



**Pontos de
Interrogação**

Revista de Crítica Cultural

**Dossiê: Edição Especial do I Congresso Brasil in
Teias Culturais para o vol. 3, 2020, da Revista
Pontos de Interrogação**

Organização:

Qiao Jianzhen 乔建珍 (Universidade Normal de Hebei, China)

Elena Nicolaeva (Universidade de São Petersburgo, Rússia)

Osmar Moreira dos Santos (Pós-Crítica, UNEB)

**Fábrica de Letras
Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural
Departamento de Linguística, Literatura e Artes do Campus II
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)**

© 2020 | Fábrica de Letras
Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica)
Departamento de Linguística, Literatura e Artes, Campus II
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3
CEP 48.040-210 Alagoinhas – BA | Caixa Postal: 59
Telefax: +55 (75) 3422-1139 | E-mail: sec.poscritica@gmail.com

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB)

Reitor: José Bites de Carvalho
Vice-Reitor: Marcelo Duarte Dantas de Avila
Pró-Reitoria de Extensão: Adriana Marmorì
Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação: Tania Maria Hetkowski
Pró-Reitoria de Graduação: Dayse Lago de Miranda
Departamento de Linguística, Literatura e Artes II: Maria Neuma Mascarenhas Paes
Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica)
Coordenador: Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos
Vice-Coordenadora: Profª. Drª. Áurea da Silva Pereira Santos

CONSELHO EDITORIAL

Angela Del Carmen Bustos Romero de Kleiman (Universidade Estadual de Campinas)
Christian Miranda Jaña (Universidade do Chile, Chile)
Cláudia Graziano Paes de Barros (Universidade Federal de Mato Grosso)
Cláudio Cledson Novaes (Universidade Estadual de Feira de Santana)
Denise Almeida Silva (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões)
Diógenes Buenos Aires de Carvalho (Universidade Estadual do Piauí)
Fabiola Simão Padilha Trefzger (Universidade Federal do Espírito Santo)
Francisco de Assis da Costa (Universidade Federal da Paraíba)
Geórgia Maria Feitosa e Paiva (Centro Universitário Estácio do Ceará)
Geraldo Vicente Martins (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Jordi Canal Morel (EHESS, França)
José Henrique de Freitas Santos (Universidade Federal da Bahia)
Marcelo Ferraz de Paula (Universidade Federal de Goiás)
Márcia Cristina Corrêa (Universidade Federal de Santa Maria)
Marcio Rodrigo Vale Caetano (Universidade Federal do Rio Grande, Brasil)
Maria Altina da Silva Ramos (Universidade do Minho, Portugal)
Mônica Santos de Souza Melo (Universidade Federal de Viçosa)
Patrick Imbert (Universidade de Ottawa, Canadá)
Paulo Martins (Universidade de São Paulo, FFLCH, Brasil)
Ramon Grosfoguel (University of California at Berkeley, EUA)
Rosane Maria Cardoso (Universidade de Santa Cruz do Sul)
Sinara de Oliveira Branco (Universidade Federal de Campina Grande)
Hu Xudong (Universidade de Pequim, China)



**Dossiê: Edição Especial do I Congresso Brasil in Teias
Culturais para o vol. 3, 2020, da Revista Pontos de
Interrogação**

ISSN 2237-9681

© 2020 | Fábrica de Letras

PONTOS DE INTERROGAÇÃO

Revista de Crítica Cultural do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, v. 10, n.3, Edição Especial, jul.-dez. 2020

NÚMERO TEMÁTICO:

Dossiê: Edição Especial do I Congresso Brasil in Teias Culturais para o Vol. 3, 2020, da Revista Pontos de Interrogação

ORGANIZAÇÃO DESTE NÚMERO:

Qiao Jianzhen 乔建珍
Elena Nicolaeva
Osmar Moreira dos Santos

APOIO TÉCNICO COM O OJS:

Cassiano Pereira dos Santos e Tailon Carvalho de Cerqueira – Tecno Systems Empresa Júnior do Curso de Análise de Sistemas – UNEB, Campus II

COMISSÃO EDITORIAL:

Gislene Alves da Silva

PREPARAÇÃO DE TEXTO:

Gislene Alves da Silva

ACOMPANHAMENTO EDITORIAL:

Roberto Henrique Seidel (UNEB)

DIAGRAMAÇÃO E CAPA:

Allan Veiga

REVISÃO LINGUÍSTICA:

EDITORA FÁBRICA DE LETRAS

Coordenação: Profa. Dra. Edil Silva Costa
Editor: Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel
Editora assistente: Ma. Gislene Alves da Silva

IMAGEM DA CAPA:

Alice Rahon Androgynne c.1946 [Andrógino Androgyn] Marionete de arame Wire Marionette 85,1x58,1x12,4cm Coleção Collection of Rogelio Cuéllar. Foto Photo Francisco Kochen.

SÍTIO DE INTERNET:

<http://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint>

DISTRIBUIÇÃO:

Editora Fábrica de Letras
E-mail: distribuicao.fabricadeletras@uneb.br

Ficha Catalográfica

R454r Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica), (2020: Alagoinhas) [v.10, n.3, jul.-dez. 2020].
Dossiê: Edição Especial do I Congresso Brasil in Teias Culturais para o Vol. 2/
Organização do volume: Elena Nicolaeva, Osmar Moreira dos Santos, Qiao Jianzhen 乔建珍 – Alagoinhas, Ba: Fábrica de Letras, 2020.
229f.il

1. BRICS – Relações Culturais. 2. Cultura. 3. Potências emergentes. I. Nicolaeva, Elena. II. Santos, Osmar Moreira dos. III. Jianzhen, Qiao 乔建珍. IV. Universidade do Estado da Bahia.

CDD 306.2

Biblioteca do Campus II / Uneb | Bibliotecária: Rosana Cristina de Souza Barretto – CRB: 5/902

Os conceitos emitidos nos artigos são de absoluta e exclusiva responsabilidade dos respectivos autores. É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos são reservados à Fábrica de Letras do Programa em Crítica Cultural. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

SUMÁRIO

DOSSIÊ: EDIÇÃO ESPECIAL DO I CONGRESSO BRASIL IN TEIAS CULTURAIS PARA O VOL. 3, 2020, DA REVISTA PONTOS DE INTERROGAÇÃO | 7

Qiao Jianzhen 乔建珍, Elena Nicolaeva e Osmar Moreira dos Santos

ARTIGOS

BRASIL IN TEIAS CULTURAIS: MAPA DE QUESTÕES E PARCERIAS EPISTEMOLÓGICAS TRANSNACIONAIS POSSÍVEIS, FORA DE EIXOS HEGEMÔNICOS | 9

Osmar Moreira dos Santos

LINGUÍSTICA CONTEMPORÂNEA NA RÚSSIA: FERRAMENTAS PARA UM DIÁLOGO INTER BRICS | 23

Elena S. Nikolaeva

BORIS SCHNAIDERMAN EM TEIAS CULTURAIS E AFETIVAS | 35

Evelina Hoisel

"ONDE É QUE OS BRANCOS SE ENCAIXAM?": A OBRA DE NADINE GORDIMER COMO POLÍTICA DE RECONCILIAÇÃO | 49

Anderson Bastos Martins

OS SAN, OS KHOEKHOEN: EXERCÍCIOS DE APROXIMAÇÃO | 67

Ana Lígia Leite e Aguiar

CORPO E HABITUS: DAS NECESSIDADES DE INSURGÊNCIA DOS CORPOS NEGROS | 83

Rosângela Souza da Silva

PENSAMENTO AFRICANO: INTERFACES PARADOXAIS ENTRE A DESOBEDIÊNCIA E A "NORMATIVIDADE EPISTÊMICA" | 95

Paulo Manuel Gomane Cochole

LEITURAS E ESCRITAS EM MOVIMENTO, EM MOÇAMBIQUE | 107

Teresa Manjate

A AUTORIA NEGRO-FEMININA NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE: O ESCREVER ENTRE DOBRAS E INSURGÊNCIAS | 121

Ana Rita Santiago

ESPAÇOS HISTÓRICOS, DEUSES HIERÁRQUICOS-GEOGRAFIAS NEGRAS COMO ABERTURA EPISTÊMICA DIASPÓRICA | 135

Geri Augusto

"MEU SENHOR DE QUÊ": TRAVESTIMENTOS DA VOZ NA POESIA DE ANA LUÍSA AMARAL <i>Marinela Freitas</i>	145
THE SPACE BETWEEN US: DO AMPARO À OPRESSÃO <i>Sandra de Jesus dos Santos</i>	165
ENTRE MEMÓRIAS E MÁSCARAS: UMA LEITURA DA CHINA CONTEMPORÂNEA NO ROMANCE DISTÓPICO OS ANOS DE FARTURA, DE CHAN KOONCHUNG <i>Camila Araújo Gomes e Rachel Esteves Lima</i>	183
O ENSAIO COMO PROCEDIMENTO DE LEITURA-ESCRITURA EM O ESPÍRITO DOS MEUS PAIS CONTINUA A SUBIR NA CHUVA <i>Rafael Gurgel Almeida e Mônica de Menezes Santos</i>	201
DE LAS ARMAS Y LAS LETRAS HACIA PACHAMÃE: DAS ARMAS E DAS LETRAS ATÉ PACHAMÃE <i>Dani Velásquez Romero</i>	215
INSTITUTOS CONFÚCIO NOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA E SEU PAPEL NOS INTERCÂMBIOS POVO A POVO <i>Qiao Jianzhen 乔建珍</i>	237
TRADUÇÃO: A IDEOLOGIA DO TRIBALISMO (THE IDEOLOGY OF TRIBALISM, DE ARCHIE MAFEJE) <i>Anderson Bastos Martins</i>	253
<hr/>	
SOBRE OS ORGANIZADORES	267
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	269

DOSSIÊ: EDIÇÃO ESPECIAL DO I CONGRESSO BRASIL IN TEIAS CULTURAIS PARA O VOL. 3, 2020, DA REVISTA PONTOS DE INTERROGAÇÃO

Organizadores:

Qiao Jianzhen 乔建珍 (Universidade Normal de Hebei, China)

Elena Nicolaeva (Universidade de São Petersburgo, Rússia)

Osmar Moreira dos Santos (Pós-Crítica, UNEB)

Apresentação

Esse dossiê com edição especial derivada de textos apresentados no I Congresso Brasil in Teias Culturais, para o volume 3 de 2020 da Revista Pontos de Interrogação, é ao mesmo tempo uma instalação simbólica de um evento que envolveu uma centena de pesquisadores(as) de todos os continentes, como palestrantes em 26 mesas redondas para mais de 1.200 inscritos no evento, e com transmissão e recepção através do Canal do Pós-Crítica (Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural – Universidade do Estado da Bahia, Brasil), e também a celebração de um encontro com duas pesquisadoras, Elena Nicolaeva (Universidade de São Petersburgo, Rússia) e Ana Qiao (Universidade Normal de Hebei, China), situadas do outro lado do mundo.

A mediação tanto para essa instalação como para esses encontros se deve a um projeto de pesquisa, o Potências transnacionais emergentes e seus crivos culturais, sobre o BRICS, em funcionamento desde 2015, e apoiado pela FAPESB/CNPq através de Edital para grupos de pesquisa emergentes. Assim, uma das forças dessa pesquisa que envolve 12 pesquisadores docentes (06 da UNEB e 06 da UFBA) e dezenas de pesquisadores discentes é não apenas os resultados bibliográficos e técnicos extraídos de projetos e subprojetos, mas, por exemplo, uma cooperação científica como essa entre pesquisadoras de universidades russa e chinesa, voltada à organização desse dossiê, cujo trabalho de base foi bem intenso: com São Petersburgo, desde o convite em 2019 para eu fazer parte do Conselho Internacional do seu Departamento de Letras; com a Universidade Normal de Hebei, desde as primeiras tratativas,

ainda em 2018, visando à instalação na UNEB, em Alagoinhas, do Instituto Confúcio.

Os artigos das pesquisadoras Elena Nicolaeva e Ana Qiao não apenas, e respectivamente, abre e fecha esse dossiê, mas se puseram em processo de construção tendo em perspectiva também a organização desse I Congresso. E foram muitas as colaborações dessas duas pesquisadoras nesse sentido. Assim, ousamos dizer aqui, que, se esse trabalho a seis mãos, e com pessoas do outro lado do mundo, pode colocar o Brasil no centro de um debate internacional dessa envergadura, com outros(as) pesquisadores (as) mais próximos(as), e no mesmo nível de afetos e de dedicação, foi uma revolução, na forma de organizar, de pensar e de pautar um novo problema libertário a partir do Brasil.

Assim oferecemos ao(a) leitor (a), através dessa edição especial, 16 artigos de pesquisadores(as) de países africanos, Europa, América do Norte, América Latina, Ásia e Brasil, além da tradução de um texto do antropólogo sul-africano Archie Mafeje, através dos quais será possível ter uma ideia de como seria o mundo e seus níveis de humanismo e de humanidade se estabelecermos como crivo o pensamento africano e asiático.

A força desse dossiê está exatamente na inversão da lógica do ocidente como parâmetro, único e indevassável, para se pensar o mundo e sua humanidade. Através dessa instalação do que pode o Brasil in teias culturais, um outro mundo é possível, e sob outros crivos e parâmetros. Experimentem, exercitem, explorem outros jogos de esclarecimento e iluminação.

O(as) organizador(as)

BRASIL IN TEIAS CULTURAIS: MAPA DE QUESTÕES E PARCERIAS EPISTEMOLÓGICAS TRANSNACIONAIS POSSÍVEIS, FORA DE EIXOS HEGEMÔNICOS

Osmar Moreira dos Santos

Aranha – É o espírito da vingança o de ressentimento. O seu poder de contágio é o veneno. A sua vontade é uma vontade de punir e de julgar. A sua arma é o fio, o fio da moral. A sua pregação é a igualdade (que toda a gente se torne semelhante a si mesmo!) - Dicionário dos principais personagens de Nietzsche, p. 40, in: Deleuze. **Nietzsche**.

“Parabéns, por esse evento lindo: espalhado pelo mundo”.

Marinela Freitas, Porto – Portugal, mesa 19: Diálogos para além do Atlântico: Crítica Cultural e intersexualidades.

“Fora do eixo Rio-São Paulo, evento dessa magnitude organizado por uma universidade pública brasileira, e nesses tempos difíceis, nos enche de esperança; por isso estou divulgando-o pelo Brasil e pelo mundo” – **Lídia Santos**, escritora brasileira radicada nos EUA, mesa 2: Literatura Brasileira nos Estados Unidos e a Literatura Brasileiro-Americana: o olhar dos autores;

“Gostava de propor feiras internacionais de teatro, onde grupo e parceiros trocam ideias sobre a encenação cultural através das plataformas digitais tendo em conta a pandemia. Através de manifestação de cada cultura perceber o nível que cada povo foi afetado pela covid – 19. Ex: em Moçambique temos várias etnias e eu faço parte dos Tsongas, e poderia desenvolver uma peça teatral a falar do sofrimento que os Tsongas estão a passar nesse período e assim, cada povo traria uma peça desenvolvendo [formas de representar] o sofrimento do mesmo”. **Nechen Isabel Dique** (um dos 1.265 inscritos no evento).

Resumo: Trata-se de um balanço teoricamente referenciado sobre o I Congresso Brasil in Teias Culturais avaliando seus resultados a partir de uma imagen do Brasil deslocada dos clichês interpretativos de sua cultura intelectual dominante e comprometida com o *stablishment*. Ao empreendermos um olhar sobre o Brasil a partir do pensamento africano e asiático e suspendendo por um tempo preciso o imperativo ocidental, seja por força de seus próprios críticos, seja pelo pensamento combativo contra-

ocidental, tornamos visíveis novas paisagens, novos horizontes para se construirmos, com certa urgência, um outro mundo possível.

Palavras-chave: Brasil libertário; conexões afro-asiáticas; profanações; socialismo ou barbarie.

BRAZIL IN CULTURAL WEBS: MAP OF POSSIBLE TRANSNATIONAL EPISTEMOLOGICAL ISSUES AND PARTNERSHIPS, OUTSIDE HEGEMONIC AXES

Abstract: It is a theoretically referenced balance about the I Congress Brasil in cultural webs evaluating its results from an image of Brazil displaced from the inter-pretentious clichés of its dominant intellectual culture and committed to the establishment. By taking a look at Brazil from african and asian thinking and suspending the western imperative for a precise time, either by virtue of its own critics or by combative counter-western thinking, we make new landscapes, new horizons to build, with some urgency, another possible world.

Keywords: libertarian Brazil; afro-asian connections; desecrations; socialism or barbarism.

Introdução

Os objetivos desse I Congresso Internacional Brasil in Teias Culturais: relações internacionais sob o crivo da crítica cultural foram: selecionar imagens culturais brasileiras libertárias e em condições de empreender diálogos transculturais emancipatórios; construir redes de cooperação científicas on-line, alternativas, sem o peso reativo das institucionalidades burocráticas; propor e estimular formas de pensamento não subjugadas a sistemas intelectuais etnocidas ou aprisionadas ao imaginário medieval e colonial, que não cessam de retornar. E com esses objetivos, envolvendo escritores, artistas, professores(as) e pesquisadores (as) de todos os continentes, problematizar a imagem do Brasil em outras teias culturais, tecidas a ferro e fogo por mais de cinco séculos, e, sob o crivo da crítica cultural, redimensionar essas linhas da teia, fazendo emergir novos pontos-acontecimentos: urdidos, agora, sem o peso do ressentimento e da má consciência, que sempre atravessou o espírito das três personagens da paixão

triste, a saber: os exploradores, os explorados e aqueles que se entristecem com esse enredamento.

Esses objetivos mencionados acima pressupõem também, e de modo duplo, indireto e dialeticamente concebidos, um outro Brasil aprisionado em outras teias culturais, as da cultura do dinheiro, desde que foi ocupado, há mais de 500 anos, pela empresa colonial e mercantilista europeia e, nos últimos dois séculos, pelo capitalismo e seu imperialismo abutre.

Assim, esse Brasil ocupado, se insere em outro tipo de teias, a saber, é o paraíso e a salvação do imaginário medieval decadente e genocida; o lugar de vastas dimensões territoriais a serem ocupadas por agentes e/ou famílias próximas aos reis e aos empresários de todos os setores; o lugar, onde desde sempre, têm ocorrido sistematicamente as ordens de despejo linguístico, cultural, territorial e ontológico dos povos originários ou de povos traficados da África, aqui tratados como coisas; e como se não bastasse, temos ainda o lugar onde as instituições de estado pouquíssimas vezes realizarem a mediação entre o capital e o trabalho com a função de reduzir as desigualdades sociais mais alarmantes do mundo, mas, ao contrário, o estado, aqui, além de ser o gerente do capital, aprisiona o sistema intelectual, de ponta a ponta, a ponto de se criminalizar qualquer programa educativo que vise alfabetizar seus jovens e adultos para uma cultura política emancipatória e/ou uma política cultural, que problematize a cultura como um “bom negócio” ou “macumba pra turistas”, e conceba a cultura como um bem simbólico, um direito de todos ao acesso a bens universais, a equipamentos de produção, circulação, consumo e geração de rendas.

O principal dispositivo, então, de divulgação desse Brasil aprisionado em teias da cultura do dinheiro, é a Rede Globo de televisão que, espalhada por todo o mundo, além de suas novelas como marketing e propaganda das empresas multinacionais, proliferam ainda os clichês e estereótipos culturais através do futebol, do carnaval e da violência provocada por gangues e organizações criminosas, sem nunca colocar em questão esse Brasil paraíso dos rentistas, esse Brasil que passou de quase quatro séculos de escravização de sua força de trabalho para a superexploração a baixo custo da mão de obra disponível, quando não

sistematicamente marginalizada e ao mesmo tempo condenada à criminalização e ao genocídio.

