiramente, de alguns contos da escritora cabo-verdiana Orlanda Amarílis, situados no contexto imediatamente posterior ao fim do colonialismo

português. Num segundo momento, pretende chegar bem próximo de nossa contemporaneidade, analisando uma canção executada pela cantora e compositora afro-brasileira Luedji Luna.

Orlanda Amarílis, cuja obra se encontra publicada em três livros de contos, antecipou nas literaturas africanas de língua portuguesa a representação das experiências dos imigrantes africanos na Europa. Mais do que isso, a autora antecipou um tema de grande significado para as discussões que o feminismo viria a fazer nas décadas seguintes: a experiência das mulheres imigrantes.

Publicado em 1974, ano em que se daria a Revolução dos Cravos, marcando o fim do longo período salazarista que sustentou o projeto colonial português, seu primeiro livro de contos, *Cais do Sodré té Salamansa*, efetua um percurso de contraponto entre o lá e o cá do imigrante, entre as ilhas deixadas em busca de uma “vida nova”, e as experiências nem sempre satisfatórias encontradas na realidade europeia. O próprio título do livro já assinala este percurso, traçando uma linha imaginária que teria como ponto de partida o Cais do Sodré em Lisboa, lugar de partidas e chegadas de muitas pessoas e lugares da região metropolitana, e que teria como ponto final a distante praia de Salamansa, no meio do Atlântico, em território cabo-verdiano.

Os historiadores costumam assinalar¹ que foram os cabo-verdianos os primeiros, dentre os povos africanos, a constituir um efetivo fluxo migratório em Portugal, em pleno período colonial, constituindo as chamadas migrações laborais, em percursos autônomos ou dentro de projetos familiares, todos marcados pelo desejo de sobrevivência, melhoria das condições de vida e sustentação de redes familiares. Os contos de *Cais do Sodré té Salamansa* constituem um universo ficcional onde tais experiências se encontram amplamente representadas. De um lado, aqueles que ficam nas ilhas, lidando com as carências e muitas vezes com a ausência de perspectivas, como vemos nos contos “Esmola de Merca” e “Salamansa”; de outro, aqueles que se aventuram na metrópole, desafiando a solidão e as muitas precariedades da vida de imigrantes na Europa.

Centrada principalmente na perspectiva de mulheres que, como a própria autora, vivenciaram a diáspora nos momentos finais do colonialismo português, a escritora cabo-verdiana criou um universo de *mulheres sós* (Santilli 1985), em cujos movimentos e

vozes podemos antever as primeiras formulações de uma abordagem feminista (e por vezes, descolonial) sobre a imigração feminina no contexto de uma produção literária em língua portuguesa.

Ao analisar o fenômeno das migrações protagonizadas por mulheres na perspectiva dos feminismos transnacionais, Adriana Piscitelli observa que as primeiras abordagens desses feminismos, no início dos anos 1990, se vinculavam às reflexões dos chamados “feminismos do Terceiro Mundo”, que se opunham fortemente à construção de uma *sororidade internacional*, a qual não levaria em consideração as “diferenças entre mulheres em diversos espaços geográficos do mundo”. Desse modo, os feminismos do terceiro mundo colocavam o termo “internacional” “sob escrutínio, levando em conta os processos econômicos, políticos e ideológicos nos quais se ancoram a racialização e o capitalismo” (Piscitelli 2014: 87).

Sem incorrer na vitimização da chamada “mulher do terceiro mundo” (Mohanty 2008), Orlanda Amarílis, ao registrar em seus contos a experiência das mulheres imigrantes, não deixa de registrar sua vulnerabilidade, assim como também sua capacidade de agenciamento. Se por um lado, as personagens de *Cais do Sodré* são mulheres fortes, resistentes, que sustentam com seu trabalho e sua solidariedade uma rede de familiares não necessariamente consanguíneos, mas famílias no sentido amplo e estendido, por outro, enfrentam dificuldades que as lançam no anonimato de uma solidão quase irremediável e na precariedade de suas condições de sobrevivência. Se é autêntica a autonomia e a capacidade de agência das protagonistas, portanto, não são menos verdadeiros os desafios que enfrentam cotidianamente, para não falar no alto custo emocional e na condição subalterna do trabalho exercido na capital europeia.

Muito se tem falado, no campo dos estudos feministas², sobre o impacto particular que a imigração e o trabalho imigrante, de condição subalterna, têm exercido sobre as mulheres. A este respeito, Alison Jaggar afirma que “a globalização neoliberal é, entre outras coisas, um processo de gênero que exacerba frequentemente as desigualdades entre homens e mulheres” (2006: 27). A pobreza enfrentada pelas mulheres que vivem a condição imigrante e subalterna limita sua autonomia e, como afirma Jaggar acerca da pobreza feminina, “as torna vulneráveis a uma série de outros abusos, como a violência, a exploração sexual e o trabalho excessivo” (*idem*: 21).