Contra essa imagem do Brasil aprisionada nas teias da cultura do dinheiro produzida há mais de 500 anos por essa aranha, que é o capitalismo e seus tentáculos venenosos e contagiantes, que, através desse I Congresso Internacional Brasil in Teias Culturais, e sob o crivo da crítica cultural, nos insurgimos de ponta a ponta no planeta para desfazer esse tecido da aranha venenosa e promover pontos de irrupções, desmantelando o modelo; dobras, promovendo novas conexões; movimentos de subjetivações, liberando o espírito aprisionado; práxis semiológicas, combatendo de ponta a ponta os significados transcendentais; organizações coletivas, recuperando forças de resistência centenárias dos povos excluídos; promover, enfim, novos roteiros de lutas transnacionais que além de uma reparação econômica de longo alcance para os remanescentes e descendentes de povos escravizados, promovam, também, uma consciência política para uma nova luta de classes, em que a questão da acumulação da riqueza de poucos, gerando a miséria de quase todos, seja a palavra de ordem cotidiana da luta política.

Visando a um mapeamento das principais questões desse I Congresso Brasil in Teias Culturais, proponho cinco tópicos, a saber, O ponto e a dobra n. 1, em que descrevo o encontro afetivo de escritores e pesquisadores estrangeiros, e sua área de atuação, com esse Brasil, que escapa às teias da aranha venenosa; O ponto e a dobra n. 2, em que descrevo o papel que escritores e pesquisadores brasileiros, espalhados pelo mundo, mobilizam forças de povos subalternizados nos países hegemônicos, tanto para promover a solidariedade de um Brasil libertário, quanto para explicar e denunciar esse Brasil nas malhas das teias da cultura do dinheiro; O ponto e a dobra n. 3, em que descrevo como os signos e as lutas coletivas emancipatórias no Brasil se conectam com os signos e lutas coletivas, em outros continentes, sobretudo no continente africano, asiático e nas américas; O ponto e a dobra n. 4, em que descrevo o lugar de epistemologias vigorosas, fora do eixo hegemônico, podem, a partir de agora, orientar o trabalho filosófico e econômico político, a exemplo do perspectivismo indígena nas américas, do comunitarismo africano, do cooperativismo europeu, asiático e latino-americano; e, por fim, O ponto e a dobra n. 5, o da pedagogia

autobiográfica, em que descrevo a necessidade do trabalho do si no interior das lutas coletivas e emancipatórias. Assim, e em contraponto à teia da cultura do dinheiro, formamos as linhas e pontos de uma teia com cinco lados, todos dobrados e nunca com ângulos retos, que além de duplicar o “pentágono” da teia da cultura do dinheiro, como condição para se tomar distância e implodi-la, essas novas teias, em que o Brasil se coloca sob o crivo da crítica cultural, têm a potência de desdobrar, se multiplicar, se disseminar, se desmontar e remontar onde houver um indivíduo e/ou coletivo oprimido pela cultura do dinheiro.

O ponto e a dobra n. 1

Há nesse I Congresso Brasil in Teias Culturais, vários pontos de partida disponíveis ao leitor e intérprete para se descrever esse encontro afetivo de escritores e pesquisadores estrangeiros, e sua área de atuação, com esse Brasil, que escapa às teias da aranha venenosa. Eu escolhi a exposição de Claire Varin, romancista e ensaísta da mesa n. 1 intitulada Escritores de uma América Francófona, realizada no dia 02 de outubro. O encontro de Claire se dá com a obra da escritora brasileira Clarice Lispector, encontro esse que teve a potência de mudar sua vida pois desde então veio morar no Brasil para conhecer de perto seus leitores, seus pesquisadores, as instituições de pesquisa de sua obra e daí não só a tese e muitos ensaios, entrevistas e encontros, mas um material simbólico que reorienta sua vida profissional e existencial, e além: ajuda-lhe a construir os dispositivos para muitas lutas coletivas em seu próprio país, a começar pelo que ela chamou de “revolução silenciosa” no Canadá, em que escritores, pesquisadores e artistas, entre outros sujeitos sociais, combatem, combateram e desmontam/desmontaram a teia conservadora que havia se instalado em seu país.

Esse ponto de encontro testemunhado por Claire Varin, essa dobra no plano dos afetos e nos processos de subjetivação, esse ângulo de prospecção e de exploração simbólica, encontra ressonância, por exemplo, no encontro do pesquisador e estudioso de literatura mundial Hu Xudong, da Universidade de Pequim, para quem o seu encontro com a obra de escritores brasileiros como Carlos Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto,

não apenas promoveu a emergência de novos crivos e parâmetros para sua leitura e estudos da literatura mundial, colocando esses escritores no mais alto patamar, mas passou a ser o tradutor para o chinês de coletâneas de poemas desses dois escritores, o que tem sido uma festa na recepção da comunidade leitora chinesa. Além de em homenagem a João Cabral ter colocado o nome Tao Tao em sua filha, que em chinês quer dizer: faca só lâmina.

Aqui, alguns versos do poema:

“uma faca só lâmina/assim como uma bala enterrada no corpo,/fazendo mais espesso um dos lados do morto;/assim como uma bala do chumbo mais pesado,/ no músculo de um homem/pesando-o mais de um lado;/qual bala tivesse um vivo mecanismo,/bala que possuísse/um coração ativo/igual ao de um relógio/ submerso em algum corpo,/ao de um relógio vivo/ e também revoltoso,/relógio que tivesse/o gume de uma faca/ e toda a impiedade de lâmina azulada/assim como uma faca/que sem bolso ou bainha/se transformasse em parte de vossa anatomia; qual uma faca íntima/ou faca de uso interno,/habitando num corpo/como o próprio esqueleto/de um homem que o tivesse,/ e sempre, doloroso/de homem que se ferisse contra seus próprios ossos./Seja bala, relógio, ou lâmina colérica,/é contudo uma ausência/ o que esse homem leva/ mas o que não está/ nele está como bala:/ tem o ferro do chumbo,/mesma fibra compacta./Isso que não está/nele é como um relógio/pulsando em sua gaiola,/sem fadiga, sem ócios./Isso que não está/nela está como a ciosa/presença de uma faca,/de qualquer faca nova./Por isso é que o melhor/dos símbolos usados/é a lâmina cruel (melhor de Pasmado):/Porque nenhum indica/ essa ausência tão ávida/ como a imagem da faca/ que só tivesse lâmina,/nenhum melhor indica/aquela ausência sôfrega/ que a imagem de uma faca/reduzido à sua boca;/ que a imagem de uma faca/entregue inteiramente/à fome pelas coisas/ que nas facas se sente.

Os testemunhos de Claire Varin, no Canadá, e de Hu Xudong, na China, com escritores brasileiros, podem ainda nos dizer duas coisas: o que fazer para que essa literatura seja lida como uma bíblia às avessas; quais os

leitores transnacionais eruditos e/ou anônimos que de alguma maneira tem tido acesso aos escritores e artistas clássicos, modernos e contemporâneos brasileiros por todos os continentes e, através dessas duas imagens, como produzirmos centros de cultura brasileira a multiplicarem o prisma dessa teia libertária.

O ponto e a dobra n. 2

Tivemos também nesse Congresso a presença, em muitas mesas, sobretudo as de número 2, 3, 4, 16 (Estados Unidos) e 19 (França) de escritores e pesquisadores brasileiros, em cujos trabalhos criativos, teóricos, investigativos não só têm anulado o imperativo das línguas de dominação através de suas próprias regras e códigos, fazendo emergir um novo ponto de irrupção em que por dentro dessas línguas de dominação se dobram, se infiltram os valores da ancestralidade afro-brasileira, indígena, e de populações empobrecidas e despejadas, e, com essas dobras, se conectando com os valores dos povos despejados das grandes metrópoles dos centros hegemônicos do capitalismo.

Em muitos trabalhos criativos, teóricos, investigativos, sem aqui citar nomes pela brevidade de construção deste texto, temos uma denúncia contundente da expropriação capitalista das riquezas do Brasil, sem retorno algum ao povo que produz essas mesmas riquezas, bem como, no plano teórico, uma avaliação crítica do sistema intelectual vira-lata, que tomou forma no Brasil, e que tem se preocupado mais em administrar o mal estar de suas subjetividades colonizadas, sem denunciar de forma orgânica sua condição de classe média, protetora das elites nacionais, estas mais empenhadas em hipotecar o país para ganhar comissões e jamais construir um projeto de nação.

Essa tradução cultural realizada por escritores e pesquisadores brasileiros em atuação nos centros hegemônicos de produção cultural e de expropriação das riquezas do Brasil, é não apenas a forma mais ativa de enfrentamento às teias da cultura do dinheiro e seus tentáculos pegajosos, mas uma condição para se refrear e anular a proliferação dos clichês e

estereótipos sobre as forças rebeldes e libertárias do Brasil, em movimento, desde a ocupação pelos europeus no início do século XVI.

Resistência indígena, resistência do povo negro escravizado, resistência de populações empobrecidas, nas formas de seus grupelhos e movimentos, bem como em outras formas, ainda por explorar, devem aparecer duplicadas nos livros de interpretação do Brasil promovidos pelo sistema de dominação. Ou seja, se a função desses intérpretes do Brasil, a serviço do imperialismo, tem sido, em muitos casos representativos, a de travar o sistema intelectual contra a consciência política e a luta revolucionária a favor da revolução brasileira, então é incontornável essa tradução cultural realizada por escritores e pesquisadores brasileiros em atuação nos centros hegemônicos de produção cultural e de expropriação das riquezas do Brasil.

O ponto e a dobra n. 3

Se nos pontos e dobras 1 e 2, tratei, respectivamente, de artistas, escritores e pesquisadores estrangeiros que se encontram com artistas, escritores e pesquisadores brasileiros; e de artistas, escritores e pesquisadores brasileiros, em atuação nos centros hegemônicos, aqui, nesse ponto e dobra n.3, descrevo como os signos e as lutas coletivas emancipatórias no Brasil se conectam com os signos e lutas coletivas, em outros continentes, sobretudo no continente africano, asiático e nas américas.

Na mesa 5, AmeriÁfricas, sobre aquilombamentos, antirracismos e reexistências negras, temos uma pesquisadora e ativista negra, do quilate de Geri Augusto, da Brown University, que faz emergir o ponto da luta organizativa rizomática, num momento está ajudando a organizar as lutas sociais na Tanzânia, em outros momentos, vem ao Brasil aprender com o funcionamento dos movimentos negros; ou ainda a pesquisadora e ativista negra brasileira Ana Lúcia Silva Souza, que conecta as formas de lutas das periferias negras de São Paulo com as de São Tomé e Príncipe ou, simplesmente, como o fez a Profa. Dra. Rachel, da Universidade do Colorado/Denver, através de pesquisa que mostra como o movimento negro nos EUA, além de uma imprensa, uma universidade, e uma série de outras

organizações, se tem também uma igreja, igrejas, próprias dos negros, nas quais se possa entoar seus cantos, celebrar seus deuses, sem as teias pegajosas do deus-dinheiro.

Esse ponto das lutas culturais organizativas, com suas dobras rizomáticas, se expande em outras mesas 13, 14, 15, 16 e 17, da Teia Brasil – Áfricas, proposta pela pesquisadora Ana Rita Santiago, Profa. Associada da Universidade Federal do Recôncavo e do corpo permanente do Programa de Crítica Cultural, em que seus mais de 20 pesquisadores em movimento por um dezena de universidades brasileiras e africanas, sobretudo as universidades africanas em países de língua portuguesa, em que, para além desse ponto que irrompe tratando das lutas organizativas por vários continentes, se chega a um platô de forte intensidade: a de que o Brasil, em vez de ser uma invenção da Europa ou contemporaneamente, uma invenção dos EUA, é, antes de tudo e principalmente, uma construção social coletiva através de saberes milenares africanos.

E basta escavarmos: da geologia e formação da terra e seus oceanos, passando pela cultura egípcia, em contraponto à cultura greco-latina, e a desmontagem de toda cronologia e formas de temporalidade impostas pelo imaginário judaico-cristão e seu espraiamento pelo projeto da modernidade ocidental.

Para ampliar essa festa da desmontagem do imperativo ocidental sobre a construção do Brasil e sua civilização, temos ainda as mesas 6, 7, 8, 9, 10, 11 e 12 sobre os BRICS, em que através do mandarim como uma segunda língua em escolas públicas brasileiras teremos a possibilidade de implementar novas lutas pelos direitos linguísticos e literários envolvendo os bilinguismos línguas indígenas e português/línguas africanas e português, mas, principalmente, organizar a luta política em termos de economia política socialista.

O ponto e a dobra n. 4

A organização da luta política, sob um viés socialista, tem seu ponto de irrupção a partir de um dos “semáforos” apontados pelo pesquisador Prof. Dr. José Castiano, da Universidade de Maputo – Moçambique, e integrante da

mesa 13 (Desobediência Epistêmica: um desafio à crítica cultural) para quem a modernidade na América começa com a revolução no Haiti, pondo por terra todo o projeto da modernidade ocidental em seu viés histórico, filosófico e estético.

Se a modernidade na América tem seu ponto de partida com a revolução do Haiti (1791-1804), em que além da abolição completa da escravização do povo negro, pelo próprio povo negro escravizado, se enxota (o mesmo massacra) os brancos e se se apropria de todas as propriedades, repartindo-as pelas famílias e comunidades em luta, então é toda a temporalidade histórica, e por toda a América, que precisa ser repensada; então é toda a função do pensamento revolucionário e filosófico que precisa ser repensada e socializada através educativas e pedagógicas; então é todo um novo trabalho estético, que combine todos os signos de luta, que precisa ser engendrado.

Essa outra noção de modernidade, fora do eixo europeu e estadunidense, faz conectar o perspectivismo indígena, em que coisas e animais têm potência anímica; faz conectar os saberes de resistência que atravessam as lutas populares, em geral condenadas como senso comum pela lógica do bom senso ocidental; faz conectar, ainda, todas as formas de associativismo, comunitarismo, milenares, e que envolvem povos africanos, asiáticos e nas américas.

Assim, essa outra noção de modernidade, interposta pela revolução haitiana, tem a potência de refazer epistemologicamente todas as ordens de despejo a que foram relegadas as populações originárias da América, bem como as populações que foram traficadas de vários continentes para as Américas, hoje dizimadas ou empobrecidas ao extremo de suas vidas e existências. E o que é pior: esse cenário se desdobra pelas periferias de todos os centros hegemônicos, onde ninguém é cidadão ou cidadã, mas apenas coisas descartáveis.

O ponto e a dobra n. 5

Identifiquei o ponto da pedagogia autobiográfica, para o trabalho do si no interior das lutas coletivas e emancipatórias, em muitas mesas, mas

gostaria partir da mesa 4, sobre a celebração dos 100 anos de nascimento de Clarice Lispector, em que o pesquisador Christopher Larkosh, da Universidade de Massachusetts at Dartmouth, EUA, “relendo Clarice num país de mulheres migrantes”, lateralmente e meio que pedindo desculpas, destaca o papel de Carolina de Jesus para se pensar o Brasil e que, suplementando essa constatação, diríamos, ainda, não apenas para se pensar o Brasil, mas para se pensar o mundo contemporâneo, dominado pelas teias da cultura do dinheiro. Além da mesa 4, destacar a comunicação da pesquisadora Maria Conceição Passegi, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que na mesa 25, sobre letramentos, narrativas e formação de educadores na América Latina, estimula as narrativas de si, envolvendo comunidades de professores(as), como se fosse num círculo de cultura de Paulo Freire.

Trata-se, portanto, do trabalho do si no interior das lutas coletivas e emancipatórias, e não trabalho do si, em si, e para si mesmo. Isso é fundamental e tem por dobras o combate ao despejo ontológico promovido pela retórica judaico-cristã que atravessa o humanismo ocidental que, a rigor e observando os massacres em nome de Deus, do Rei, do Estado e do Capital, não nada de humanismo, a menos que e esse “humanismo” falso se reduza aos “homens de bem”, o branco, rico, protegido pelas forças armadas, detentores de toda a riqueza parasitada; e também por dobra, a retórica stalinista, coletivista e mecanicista, de que o indivíduo, o si, é uma doença burguesa.

Operando entre uma retórica e outra, a pedagogia autobiográfica, é como se fosse uma conversa entre amigos, marcada por uma profunda amizade, con sentida, para se falar principalmente das ordens despejo (linguístico, cultural, territorial e ontológica) e que pode ocorrer não somente nas escolas, mas nos equipamentos de cultura, nos movimentos sociais, nas associações de moradores, de casa em casa, de porta em porta, como uma cruzada pela emancipação humana do jugo do deus-dinheiro e suas violências legitimadas.

Palavras finais

Recorro, para encerrar este texto, à mesa 17, da Teia Brasil – Áfricas, intitulada Problemas do Mundo e Trilhas de Sustentabilidade, em que

pensamos no seguinte roteiro para nossos trabalhos libertários e fora do eixo e dos imperativos hegemônicos:

- Roteiro 1: Realizar, ao menos uma vez por ano, novos congressos Brasil in Teias Culturais;
- Roteiro 2: Organizar, sempre que possível e durante o ano letivo em cada país, programas de disciplinas em comum, pondo os estudantes, de todos os níveis, em contato com várias culturas e formas de ensino aprendizagem e com isso agregando valor internacional aos históricos desses estudantes;
- Roteiro 3: Realizar projetos de extensão internacionais dando a ver e a conhecer outros modos de produção e de organização comunitária;
- Roteiro 4: Recorrer a organismos internacionais como a ONU a fim de que se crie algum dispositivo de combate a pobreza extrema;
- Roteiro 5: Inserir nos currículos escolares de todos os níveis a questão da economia política emancipatória a fim de que as riquezas locais, regionais, nacionais, internacionais sejam debatidas no cotidiano e o setor público seja envolvido nesse debate;
- Roteiro 6: Incluir as empresas locais no rol das discussões políticas, cobrando delas a sua função social e de apoio à redução das desigualdades;
- Roteiro 7: Criar condições públicas e comunitárias para que todos os segmentos religiosos explicitem seus vínculos com o capital, com a história e com as formas de poder de Estado; e,
- Roteiro 8: Proliferar os círculos de cultura para que os sujeitos sociais possam dispor de uma língua emancipatória e libertária.

Cada sujeito, individual ou em seus coletivos, pode, portanto, identificar o ponto de violência opressora promovido pelo capital e/ou pelo Estado, como seu gerente, e a partir desse ponto empreender uma dobra, seja

essa dobra começando por uma pergunta, em condições de suspender uma série; seja através de trabalhos organizativos e persistentes. Se onde há um ser humano, nesse estágio atual da (des)humanidade, há um tentáculo da teia venenosa do capital, nunca é demais afirmar que, em contraponto, há no mesmo lance e no instante da pergunta, um antídoto em potencial, capaz de desfazer essa teia e empreender novas, em disseminações libertárias.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni. Córdoba, Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha – Homo Sacer III*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa, Portugal: Edições 70 Ltda. 2007.

GONZÁLEZ, Horácio. *A Comuna de Paris: os assaltantes do céu*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a revolução*. Trad. Henrique Canary. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Ros Sundermann, 2005.

MÉSZÁROS, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

SANTOS, Osmar Moreira dos. *A luta desarmada dos subalternos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

SANTOS, Osmar Moreira dos. Platô de Crítica Cultural na Bahia: Por um roteiro de trabalho científico transgressor. In: ATAÍDE, Cleber et al. (Org.). *Cartografia GelNE: 20 anos de pesquisas em Linguística e Literatura* (vol. II). Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2019.

SANTIAGO, Silviano. *O Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SCHWARZ, Roberto (Org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

TROTSKI, Leon. *Literatura e revolução*. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

LINGUÍSTICA CONTEMPORÂNEA NA RÚSSIA: FERRAMENTAS PARA UM DIÁLOGO INTER BRICS

Elena S. Nikolaeva
St.-Petersburg State University,
Faculty of Philology, Department of Romanic Languages,
PhD (Cand. of Sc.), Associate Professor (docent)
e.s.nikolaeva@spbu.ru

Resumo: A ciência é uma das características definidoras da cultura moderna e talvez seu componente mais dinâmico. Hoje é impossível discutir problemas sociais, culturais, antropológicos sem levar em conta o desenvolvimento do pensamento científico. Ela está cada vez mais tentando integrar organicamente as conquistas científicas e tecnológicas ao mundo, usando seus métodos e dados de pesquisas científicas para elaborar planos de grande escala para o desenvolvimento social e econômico. O desenvolvimento dos conhecimentos científicos é amplamente determinado pelo estado da linguística - a ciência da linguagem, com a qual os fundamentos do conhecimento científico são formulados e transmitidos. Os processos de globalização que ocorrem no mundo moderno têm impacto no setor educacional. Hoje estamos testemunhando o surgimento de uma economia global do conhecimento, o que obriga a desenvolver ativamente a cooperação acadêmica internacional. Desde os primeiros dias de sua existência, o BRICS começou a desenvolver a cooperação acadêmica. Só a internacionalização da educação é capaz de proporcionar conhecimentos relevantes e a mais ampla compreensão possível do mundo e da interação das culturas que o constituem. A linguística russa que, por um lado, se desenvolve em linha com as tendências científicas modernas, por outro, devido às peculiaridades do desenvolvimento histórico, possui muitas características específicas, pode dar uma contribuição significativa para esse processo.

Palavras-chave: linguística russa, ensino de idiomas, cooperação acadêmica, BRICS.

CONTEMPORARY LANGUAGE IN RUSSIA: TOOLS FOR AN INTER BRICS DIALOGUE

Abstracts: Science is one of the defining characteristics of modern culture and perhaps its most dynamic component. Today, it is impossible to discuss social, cultural, anthropological problems without taking into account the development of scientific thought. It is increasingly trying to organically integrate scientific and technological achievements into the world, using its methods and data from scientific research to develop large-scale plans for

social and economic development. The development of scientific knowledge is largely determined by the state of linguistics - the science of language, with which the foundations of scientific knowledge are formulated and transmitted. The globalization processes that take place in the modern world have an impact on the educational sector. Today we are witnessing the emergence of a global knowledge economy, which requires us to actively develop international academic cooperation. From the first days of its existence, BRICS began to develop academic cooperation. Only the internationalization of education is capable of providing relevant knowledge and the widest possible understanding of the world and the interaction of the cultures that constitute it. Russian linguistics, which, on the one hand, develops in line with modern scientific trends, on the other, due to the peculiarities of historical development, has many specific characteristics, can make a significant contribution to this process.

Linguística na Rússia apesar de ter desenvolvido nos quadros da ciência filológica internacional, teve alguns particularidades específicas devido aos fatores históricos, políticos e sociais que influenciaram muito os processos científicos, escolas e orientações linguísticas, metodologia e base científica que a linguística russa nos oferece hoje. Precisaremos fazer uma pequena excursão pela história para mostrar as peculiaridades da formação de certas tendências e direções da linguística russa, a formação e o desenvolvimento de escolas de pesquisa e, a esse respeito, destacar as áreas que possam ser de interesse dos estudantes estrangeiros, em particular dos países do BRICS.

Nas primeiras décadas do século XX a Rússia ocupava posições-chave em quase todos os campos científicos promissores que moldaram o mundo da ciência e tecnologia naquela época. A ascensão da ciência, educação e indústria russas foi interrompida pela revolução soviética de 1917. Começou a guerra civil, a fome, a repressão às “classes exploradoras”, nas quais também se inscreveram cientistas, apesar de a maioria dos dirigentes revolucionários possuírem formação universitária. Foi imposta uma doutrina que apenas os cientistas vindos da classe operária correspondiam ao partidário proletário. Os outros mereciam desconfiança profissional e expulsão da comunidade científica. Muitos cientistas e engenheiros extraordinários

morreram de fome e epidemias, foram assassinados, expulsos do país ou se suicidaram.

O resultado daquela política foi a emigração em massa de representantes da cultura russa. É importante notar, porém, que a partir de certo ponto, aproximadamente a partir do final de 1918, o governo soviético e o próprio Lenin passaram a defender os cientistas que se submetiam ao novo governo. O curto apogeu da década de 1920 terminou após o anúncio da "grande virada" de 1928-1931. Uma onda de repressão contra cientistas varreu o país.

Em 1936 começou uma violenta campanha de repressão política, o Grande Expurgo, feito pelo Secretário Geral do Partido Comunista Josef Stalin que liquidou, entre outros, inúmeros cientistas, considerando-os todos "inimigos do povo". O período da ditadura de Estaline (finais dos anos 20-50 do séc. XX) não pode ser esquecida por ter afetado muito a ciência daquela época o que tinha levado muito para traz o desenvolvimento científico. O regime controlou a ciência e impunha as doutrinas a serem seguidas. Expurgos levaram à morte de cientistas proeminentes e ao esquecimento das suas obras.

Como um dos componentes mais importantes da política do governo soviético foi proclamada a revolução cultural. Em última análise, perseguiu duas tarefas principais: familiarizar a população em geral com a cultura e mostrar as vantagens do novo sistema. O critério ideológico passou a ser o principal na avaliação da qualidade de qualquer "produto" da intelectualidade criativa. O sistema educacional, as ciências sociais, a literatura, a arte e o teatro se tornaram instrumentos da influência educacional do governo soviético. A cultura ocidental foi declarada atolada em declínio e degeneração. Não apenas um soviético nada tinha a aprender no Ocidente, mas, ao contrário, os ocidentais progressistas deveriam aprender com o povo soviético. Essa abordagem também afetou o trabalho científico. As referências às obras de autores estrangeiros modernos foram consideradas uma manifestação inaceitável de "rastejar". A campanha manifestou-se mais vividamente nas ciências humanas (1948-1954). É evidente que tal ideologia jogou a ciência para trás, porque no mundo moderno um cientista não pode

criar algo, estando afastado das conquistas científicas internacionais, da informação, da base empírica.

Para se ter uma pequena ideia do tamanho dessa tragédia para a ciência, basta mencionar os dois Casos fabricados contra estudiosos, que praticamente decapitaram a ciência soviética. Caso Acadêmico – um caso criminal fabricado contra um grupo de cientistas da Academia de Ciências em 1929-1931 em Leningrado (hoje São Petersburgo), onde a Academia de Ciências estava localizada até 1934. No total, em dezembro de 1929 – dezembro de 1930, mais de 100 pessoas foram presas no "Caso Acadêmico" (principalmente especialistas em humanidades). O outro entrou na história como o Caso dos estudiosos orientais. A perseguição começou em 1930, a primeira vítima foi o indólogo Alexander Merwart, que foi o primeiro estudioso russo a visitar as regiões de difícil acesso da Índia e do Ceilão e a organizar o ensino da língua tamil na URSS. Junto com outros pesquisadores importantes, ele foi processado por cooperação com a inteligência ocidental – suspeitas foram levantadas por sua origem alemã e sua longa estadia no exterior. Em 1937, começaram as repressões massivas. Dezenas de orientistas foram presos e muitos executados. Hoje, o que aconteceu com os estudos orientais na década de 1930 é reconhecido como um desastre. Não uma grande perda, mas uma catástrofe, porque quase toda a geração mais jovem de orientais foi destruída – a camada que personificava a continuidade na ciência e sem a qual ela não poderia se desenvolver tão fecundamente.

Outro fator muito importante que determinou uma certa especificidade da ciência russa em geral e da linguística em particular foi o período soviético mais tardio, o de "Cortina de Ferro" no período da Guerra Fria quando os contactos com o mundo exterior para cidadãos soviéticos foram minimizados, até quase impossíveis, assim como o intercâmbio de idéias sem o qual o desenvolvimento científico é impossível. Esse isolamento pode servir como uma explicação para algumas tendências no desenvolvimento da filologia, que estamos observando agora.

Tais pré-requisitos históricos determinaram bastante o pós-desenvolvimento da linguística russa, apesar de ter mudada a época (Comrie Bernard & Gerald Stone & Maria Polinsky 1996).

Se para a linguística do período pré-revolucionário (revolução de 1917) foi típica a abordagem filosófica para esta ciência, uma característica do período de após a revolução veio a ser a intenção de obter benefícios práticos diretos de qualquer pesquisa (BEREZIN, 2003, p. 48). Diante dos problemas de um país grande e devastado a linguística devia resolver muitas tarefas: a criação de um sistema de escrita para muitas línguas não escritas e essencialmente inexploradas, a disseminação da língua literária entre os trabalhadores e a metodologia de ensino de línguas europeias estrangeiras, amplamente introduzida às massas, e outras. Perdendo algo no sentido teórico e filosófico, a linguística de então foi predestinada para resolver problemas pragmáticos, formando assim a metodologia muito eficaz para oferecer hoje em dia.

Como o resultado a Rússia tem uma escola muito forte de ensino prático de idiomas. Desenvolvendo-se no espaço fechado de "Cortina de Ferro" no período da Guerra Fria quando sem possibilidade para pessoas de viajarem pelo mundo e estudarem e trabalharem no estrangeiro, foi desenvolvido o sistema de ensinar idiomas que se baseava em textos, gramática, leitura dos livros clássicos. Assim chamada forma tradicional de aprender uma língua estrangeira, o método de estudo de tradução gramatical com base na compreensão da língua como um sistema e abordagem cognitiva da aprendizagem. Este método foi amplamente utilizado na Europa para ensinar grego e latim. A análise de texto desempenha um papel importante no processo de aprendizagem e tradução, bem como na memorização de material linguístico. A escola gramatical enfocada na estrutura sintática da frase adquiriu o seu futuro desenvolvimento. Atualmente, quando existem muitos métodos comunicativos, este sistema continua a funcionar e oferece muitas vantagens.

Abertas as fronteiras com países estrangeiros, surgiu uma necessidade de realizar e manter os contactos em várias áreas da vida moderna, o que levou a mudanças em métodos de ensino de línguas estrangeiras. A primeira linha em popularidade de técnicas é ativamente sustentada por uma abordagem comunicativa que, como o próprio nome sugere, centra-se na prática da comunicação.

Há quem ache que uma abordagem comunicativa para o ensino de línguas estrangeiras surgiu na década de 70 do século XX no Reino Unido, em conexão com o avanço de um novo objetivo de aprendizagem – uso do idioma como meio de comunicação. Mas na Rússia este método nasceu e começou a ser desenvolvido pelo menos 10 anos antes. Vamos citar os autores publicados na década de anos 1960 de trabalho: E.P. Shubin, P. B. Gurvich, I.L. Bim, V.L. Skalkin, B.V. Belyaev, A.A. Leontiev, A.P. Starkov, E.I. Passov e outros, direta ou indiretamente contribuíram para o fato de que nos anos 1970 a direção comunicativa tomou forma muito clara (ZHARKOVA, 2014, p. 70).

Combinando todas as direções metodológicas contemporâneas e tradicionais, as Faculdades de Letras russas oferece o ensino da língua russa, que tem muita demanda, de alta qualidade e pode garantir aos estudantes estrangeiros o bom domínio do idioma, aproximando o processo de aprendizagem ao processo real de comunicação e ao mesmo tempo dando amplos conhecimentos da cultura e história russa.

Uma característica da linguística do século XX foi a elaboração da teoria do diálogo. Na Rússia, os estudos sobre o diálogo se desenvolvem em vários centros de pesquisa. Em razão das circunstâncias nas quais a teoria do diálogo apareceu na Rússia, a maioria dos autores ocidentais faz referência a M. Bakhtin e aos seus trabalhos, entre os quais citam seus dois livros sobre Dostoievski (1929 e 1963), as obras dos anos 1960-70 e o livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, publicado sob o nome de Voloshinov em 1929. Este livro é considerado um dos primeiros em que os princípios do dialogismo foram formulados por Bakhtin (Shulezhkova, 2006).

A escola linguística russa é famosa também por tais ramos como lexicologia e fraseologia sendo os cientistas russos descobridores nesta área. A lexicologia é um ramo da linguística que tem por objetivo o estudo científico de uma grande quantidade de palavras de um determinado idioma – léxico – sob diversos aspectos. Para isso, ela procura determinar a origem, a forma e o significado das palavras que constituem o acervo de palavras de um idioma, bem como o seu uso na comunidade dos falantes. Assim, por meio da lexicologia torna-se possível observar e descrever cientificamente as unidades léxicas de uma comunidade linguística.

A palavra como objeto da linguística sempre atraiu a atenção dos linguistas russos, que abordaram sua análise por vários ângulos. Resumindo a experiência de estudar a palavra, os linguistas russos lançaram as bases da lexicologia como um ramo independente da linguística. É curioso a esse respeito o reconhecimento do cientista estadunidense Uriel Weinreich: “Para um linguista americano, o mais surpreendente sobre a lexicologia soviética é que ela existe. Não há disciplina correspondente em linguística da Europa Ocidental ou americana ” (Uriel Weinreich, 1964). Ele ainda observa que em livros bem conhecidos, a lexicologia nem mesmo é mencionada, ao contrário dos livros soviéticos, onde a lexicologia ocupa o mesmo lugar que a gramática e a fonética.

Os estudos sobre palavras, idiomas, provérbios, sentidos figurados das palavras, incluindo a comparação dos idiomas sempre provocam muito interesse dos estudantes. Outras áreas que também se atêm aos estudos do léxico são: a lexicografia, ciência instrumental que tem como finalidade a elaboração ou compilação de dicionários. E a terminologia, ciência responsável pelo estudo de termos de áreas específicas, ou seja, de vocabulários especializados.

Para quem tiver o interesse teórico pelas línguas, pode ser oferecido um vasto leque de temas de pesquisas, se baseando em realizações da linguística tradicional, estrutural e generativa, bem como os dados de muitos nichos semelhantes e usados em todos os tipos de aplicações e experimentos: neurolinguística, etnolinguística, estilística, linguística do texto, a teoria dos atos de fala, discurso linguístico, linguística cognitiva, etc.

Uma das tendências da linguística moderna é a sua expansão, que se manifesta no surgimento de novas escolas linguísticas e direções que consideram problemas de novas posições, inventar novos métodos e técnicas de análise, no descobrir novas facetas do objeto de pesquisa da linguagem, em integração linguística com outras ciências. Como resultado da expansão da linguística formaram-se ciências interdisciplinares, ocupando uma intermediária posição entre as esferas humanitária e não humanitária do conhecimento: linguística matemática, linguística de engenharia, linguofolclorística, linguopoética, linguoculturologia, sociolinguística, linguística cognitiva, psicolinguística, etnolinguística, etc. Mas um princípio

da linguística moderna é a explataridade, ou seja, o caráter explicativo. Convém lembrar que o estabelecimento das relações de causa e efeito, o desejo não só de descrever, mas também de explicar fatos linguísticos sempre foi o ponto mais forte da escola russa de linguística, enquanto muitos estudiosos estrangeiros (por exemplo, os primeiros gramáticos do século 19 e os estruturalistas da primeira metade do século XX) acreditavam que o trabalho do linguista era afirmar o que é, e não explicar. Aí vem a outra característica da linguística moderna: através de links com outras ciências a linguística explica a pessoa que é um falante nativo e o mundo, onde o homem vive (Amirova & Ol'khovikov & Rozhdestvenskiy 2007).

Estas áreas são muito promissoras e podiam ser interessantes para os estudantes de outros países que quiserem estudar nas universidades da Rússia. O curso que sempre provoca interesse é o da sociolinguística que estuda a relação entre a língua e a sociedade. O principal problema teórico geral da sociolinguística é o estudo da natureza da linguagem como um fenômeno social, a conexão da linguagem com a sociedade, seu lugar e papel no desenvolvimento social – inclui muitas questões mais particulares e específicas que são tratadas individualmente, campos científicos especiais (por exemplo, etnolinguística lida com questões da relação entre língua e etnia; interlinguística explora questões sobre como organizar uma comunicação eficaz numa comunidade multilingue e as perspectivas de futuro da língua humana). O problema de "Língua e Sociedade" é amplo e multifacetado. Inclui muitas perguntas, mas entre elas as mais significativas, a saber, a natureza social da língua, condicionamento social do desenvolvimento da linguagem, formas da comunidade histórica do povo (história da língua e história do povo). Durante quase setenta anos da existência desta ciência os pesquisadores russos acumularam uma grande experiência (KOLESOV, 2003, p. 168). A tarefa de esclarecimento do papel dos fatores sociais no desenvolvimento da linguagem, estudo da diferenciação social da língua e a relação entre a língua e a sociedade em países de diferentes culturas e níveis de desenvolvimento pode apresentar o vasto campo para pesquisas especialmente para países com vários estratos sociais da população (como países BRICS).

A natureza complexa da relação entre linguagem e etnia determinou atenção dos pesquisadores a este problema, o que levou ao surgimento de um ramo especial da ciência – etnolinguística, que estuda interação de fatores linguísticos e étnicos (VINOGRADOV, 2005, p. 235). Sendo a Rússia um país multinacional e tomando em conta que desde os primeiros anos da revolução soviética surgiu uma necessidade de criação de um sistema de escrita para muitas línguas não escritas e essencialmente inexploradas, especialistas russos acumularam enorme experiência prática e teórica nesta área.

Outro ramo atual é linguoecologia, ciência que estuda as condições sócio-políticas, socioeconômicas e linguodidáticas, proteção, revivificação e desenvolvimento de linguagens. A linguoecologia está intimamente relacionada com história, etnografia, jurisprudência e linguística propriamente dita.

Campo relativamente novo da ciência – linguística cultural. É uma disciplina científica complexa que estuda a relação e a influência mútua da cultura e da língua em seu funcionamento e refletindo este processo como uma estrutura integral na unidade de conteúdo linguístico e não linguístico (cultural).

Também as universidades da Rússia podem oferecer uma possibilidade de adquirir conhecimentos em áreas que se tem desenvolvido rápido: a psicolinguística que é um ramo da linguística que estuda a linguagem como o fenômeno da psique. Esta área trata de questões de aprendizagem, interação de linguagem, pensamento e consciência. Esta é uma ciência complexa, que pertence às disciplinas linguísticas, pois estuda linguagem, e às disciplinas psicológicas, uma vez que a estudam em um certo aspecto – como um fenômeno mental.

A neurolinguística é uma ciência que estuda os mecanismos cerebrais da fala, atividade em condições normais e com lesões cerebrais locais.

A linguística cognitiva é uma direção da linguística que explora os problemas da relação entre linguagem e consciência, o papel da linguagem em conceituação e categorização do mundo, nos processos cognitivos e

resumindo a experiência humana, ligando ao indivíduo cognitivo habilidades humanas com a linguagem e as formas de sua interação. Esta área é muito promissora no mundo moderno. Além do valor teórico, pode permitir resolver muitos problemas práticos relacionados com a comunicação das pessoas em várias esferas da sua atividade.

Não provoca nenhuma dúvida a perspectiva de aplicação dos conhecimentos que oferecem o curso da linguística computacional. Muitos programas de computador, associados ao funcionamento da linguagem, usam algoritmos baseados em dados sobre a frequência de uso de fonemas, morfemas, unidades lexicais e construções sintáticas.

A linguística funcional é uma das áreas da moderna linguística, que é caracterizada pela atenção predominante para o funcionamento da linguagem como meio de comunicação.

Na Rússia existe uma tradição bastante longa de estudos e de ensino de todas as línguas do mundo, não sendo português uma exceção. Os Estudos Luso-Brasileiros são um campo de estudo interdisciplinar, que tem como objeto o estudo de vários aspectos da língua portuguesa e suas variantes, bem como da história e cultura de Portugal, do Brasil e de outros países de língua portuguesa.

O primeiro contacto do público com a cultura portuguesa ocorreu na Rússia nos séculos XVIII e XIX, graças às traduções de Lomonosov, Sumarokov, Pushkin, Zhukovsky e outros. No entanto, quase cem anos se passaram até aparecer o primeiro estudo – um artigo de M.V. Watson, publicado em 1890 sobre a literatura portuguesa. Em 1962 foi um ano chave na história dos estudos luso-brasileiros na Rússia. A sucursal espanhola do Departamento de Filologia Românica da Universidade de Leningrado (hoje São Petersburgo), por iniciativa da Profa. Dra. O.K. Vasilyeva-Shvede, foi transformada na sucursal hispano-portuguesa, a primeira da URSS a formar especialistas em língua e literatura portuguesas. Na origem deste departamento também estiveram os professores E. G. Golubeva e A. M. Gakh (Dicionário Internacional da Arte, da Literatura e da Cultura Contemporânea da Lusofonia, 2006, p. 46), o primeiro falante nativo e "pioneiro" da língua portuguesa, brasileiro de nacionalidade, que encheu com alma gaúcha as aulas acadêmicas no sombrio norte da Rússia. Na década de 1990, surgiram vários

centros interdisciplinares, incluindo o Centro de Estudos Luso-Brasileiros da Universidade de São Petersburgo que realizou uma série de conferências científicas internacionais com os especialistas de Portugal, do Brasil, de Angola e outros (Mir Luzofonii, 2001). Esta cooperação continua até hoje, mantendo os contactos científicos com muitas Universidades, incluindo as brasileiras de São Paulo, da Bahia, de Santa Catarina e outras.