É justamente onde se intersectam gênero, etnia e raça que a condição solitária de muitas das personagens de Amarílis se mostra dentro de um quadro de relações históricas e políticas, e não como casos isolados. Para essas personagens, o “lugar” a partir do qual sua exclusão toma forma, acarretando seu sentimento de desencanto com a experiência vivida na metrópole e a constatação de seu persistente não-pertencimento, é seu próprio corpo, ponto de encontro das tensões racializadas/sexualizadas construídas a partir das relações coloniais.

Um exemplo dessa solidão e precariedade, de braços dados com o agenciamento e a capacidade de resistência dessas mulheres, encontramos no conto “Desencanto” (Amarílis 1974: 55-64). Aqui temos a imigrante cujo cotidiano se organiza em torno do grande esforço pela sobrevivência na metrópole. Submetida ao ritmo diário dos longos deslocamentos, do cansaço e do tédio, em função das demandas do trabalho e da sobrevivência na terra estrangeira, a personagem a certa altura da narrativa chega a se definir como uma heroína. Contudo, se ao julgar-se momentaneamente uma heroína, a personagem parece se conceder generosa autoestima, o certo é que tem consciência de estar presa a uma cadeia de sentidos negativos atribuídos ao trabalhador imigrante, o que fica claro quando afirma: “Corrida de empregos de sujeições tem sido o seu rosário através destes anos todos. Até já lhes perdeu a conta” (*idem*: 60). Nessa constatação entrevemos o desencanto sugerido no título do conto. Inicialmente, a personagem vivencia um período de “encantamento” com o mundo novo que descobre na metrópole, e que se traduz num entusiasmo com seu primeiro emprego. Porém, ao encantamento inicial, sucede o desencanto, que a personagem reluta em entender:

No entanto acabou por desistir. Desistir estupidamente sem razão aparente. (...) é verdade. Acabara por se cansar ela a rapariga decidida. Cansou-se de todos: do patrão dos colegas dos próprios clientes nem sempre os mesmos. Voltara as costas ao emprego precisamente quando já estava a adaptar-se à vida de pau mandado. (*idem*: 59)

Ao referir-se à “vida de pau mandado”, a personagem denuncia sua própria consciência, quase à revelia de si mesma, de pertencer a um sistema de trabalho, próprio da condição de imigrante, que cria, segundo Abdelmalek Sayad (1998: 107), uma circularidade perversa, em que trabalho desqualificado e mão-de-obra socialmente e politicamente dominada se reforçam reciprocamente.

Nesse sentido, a cena final do conto é muito significativa. Durante o trajeto do barco que a conduzirá à outra margem do Tejo, na última etapa de sua longa jornada diária a caminho do trabalho, a personagem percebe, em sua direção, um insistente olhar masculino. Na descida dos passageiros, ela sente novamente a presença daquele homem muito perto de si: “O homem de chapéu preto está junto dela. Pressente-o pelo faro que já tem dessas aproximações” (Amarílis 1974: 64). Mas a chegada de um amigo, e o breve diálogo que os dois homens travam, deixa transparecer, de forma reveladora, as posições desiguais de gênero e raça implicadas no que até então se mostrava como um inconsequente jogo de sedução: “Um sussurro fá-la estar atenta. Estás bom, pá? Malandro, estás a fazer-te prá mulata. Riem baixo e esse riso é uma afronta” (*ibidem*). Só então, ao final do conto, somos levados a compreender a dolorosa experiência por ela vivenciada, encontrando-se permanentemente enclausurada num corpo definido pelo gênero e pela raça, um corpo colonizado, definido pelo olhar do outro como um corpo de mulata, ícone “denso e tenso”, como argumenta Miguel Vale de Almeida (2001: 34), da política de raça, gênero e classe produzida pela experiência histórica do colonialismo português.

Fortemente erotizado, o corpo da personagem sofre os embates do preconceito racial associado ao desejo masculino, o que vem explicar aquilo que antes ficara impreciso na fala da personagem. Ao relatar anteriormente sua saída do primeiro trabalho numa casa comercial estrangeira, afirmando que desistira “estupidamente sem razão aparente”, na verdade a protagonista está a esconder o que só ao final do conto se revela com clareza, ou seja, que, em sua vivência metropolitana, e particularmente no trabalho, ela se via constantemente confrontada com os “estigmas associados (...) à imagem da mulata sensual e disponível” (Giacomini 2006: 100). É assim que podemos, com mais clareza agora, entender o que nos diz a personagem naquele momento do conto: “Nunca conseguiu enfrentar os clientes sabidos a desnudarem-na com os olhos lascivos. Quando isso acontecia corava e tremia. Nem sabia já para onde se voltar” (Amarílis 1974: 59).