Outros focos dos Estudos Luso-Brasileiros são a Universidade Pedagógica em São Petersburgo e as Universidades de Moscou.

Mais uma escola científica – a de estudos orientais (chinês, hindi) enraizada em tempos mais distantes goza de reconhecimento justo e prepara os especialistas do nível muito alto. Os professores podem prestar ajuda aos estudantes estrangeiros para realizarem pesquisas comparativas, etnolinguísticas, de tradução, de estudos culturais.

Esperamos sinceramente que, no âmbito da cooperação entre os países do BRICS, nossos contactos científicos ampliem e aumentem o número de alunos que estudem ou façam estágios em universidades desses países. A Rússia oferece muitos projetos interessantes e frutíferos que possam ser úteis tanto para o desenvolvimento pessoal de estudantes quanto para o uso dos conhecimento e da experiência adquiridos em benefício de seus países.

Referências

AMIROVA, T. A. & Ol'khovikov B. A. & Rozhdestvenskiy YU. V. *Istoriya yazykoznaninya*.- Obrazovatel'no-izdatel'skiy tsentr "Akademiya", 2007, 672 p. [in Rus.].

BEREZIN, F.M. *Istoriya russkogo yazykoznaninya*. M.: Vysshaya shkola, 1979, 223 p. [in Rus.].

BEREZIN, F.M. *Otechestvennyye lingvisty XX veka*. Moscow, 2003, 165 p. [in Rus.].

BERNARD, Comrie; STONE, Gerald; POLINSKY, Maria (1996). *The Russian Language in the Twentieth Century*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN 9780198240662.

Dicionário Internacional da Arte, da Literatura e da Cultura Contemporânea da Lusofonia. Patrocínio CPLP; *Cadernos do Povo / Revista Internacional da Lusofonia*, Braga 2006 115 p.

KOLESOV, V.V. (2003) Istoriya russkogo yazykoznaniya. Sankt Peterburg, Izd-vo SPb un-ta, 2003. 472 p. [in Rus.]

Mir Luzofonii. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Izd-vo Sankt Peterburg 2001, 327 p.

SHULEZHKOVA, S.V. (2006). Istoriya lingvisticheskikh ucheniy. Moscow: Flinta, Nauka, 2006. 404 p. [in Rus.]

Uriel Weinreich Languages in contact: findings and problems (1964). The Hague: Mouton, 1964

Retrieved from: <https://www.worldcat.org/title/languages-in-contact-findings-and-problems/oclc/4678953>

VINOGRADOV, B. B. (2005). Istoriya russkikh lingvisticheskikh ucheniy. Moscow. Vysshaya shkola, 2005, 366 p. [in Rus.]

ZHARKOVA, T. I. (2014). Sovremennyye metody obucheniya inostrannomu yazyku // Gumanitarnyye nauki. Vestnik Finansovogo universiteta. 2014. №2 14, p. 69-72. Retrieved from: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennyye-metody-obucheniya-inostrannomu-yazyku>

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

BORIS SCHNAIDERMAN EM TEIAS CULTURAIS E AFETIVAS

Evelina Hoisel¹

Resumo: Esta leitura procura refletir sobre os investimentos intelectuais e afetivos de Boris Schnaiderman que movimentam os trânsitos culturais Brasil e Rússia, Verifica-se como a sua trajetória de tradutor intercultural desenvolveu-se no sentido de construir pontes de longo alcance que, com o passar dos anos, constituíram-se como um entrelugar marcado pelo saber e pela afetividade que passa a permear esses contatos. Observa-se também como Jerusa Pires Ferreira contracenava com Boris Schnaiderman outra potente face das traduções culturais Brasil-Rússia, pelo viés da oralidade, dedicando-se ao estudo do conto russo no sertão baiano e construindo teias culturais duplamente marcadas pelo saber e pela afetividade.

Palavras-Chave: Boris Schnaiderman. Trânsitos culturais. Brasil-Rússia.

BORIS SCHNAIDERMAN IN CULTURAL AND AFFECTIVE WEBS

Abstract: This reading seeks to reflect on the intellectual and affective investments of Boris Schnaiderman that move cultural transits between Brazil and Russia. One can see how his career as an intercultural translator developed in the sense of building long-term bridges that, over the years, have been constituted as an in-between marked by the knowledge and affection that permeate these contacts. It is also observed how Jerusa Pires Ferreira plays with Boris Schnaiderman another potent face of Brazil-Russia cultural translations, through oral bias, dedicated to the study of the Russian tale in the Bahian hinterland and the construction of cultural networks doubly marked by knowledge and affection.

Keywords: Boris Schnaiderman. Cultural transits. Brazil-Russia.

No sentido de elucidar os investimentos intelectuais e afetivos de Boris Schnaiderman que movimentam os trânsitos culturais Brasil e Rússia, recorro inicialmente ao seu texto datado de 1960, “Incompreensão mútua”, publicado na coletânea *Projeções – Rússia- Brasil – Itália* (SCHNAIDERMAN, 1978, p. 17-21), no qual ele declara que as relações da Rússia com o Ocidente sempre foram prejudicadas pelos preconceitos, pelas impressões superficiais,

¹ Evelina Hoisel é professora Titular da Universidade Federal da Bahia, bolsista CNPq 1D. Possui livros e artigos publicados na área da Teoria da Literatura e da Literatura Comparada.

pela hostilidade mútua – provocada pelo desconhecimento e incompreensão dessas culturas – e pela falta de um esforço para penetrar mais a fundo na mentalidade do outro.

Boris Schnaiderman denuncia uma ideia preconcebida de que o mundo russo era algo impenetrável, falando-se constantemente dos “mistérios da alma eslava”, ressaltando-se a impossibilidade de um ocidental ter acesso a esse mundo, enquanto os russos estariam dotados de uma extraordinária capacidade para assimilar a cultura dos demais povos. Esclarece como escritores russos, a exemplo de Dostoiévski e de Tolstói, expressaram sua condenação ao mundo ocidental e burguês, em nome de uma concepção humanística, outras vezes, acercaram-se do mundo ocidental com visões “muito estreitas, cuja debilidade a história se encarregaria de demonstrar em poucos anos” (SCHNAIDERMAN, 1978, p. 20).

Schnaiderman observa, todavia, que as excelentes traduções da literatura russa no ocidente demonstraram que essas relações não eram tão impenetráveis, assinalando que o referido preconceito foi bastante combatido nos últimos anos na União Soviética. Conclui o ensaio “Incompreensão mútua”, de 1960, afirmando que apesar desses aspectos, “ambas as partes têm muito a aprender no sentido de um espírito mais amplo e generoso, e mais despido de preconceitos” (SCHNAIDERMAN, 1978, p. 21).

Em outro ensaio da mesma coletânea, intitulado “Caminhos da compreensão”, datado de 1962, Schnaiderman desloca o foco dos comentários interculturais, agora para as relações Rússia e Brasil, chamando a atenção para a maneira exótica como o Brasil e a América Latina em geral foram vistos na Rússia. Na sua avaliação, os próprios escritores russos propagaram essa concepção, citando dentre outros, Maiakóvski, em *O Percevejo*, que faz chegar a Moscou uma aeronave com viajantes brasileiros, em um acontecimento “feérico e descomunal” para os anos de 1928, flagrando-se assim o desconhecimento de aspectos corriqueiros da vida brasileira naquela época.

Posteriormente, expande-se na Rússia o interesse pela literatura brasileira, privilegiando-se, contudo, uma temática política e imediatista, justificando-se por esta via a tradução de textos que, segundo Schnaiderman, não eram representativos da literatura brasileira, mas tematizavam questões ideológicas que mantinham afinidades com o realismo socialista /crítico em

voga na época stalinista. Esses textos, contudo, não são referenciados pelo autor no artigo citado, embora possamos apontar os autores aos quais ele se refere.

Apesar dessas incongruências, esse intelectual entre fronteiras anunciava fecundas possibilidades para os estudos brasileiros na Rússia, bem como para uma melhor compreensão entre as duas culturas. A sua trajetória como tradutor intercultural desenvolve-se no sentido de confirmar outras possibilidades de relacionamentos, construindo pontes de longo alcance que, com o passar dos anos, constituíram-se como um entre-lugar marcado pelo saber e pela afetividade que passa a permear esses contatos interculturais – essas teias culturais.

Além de um potente trabalho de tradução de escritores russos, tarefa exercida até o final de uma vida de noventa e nove anos, marcado pelo gesto inovador de traduzir diretamente do russo para o português – e não de outras línguas como o francês, como se procedia antes, Boris Shneiderman promoveu a renovação de concepções teóricas, de aberturas conceituais para o pensamento experimental, introduzindo no Brasil a semiótica Russa, o formalismo russo, além de pensadores da cultura como Iúri Lotman, Mikhail Bakhtin, Roman Jakobson, Kristina Pomorska, dentre tantos outros – Jakobson e Pomorska estiveram no Brasil a convite de Schnaiderman. Por sua vez, viveu intensamente a experimentação das vanguardas russas com Augusto de Campos e Haroldo de Campos, com os quais traduziu e publicou *Poemas de Maiakovski* (1967) e *Poesia russa moderna* (1968).

Ao se debruçar sobre a literatura e cultura russas, Boris Schnaiderman adotou como critério principal da sua avaliação crítica a inovação estética. Nesse sentido, pode-se entender a sua predileção pelo estudo das vanguardas do século vinte e também pela literatura russa pós-1917. Bruno Gomide, em um ensaio publicado em 2018, na Revista *Literatura e sociedade*, edição especial em homenagem ao centenário de Boris Schnaiderman, observa:

Boris Schnaiderman foi um pioneiro completo da divulgação e análise da literatura russa pós-1917, como arte literária. Excetuado Maiakóvski, alvo de incursões críticas e tradutórias entre os anos 20 e 50, a literatura

soviética foi uma descoberta de Boris Schnaiderman, um gesto crítico que promoveu um avanço gigantesco em relação ao estado de coisas, inclusive em relação ao próprio Maiakóvski, o eixo em torno do qual girava o mundo do crítico russo-brasileiro. Se na prosa o paradigma era dado por Babel, na poesia, e para a experiência cultural russa do século vinte de modo geral, o farol era mesmo o autor da *Nuvem de calças*. Os dois, Babel e Maiakóvski, demonstravam que a revolução e a renovação literária podiam caminhar juntas (GOMIDE, 2018, p. 29).

O especialista em eslavística prossegue enfatizando a importância da crítica de Schnaiderman no panorama da cultura brasileira. Afirma Bruno Gomide: “O projeto crítico de Boris teve consequências para a construção de um olhar brasileiro sobre o século vinte russo, lido através de Maiakóvski (como o dezanove o é pelo prisma de Dostoiévski)” (GOMIDE, 2018, p. 29).

Além dos autores traduzidos durante sua longa trajetória como tradutor interlingual – aproximadamente dos anos 1950 até o ano de sua morte 2016 – vertendo diretamente do russo para o português Dostoiévski, Tolstói, Puchkin, Gorki, Tchékhev, Guenádi, Maiakóvski, Babel e tantos outros, Boris construiu um panorama da literatura russa pós-1917, divulgando no Brasil, por meio do jornalismo cultural, nomes de escritores que circulavam no cenário literário da Rússia. É importante lembrar que o acesso à bibliografia sobre a Rússia era bastante difícil e, muitas vezes, as escolhas do críticos e tradutor eram ditadas pelo material disponível.

A profunda escavação na literatura e na cultura pós-1917 está registrada na coletânea de ensaios *Os escombros e o mito: a cultura e o fim da união soviética* (1997). Nesse livro, Schnaiderman difunde uma profusão de imagens da Rússia desde a revolução de outubro de 1917 até a *glasnost* e *perestroika*, em 1985. É notável o conhecimento disseminado nos trinta ensaios sobre o contexto cultural da Rússia durante esse longo período. O livro representa um projeto monumental de resgate de nomes e de obras que permaneceram no esconderijo do “depósito especial”, o *spietrkhram*. A abertura deste “depósito especial” revelou a existência de uma espécie de “sítio arqueológico”, nas palavras de Paulo Bezerra, da memória cultural soviética que o stalinismo havia condenado ao esquecimento.

O objetivo da publicação é explicitado em diversos trechos. Trata-se de uma história que ainda não tinha sido totalmente narrada (é importante frisar que o livro é de 1997) e Schnaiderman quer contribuir para que “tudo venha a tona, tudo apareça”, no sentido de promover a recuperação da memória cultural e a revisão de diversas noções sobre a cultura russa a partir de 1917. Além disso, para Schnaiderman, como um intelectual humanista, estes acontecimentos possibilitam a compreensão da “condição humana” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 14), e esse aspecto é reiteradamente afirmado quando ele declara a sua perplexidade diante da paradoxal condição humana, em meio às vicissitudes históricas dos fatos retirados dos arquivos e recuperados dos escombros. O fio condutor de suas investigações é a tentativa de compreender o outubro de 1917 como o grande acontecimento do século 20 e como uma catástrofe social e cultural.

Os ensaios que compõem a coletânea *Os escombros e o mito* resultaram de pesquisas em bibliotecas alemãs, durante cinco meses, em 1988, e posteriormente, em 1992, na Universidade de Londres, na Inglaterra, onde Schnaiderman tinha acesso aos materiais russos, após uma semana de divulgação na mídia, como acontecia também nas bibliotecas alemãs durante o período em que ele esteve em Berlim. As pesquisas ainda se efetivaram em Bloomington, Indiana, junto à universidade, cuja biblioteca de eslavística foi crucial para compor o repertório de informações necessárias para a reconstrução das memórias e das reflexões desenvolvidas.

Tanto os jornais quanto as revistas permitiram acompanhar as transformações que se processavam no interior do mundo russo e se tornaram porta voz da *glasnost*. A leitura de Schnaiderman pretende atacar qualquer ocultamento dos registros encontrados para revelar simultaneamente o “esmagamento brutal da cultura”, mas também “as formas subterrâneas de manifestação” e “de resistência” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 16) que vinham à tona com o abrandamento no regime, exibindo-se assim, neste duplo gesto, os paradoxos que caracterizaram a derrocada e a preservação de um monumental acervo cultural.

Os ensaios impressionam pelo conhecimento e pela descrição minuciosa dos episódios relatados e pela erudição com que Schnaiderman aborda os temas em todas as áreas da cultura, formando um imenso

caleidoscópio através do qual se projetam inúmeros personagens – romancistas, poetas, dramaturgos, homens de teatro, pintores, cineastas etc – , um volume gigantesco de obras, de episódios de censuras e de fiscalização sobre as obras, máquinas de triturar projetos e pensamentos, o clima de coação, prisões, catástrofes familiares, mortes solitárias e coletivas, em que se registra além da morte física, o horror da morte civil.

Revela também contrabandos ideológicos, falsificação da história e envernizamento dos fatos, estratégias de resistência e de sobrevivência, principalmente nos trabalhos forçados na Sibéria, conflitos dos escritores entre duas línguas (como Nabokov), que produziram fora da Rússia, e cujas obras dramatizam a situação vivida sob um regime opressivo. Analisa ainda o humor, o cômico e o grotesco por meio dos quais se encenam o absurdo, o nonsense, o ilógico das situações vivenciadas, fazendo-se do riso um importante e surpreendente fato da vida cultural Russa a partir de 1917. Pulsam as imagens de vida e de resistência no subterrâneo dos acontecimentos, nos quais se destacam as escritas de mulheres que deixaram marcas profundas na cultura de seu tempo. Schnaiderman afirma, em relação a este aspecto: “Realmente, é difícil encontrar outro período da história em que tenham aparecido tantas mulheres extraordinárias e que deixaram marca tão profunda na cultura de seu tempo” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 110).

Por sua vez, projetam-se as imagens que afirmam a glorificação das conquistas realizadas pela Revolução de 1917, a confiança no partido comunista, o fervor e a admiração por Stalin que, segundo Schnaiderman, constitui-se no grande mito político que ainda precisa ser compreendido para que se tenha uma visão adequada da época daquele que foi considerado como “pai e irmão mais velho da todos”, aquele que engendra uma clara e viçosa humanidade, uma outra natureza, um outro coração” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 113).

As contradições das imagens que pulam e saltam dos arquivos da história, a riqueza dos materiais examinados, a complexidade dos escritos, tudo isso reserva muita surpresa para o pesquisador, por isso a sua sensação de espanto e de perplexidade face aos registros e documentos consultados. O acervo das áreas inventariadas por Schnaiderman é vastíssimo: o amplo repertório da literatura (citando inúmeros romancistas, poetas, dramaturgos),

textos de testemunhos, diários, teorias críticas, jornalismo, história, filosofia, artes plásticas, teatro, cinema, ciência, natureza/ecologia. E, ao tratar de todos os temas, a profusão de informações e de questionamento sobre os dados em análise surpreendem também o leitor.

Mais do que um olhar crítico e distanciado de um observador arguto e perspicaz, o que se observa nos trinta capítulos é que os assuntos brotam da visão de um sujeito com uma lucidez dolorosa, que tem uma profunda convivência e uma penetrante relação com a cultura russa ao longo dos anos, mesmo estando distante. Entretanto Schnaiderman está constantemente a colocar em suspensão o material e os dados com os quais trabalha. Em alguns trechos, ele anota a sua desconfiança em relação ao material investigado, interrogando: “A grande quantidade de depoimentos faz surgir mais claramente o problema: em que medida podemos confiar no testemunho dos que viveram determinados acontecimentos históricos?” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 120).

Schnaiderman esclarece constantemente a sua postura – podemos dizer, a sua metodologia de abordagem – diante das imagens dos escombros e do mito, ao registrar que: “A tragédia de nosso século não pode ser apreendida por um só ponto de vista” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 121). “Enfim, a `ressurreição` de textos, com muita frequência, foi um processo nada pacífico, que pôs em confronto diferentes tendências e opiniões, fazendo vir à tona um mundo de contradições e conflitos” (SCHNAIDERMAN, 1997, p. 90).

Nas abordagens efetuadas sobre as diversas manifestações culturais da Rússia em *Os escombros e o mito*, pode-se reconhecer a presença do crítico e do teórico da literatura na leveza da escrita ensaística e documental do tradutor russo – duplamente tradutor: de língua e de cultura – a redesenhar o monumental painel político cultural da Rússia, desde a Revolução de 1917 até o início da *glasnost* e da *perestroika*, em 1985. Na sua trajetória prevalece uma ética que afirma como um dos traços fundamentais do perfil do intelectual a resistência, o dever moral de falar, de agir sem abdicar de seu saber em relação aos fatos nos quais esteve diretamente envolvido, ou conhece como resultado de sua tarefa de pesquisador, como ele faz em *Os escombros e o mito*.

Com esta mesma postura ética, Schnaiderman transforma a sua experiência entre trincheiras como integrante da Força Expedicionária Brasileira, lutando na Itália durante a segunda Guerra Mundial, em 1944, em um saber que precisa ser compartilhado, no sentido de promover um outro olhar sobre essa cena da guerra, seja assumindo uma escrita biográfica, seja ficcionalizando as suas vivências, e expondo as tensões turbinadas na subjetividade de cada pracinha, por meio de personagens ficcionalizados, em *Guerra em Surdina* (1964) voltando ao mesmo tema em *Caderno Italiano* (2015).

Pode-se perceber também o seu lócus de atuação pedagógica nas lições disseminadas através das escavações da história e da reconstrução dos escombros. São muitas as aprendizagens distribuídas nas malhas da letra, principalmente para aqueles que já vivenciaram outras formas de repressão ou que vivem em tempos sombrios, sob o risco de outras formas de violência e de barbárie, numa afirmação de que é possível reinventar a história e não repetir modelos já vivenciados.

Os contatos culturais são flagrados por este intelectual entre fronteiras de forma dialógica, generosa, assumindo a postura de quem está à frente de sua época e quer captar os acontecimentos por um viés ainda não estabelecido. Seu olhar sobre a Rússia enfatiza constantemente o peso da tradição de um mundo sólido, que repousa sobre pesados alicerces e que pesa também sobre quem procura um caminho novo, uma forma de expressão diferente e transgressiva, valores destacados constantemente nos diversos ensaios para caracterizar tanto a produção literária e artística, como a tradução interlingual.

Boris Schnaiderman assinala nas suas reflexões as marcas de sua simpatia pelo híbrido, pelo contraditório e paradoxal das relações de tradução intercultural. A sua própria biografia constitui-se como marca dessa multiplicidade, definindo sua trajetória intelectual como signo de tradução, fazendo das migrações – geográficas e discursivas – uma potente possibilidade de tensionar, articular e movimentar culturas.

Posso então compreender o afeto com que a Rússia celebrou a sua dedicação de quase um século de vida difundindo as imagens daquele país para o Brasil e para o mundo. O reconhecimento institucional deu-se pela

concessão da medalha Putkin a Boris Schnaiderman pelo governo russo. O afetivo pode ser aferido pelo ardor amoroso das dedicatórias com que o poeta Guenádi Aigui presenteou Boris Schnaiderman e sua esposa, Jerusa Pires Ferreira, companheira durante mais de vinte anos desse intelectual russo-brasileiro.

As dedicatórias que Boris trouxe a público em um dos últimos livros, escrito em parceria com Jerusa, *Guenádi Aigui: silêncio e clamor* (2010) expõem o afeto flamejante e transbordante da intimidade de uma relação de amigos, considerados irmãos de sangue, de laços inseparáveis, embora geograficamente tão distantes. Os poemas-dedicatórias datam de julho de 1987 – “Círculo de Amor” –; de junho de 1983 – “Rosa do silêncio” – e de 1991 – “Dedicatória”, todos eles escritos em momentos de encontros e reencontros dos amigos na Rússia.

Os textos são perpassados pelos temas que circulam nas poesias de Guenádi – o silêncio, o sofrimento, a impotência, mas também da resistência vital. É o sofrimento que une os amigos – sofrimento resultante de vivências semelhantes: Guenádi, na Rússia, sentindo as agruras de um regime repressor e Schnaiderman, tendo que sair do seu país, porém compartilhando na distancia, com firmeza e constância as dores de seus irmãos, impregnado de uma história que é também a do poeta Guenádi.

A poesia não só irmana, ela também promove para o leitor/tradutor uma travessia pelo terreno pantanoso no qual se situa o poeta. Pode-se bem compreender o elogio da amizade que dá corpo a esses textos, envolvendo três intelectuais da segunda metade do século vinte e do século vinte e um: Guenádi, Schnaiderman e Jerusa, todos eles amorosamente enlaçados pela teia das palavras do clamor poético de Guenádi Aigui. Transcrevo aqui o poema “Dedicatória”:

Dedicatória²

A meu querido Boris –

² “O texto foi escrito por Aigui, com sua letra tão firme, tão bela, no frontispício do seu livro *Zdiés (Aqui)*, o primeiro publicado na Rússia (1991), após tantos anos de silêncio forçado. Vacilei muito de traduzi-lo para este livro, mas acabei achando que o leitor tem o direito de conhecer a imensidão de carinho e humanidade que havia naquele homem. Boris Schnaiderman” (SCHNAIDERMAN; FERREIRA, 2010, p. 134) Os dois outros poemas que se encontram no livro tem tradução de Boris com Haroldo de Campos.

(também: abraçando com ardor
a nossa querida Jerusa!) –

– como a um Irmão de Sangue
(no primordial vitalício
Parentela – e a Família!)
o quanto – inseparáveis – nós sofremos: juntos!.

(“oh, isto permanece” – como algo eterno!...
qual dádiva preciosíssima:
em nossa resistência vital...)
com amor, com fidelidade e ternura:

Guená

(SCHNAIDERMAN; FERREIRA, 2010, p. 134)

O interesse de Boris e de Jerusa pela poesia de Guenádi recobre vertentes distintas. A predileção de Boris Schnaiderman pelas vanguardas artísticas e pela literatura pós-1917 promove o fascínio pelos textos de Guenádi, e desse encontro se estabelece uma relação intercultural com forte repercussão internacional para a divulgação da obra desse poeta tchuvaches, silenciado pelo stalinismo, por ser considerado hostil ao regime, uma vez que subvertia os fundamentos do realismo crítico. Boris não só traduziu a sua poesia, como participou de uma rede internacional de tradutores e de estudiosos de Guenádi Aigui, responsável pela divulgação de sua obra no ocidente, ainda em 1964.

O interesse de Jerusa Pires Ferreira vem primordialmente pela veia da oralidade tão presente nessa poesia. Guenádi Aigui exerce sua arte entre duas correntes que dialogavam na Rússia de então: tradição e vanguarda, as quais constituíram um importante projeto revolucionário do século 20. Por sua vez, pertencer aos tchuvaches, detentores de um vasto conjunto de lendas, cantos orais, práticas mágicas ritualizadas era também pertencer a uma tradição, mas, simultaneamente, ele estava inserido em um sistema político oficial sufocante. A poesia de Guenádi, segundo a especialista em oralidade, falecida em abril de 2019, na Bahia, recupera o mundo desses conhecimentos que atravessam o próprio corpo do poeta. Na poesia de

Guenádi Aigui, afirma Jerusa, a palavra que evoca a oralidade no escrito cria e reinstala ancestralidades e seus ritmos.

Jerusa amplia assim o foco de observação da poesia de Guenádi e se torna uma parceira de Boris Schnaiderman no processo de tradução e difusão cultural Rússia Brasil. Pelo viés da oralidade, ela dedicou-se ao estudo do conto russo no sertão baiano, tema do seu livro *Matrizes impressas do oral: conto russo no sertão* (2014), no qual atesta a presença de lendas e contos russos – como a do Pássaro de fogo – no folheto de Severino Borges da Silva, *Princesa Maricruz e o cavaleiro do Ar* (s.d.)

Jerusa Pires Ferreira contracena com Boris Schnaiderman outra potente face das traduções interculturais Brasil-Rússia, dois polos geográficos e culturais distantes, mas interrelacionados por vozes provenientes de muitos fios da cultura. Com essas colocações, presto aqui a minha homenagem à essa “Rosa chamejante do Brasil” que se encantou em estrita consonância com a magia das tradições populares que ela tanto amava e que, com Boris Schnaiderman, desenvolveu um potente trabalho de difusão cultural na Rússia e no Brasil, construindo espaços duplamente marcados pelo saber e pela afetividade.

E:Círculo do Amor³

*E:círculo
do amor*

à querida Jerusa
Rosa chamejante do Brasil
Linhagem-de-flor-do-“Caderno”
da antiga Nogueira Búlgara
diante da presença baixo-murmurante
das Plantas-Que-Não-Se Parecem-Com Nada
(segundo palavras Gália
de uma certa – ei-la! – Moita Lilás)
Gália se corrige:
“Boris? Talvez o tenho
araucariamente-firme
mas o melhor é dizer – Constante”

³ Poema escrito em casa do poeta, em Moscou, por ocasião da visita de Boris Schnaiderman e Jerusa Pires Ferreira. 18 de julho de 1987 (tradução de Haroldo de Campos e Boris Schnaiderman).

com amor
Aigui

(SCHNAIDERMAN; FERREIRA:2010, p. 130)

Referências

- BORGES, Severino (s. d.). A princesa Maricruz e o Cavaleiro do Ar. [s. n.]
- COHN, Sergio. *Boris Schnaiderman*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.
- GOMIDE, Bruno. Boris Schnaiderman. In: *Revista Literatura e sociedade*. Edição Especial. N. 26. São Paulo: USP, p. 22-36, 2018.
- GOMIDE, Bruno. Maiakóvski na rua do Ouvidor. a literatura russa e o Estado Novo. São Paulo: EDUSP, 2018.
- FERREIRA, Jerusa Pires. *Matrizes impressas do oral: conto russo no sertão*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.
- FERREIRA, Jerusa Pires & BERNARDINI, Aurora Fornoni. *Mitopoéticas: da Rússia às Américas*. São Paulo: Associação Editorial Humânitas, 2006.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Caderno Italiano*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Tradução: ato desmedido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Os escombros e o mito: a cultura e o fim da União Soviética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Turbilhão e semente: ensaios sobre Dostoiévski e Bakhtin*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Dostoiévski prosa poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Projeções – Rússia- Brasil – Itália*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *A poética de Maiakóvski através de sua prosa*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Guerra em Surdina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

SCHNAIDERMAN, Boris; CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo de. *Maiakóvski: poemas*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

SCHNAIDERMAN, Boris; CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo de. *Poesia russa moderna*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

SCHNAIDERMAN, Boris. FERREIRA, Jerusa Pires. (Org.). *Guenádi Aigui: silêncio e clamor*, São Paulo: Perspectiva, 2010.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

“ONDE É QUE OS BRANCOS SE ENCAIXAM?”: A OBRA DE NADINE GORDIMER COMO POLÍTICA DE RECONCILIAÇÃO

Anderson Bastos Martins

Resumo: Este artigo procura apresentar o pensamento de Nadine Gordimer acerca do papel que a população branca sul-africana poderia desempenhar quando as nações africanas, incluindo o seu próprio país, se tornassem independentes das potências coloniais europeias. Com base em duas produções ficcionais da autora e dois de seus ensaios mais conhecidos, procuro investigar a questão delineada anteriormente por meio da análise de como essa tese se desenvolveu na obra da autora num intervalo de quarenta anos de sua carreira. Estas reflexões buscam contextualizar a questão étnico-racial específica da África do Sul enquanto cenário ficcional e biográfico de Nadine Gordimer bem como expandir a questão para os debates identitários contemporâneos.

Palavras-Chave: Nadine Gordimer. Ninguém para me acompanhar. Identidades raciais. Literatura pós-apartheid.

“WHERE DO WHITES FIT IN?": NADINE GORDIMER'S WRITING AS RECONCILIATION POLITICS

Abstract: This article seeks to present Nadine Gordimer's thoughts on the role that the white South African population could potentially play when the African nations, including her own country of origin, had become independent from the European colonial powers. Based upon two of the author's fictional pieces and two of her best-known essays, I seek to look into this question by means of the analysis of how her proposition unravelled within her oeuvre in a forty-year timespan. These reflections attempt to contextualise the South-Africa-specific ethno-racial question as Nadine Gordimer's fictional and biographical setting as well as contribute to present-day identitarian debates.

Keywords: Nadine Gordimer. None to accompany me. Racial identities. Post-apartheid literature.

O mundo redescobre a África do Sul: dois momentos

Há várias maneiras de refletir sobre as mudanças que o mundo sofre ao longo dos anos. Uma das minhas favoritas é lembrar os temas que dominam o noticiário internacional em determinado período. Houve um tempo – na verdade, há pouco tempo – em que a África do Sul dominava as

telas das televisões nos jornais noturnos. Mas isso foi antes da Copa do Mundo de futebol de 2010, o ano em que muitos de nós descobrimos aquele país. O acompanhamento sonoro desse encontro mais recente ficou a cargo das poderosas vuvuzelas. Insuportáveis, na opinião daqueles que não compreendem que faz muito barulho e sol naquelas terras longínquas em nosso imaginário. Mas refiro-me antes ao período das décadas de 1980 e 1990. Naquele momento, a trilha sonora das notícias televisionadas desde a África do Sul não era dominada pela alegria ensurdecadora dos estádios de futebol, mas pelo estalo metálico dos rifles, pelo ronco motorizado dos blindados policiais e militares, pelas explosões aleatórias de bombas, pelos ossos quebrados por cassetetes, pelo crepitar do fogo que consumia corpos enlaçados pela borracha de pneus ensopados em querosene e em seguida incendiados.

As cenas que compunham o quadro tenebroso a que assistíamos eram originadas no drama que opunha, de um lado, os últimos representantes, em sua quase totalidade brancos, de uma política de estado em vigor desde 1948 e conhecida como sistema do apartheid e, do outro lado, líderes políticos e cidadãos comuns, em sua esmagadora maioria negros, mestiços e indianos, que exigiam a redemocratização do país e a abertura do sistema político à participação de toda a população. Acima de tudo, aquilo por que o povo sul-africano colocava o próprio corpo na linha de mira do aparato policial do estado era a luta por encerrar um regime político que havia imposto uma agressiva e violenta agenda de divisão da população por linhas étnicas e implementado um projeto de ocupação do território sul-africano ao longo dessas linhas. Na prática, o governo havia delimitado zonas para cada etnia, concedido as zonas mais nobres e ricas à minoria branca de origem europeia e as demais aos grupos restantes, sempre tomando o cuidado de impedir que diferentes etnias vivessem nas mesmas zonas.

A velha prática do “dividir para governar” serviu aos líderes do apartheid para normatizar todas as relações sociais por meio do critério racial e criminalizar os encontros e compartilhamentos interétnicos. Um prédio de apartamentos da cidade branca não poderia abrigar uma família negra; um aluno negro não poderia estudar em uma universidade branca; um corpo negro, se surpreendido em união com um corpo branco, era deste separado à

força e conduzido à prisão, em obediência à chamada Lei contra a Imoralidade, cujo objetivo era impedir relações sexuais entre brancos e não brancos e que teve duas versões, a primeira promulgada em 1927, e a segunda em 1957.

Nadine Gordimer e a difícil escrita da resistência

O racismo como regra de estado fez da África do Sul um país culturalmente isolado da comunidade internacional, ainda que sua importância econômica estratégica tenha garantido o apoio ou ao menos o silêncio por parte das grandes potências internacionais durante a vigência do tenebroso sistema do apartheid.

A despeito da dificuldade de intercâmbios culturais com outros países, a esfera artística da África do Sul fervilhava durante a segunda metade do século passado. Em sua esmagadora maioria, a arte do país se contrapunha ao regime violento de vigilância e censura e procurava representar os paradoxos e as atrocidades do poder, bem como as estratégias de sobrevivência e desobediência civil dos movimentos de resistência e da classe artística.

Entre as muitas vozes que se destacaram no período, encontramos a escritora Nadine Gordimer (1923-2014), que se dedicou a denunciar o aparato estatal de controle social desde o início de sua implementação em 1948. As primeiras produções ficcionais de Nadine Gordimer datam dos anos 1930, embora seu primeiro romance, *Os dias da mentira* (*The lying days*, sem tradução no Brasil), tenha sido publicado apenas em 1953. Seguiu-se a esse uma longa carreira com a publicação de outros quatorze romances, onze livros de contos e cinco coletâneas de ensaios, além do Prêmio Nobel de Literatura de 1991. Em todas as centenas de textos da autora, a história contemporânea da África do Sul serviu de mote e de cenário para situações e personagens múltiplos que ajudaram a dar ao mundo uma percepção crítica da sociedade sul-africana do apartheid e do pós-apartheid, já que Nadine Gordimer escreveu ininterruptamente até seus últimos meses de vida.

Em 1994, foi publicado seu décimo-primeiro romance, intitulado *Ninguém para me acompanhar*. Sendo o primeiro livro da autora lançado no

período pós-apartheid – 1994 foi também o ano em que teve início o governo de Nelson Mandela – *Ninguém para me acompanhar* acompanha – trocadilho consciente – o mundo afetivo da protagonista Vera Stark e o mundo político e cultural sul-africano, que passavam ambos por uma verdadeira revolução naquele início dos anos noventa.

Antes de refletir mais pormenorizadamente sobre algumas questões importantes nesse romance, faço uma pausa para voltar algumas décadas na rica produção ensaística de Nadine Gordimer. Em 1959, a autora publicou um texto curto mas muito significativo desde o título provocador “Onde é que os brancos se encaixam?”. A década de cinquenta na África do Sul havia dado início à derrocada do projeto de criação de uma nação multirracial e multicultural. Enquanto muitas nações africanas se tornavam estados independentes das antigas metrópoles europeias, a elite administrativa da África do Sul, por meio da instauração de um regime encabeçado por descendentes de europeus, mantinha seus laços políticos com o Velho Continente e construía um aparato estatal e policial de repressão das manifestações sociais e culturais dos negros e mestiços do país. A intelectualidade sul-africana experimentava o recrudescimento da alienação definida por linhas étnicas que marcava a história do país desde a chegada dos europeus e a subjugação das populações nativas pelas armas. O país de injustiças pontuadas por critérios raciais que encontramos em *Cry, the beloved country*, romance publicado por Alan Paton em 1948 que demonstrava como a estrutura de segregação racial na África do Sul se constituiu muito antes do início do regime de apartheid, já se desenhava, em 1959, como o país de atrocidades cometidas pelo estado para instalar à força um sistema político e econômico que, na prática, não passava de uma forma de escravidão disfarçada de modernidade.

O artigo de Nadine Gordimer de que trato aqui lançava um olhar para o futuro, um ponto incerto no tempo em que finalmente as leis do país houvessem sido mudadas de forma a conceder todos os direitos civis aos negros e mestiços em igualdades de condições com a elite branca. Naquele futuro, onde é que os brancos sul-africanos se encaixariam, qual o espaço que poderiam ou deveriam ocupar num país de população majoritariamente negra e finalmente emancipada, que função deveria ser cumprida por essa elite

tornada por si própria indispensável para a administração dos bens públicos nacionais?

Considerando que o apartheid criou para a população negra e mestiça sul-africana um “nacionalismo do coração, gerado pelo sofrimento” (1992, p. 43), Nadine Gordimer identifica um problema central para as relações sociais futuras numa África do Sul democrática.

Ainda por muito tempo, qualquer branco sul-africano deve esperar que um negro, proveniente de qualquer outro país da África, seja considerado pelos negros sul-africanos como um irmão, muito mais irmão do que o próprio sul-africano. Nenhum elo pessoal de lealdade, amizade, ou mesmo de amor mudará tal fato (GORDIMER, 1992, p. 43).

Um tema importante analisado por Gordimer no ensaio é a permanência dos brancos numa África independente, uma vez que, à época da escrita do texto, muitos diziam que seria mais prudente retornar ou emigrar à Europa do que permanecer na África não mais como uma “minoría majoritária” mas como uma “minoría minoritária”.¹ Aqui estão em jogo os velhos temores dos brancos baseados em números. Sabedores de sua presença incômoda no continente, o que fazer quando os europeus e seus descendentes e representantes não mais dominassem o aparato estatal que os protegia da violência que poderia vir a ser exercida por uma massa negra e mestiça alçada ao poder? No encerramento do ensaio, que debate a pergunta do título mas sabe que não pode apresentar respostas fáceis, a autora faz uma afirmação categórica e profundamente melancólica. “Se tivermos que nos sentir primeiro brancos e só depois africanos, então seria melhor não continuar na África” (GORDIMER, 1992, p. 48).

Na parte mais otimista e propositiva do ensaio, Gordimer afirma que

se é que vamos sequer nos encaixar na nova África, terá de ser de lado, onde pudermos, onde quer que eles [os negros e mestiços] arranjem lugar para nós. Não vai ser confortável. Na verdade, vai ser mais difícil para todos

¹ Esse jogo de palavras foi usado por Nadine Gordimer em diversos de seus ensaios e aparições públicas no decorrer da carreira.

aqueles dentre nós (e eu me incluo) que desejam fazer parte da nova África de uma forma que nos era impossível na antiga, pois nesta última a cor da nossa pele nos rotulava como opressores aos olhos dos negros, e nossas opiniões nos tornavam traidores frente aos brancos. [...] Entretanto, pertencer a uma sociedade implica em dois fatores que se situam para além da razão: o desejo de pertencer, por um lado, e a aceitação, pelo outro. [...] Se isso acontecer algum dia, será necessária a confiança de algumas gerações de independência vigilante até que a África sinta que pode permitir nossa participação na sociedade (GORDIMER, 1992, p. 42).

Um salto adiante: o romance *Ninguém para me acompanhar*

Na intenção de demonstrar como o ensaísmo de Gordimer ecoa em sua escrita ficcional, dou prosseguimento a essa análise sobre o lugar dos brancos na nova África do Sul por meio de uma breve aproximação entre esse debate e algumas situações suscitadas pelo romance *Ninguém para me acompanhar*, publicado em 1994.