A condição de “mulata” parece recair sobre ela como uma espécie de armadilha identitária, e isso se descortina para a personagem no riso cúmplice dos dois amigos no cais. No desfecho do conto, o olhar e a fala do outro desencadeiam na personagem a

compreensão mais profunda de sua experiência. Ao escutar entre sussurros a conversa dos dois homens que lhe soa como uma afronta – “Malandro, estás a fazer-te pra mulata” (*ibidem*) –, ela termina por dizer a si mesma, decifrando sua própria solidão: “Oh céus! É uma cigana errante, sem amigos, sem afeições, desgarrada entre tanta cara conhecida” (*idem*: 64).

Entretanto, o exame agudo da autora sobre a condição da mulher imigrante não se limita à sua obra inicial. A faceta mais dramática dessa situação viria a ser representada por Orlanda Amarílis em seu livro de 1982, *Ilhéu dos Pássaros*, no conto intitulado “Thonon-les-bains”. Nesta narrativa, como o próprio título sugere, a experiência da personagem imigrante vai se desenrolar em território francês. Incentivada pelo irmão, primeiro a impulsionar a rede familiar a migrar para longe da pobreza e das carências vividas nas ilhas de Cabo Verde, Piedade vai viver na cidade francesa de Thonon-les-bains, onde passa a trabalhar na limpeza de um hotel e também como operária de uma pequena fábrica. Sem muito entusiasmo, namora um francês, Jean, que se não a satisfaz por ser mais velho e muito reservado, se mostra comprometido com ela, atendendo aos sonhos da mãe, que almeja para a filha o casamento com um francês, que pudesse lhe dar filhos “de cabelo fino e olho azul ou verde” (Amarílis 1982: 18).

No sonho da mãe e na atitude da filha – entregar-se, ainda que sem vontade, a uma relação com um homem branco europeu – percebemos dois movimentos. O primeiro atende ao projeto, demasiadamente conhecido dentro do mundo colonial, de ascensão social através de casamentos inter-raciais, onde o fim último seria “embranquecer a raça”, em flagrante atitude de submissão ao racismo dominante. O segundo movimento, um pouco mais sutil, enquadra as personagens do conto dentro do ambiente social e político da mestiçagem, projeto das elites intelectuais cabo-verdianas (cf. Anjos 2003), que se torna hegemônico no país, o qual defendia a condição mestiça como marca cultural e histórica a ser preservada, mesmo na luta pela independência. Na contramão dos movimentos políticos que se desenvolvem em diversas regiões da África a partir de meados do século XX, os quais tomam para si pressupostos tais como os da negritude e do pan-africanismo como instrumentos na luta pela libertação de seus países, os intelectuais cabo-verdianos, pelo contrário, vão reivindicar a mestiçagem como sua principal marca identitária, reafirmando sua proximidade à cultura europeia.

Orlanda Amarílis não escapa à ambiguidade da posição política dos intelectuais cabo-verdianos no que diz respeito à defesa de uma cultura mestiça, embora avance em seus contos na denúncia da situação particularmente fragilizada das mulheres na relação “mulher mestiça”/homem branco. No caso da personagem Piedade, do conto “Thonon-les-bains”, a situação se torna tensa, e a violência do “racismo sexualizado” (Brah 2011) se abate sobre seu corpo e sua vida quando o noivo francês Jean se defronta com sua sensualidade, numa festa onde ela e os amigos bebem, dançam e se divertem. Piedade flerta com um conhecido de Cabo Verde, e ao dançar “numa euforia nunca vista, agarrou uma toalha de rosto, atou-a abaixo da cintura e rebolou as ancas” (Amarílis 1982: 22). O gesto da personagem de ‘rebolar as ancas’ evoca a sensualidade tradicionalmente colada ao corpo da mulher negra, e por extensão as conhecidas associações entre a figura da mulata e o sexo, a sedução e o “convite” à violência. Sua atitude de desprevenida alegria foi o bastante para que o francês, num ímpeto, a conduzisse até o banheiro, onde se tranca com ela, deita-se sobre seu corpo imobilizado no chão, e, por fim, a degola com uma lâmina.