Vera Stark, a personagem principal do livro, é uma mulher madura, provavelmente sexagenária, branca, casada em segundas núpcias com Bennet Stark, mãe de um casal de filhos, ele, Ivan, um bem-sucedido empreendedor do setor financeiro, recentemente divorciado e pai do adolescente Adam, e ela, Annie, uma médica que vive um relacionamento lésbico com Lucy, profissional das ciências biológicas. As relações que se construíram no interior desse círculo familiar serão severamente analisadas por Vera, a qual estará, no final do romance, separada de Bennet por um acordo tácito entre ambos e desobrigada, por meio de longas reflexões e embates, dos compromissos emocionais que normalmente vinculam de forma definitiva uma mãe com seus filhos. Verá terá criado novos laços, assumido novos compromissos, mas, vivendo só numa casa pequena construída no jardim da antiga casa senhorial branca hoje habitada pela elite negra do país, reconhecerá com serenidade o deslocamento, cuidadosamente elaborado pela autora do romance, que a levará de protagonista a personagem secundária tanto na narrativa quanto na estrutura social de seu país de nascimento.

É importante sabermos que a protagonista Vera Stark se encontra, no tempo presente da narrativa, na liderança de uma equipe que presta serviços de consultoria a cidadãos que haviam sido retirados de suas terras durante o período em que os líderes do apartheid dividiram a África do Sul em regiões a serem ocupadas por etnias específicas, ou então pessoas comuns que descobriam, repentinamente, que as comunidades em que viviam estavam sendo requisitadas pelo governo para a construção de empreendimentos imobiliários ou empresariais e eram assim removidas à força de pedaços de terra onde suas famílias haviam habitado desde muitas gerações. A advogada Vera Stark tem no líder comunitário negro Zeph Rapulana um companheiro que a auxilia nas visitas aos proprietários de terra indiferentes às negociações do novo regime pela retomada de áreas usurpadas de seus ocupantes anteriores ou também na comunicação com os signatários das solicitações de reocupação de terras, em sua maioria homens e mulheres pobres, que não falavam inglês ou africânder e que baseavam suas demandas em argumentos culturais que não eram facilmente traduzíveis ao raciocínio jurídico de Vera Stark. É nesse contexto que Zeph e Vera se tornam irmãos no combate por justiça e reparação na nova África do Sul.

No decorrer da narrativa, Vera, como já mencionado, se encontra só e inteiramente dedicada a uma viagem interior, mas também a um papel de conselheira no âmbito do grupo de trabalho que se ocupa em redigir a nova constituição da nação arco-íris. Como figurado por Nadine Gordimer quase quarenta anos antes, os brancos conscientes de seu privilégio se ocupam em partilhar a expertise proporcionada a eles com os novos líderes envolvidos na gigantesca tarefa de montar as bases de uma sociedade justa e independente que, ao mesmo tempo, não aliene a minoria branca mais qualificada e nem descredencie a maioria negra condenada por uma formação profissional e técnica obtida em escolas e universidades de menor investimento estatal. Além disso, Zeph se encontra, ao final do romance, entre os integrantes de uma nova elite empresarial negra que pôde se constituir graças à intervenção do estado que garantiu a presença de representantes de todos os estratos sociais nas mais variadas esferas deliberativas do governo, da sociedade civil e das entidades empresariais. Vera vive, como já informei, numa casa anexa ao jardim da nova casa de Zeph, o líder negro que ocupa hoje a casa dos brancos.

E é com Vera que o romance se encerra, com Vera sozinha, à noite, caminhando calma pelo jardim, os pés firmes no solo africano, desejosa de pertencer e esperançosa de ser aceita no novo país que não lhe pertence mais, mas que, justamente por essa razão, pode vir a ser a sua terra.

Assim como a grande maioria dos artistas e escritores nascidos na África em famílias europeias, Nadine Gordimer jamais ignorou as fontes de sua formação intelectual. Sempre que chamada a elencar suas influências, os nomes de Proust, Chekhov e Dostoiévski são os primeiros a serem mencionados. No entanto, desde as páginas iniciais de seu primeiro romance, Nadine Gordimer dá destaque ao abismo que se abriu entre sua experiência de leitura dos grandes autores ocidentais e suas experiências do universo africano em que nascera. Estas reflexões de Gordimer dizem respeito, em grande medida, à origem de seu afeto pela África.

Comparando-se ao pequeno Jacques de *O primeiro homem*, romance autobiográfico de Albert Camus, Gordimer escreve que, em sua infância, caso fosse indagada sobre onde ficava sua pátria, provavelmente responderia que sua pátria era a Inglaterra. Na busca por traçar o caminho que a levou a compreender que a pátria não era um país ao qual se chegava, à época, após quatro longas semanas passadas no Atlântico, a autora toma por empréstimo uma bela imagem criada por Italo Calvino que ele usou para se referir aos filmes norte-americanos de sua juventude como “aquele outro mundo que era o mundo” (GORDIMER, 1996b, p. 117). Em sua caracterização daquele mundo, Gordimer o traz de volta à memória nos termos seguintes:

Ele atraía. Talvez, um dia, se você tivesse muita sorte, fosse muito bom, trabalhasse duro, você poderia conseguir vê-lo; e enquanto eu cresci aquele mundo tomou forma, a Londres de Dickens e Virginia Woolf, a Paris de Balzac e Proust. Já em relação à América, eu fui de Huck Finn a Faulkner e Eudora Welty; mas a América não estava no itinerário dos chefes de mineração aposentados e gerentes de turno com suas esposas, amigas de minha mãe, que passavam a vida economizando para realizarem uma só viagem para a Inglaterra, para casa, ao se aposentarem.

Aquele outro mundo que era o mundo” (GORDIMER, 1996b, p. 117-8, itálicos no original, tradução do autor).

Na posição de criança nascida na década de 1920, em uma família branca, às margens das grandes empresas mineradoras da África do Sul, Nadine Gordimer pertenceu a um mundo social restrito ao espaço pequeno-burguês da classe média de seu país. A esse grupo não tinha acesso qualquer cidadão negro ou mestiço. Por essa razão, seu amor precoce pela leitura e pela escrita levou-a a descobrir uma profunda cisão entre seu território pessoal e as experiências por ele suscitadas e o espaço literário em que ela passava a maior parte de seu tempo livre.

Esse conflito torna-se ainda mais contundente quando se leva em conta que a literatura sul-africana da época era escrita quase que exclusivamente por autores provenientes de meios sociais e origens históricas muito parecidos com a sua própria. Portanto, apesar do nascimento em solo africano, Nadine Gordimer muito cedo descobre a impossibilidade de apontar o Continente Negro como sua terra, ou o povo africano como sua gente.

Dando prosseguimento a sua analogia com o protagonista do romance de Camus, Gordimer conclui que deveria “*fazer-se a si mesma*, na metáfora do Primeiro Homem, sem referências coerentes, de pé sobre as próprias pernas, nenhum modelo por meio do qual prosseguir” (GORDIMER, 1996b, p. 121, itálicos no original, tradução do autor). Essa necessidade de “fazer-se a si mesma” espelha sua carência de conexões mais profundas, seja com a tradição autóctone do continente africano, seja com a cultura europeia, na qual sua participação era apenas vicária por meio de suas leituras e das origens de seus pais.² Como escritora, Gordimer ainda deveria cumprir muitas das exigências impostas aos artistas que aspiram à legitimação no primeiro mundo da literatura mundial. Em seu entender, somente a escrita lhe daria condições de estabelecer seu papel e seu espaço na sociedade sul-africana.

Em meu desejo de escrever, na escrita que eu já estava fazendo a partir de meu conhecimento pateticamente limitado do povo e do país em que eu vivia, encontrava-se o meio de descobrir o que era a minha verdade, o que

² Nadine Gordimer pertencia a uma família de extração judaica de recente formação na África do Sul, sendo sua mãe inglesa e seu pai letão.

havia para eu me conectar, como eu poderia conseguir me tornar meu próprio Primeiro Homem, mulher-homem, ser humano (GORDIMER, 1996b, p. 123, tradução do autor).

Além da criação literária, um segundo fator que veio a permitir-lhe pensar na África do Sul como seu país foi o desligamento deste, ocasionado por pressões políticas, da Comunidade Britânica. Com isso, a ideia de uma pátria europeia iria aos poucos se dissolver. No entanto, Nadine Gordimer ainda estava longe de sentir-se capaz de dar o salto decisivo após o qual poderia considerar-se membro do povo sul-africano. Embora sua obra já fosse reconhecida como parte da riqueza cultural daquele país, sua cidadania não era vivida plenamente, uma vez que muitos a viam como pertencente à elite branca, privilegiada e opressora.

Até que cada lei que me situava à parte dos negros fosse abolida, até que nós todos pudéssemos nascer e seguir nossas vidas em qualquer lugar com o mesmo direito, governados pela livre escolha de todo o povo, meu lugar não teria como me conhecer. Pouco importa como eu e tantos outros nos conduzíamos, nós éramos mantidos dentro das categorias do passado. As leis que faziam com que mais dinheiro fosse gasto com a educação de uma criança branca do que a de uma criança negra, que um trabalhador branco recebesse mais do que um trabalhador negro, que os negros fossem transportados como gado a fim de existirem onde os brancos assim o decidissem – tudo isso teria que passar. Os exilados precisavam voltar para seu lar de direito; os prisioneiros de consciência tinham que ser recebidos no continente, libertados de Robben Island,³ sair da Penitenciária de Pollsmoor;⁴ todos aqueles que haviam sido atormentados e segregados precisavam ascender ao poder onde seus perseguidores haviam governado por tanto tempo. Tudo isto passou.

³ Ilha situada na costa da Cidade do Cabo e onde se encontrava a prisão que recebia os prisioneiros políticos do regime segregacionista do apartheid. Nelson Mandela foi o preso mais célebre a ser encarcerado ali.

⁴ Prisão importante também situada na Cidade do Cabo onde Mandela cumpriu parte dos 27 anos em que passou detido pelo regime do apartheid.

[...] Em abril de 1994 todos os sul-africanos de todas as cores foram às urnas e elegeram seu próprio governo, pela primeira vez. [...] O que isto significa para os nossos milhões é algo que não tem preço e que vai além dos acertos de contas [...]. Nós sabemos que devemos realizar o que Flaubert chamou de “a mais complexa e menos charmosa de todas as tarefas: a transição”. Esta é a realidade da liberdade. É a grande questão. Eu sou uma pequena questão; mas para mim existe algo imediato, extraordinário, de forte significado pessoal. Aquele outro mundo que era o mundo não é mais o mundo. Meu país é o mundo, inteiro, uma síntese, eu não sou mais uma colona. Agora eu posso falar do “meu povo” (GORDIMER, 1996b, p. 133-4, tradução do autor).

Cito essa longa passagem praticamente na íntegra por diversas razões. Em primeiro lugar, os quatro parágrafos transcritos fornecem uma visão sucinta das condições específicas de Nadine Gordimer enquanto cidadã sul-africana durante a longa vigência das leis do apartheid. Em segundo lugar, ao depositar tamanha ênfase sobre o papel da lei nas relações humanas representadas em sua ficção, Gordimer corrobora minha hipótese acerca da relevância de criar uma personagem envolvida com a legislação, em lugar da literatura, para pintar seu autorretrato literário.⁵ Além disso, o final da passagem acima, ao mencionar as eleições presidenciais, os exilados e o período de transição, estabelece importantes conexões entre os temas de *Ninguém para me acompanhar* e algumas das preocupações que interessavam a autora durante o período de composição da obra. Como o encaminhamento das situações específicas pertinentes a tais temas parece fundamental para que Gordimer possa efetivamente pertencer ao povo sul-africano e não apenas ao solo daquele país, reforça-se a ideia de que a situação de Vera Stark ao final do romance reflete as expectativas de sua criadora em relação ao futuro da nação sul-africana. De certa maneira, é possível perceber uma analogia entre a tentativa frustrada de Vera em reconhecer a realidade sul-africana em suas referências artísticas europeias e a afirmação quase

⁵ Em minha tese de doutorado, recorri ao conceito de “autorretrato literário”, de Michel Beaujour (1980), para analisar a relação autobiográfica entre a Nadine Gordimer, a autora, e Vera Stark, a personagem.

nacionalista de Gordimer ao referir-se à nova África do Sul como o “mundo” que ela havia buscado encontrar durante tantas décadas.

Nesse ponto, parece interessante analisar a situação de Vera após os principais acontecimentos que lhe dizem respeito no romance. Em um breve apanhado, à medida que *Ninguém para me acompanhar* se aproxima de sua conclusão, a personagem vai se despidendo de suas principais referências interpessoais. Ben se encontra em Londres, vivendo com o filho do casal, e o leitor é levado a concluir que houve uma espécie de divórcio psíquico entre os Stark, uma paralisia causada pela incapacidade de Ben de amar outra mulher e a crescente irritação de Vera diante de tal sentimento de quase dependência afetiva. Além disto, Vera vai morar, como já mencionado, numa pequena casa situada no jardim da residência de Zeph Rapulana, o antigo líder comunitário elevado agora à condição de conselheiro de diversos grupos de empresários e burocratas envolvidos com o processo de transição democrática. A antiga casa de Vera, herança deixada pelos pais de seu primeiro esposo, está à venda ao fim do romance. E, por fim, a antiga advogada de uma associação voltada para a defesa da massa de sem-terras criada pelo apartheid, aceita o convite para participar do Comitê Técnico encarregado de preparar o terreno para a convocação de uma Assembleia Constituinte para a nova fase da história da África do Sul. A um só tempo, Vera descobre-se só, sem alguém que a acompanhe, na busca por uma verdade de cunho pessoal. Entretanto, Vera não está realmente só, uma vez que seu novo trabalho absorve-a de maneira incondicional e a conduz a um envolvimento nunca antes experimentado por ela com o destino de seu povo. E para completar o quadro, ao deixar a casa do período colonial em que passou a maior parte de sua vida e passar a ocupar um espaço anexo à residência de um cidadão negro emancipado econômica e politicamente pelas novas circunstâncias, Vera assume o papel idealizado por Nadine Gordimer em seu ensaio acerca da contribuição possível aos brancos quando a descolonização se concretizasse na África. Dessa forma, Vera não apenas oferece a Nadine Gordimer a chance de ilustrar seu pensamento sobre seu próprio trabalho enquanto intelectual sul-africana branca, mas também a oportunidade de produzir uma obra que constitui sua primeira contribuição literária para aqueles novos tempos. Enquanto máscara autobiográfica para a conceituação da verdade e sua relação com a lei, Vera representa o ideal de

uma união entre leis mais justas, desatreladas de uma retórica falaciosa, e as verdades supostamente universais dos direitos humanos. Realmente Gordimer não se aproxima de uma síntese sobre a verdade, mas mantém-se firme na convicção de que certos valores não podem ser relativizados.

Na última cena de *Ninguém para me acompanhar*, Vera está tentando consertar um pequeno defeito no encanamento de sua nova casa e entra na cozinha de Zeph para procurar uma ferramenta. Não acende as luzes para não perturbá-lo e isso faz com que acabe se chocando com uma jovem que acabara de sair do quarto de Zeph e também se dirigira à cozinha. Sem pronunciar qualquer palavra, compreendendo que agora era o seu o corpo estranho naquele cenário, ela se retira dali.

Lá fora, na noite negro-azulada de inverno, foi como se desse um mergulho delicioso, chocante, no ar gélido. Fechou o registro com a satisfação de uma mulher executando um trabalho braçal. Em vez de voltar logo ao anexo, foi até o jardim, a jaqueta bem fechada sobre a quentura viva. O frio crestava os lábios e as pálpebras; gelava as duas cadeiras e a mesa; tudo pelado (*stripped*). Nem uma folha nos membros acetinados das árvores, os arbustos feito arames emaranhados; as frondes das palmeiras rígidas como os dedos. Uma trilha espessa de gelo partido crepitando luzes, as estrelas cegando quando deixou a cabeça tombar bem para trás; sob a oscilação do céu, os pés plantados no chão, no eixo do mundo noturno. Vera passeou um pouco por ali. E depois tomou seu rumo, o vapor do bafo espiralado, uma assinatura a sua frente (GORDIMER, 1996, p. 292-293).

Comentando essa passagem, a crítica Dominic Head (1995, p. 53) afirma que é possível subestimá-la. Creio ser esta uma afirmação correta. A maior parte das análises universitárias e resenhas jornalísticas do romance concentraram-se sobre o teor melancólico de sua conclusão, especialmente em se tratando de uma obra que, paralelamente às grandes questões políticas vividas pela África do Sul no período em que foi escrita, teve igualmente por tema o processo de envelhecimento de sua protagonista, a perda de interesse pelos ganhos advindos da sexualidade bem como sua opção pela solidão.

Sem dúvida, esses são elementos presentes na passagem que encerra o romance, mas destacá-los como os mais proeminentes reduz a leitura e implica não perceber o alto grau de contentamento experimentado por Vera naquele momento. Enquanto a descrição do clima e do cenário reescreve a epígrafe de Bashō⁶ selecionada por Gordimer, o corpo de Vera encontra-se aquecido, protegido do frio invernal, ou do frio interior que sinaliza a aproximação da morte. A solidão de Vera representa sua libertação – numa espécie de analogia com a emancipação de seu país e seu próprio abandono do passado colonial encenado pela venda da casa – e apenas reformula uma de suas reflexões anteriores, quando, percebendo o caráter ao mesmo tempo espontâneo e inelutável de seu distanciamento em relação a Ben, ela conclui que “todo mundo acaba rumando sozinho em direção ao eu” (GORDIMER, 1996, p. 277).

Dominic Head destaca em sua análise a distância percorrida, tanto por Gordimer quanto por toda a nação sul-africana, entre o pedido de Helen Shaw, negado por sua mãe, para que sua amiga negra Mary Seswayo ocupasse a casa dos empregados durante o semestre letivo, o que facilitaria seu acesso ao transporte até a universidade,⁷ e o momento em que um romance de Nadine Gordimer termina com sua protagonista, uma cidadã pertencente às classes médias privilegiadas durante o regime do apartheid, ocupando a casa dos fundos da residência de um cidadão negro emancipado política e financeiramente durante o processo de redemocratização. Trata-se da culminância do processo que venho tentando demonstrar aqui, ou seja, o momento em que Gordimer pôde efetivar ficcionalmente a tese defendida por ela acerca do espaço ocupado e da função desempenhada pelos brancos na nova África do Sul.

⁶ Opto por citar a tradução ao inglês utilizada por Nadine Gordimer e em seguida traduzir livremente. “None to accompany me on this path/Nightfall in Autumn.” (Ninguém para me acompanhar nesse percurso/Anoitecer no Outono).

⁷ Helen Shaw é a protagonista do primeiro romance de Gordimer, *Os dias da mentira*, que tem a eleição presidencial de 1948 como pano-de-fundo, ou seja, o ano em que o Partido Nacional fez maioria para formar um governo de maioria africâner e deu início à construção do edifício do apartheid. Mary Seswayo, no romance, é uma colega de classe de Helen na universidade, e a situação brevemente descrita acima é apenas a primeira de muitas reiterações na obra de Nadine Gordimer de uma relação entre personagens configurada por meio da ocupação de uma casa principal e de um anexo da casa situado no jardim ou terreno da mesma.

Na busca por uma leitura autoideográfica da personagem Vera Stark em relação a sua criadora, gostaria de destacar um segundo ponto de encontro entre *Os dias da mentira* e *Ninguém para me acompanhar*.