Após o assassinato, o irmão e seus amigos vivem dias de horror e acabam por ser expulsos da cidade, devido ao incômodo provocado pelo nefasto episódio. De retorno a Cabo Verde, Gabriel mal tem palavras para explicar à família o que se passou, compreendendo no mais íntimo de si toda a extensão da sua impotência de imigrante africano em chão europeu. Indagado pela madrastra sobre por que não tinha denunciado o assassino de sua irmã, ele responde com dificuldade: “Isso não adiantava nada. Eles sabiam mãe Ana, sabiam, isto é, desconfiavam, mas eu sou emigrante. Emigrante é lixo, mãe Ana, emigrante não é mais nada” (*idem*: 25).

Se a precariedade das vidas de imigrantes fica exposta nos contos analisados, situados no contexto imediatamente posterior à independência das colônias portuguesas, é patente também a sua relação com as reflexões mais recentes sobre o tema. São muitas as aproximações que podemos estabelecer entre as dificuldades e a violência enfrentada pelos imigrantes no período abordado pela autora cabo-verdiana (anos 1970-1980) e o que acompanhamos hoje nas mídias sobre as experiências de migrantes e refugiados na Europa. A título de exemplo, ocorre-nos relembrar um debate ocorrido no programa televisivo “Ce Soir (ou Jamais!)” (realizado pelo canal France 2), o

qual foi muito divulgado nas redes sociais, e que se deu após o naufrágio de 2013 onde morreram centenas de viajantes clandestinos próximo à ilha mediterrânea de Lampedusa. O trágico episódio ficou conhecido mundialmente como o “drama de Lampedusa”, e se encadeia a uma série de outros episódios da mesma natureza e gravidade, envolvendo refugiados e imigrantes indocumentados da África e da Ásia. Para essa edição do programa francês, foram convidadas figuras públicas de posições antagônicas sobre o assunto, no intuito de debater o tema sintetizado num título bastante constrangedor: “Acolher (ou não) a miséria do mundo”³.

A escritora senegalesa Fatou Diome, sendo uma das convidadas ao debate, teve presença marcante, em sua reivindicação de políticas europeias mais coerentes e mais humanas em relação aos imigrantes. Dentre algumas de suas colocações, foi particularmente impactante sua afirmação de que aqueles que abandonam seus países em situação de total desespero, por não terem nada a perder, não serão detidos por leis anti-imigração, por fronteiras ou mesmo pelo risco de vida que enfrentam. Se as vidas que deixam para trás nada valem, por isso mesmo, disse a escritora, sua força é inimaginável, pois essas pessoas venceram o medo da morte⁴.



A escritora Fatou Diome em sua participação no programa televisivo “Ce soir ou jamais” (2013).

Tomando aqui as palavras da escritora senegalesa como referência, podemos fazer uma breve reflexão sobre a força e a resistência que encontramos nas personagens de Orlanda Amarílis. Suas personagens femininas, sem amparo de Estado, de classe social ou de etnia, sem pertencimento a redes de proteção social, enfrentam situações de extrema vulnerabilidade, e é importante assinalar como a escritora cabo-verdiana foi precursora

em abordar temas como assédio sexual e feminicídio, tal como vimos nos contos discutidos. A autonomia de suas *mulheres-sós*, sua iniciativa e liberdade, cobram-lhes na verdade um alto custo, já que se encontram muitas vezes solitárias em sua condição de mulheres sexualizadas e racializadas pelo olhar colonial e patriarcal que as exotiza e objetifica, chegando mesmo essa sua vulnerabilidade ao limite extremo da morte, como vimos no caso da personagem Piedade. Entretanto, podemos ler nos contos da autora a determinação e a resistência que se enunciariam décadas mais tarde nas palavras de Fatou Diome. Pois o percurso dessas “mulheres sós” é um trajeto sem volta, de que as personagens têm consciência, como vemos no solilóquio da personagem de “Desencanto”:

Pensara em voltar. A madrinha bem a aconselhara. Não. Não podia ser. Ter de se adaptar de novo começar tudo de princípio. Como se fosse possível uma coisa assim. Voltar para quê? Para vegetar atrás das persianas da cidade parada e espreitar as mulheres trazendo a água do madeiral em latas à cabeça(...)? (Amarílis 1974: 58)

O caminho que as faz moverem-se para fora do arquipélago, e apesar de todos os desafios e desencantos, resistir e não desistir, encontra explicação na reflexão de Edward Said, que com propriedade, ao parafrasear Fanon, afirmou que “a experiência de ser colonizado significou muito para regiões e povos do mundo cuja experiência como dependentes, subalternos e súditos do Ocidente não acabou (...) quando o último policial branco partiu e a última bandeira europeia foi arriada” (Said 2003: 115).