Na cena final do primeiro romance, Helen Shaw põe-se à janela de um hotel na véspera de partir para a Europa e, ouvindo canções entoadas canhestamente por um grupo de rapazes negros que passavam pela rua, afirma para si mesma que sua viagem para o Velho Continente seria temporária e que ela deveria estar de volta à África do Sul em breve. Nesse momento, a personagem se encontra na sacada do quarto que ocupa, com as solas dos pés voltadas na direção do solo de seu país, embora mantidas à distância deste pela altura do prédio em que se encontra o hotel. A mesma Helen havia, momentos antes, queixado a um amigo que sua condição não lhe deixava pertencer mais que à “crosta” da África do Sul, a uma tênue superfície, o que fazia dela a verdadeira personificação do “judeu errante”.⁸

Quarenta anos se passaram até que encontramos Vera Stark – cujo nome representa a antítese do título do primeiro romance de Gordimer e remete à crueza da realidade de um país cuja política se baseou em falácias ideológicas que a autora buscou manter como chaga aberta em sua obra – de pé no jardim de sua nova casa, apenas desta vez seus pés tocam diretamente o solo de sua terra e não temem este contato. Na realidade, é Vera que pertence à crosta de seu país, se agora entendermos esse termo numa acepção que destaca o contato direto com o solo, o pertencimento, a autoidentificação do cidadão branco como membro de uma nação e também de um povo. A viagem de volta de Helen se completa justamente no momento em que Vera toma posse simultaneamente de seu eu mais pessoal e de sua persona pública mais destacada até então. O fim das referências meramente subjetivas – marido e filhos, a sexualidade, a casa herdada – abre espaço para o encontro deste eu desidentificado com o passado e envolvido em ações que o conduzirão ao futuro sonhado pelos pais e mães da resistência ao apartheid. Em termos coletivos, Vera espelha o desejo que os intelectuais sul-africanos nutriram

⁸ A família de Nadine Gordimer tinha origem judaica e a autora sempre elaborou em seus ensaios o impacto que esse fato teve sobre sua visão de mundo e conseqüentemente sobre sua obra.

para seu país a partir dos primeiros momentos de euforia com o início do desmantelamento do antigo regime.

Finalmente, no tocante à relação biográfica entre Nadine Gordimer e Vera Stark, é extremamente tentador afirmar que, ao escolher comparar a respiração de Vera, tornada visível pelo ar frio como uma emanção, com uma “assinatura”, exatamente no momento em que encerra sua narrativa, ou seja, no ponto em que o artista assina sua obra, Gordimer insinua que a viagem de Helen, concretizada pela viagem interior de Vera, é análoga ao seu processo pessoal de chegada a um ponto em que poderia considerar a África do Sul como seu país e todos os sul-africanos como seu povo, bem como vivenciar, ela própria – a autora – sua proposta sobre o lugar dos brancos na África do Sul democrática que se formava.

Assim como Sibongile e Didymus Maqoma,⁹ Vera também viveu uma vida no exílio, ainda que por razões diferentes. O exílio de Vera em nada se diferencia da alienação a que Gordimer foi submetida durante a vigência do apartheid. Com o retorno dos Maqoma – bem como dos Mbeki, dos Slovo, dos Breytenbach – também os Stark – assim como os Gordimer, os Coetzee, os Brink – puderam reassumir papéis tornados impossíveis pelo absurdo exílio imposto àqueles que se recusaram a partir.¹⁰

De volta à questão: onde é que os brancos se encaixam?

Essa foi a tese defendida por Nadine Gordimer nos quase setenta anos de sua carreira prolífica, ou seja, a tese de que as marcas do apartheid só deixarão de se fazer sentir muito lentamente num longo processo de reconciliação que acomodará finalmente os corpos, as narrativas, as memórias e as políticas sujeitadas, cada um à sua maneira, pela desumana institucionalização do racismo enquanto política de estado.

⁹ Casal de personagens negros de *Ninguém para me acompanhar*, extremamente próximos de Vera e cuja situação, retornados à África do Sul após revogadas as leis de exílio, faz com que suas vidas tomarem rumos inesperados por meio de reversões de papéis com base nas relações de gênero.

¹⁰ Referências respectivamente a Thabo Mbeki, ex-presidente da África do Sul, aos ativistas Ruth First e Joe Slovo, pais da escritora sul-africana Gillian Slovo, a Breyten Breytenbach, escritor sul-africano africâner, a J. M. Coetzee, escritor sul-africano agraciado com o Nobel de Literatura de 2003 e a André Brink, escritor sul-africano anglo-africâner.

E como conclusão, dedico meus últimos parágrafos a perguntar: Será mesmo? E a refletir sobre o modesto sucesso dessa tese, passados vinte e seis anos desde o fim do regime do apartheid. E a tocar no espinhoso tema do apartheid nosso de cada dia.

O texto de Nadine Gordimer que dá título a este artigo foi publicado há mais de sessenta anos. É justo por essa razão que eu iniciei destacando algumas das cenas mais brutais do sistema do apartheid contra a população negra e mestiça da África do Sul. Estou convicto de que, àquela altura, Gordimer já se havia dado conta de que a reconciliação para a qual ela apontava estava ficando cada dia mais distante. Mas, ainda assim, a autora manteve até seus últimos dias e seus últimos livros a expectativa de que algum tipo de acordo seria possível entre o passado e o presente de seu país. E, acima de tudo, ela manteve a aposta de que as periferias podem se tornar casos de sucesso sem a eterna dependência dos países mais avançados. Ainda assim, a alta dose de utopia de seu ensaio não se mostra hoje muito plausível para a África do Sul passadas quase três décadas desde a eleição de Nelson Mandela.

O uso do verbo “encaixar” – “Onde é que os brancos se encaixam?” – é uma necessidade imposta pela tradução ao português, embora contribua com uma metáfora bastante interessante para este encerramento. Antes, porém, é preciso reconhecer que tratar do espaço ocupado pelos brancos por meio de uma pergunta só faz sentido no contexto exato em que o texto de Gordimer foi pensado, já que, em outras situações, a questão se responde pela óbvia proximidade entre a pele branca e as instâncias de poder.

O multirracismo e o multiculturalismo são frequentemente pensados por meio da possibilidade de contiguidade entre diferenças, como se muitos objetos funcional e ontologicamente diferentes fossem depositados numa única caixa. O problema começa quando percebemos que muitos desses objetos prefeririam estar numa caixa com maiores semelhanças do que diferenças. Além disso, os arquivistas responsáveis pelo depósito desse acervo múltiplo frequentemente debatem a possibilidade de organizar os objetos em números maiores de caixas onde se colocariam objetos menos dessemelhantes. Por fim, cada um de nós, os objetos concretos desse exercício de imaginação, somos informados, desde o nascimento, das caixas que nos

comportam mais confortavelmente e daquelas que não nos “cabem” – e aqui fico mais próximo do termo original (*fit in*) empregado por Nadine Gordimer. Se pensarmos então as diversas sociedades como esses arquivos ativos, precisamos debater não apenas quem são esses arquivistas que nos “ordenam” e “organizam”, mas principalmente qual é o método empregado para essa sistematização. Será que o depósito em caixas é realmente o melhor processo de organização de nós mesmos enquanto acervo? Não haveria a possibilidade de criarmos caixas e pastas mais flexíveis? Ou sistemas de comunicação que nos permitissem estar simultaneamente em caixas e acervos diferentes? Um método que permitisse a cada objeto a possibilidade de também experimentar o ser de outros objetos? Encurtando as múltiplas possibilidades desse exercício, seria possível – e será que a resposta a esta derradeira pergunta removeria obstáculos mais do que os criaria – pensar nossas sociedades futuras como arquivos inarquiváveis?

Referências

GORDIMER, Nadine. Onde é que os brancos se encaixam?. In: GORDIMER, Nadine. *O gesto essencial: literatura, política e lugares*. Trad. Waldéa Barcellos, Rio de Janeiro, Rocco, 1992, p. 41-48.

GORDIMER, Nadine. *The lying days*, Nova York, Penguin Books, 1994.

GORDIMER, Nadine. *Ninguém para me acompanhar*, Trad. Beth Vieira, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

GORDIMER, Nadine. *Writing and being*, Cambridge, Mass./Londres, Harvard University Press, 1996b.

HEAD, Dominic. Gordimer's None to accompany me: revisionism and interregnum, *Research in African Literatures*, v. 26, n. 4, p. 46-57, 1995, inv.

PATON, Alan. *Cry, the beloved country*, Nova York/Londres, Scribner, 2003.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

OS SAN, OS KHOEKHOEN: EXERCÍCIOS DE APROXIMAÇÃO

Ana Lígia Leite e Aguiar¹

Resumo: Este trabalho procura fazer uma breve apresentação dos povos originários da África do Sul, os San e os Khoekhoen. Focando na análise de verbetes e de expressões cunhadas por uma historiografia clássica, pretende-se analisar de forma crítica os modos como tais povos foram descritos ao longo dos anos. O termo genérico “Khoisan”, que abarca vários grupos indígenas do sul da África, servirá como ponto de mediação para se compreender o entrelaçamento de grupos distintos ao longo dos séculos.

Palavras-Chave: San. Khoekhoen. África do Sul. Historiografia crítica.

THE SAN, THE KHOEKHOEN: APPROACH EXERCISES

Abstract: This work is a brief attempt to hold a dialogue on South Africa's people: the San and the Khoekhoen. Concentrating on the study of the lexicon and articulation conceived by classical historiography, here we contemplated an analytical thinking about how the history of these people were narrated throughout the years. The collective term “Khoisan”, which encloses several indigenous groups in southern Africa, will provide a starting point in order to understand the correlation of distinct groups over the centuries.

Keywords: San. Khoekhoen. South Africa. Critical historiography.

Narrar um povo nos impõe a tarefa de uma dupla percepção: é preciso estar ciente das multiplicidades que escapam ao ato da escrita-narração e é preciso estar ciente que os equívocos de identidade prontamente se revelarão, pois ao compararmos, e essa seria a regra constitutiva da antropologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), incorremos no perigo que toda comparação abarca:

*Esta pesquisa foi parcialmente financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (Capes) — Finance Code 001.

¹ Ana Lígia Leite e Aguiar. Mestre e Doutora em Documentos da Memória Cultural pela Universidade Federal da Bahia (2004 e 2010). Professora de Literatura Brasileira do curso de Letras da Universidade da Bahia. Pesquisa Literatura Brasileira, Crítica Biográfica, Literatura Comparada, Estudos sobre a Nação e Estudos da Imagem. Pesquisadora associada desde 2020 ao CAS (Centre for African Studies/ Pre-colonial & Heritage Studies), na Cidade do Cabo, na África do Sul.

É aqui que as coisas se complicam bastante, como mostrou Talal Asad em um notável artigo. Eu adoto a posição radical que é, penso, a mesma de Asad, e que resumo dizendo que, em antropologia, *a comparação serve à tradução e não o contrário*. A antropologia compara *para traduzir*, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente [...]. E direi também que se traduzir é sempre trair [...] a boa tradução [...] é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 147).

Estejamos cientes, diante do exposto, que os exercícios aqui propostos serão mais exercícios de *equivocação* do que de qualquer tentativa de alcançar a certeza narrativa. Portanto, o retrato que os San e os Khoekhoen ganharão neste artigo, está longe, bem longe daquilo que teriam sido ou daquilo que virão a ser. Caçadores-coletores, os San são os povos mais antigos do sul da África, e hoje se encontram na Namíbia, em Botswana, na África do Sul, em Angola, no Zâmbia, em Lesoto e no Zimbábue. Geneticistas apontam que as mais antigas amostras de genes modernos encontradas vieram dos San e datam de cerca de 80.000 anos atrás. Conhecidos como povos nômades ou seminômades, o termo San (Saan, Sãn), no idioma Khoekhoegowab, “provavelmente se refere a pessoas sem gado ou pessoas que forrageiam por sua própria comida. É geralmente aplicado aos povos caçadores e coletores do sul da África, que descendem dos primeiros homens modernos desta região [...]”². Em outra tentativa de definição, a palavra San surge de forma mais assertiva, significando “povos que colhem comida selvagem”.³ No National Geographic, tem-se:

Hoje, muito poucos San estão aptos a viver de caça e de coleta de alimentos. A maioria trabalha para fazendas, ou vivem desempregados em assentamentos, trabalham em seus projetos próprios de geração de renda, administram unidades de conservação da natureza, alguns ainda caçam e coletam, e outros não têm outra fonte de renda

² Disponível em: <http://www.san.org.za/history.php>. Acesso em: 30 ago. 2020.

³ Disponível em: <http://www.san.org.za/terms.php>. Acesso em: 30 ago. 2020.

que não seja uma pequena pensão do Estado⁴ (National Geographic, 2017).



Galeria do !Khwa ttu Museum. Imagem da autora (2020).

As variadas funções descritas acima desempenhadas pelos San estão atreladas a uma busca contínua em se fazerem vistos ou em serem reconhecidos como os primeiros habitantes do sul da África. John Laband assim escrevera em sua obra *The land wars*:

De todos os povos que vivem na África do Sul hoje, apenas os San são considerados autóctones – isto é, ainda vivem na mesma região que seus ancestrais quando evoluíram para os humanos modernos há muito tempo. Todos os outros envolvidos nesta história eram colonos, pessoas que vieram depois, quer migrando mais para o norte da África como os Khoikhoen e os falantes de Nguni do Sul,

⁴ Disponível em: <https://blog.education.nationalgeographic.org/2017/03/29/san-people-draft-code-of-ethics-for-researchers/>. Acesso em: 30 ago. 2020.

ou chegando via mar da Europa como portugueses, holandeses, franceses, britânicos e alemães, ou de Madagascar, das Índias Orientais e de outras partes da África se fossem escravizados (LABAND, 2020, p. 3).



Galeria do !Khwattu Museum. Imagem da autora (2020).

No mais das vezes, ainda é possível encontrar quem se refira aos autóctones como bushman, bosquímanos ou hotentotes. “Por sua língua típica, foram chamados de ‘hotentotes’ (ou ‘gagos’, em neerlandês), e pelas práticas de caça e coleta foram denominados ‘bosquímanes’ (derivação do inglês ‘bushman’ ou homem do mato)”.⁵ Esses termos, utilizados há mais de três séculos para se referir aos San, aos Khoekhoen, aos Nama, aos Griqua, dentre alguns outros, são verbetes cunhados por estrangeiros que descreviam os povos locais a partir de suas observações. Evitando e renegando os termos impostos pela chegada dos colonizadores e de suas conceituações, as nomeações, no presente, podem ser feitas pelos nomes mesmo das etnias, tal

⁵Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/o-caso-da-venus-hotentote-quando-o-imperialismo-europeu-foi-longo-demais.phtml>. Acesso em: 15 out. 2020.

como a tradição desses povos, ao que tudo indica, lhes transmitiu, ou tal como o tempo presente nos aconselha a fazer. Acerca disso, é possível também localizar algumas reivindicações para o termo bushman, por exemplo,⁶ reascendendo a discussão acerca das reapropriações que termos cunhados pela razão hegemônica eurocêntrica têm ganhado no contemporâneo.

No !Khoa ttu Museum, em Yzerfontein, é possível ler em uma das paredes uma descrição resumida dos Khoekhoen: “Quando os holandeses se instalaram na Baía da Mesa em 1652, havia muitos grupos Khoekhoen, incluindo os Griqua, os Chainouqua, os Cochoqua, os Hesequas, os Attaqua, os Guriqua, os !Ora e os Namaqua na área.” Em *A Khoekhoegowab Dictionary*, de Wilfrid Haacke e Eliphas Eiseb, as definições etimológicas Khoekhoen aparecem como “homem”, “pessoa”, mas também se relacionam com os falantes da língua Khoekhoegowab (2002, p. 72):

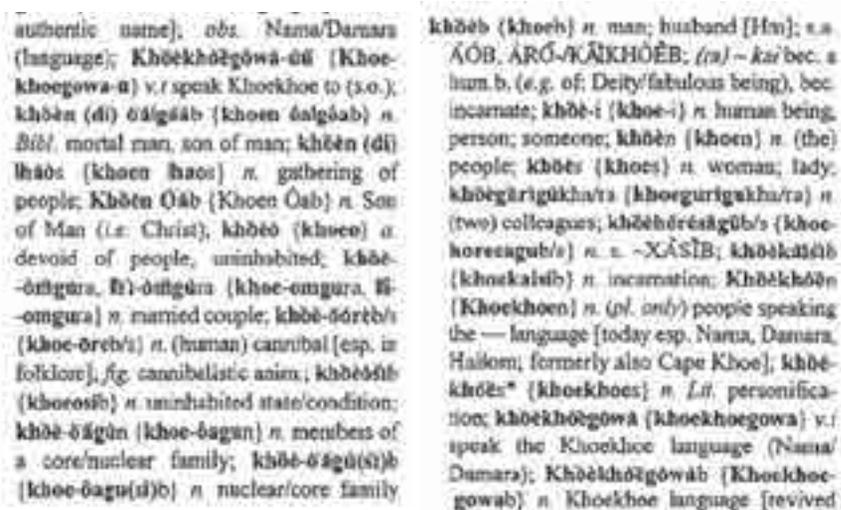


Imagem de *A Khoekhoegowab Dictionary*(2002).

Assim, os pastores-nômades/ semi-nômades Khoekhoe, Khoi, Khoe, Khoikhoi, Khoikhoin, Cóis ou Khoekhoen acabaram sendo fundidos aos

⁶ Confira em: <https://www.youtube.com/watch?v=H0dw3mv7JS0&t=478s>. Dos 18'' aos 56''. Acesso em: 30 ago. 2020.

⁷ Visita ao !Khoa ttu Museum, em Yzerfontein, em 13 de agosto de 2020.

caçadores-coletores San e os dois grupos foram sendo descritos por um termo genérico que acabou por uni-los, fazendo-os ser conhecidos por Khoisan/ Coissãs/ Coisãs/ Khoesan. De tal modo que o termo “Khoisan” foi o que se alastrou por toda a parte sul-africana, incluindo os outrora “hotentotes” (cóis) e “bosquímanos” (sãs) do sudoeste de África.⁸ Ainda no !Khoa ttu Museum, podemos ver que o termo “Khoisan”, introduzido por acadêmicos no início do século XX, é tema de cuidados quanto ao seu uso.

A história dos San junto à história dos Khoekhoen, e à de muitos outros povos, está entrelaçada, ainda que tenham existido inúmeras diferenças entre eles. A própria cisão do termo “Khoisan”, no presente, tem apontado para as especificidades que se pretende demarcar entre povos, desfazendo a aparente naturalidade que por muitos anos permitiu que o nome dos San viesse anexado ao nome dos Khoekhoen. Jared Diamond, em seu livro *Armas, germes e aço*, assim se referiu aos Khoisan:

Alguns dos povos coissãs nativos da África do Sul (também conhecidos como hotentotes ou bosquímanos) adquiriram o gado, mas permaneceram sem agricultura. Eles foram ultrapassados em quantidade e substituídos a nordeste do rio do Peixe pelos lavradores africanos, cuja expansão para o sul foi sustada ali. Somente quando os colonos europeus chegaram por mar em 1652, trazendo com eles o pacote de produtos agrícolas do Crescente Fértil, a agricultura pôde se desenvolver na zona mediterrânea da África do Sul. Os choques de todos esses povos produziram as tragédias da África do Sul moderna: a rápida dizimação dos coissãs pelos germes e pelas armas dos europeus; um século de guerras entre europeus e negros; outro século de opressão racial; e agora, tentativas de europeus e negros para buscar um modo novo de coexistência nas antigas terras coissãs (DIAMOND, 2013, p. 130).

Essa complexa relação, aceita como a união entre diferentes grupos que viriam a se conformar no significativo “índios”, passou a se configurar assim, como mostra a literatura, tanto pelo fator genérico que toda colonização implica, quanto pelo fato de, no passado, os Khoekhoen e os San

⁸ Disponível em: https://ec.europa.eu/translation/portuguese/magazine/documents/folha40_pt.pdf.

terem estado em diferentes lados, antes e depois da chegada dos primeiros colonos, para depois se unirem no combate ao estrangeiro sem precedentes que se impunha sobre seus territórios. Essa história conhecemos bem: se no Brasil os povos originários se aliaram a portugueses, a holandeses ou a franceses, buscando vantagem sobre inimigos ancestrais, o mesmo ocorre com os povos originários do sul do continente africano. Devagar, cairão no arrependimento por terem se aliado aos novos inimigos e, devagar, buscarão refazer alianças com antigos oponentes. Mohamed Adhikari, em seu artigo “A total extinction confidently hoped for: the destruction of Cape San society under Dutch colonial rule, 1700-1795”, relata que:

Como clientes e servos de trekboers [os bôeres eram europeus, em sua maioria descendentes de holandeses, havendo em menor parte alemães e franceses], os Khoikhoi eram frequentemente cúmplices da violência contra San e muitos participavam de ataques de comandos como substitutos de trekboers relutantes. Uma razão para essa animosidade era que muitas vezes eram os servos Khoikhoi que suportavam o peso dos ataques de San e muitos eram mortos enquanto cuidavam dos rebanhos dos fazendeiros. [...] Os dependentes de Khoikhoi que tiveram permissão para manter estoque foram igualmente ameaçados por ataques San. Alguns comandos, especialmente na última parte do século XVIII, tinham a maioria de membros Khoikhoi. Havia algum incentivo para Khoikhoi entrar no comando, pois muitas vezes recebiam uma parte dos despojos, embora menores que os dos trekboers. Eles podiam obter alguns dos animais recuperados ou mulheres San capturadas como parceiras sexuais. Khoikhoi eram batedores e rastreadores habilidosos e rotineiramente enviados para situações perigosas onde os trekboers não estavam preparados para arriscar suas próprias peles. Muitos participantes Khoikhoi, nas palavras de Nigel Penn, provavelmente calcularam que, 'Era melhor ser um membro de baixo status de um comando do que um objeto indefeso de sua ira.' A relação entre San e Khoikhoi era, no entanto, complexa. As comunidades pastoris Khoikhoi independentes além da fronteira colonial estavam frequentemente em conflito com os San, que atacavam seu estoque. Caçadores-coletores às vezes também eram considerados clientes na

sociedade Khoikhoi e não era incomum para um Khoikhoi despossuído se juntar aos San na resistência à intrusão colonial (ADHIKARI, 2010, p. 32).