Traduzindo as experiências das personagens (onde ressoam as palavras de Fanon) para os termos dos debates contemporâneos sobre a imigração dos “outros” do Ocidente em terras europeias, Fatou Diome, no debate televisivo já mencionado, responde de forma conclusiva ao seu interlocutor, que em posição conservadora defende o fechamento total das fronteiras da Europa aos imigrantes do resto do mundo:

Senhor, você não ficará sozinho, como um peixinho vermelho num aquário, dentro da fortaleza europeia. A crise atual nos demonstrou isso. Hoje a Europa não será mais poupada enquanto houver conflitos em outras partes do mundo. A Europa não será mais opulenta enquanto houver carências em outras partes do mundo. Nós vivemos em uma sociedade globalizada onde um indiano ganha sua vida em Dakar, um cidadão de Dakar ganha sua vida em New York, uma pessoa

do Gabão ganha sua vida em Paris. Você gostando ou não, isso é irreversível. Portanto, procuremos uma solução coletiva, ou então, mude-se da Europa, porque eu tenho intenção de permanecer aqui⁵.

Sob o impacto do contundente discurso da escritora senegalesa, cabe avançarmos um pouco mais na indagação acerca de como essa condição de mulheres imigrantes se encontra hoje representada. Findo o período colonial, quais os desdobramentos dessa situação vivida pelas mulheres africanas na diáspora? Como se traduz hoje a violência do passado em formas contemporâneas de colonialidade? Que estratégias de resistência têm sido construídas pelas mulheres africanas na diáspora? Para refletir sobre tais questões, encontramos na música brasileira contemporânea algumas possíveis respostas, e nossa escolha recai sobre uma jovem cantora e compositora: Luedji Luna, baiana radicada atualmente em São Paulo, que representa de forma muito expressiva, em suas canções e performances, a determinação em assumir a negritude como projeto amplo e transnacional, voltado simultaneamente para dentro (as questões urbanas, os imigrantes) e para fora (as rotas da diáspora, o passado das travessias atlânticas, a memória das viagens, das trocas culturais e da escravidão). Os ideais nacionalistas, o projeto da mestiçagem, estão definitivamente fora de sua cena.

Na canção “Um Corpo no Mundo”, a compositora se propõe um olhar “sobre si mesma a partir do contato com imigrantes africanos em São Paulo”, a partir da “necessidade de conexão com a ancestralidade através do encontro com quem migrou”⁶. Como podemos ler na sinopse de seu álbum (2017), “Um Corpo no Mundo” remete a travessia e deslocamento⁷. É assim, falando de corpo e de não-pertencimento, de travessias e memórias, que encontramos em Luedji Luna o cenário que sintetiza o Brasil urbano e as metrópoles contemporâneas. O corpo no mundo, à solta pela cidade, canta a solidão da diáspora.

A canção⁸ inicia com versos que situam o sujeito lírico no espaço simbólico do Atlântico Negro, o conhecido conceito criado por Paul Gilroy para nomear a transcultura negra, oriunda das rotas atlânticas iniciadas a partir da escravidão, as quais resultaram em “culturas planetárias mais fluidas e menos fixas” (Gilroy 2001: 15).

Atravessei o mar

Um sol da América do Sul me guia

Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus...⁹



Imagem do clipe “Um corpo no mundo”, com Luedji Luna (2017)

Nos versos iniciais, a mala de mão nos remete a partidas e rupturas, mas o sujeito tem por guias um sol e uma oração, o sol presente na América e a oração que remete ao passado. A referência à América do Sul amplia sua localização: o sujeito não está apenas em São Paulo, ou no Brasil, está na América do Sul, o continente em que se vê como estrangeiro, mas do qual se aproxima, e para o qual acena com uma proposta de identidade, errante e nômade, apontando para o sul. A cantora assim dialoga com autoras como Lélia Gonzalez, que já identificava, nos anos 1980, a necessidade de se considerar as reivindicações e experiências históricas comuns de povos ameríndios e africanos, reportando-se a uma América menos “latina”, uma “Améfrica Ladina” (1988)¹⁰, antecipando em algumas décadas o que hoje se discute amplamente nos debates sobre o projeto descolonial.

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar

Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte

Ao enunciar “eu sou um corpo”, o sujeito define um elemento-chave de sua identidade: um corpo só – solitário, solto, e também “só” um corpo, e mais nada. Corpo que muitas vezes foi o único capital cultural das populações negras do mundo, segundo Stuart Hall, e a traduzir, em seus movimentos, “as relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora”, como assinala o autor jamaicano (Hall 2003: 342-343). Corpo que, evocando em sua própria carne a trajetória das embarcações do passado, é hoje a sua própria embarcação, sujeito de seu próprio percurso.

Neste “corpo só” ecoa o passado (“tem cor, tem corte, e a história do meu lugar”), mas também a voz de muitos outros e outras *personas* da negritude, como o canto de Nina Simone, que nos emblemáticos anos 1960, afirmava repetidamente, na canção “Ain’t got no/I got life”¹¹, o seu radical não pertencimento e a sua condição de exclusão num mundo burguês dominado por brancos: “Não tenho lar, não tenho sapatos, não tenho dinheiro (...) não tenho água, não tenho amor, não tenho ar, não tenho Deus, não tenho vinho, não tenho dinheiro, não tenho fé (...)”. E ao seu perguntar na canção, “Então o que é que eu tenho? Por que afinal eu estou viva?”, é em seu próprio corpo – seu corpo só, e nada mais, que a grande compositora afro-americana encontra todas as suas respostas: “Tenho meu cabelo, tenho minha cabeça, tenho meu cérebro, tenho meus ouvidos (...) tenho meus braços, tenho minhas mãos (...) tenho meu fígado, tenho meu sangue. Tenho vida, tenho minha liberdade”¹².



A cantora Nina Simone em antológica interpretação de “Ain’t got no/I got life” (1968)

Este é, portanto, um corpo que viaja e atravessa as fronteiras de uma consciência de si, que se constrói na negritude e se transforma em arma para enfrentar os “olhares brancos que me fitam” o “perigo nas esquinas”, a solidão e o estranhamento:

Cada rua dessa cidade cinza sou eu
Olhares brancos me fitam
Há perigo nas esquinas
E eu falo mais de três línguas

Esse sujeito que “fala mais de três línguas” – porque pertence a muitos lugares e sua história carrega trânsitos atlânticos – representa perigo para os olhares da cidade e enfrenta o perigo real das esquinas, e desse modo enuncia sua condição de imigrante, de estar aqui-agora, atravessando distâncias e barreiras:

E Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais
Je suis ici agora

O sujeito cosmopolita que fala mais de três línguas, e que afirma em francês o seu “estar aqui” não encontra, contudo, nas línguas que exercita num esforço de compreensão recíproca em terra estrangeira, algo que possa definir como a palavra “amor”. Seu corpo negro, vestido de branco segundo as tradições ancestrais que carrega consigo, movimenta-se e dança nas ruas povoadas da cidade cinza, e seu gesto atravessa o mar em direção ao mesmo lamento que ressoa na conclusão do conto “Desencanto”, de Orlanda Amarílis: “Oh céus! É uma cigana errante, sem amigos, sem afeições, desgarrada entre tanta cara conhecida” (Amarílis 1974: 64):

E a palavra amor, cadê?
Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais
Je suis ici, agora
Je suis ici
E a palavra amor, cadê?

Podemos verificar que, nos versos finais da canção interpretada por Luedji Luna, ressoam muitas das experiências de solidão e desamparo, mas também de corajosa resistência, vivenciadas pelas personagens dos contos de Orlanda Amarílis. É possível afirmar, assim, que há um encontro profundo, marcado pela contiguidade de experiências de mulheres diaspóricas, nos trabalhos da escritora cabo-verdiana e da cantora brasileira.

Mas há também diferenças, e aquela que desejamos destacar, para concluir, diz respeito à distância entre os projetos da mestiçagem e o da negritude. Através de trabalhos como os de Luedji Luna, podemos perceber que a negritude, conceito expandido e muitas vezes mal interpretado, ganha novos significados no contexto brasileiro contemporâneo, que se constitui na perspectiva de superação do elogio da mestiçagem. Ao analisar as diferentes “modernidades negras” que se podem identificar na história do século XX, Antônio Sérgio Guimarães (2002) observa a lenta transição, no Brasil, de uma modernidade construída a partir do ideal da nação mestiça (cujos pressupostos foram propagados a partir de Gilberto Freyre) até a emergência, a partir dos anos 1970 e 1980, de um pensamento negro menos voltado para o projeto nacional e de perfil mais transnacional, em diálogo com os movimentos negros de outros continentes e particularmente interessado em suas origens africanas. A cordialidade suposta nas relações inter-raciais do Brasil, sob a hegemonia da interpretação de Gilberto Freyre, encontrava uma versão correlata na “*morabeza*” cabo-verdiana, palavra crioula que significa “alegria”, cordialidade. É interessante pensarmos que essa mesma *morabeza*, quando vista pelo olhar europeu, representou, no conto “Thonon-les-bains”, o mote para o desencadear da violência sobre o corpo da personagem feminina, a *mulata* Piedade.

Das diferenças que destacamos nos dois momentos – o conto “Thonon-les-bains” e a canção “Um Corpo no Mundo” – depreendem-se dois distintos projetos: o desejo (frustrado) de assimilação à cultura europeia por parte das personagens de Orlanda Amarílis, em contraste com a afirmação, na voz de Luedji Luna, de um corpo negro que se expõe em sua diferença e não deseja ser assimilado, mas ao contrário, se faz visível (e audível) na cena da cidade, do país, do mundo, ao dizer com clareza: “je suis ici”, eu

estou aqui, “ainda que não queiram”. Essa voz contemporânea anuncia, portanto, outros tempos, que, embora não se mostrem mais fáceis, sinalizam incontornáveis mudanças.

NOTAS

¹ Sobre este tema, consultar, por exemplo: Machado, Fernando Luís (2009), “Quarenta Anos de Imigração Africana: Um balanço”, *Ler História*, nº 56, <<http://lerhistoria.revues.org/1991>> (último acesso em 17 jul. 2017). Consultar também a coletânea: Góis, Pedro (org.) (2008), *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): As Múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.).

² Veja-se, a esse propósito: Branco, Patrícia (2008), “Do Gênero à Interseccionalidade: Considerações sobre mulheres hoje, e em contexto europeu”, *Julgar*, nº 4.; Grassi, Marzia (2007), “Cabo Verde pelo Mundo: O Gênero na diáspora cabo-verdiana”, in *Gênero e Migrações Cabo-Verdianas*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 23-61; Sassen, Saskia, “Será este o caminho? Como lidar com a imigração na era da globalização”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 64, 2002, 41-54; Wall, Karin / Nunes, Cátia / Matias, Ana Raquel (2008), “Mulheres Imigrantes e novas trajectórias de migração: um croché transnacional de serviços e cuidados no feminino”, in *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 603-622; Albuquerque, Rosana (2005), “Para uma Análise Multidimensional da Situação das Mulheres: As Relações entre género, classe e etnicidade”, in *Imigração e Etnicidade: Vivências e trajectórias de mulheres em Portugal*, Lisboa, SOS Racismo, 37-49.

³ O título atribuído ao debate foi “Accueillir (ou pas) la Misère du Monde”. O programa pode ser acessado em <<https://www.youtube.com/watch?v=we6OYNyUrT0>>.

⁴ Seguimos a tradução do vídeo, que pode ser acessado em <<https://www.youtube.com/watch?v=6WLFpSnWOy0>>.

⁵ Seguimos aqui a tradução do vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=1eNdwnJDSN8>>.

⁶ Cf. <<http://www.almapreta.com/editorias/realidade/luedji-luna-corpo-mundo>>.

⁷ Tal como podemos ler em: <<http://www.almapreta.com/editorias/realidade/luedji-luna-corpo-mundo>>.

⁸ O vídeo onde se encontra a canção “Um Corpo no Mundo”, e a performance de Luedji Luna, pode ser acessado em <<https://www.youtube.com/watch?v=V-G7LC6QzTA>>.

⁹ A canção completa pode ser acessada em <<https://www.letras.mus.br/luedji-luna/um-corpo-no-mundo/>>.

¹⁰ Gonzalez, Lélia (1988), “A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade”, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 92/ 93, 69-82; Gonzalez, Lélia (1988), “Por um Feminismo Afrolatinoamericano”, *Revista Isis Internacional*, Santiago, vol. 9, 133-141; Gonzalez, Lélia (1988), “Nanny”, *Humanidades*, Brasília, vol. 17, ano IV, 23-25. As referências à obra de Lélia Gonzalez partem do artigo: Cardoso, Cláudia Pons (2014), “Amefricanizando o Feminismo: O Pensamento de Lélia Gonzalez”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 22, nº3, 320.

¹¹ A performance da cantora para esta canção pode ser vista em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L5jI9I03q8E>>.

¹² Nossa tradução. A letra original da canção em inglês pode ser acessada em: <<https://www.letras.mus.br/nina-simone/36305/>>

Bibliografia

Albuquerque, Rosana (2005), “Para uma Análise Multidimensional da Situação das Mulheres: As relações entre género, classe e etnicidade”, in *Imigração e Etnicidade: Vivências e trajectórias de mulheres em Portugal*, Lisboa, SOS Racismo, 37-49.

Almeida, Miguel Vale de (2001), “Gabriela: Um ícone denso e tenso na política da raça, género e classe em Ilhéus, Bahia”, in *Narrativas da Modernidade: A Construção do outro* (org. Helena Buescu e João F. Duarte), Lisboa, Colibri, 33-60.

Amarílis, Orlanda (1974), *Cais-do-Sodré té Salamansa*, Coimbra, Centelha.

-- (1982), *Ilhéu dos Pássaros*, Lisboa, Plátano.

Anjos, José Carlos Gomes dos (2003), “Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, nº 3: 579-596.

Blackwell, Maylei / Naber, Nadine (2002), “Interseccionalidade em uma Era de Globalização: As Implicações da conferência mundial contra o racismo para práticas feministas transnacionais”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 10, nº 1, 189-198.

Brah, Avtr (2011), *Cartografías de la Diáspora: Identidades em cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Branco, Patrícia (2008), “Do Género à Interseccionalidade: Considerações sobre mulheres hoje, e em contexto europeu”, *Julgar*, nº 4.

Cardoso, Cláudia Pons (2014), “Amefricanizando o Feminismo: O Pensamento de Lélia Gonzalez”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, nº 3: 965-986.

Giacomini, Sonia Maria (2006), “Mulatas Profissionais: Raça, género e ocupação”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, nº 1, 85-101.

Gilroy, Paul (2001), *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Ed. 34; Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Góis, Pedro (org.) (2008), *Comunidade(s) Cabo-Verdiana(s): As Múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.).

Gonzalez, Lélia (1988), “A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade”, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 92/93, 69-82.

Guimarães, Antônio Sérgio A (2002), “A Modernidade Negra no Brasil, EUA e França”, *Encontro da ANPOCS*, Caxambu, <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt23-16/4507-aguimaraes-a-modernidade/file>> (último acesso em 23 maio 2018)

Grassi, Marzia (2007), “Cabo Verde pelo Mundo: O Género na diáspora cabo-verdiana”, in *Género e Migrações Cabo-Verdianas*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 23-61.

Hall, Stuart (2003), “Que ‘Negro’ é esse na Cultura Negra?”, in *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG; Brasília, Representação da UNESCO no Brasil: 335-349.

Jaggar, Alison M (2006), “‘Salvando Amina’: Justiça global para mulheres e diálogo intercultural”, in Mlinella, Luzinete S. / Funck, Susana B. (2006), *Saberes e Fazeres de Género: Entre o local e o global*, Florianópolis, Editora da UFSC, 13-50.

Machado, Fernando Luís (2009), “Quarenta Anos de Imigração Africana: Um balanço”, *Ler História*, nº 56, <<http://lerhistoria.revues.org/1991>> (último acesso em 17 jul. 2017).

Mohanty, Chandra T (2008), “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo académico y discursos coloniales”, in *Descolonizando el Feminismo: Teorias y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 112-161.

Piscitelli, Adriana (2014), “Feminismos Transnacionais e Deslocamentos de Brasileiras através das Fronteiras”, in *Entrelugares e Mobilidades*, Tubarão, Copiart, 85-119.

Said, Edward (2003), “A Representação do Colonizado: Os Interlocutores da antropologia”, in *Reflexões sobre o Exílio e outros Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 114-136.

Santilli, Maria Aparecida (1985), “As Mulheres-Sós de Orlanda Amarílis”, in *Africanidade.*, São Paulo, Ática, 107-111.

Sassen, Saskia (2002), “Será este o Caminho? Como Lidar com a Imigração na Era da Globalização”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 64, 41-54.

Sayad, Abdelmalek (1998), *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*, São Paulo, Edusp.

Wall, Karin / Nunes, Cátia / Matias, Ana Raquel (2008), “Mulheres Imigrantes e Novas Trajectórias de Migração: Um Croché transnacional de serviços e cuidados no feminino”, in *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 603-622.

Simone Schmidt é Doutora em Teoria Literária pela PUC-RS, tendo realizado Pós-Doutoramento em Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Nova de Lisboa (2005) e em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa na UFF (2012). Professora Associada da UFSC, exerce docência e orientação no Curso de Letras-Português e no Programa de Pós-Graduação em Literaturas da UFSC. É pesquisadora do CNPq, vinculada ao Literatual/UFSC (Núcleo de Pesquisa em Literatura Atual-Estudos Feministas e Pós-Coloniais de Narrativas da Contemporaneidade), ao IEG/UFSC (Instituto de Estudos de Gênero), ao GT “A Mulher na Literatura” da ANPOLL e ao Grupo de Pesquisa “África, Brasil, Portugal; interlocuções literárias” (UFF-CNPq). Atua nas áreas de estudos feministas e pós-coloniais, desenvolvendo pesquisa sobre “Escritoras africanas e a construção de um pensamento ao Sul”.

Libretos



ILCML

INSTITUTO DE LITERATURA COMPARADA
MARGARIDA LOSA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

COMPETE
2020

PORTUGAL
2020



UNIÃO EUROPEIA
Fundos Europeus Estruturais
e de Investimento

UID/ELT/00500/2013

POCI-01-0145-FEDER-007339

ISBN 978-989-99999-6-1