Podendo ser esta uma das genealogias para que o termo “Khoisan” tenha ganhado tamanho fôlego, as especificidades destes grupos se fariam sentir frente a outras etnias. Gilberto Freyre teria escrito em *Casa Grande e Senzala*, quando descreve a variedade de populações traficadas para o Brasil no período da escravidão, sobre a “cor de couro dos hotentotes e dos boximanes” (2002, p. 201). E compara valorando, como atesta a metodologia empregada em sua obra (gerando sempre espanto na contemporaneidade):

O sudanês é um dos povos mais altos do mundo. No Senegal veem-se negros tão altos que parecem estar andando de pernas de pau; tão compridos dentro de seus camisões de menino dormir que de longe parecem almas do outro mundo. Magricelas, dentuços, angulosos, hieráticos. Mais para o sul da África, é que se encontra gente baixa e redonda. Mulheres culatronas. Redondezas afrodisíacas de corpo. Hotentotes e boximanes verdadeiramente grotescos com as suas nádegas salientes (esteatopígia) (FREYRE, 2002, p. 206).

As nádegas – como uma das formas às quais os corpos dos “Khoisan” foram reduzidos – terão chamado bastante atenção: “Os coissãs [...] antigamente distribuídos por grande parte da África meridional, [...] são (ou eram) bem diferentes, na aparência, dos negros africanos: suas peles são amareladas, o cabelo é bem encarapinhado e as mulheres tendem a acumular muita gordura nas nádegas (DIAMOND, 2013, p. 277). Michael Wessels assim escreveu:

Os discursos sobre espiritualidade e sexualidade Khoisan mostram o impacto de eventos mais amplos. Yvette Abrahams (1997) encontra flutuações comparáveis na representação da sexualidade Khoisan àquelas que Chidester (1996) discerne em relação à religião. Ela observa que as fases anteriores do colonialismo correspondiam a um fascínio pelo suposto pênis Khoisan semiereto e ausência de um testículo enquanto a atenção se voltava para a anatomia feminina, notadamente o

'aventail Hottentot' (lábios alongados) e nádegas (esteatopigia), durante o período em que a resistência anticolonial estava no auge (WESSELS, 2012, p. 190).

Se no Brasil pouco sabemos sobre os povos Khoekhoen e os San, é preciso que contrastemos essa informação com a de que pelo menos algumas centenas de pessoas conheçam a trajetória de uma mulher Gonaqua (descendentes dos Khoekhoen e dos Xhosa) reivindicada como “Khoesan”.



Khoikhoi or Gonaqua woman with a child at the breast, Robert Jacob Gordon (attributed to), 1777-1786. Disponível em: <https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objects?set=RP-T-1914-17A#/RP-T-1914-17-81>, 13



Figure 1 The Hottentot Venus poses like her counterpart in Sandro Botticelli's *Birth of Venus* (c.1484–6) on a plinth inscribed "La Belle Venus", as viewers voice admiration and astonishment, and a dog inspects a killed man with ill-disguised curiosity. MA5720 55/543

Sara Baartman. Imagem do livro *Miscast* (1996), p. 349.

Não se conhece seu nome original, mas Sara Baartman é seu nome em Afrikaans. Tendo sido uma grande vítima do racismo científico, ficou conhecida como Vênus Hotentote ou Vênus Negra, nomes depreciativos por razões previamente rascunhadas aqui, ao que Freyre chamou de “redondezas afrodisíacas de corpo” (FREYRE, 2002, p. 206). Foi exposta em um circo, após ter sido levada para a Inglaterra,⁹ devido à enorme curiosidade que alguns aspectos de sua fisionomia e a gordura nas nádegas despertaram nas mentalidades fixadas na hierarquia de “raças”. Se os registros sobre seu nascimento estiverem certos, ela vivera por volta de 25 anos. O percurso biográfico de Baartman analisado por Simone Kerseboom em seu artigo

⁹ Um percurso biográfico mais detalhado sobre Sara Baartman pode ser encontrado no artigo “Encenando a diferença em palcos metropolitanos: as trajetórias de Sara Baartman e Franz Taibosh”, de Juliana Braz Dias e Geovanna Belizze. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/6697>. Acesso em: 25 nov. 2020.

“Grandmother-martyr-heroine: Placing Sara Baartman in South African post-apartheid foundational mythology” critica o modo como o corpo de Baartman ¹⁰ sofre uma segunda reapropriação: servirá à construção mitológica na África do Sul que tenta se recuperar do trauma de 46 anos de Apartheid (1948-1994).

No entanto, a história de Baartman, firmemente colocada na história colonial, se tornaria uma narrativa simbólica poderosa para a transição na África do Sul. Moudileno afirma que foi justamente o fim do apartheid na África do Sul que permitiu a possibilidade do retorno de Baartman porque “essa virada geopolítica permitiu que o caso de Baartman fosse reaberto, já que até então seu valor simbólico pertencia a um trágico mas um passado colonial remoto cuja ligação com o presente era inexistente”. Para Moudileno, o corpo de Baartman passa por uma metamorfose de um local de temporalidade colonial para um remanescente assustador que está incluído no panteão pós-apartheid de ícones quase exclusivamente masculinos. No entanto, o pedido da Conferência Nacional Griqua a Nelson Mandela para assumir a causa do retorno dos restos mortais de Baartman à África do Sul em 1995 significava que Baartman se tornaria parte de uma agenda nacional, em vez de um ícone Khoisan exclusivo. Verdery argumenta que as figuras fundadoras mortas, caladas, são ambíguas e isso permite sua eficácia simbólica. O que é compartilhado pela nação é o reconhecimento desses indivíduos como sendo importantes e que a ambiguidade – que pode evocar uma variedade de entendimentos – é justamente o que dá aos indivíduos falecidos – simbólica ou concretamente – sua eficácia como instrumento político (KERSEBOOM, 2011, p. 67).

O caso de Sara Baartman é um caso paradigmático das violências da representação. Muitos casos em suas especificidades mais discrepantes ocorreram, como se pode recuperar na obra *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*, editado por Pippa Skotnes.

¹⁰ Confira mais sobre a história de Sara Baartman na obra *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*, editado por Pippa Skotnes.

A maioria dos museus sul-africanos inclui seções sobre os bosquímanos. Geralmente, eles se dedicam a revelá-los como caçadores-coletores atemporais e a-históricos, vistos quase nus e colocados em dioramas, que mostram uma paisagem imaculada na qual nenhuma intrusão estrangeira é evidente. Essa imagem é explorada ainda mais por anunciantes e cineastas populares, que perpetuam a imagem dos bosquímanos como expulsos do tempo, da política e da história – *miscast* (SKOTNES, 1996, p. 17).

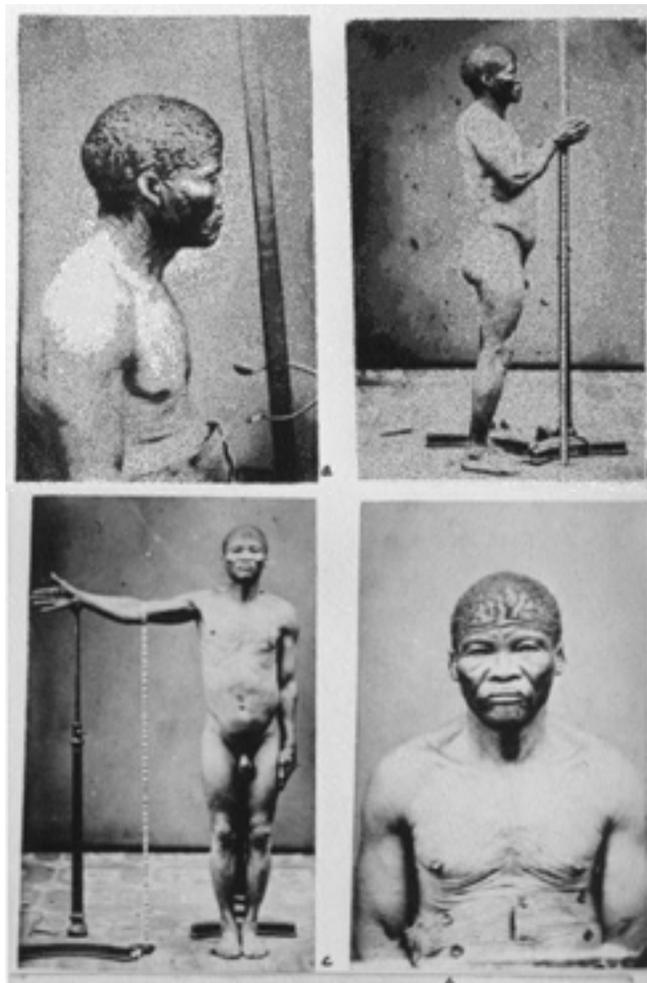
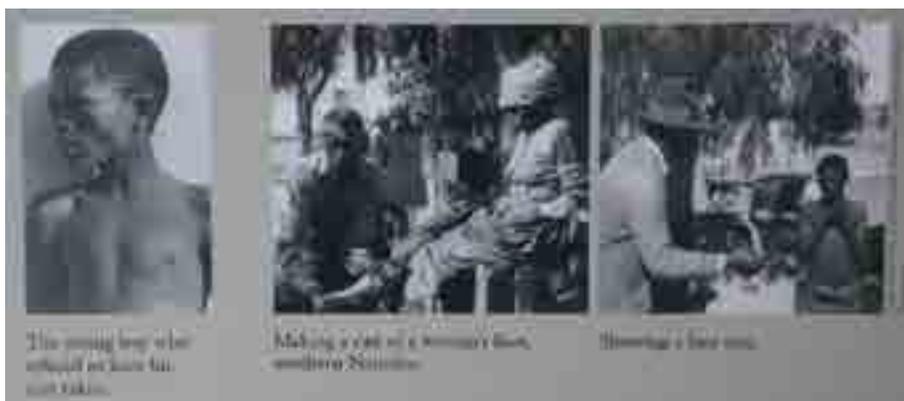


Figure 10. Four photographs of //Kabbo by Leuzman and Sellnick. *Great South*. 1878-1.709.01/2-1

Imagens do livro *Miscast* (1996), p. 117.

Entre 1870 e 1940 os San e os Khoekhoen, e vários outros grupos, foram objetos de inúmeras práticas de códigos violentos aos quais os povos originários do sul da África foram submetidos. O gesto do *casting*, de fazer moldes de pessoas, para faces, para partes específicas do corpo, fundindo-as em uma forma, tal como o gesto da fotografia antropológica que hierarquiza, mede, cataloga aquilo que o olho não suporta como diferença e interpreta como anomalia, poderia apontar para o fim precoce e trágico do próprio berço da humanidade. Entranha ambiguidade para a qual nos conduz o gesto contido nessas imagens, nos levando a pensar que nós, homens modernos, não conseguimos resistir ao impulso de *tentar* matar os nossos próprios genitores.



Galeria do !Khwa ttu Museum. Imagem da autora (2020).

À guisa de uma conclusão

Para não finalizar engrossando o coro trágico, a história dos descendentes dos Khoekhoen/ San/ “Khoesan” supostamente apontaria para um fim precoce, mas a investida no presente tem sido a de se encontrar ferramentas que viabilizem um outro entendimento sobre essas etnias. A Universidade da Cidade do Cabo, em 2019, incluiu o idioma Khoekhoegowab na oferta de cursos livres da Universidade.¹¹ O retorno ao estudo e à pesquisa de mais uma língua ancestral está aliado aos longos caminhos de combate à

¹¹ Um pouco mais sobre o curso pode ser conferido em uma entrevista com June Bam-Hutchison em: <https://www.iol.co.za/capeargus/news/pics-khoisan-tribes-meet-on-table-mountain-in-bid-to-reclaim-the-mountain-in-the-sea-5ac3db0b-22a9-4d20-a647-73954b1220b5>. Acesso em: 27 out. 2020.

degradação ambiental e à mineração, aos safaris de luxo, e investe na preservação de museus a céus abertos, onde residiam esses povos milenarmente, em meio a cavernas ora à beira do mar, ora encrustadas na floresta. A medicina e a plantação tradicionais seguem o percurso desobediente e necessário. Recentemente um grupo “Khoisan” se instalou em uma parte da floresta da montanha, a Baía da mesa. Nem tudo é esquecimento e preconceito. E o que seriam as discussões sobre o antropoceno, senão a alucinada tentativa em nos dizer que é preciso recuarmos todos e que é preciso, de uma forma ou de outra, voltarmos a ser um pouco “índios”?



Galeria do !Khwa ttu Museum. Imagem da autora (2020).

Referências

- ADHIKARI, Moamed. A total extinction confidently hoped for: the destruction of Cape San society under Dutch colonial rule, 1700-1795. *Journal of Genocide Research*, 12:1-2, 19-44, 2010, DOI: 10.1080/14623528.2010.508274.
- DIAMOND, Jared. *Armas, germes e ac, o: os destinos das sociedades*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- FREYRE, Gilberto. O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro. In: SANTIAGO, Silviano (Coord.). *Intérpretes do Brasil*, Vol. 2, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, p. 396-476, 2002.
- HAACKE, Wilfrid; EISEB, Eliphaz. *A Khoekhoegowab Dictionary with an English-Khoekhoegowab*. Windhoek/ Namíbia: Gamsberg Macmillan, 2002.
- KERSEBOOM, Simone. Grandmother-martyr-heroine: Placing Sara Baartman in South African post-apartheid foundational mythology, *Historia* 56, 1, Mei/May, p. 63-76, 2011.
- LABAND, John. *The land wars: The Dispossession of the Khoisan and AmaXhosa in the Cape Colony*. London, Penguin Random House South Africa, 2020.
- MARKS, Richard Lee. *Three men of the Beagle*. New York: Knopf, 1991.
- MOUDILENO, Lydie, Returning Remains: Saartjie Baartman, or the 'Hottentot Venus' as the Transnational Postcolonial Icon, *Forum for Modern Language Studies*, 45, 2, p. 203, 2009.
- SKOTNES, Pippa (Ed.). *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. Cape Town: University of Cape Town Press, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Equívocos da identidade. In: GONDAR & DOBEDEI (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.
- WESSELS, Michael (2012). The Khoisan Origins of the Interconnected World View in Antjie Krog's *Begging to be Black*. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa*, 24:2, 186-197, DOI: 10.1080/1013929X.2012.706928.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

CORPO E HABITUS: DAS NECESSIDADES DE INSURGÊNCIA DOS CORPOS NEGROS

Rosângela Souza da Silva¹

Resumo: O texto resulta de reflexões em torno dos conceitos de corpo e *habitus*, em diálogo com uma experiência vivenciada por duas mulheres negras atendidas por um motorista de aplicativos, na cidade de Salvador, quando saíram de uma restaurante sexta-feira à noite. Além de realizarmos discussões que confirmam que a nossa relação com o mundo é corpórea, levando em conta as percepções do motorista sobre as professoras negras, que determinou a interseccionalidade entre raça e classe, demonstramos também como a força do *habitus* amalgama distinções, sentidos e significados que inculcam maneiras de compreensão e explicações do mundo social.

Palavras-Chave: Corpo. Corpos Negros. *Habitus*.

Abstract: The text results from reflections around the concepts of body and habitus, in dialogue with an experience lived by two black women attended by an application driver, in the city of Salvador, when they left a restaurant Friday night. In addition to conducting discussions that confirm that our relationship with the world is corporeal, taking into account the driver's perceptions of black teachers, who determined the intersectionality between race and class, we also demonstrate, as the strength of habitus amalgamats distinctions, meanings and meanings that inculcate ways of understanding and explaining the social world.

Keywords: Body; Black Bodies; Habitus.

Introdução

O presente artigo faz uma abordagem sobre os conceitos de corpo e *habitus*, a partir das leituras de Bourdieu (2007, 2011) e Merleau-Ponty (1999), dialogando também com autores/as como Setton (2002), hooks (2005), Gomes (2008) e Rabelo (2012), com a finalidade de problematizar uma situação vivenciada por duas mulheres negras², com um motorista do transporte Uber³, na cidade de Salvador/BA.

1 Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia — UFBA. Professora Assistente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia — UFRB. Email: rosangelasilva@ufrb.edu.br.

2 Ambas são docentes do ensino superior e são engajadas nas lutas contra as desigualdades raciais, de gênero e quaisquer formas de discriminações.

3 É uma empresa multinacional norte-americana, prestadora de serviços eletrônicos na área do transporte privado urbano e baseada em tecnologia disruptiva em rede, através de um aplicativo *E-hailing* que oferece um serviço semelhante ao táxi tradicional, conhecido popularmente como serviços de

Em uma sexta-feira à noite, duas professoras saíram para jantar em um restaurante localizado no bairro Rio Vermelho⁴, em Salvador, para comemorarem a finalização do Pós-Doutoramento de uma delas. O restaurante escolhido é frequentado, majoritariamente, por pessoas brancas. Naquela noite, a única mesa composta por pessoas negras era a ocupada pelas duas professoras.

O figurino da noite era roupas brancas. Uma das professoras usava saia e camiseta; a outra, vestido. Como acessórios, as duas usavam brincos e colares. Uma, estava com o cabelo crespo e solto e a outra usava um torço na cabeça. Tal descrição detalhada da maneira como estavam vestidas se faz necessária, porque é, a partir desta configuração estético-corporal, que se constituiu um diálogo (tenso em determinados momentos) entre as professoras e o motorista, após a saída delas do restaurante, no traslado para casa.

As professoras, já no interior do carro, depois de serem saudadas com um 'boa noite', são interpeladas, efusivamente, pelo motorista, com a seguinte pergunta: *"Estavam trabalhando vendendo acarajé?"*. Tal questionamento sobre o que estavam fazendo no interior do restaurante deixaram-nas estupefatas, inicialmente, levando-as a inquiri-lo imediatamente: *"Trabalhando vendendo acarajé, por quê?"*. Ele respondeu: *"Porque estão saindo do restaurante, e as roupas que estão usando parecem de baianas do acarajé"*. Elas retrucaram: *"Mas estamos usando roupas comuns: saia, camiseta, vestido. Estamos saindo de um restaurante. O que lhe faz pensar que somos baianas de acarajé?"*. Ele retrucou novamente, imerso na sua certeza: *"Ah!!!! Mas vestidas desse jeito, com este torço... Aqui na Bahia, não se vê muita gente assim, só as baianas de acarajé."*

"carona remunerada". Disponível em: <https://www.google.com.br/search?newwindow=1&q=transporte+uber+o+que+é+oq>. Acesso 17 de nov. de 2020.

⁴ É considerado um bairro nobre de Salvador e está localizado entre Ondina e Amaralina. Nesse bairro, de intensa vida noturna, estão situados luxuosos hotéis e pousadas. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki>. Acesso 17 de nov. de 2020.

⁵ As professoras não se sentiram ofendidas com a ligação da estética delas com as baianas de acarajé. As baianas são mulheres negras que, historicamente, tiveram um papel fundamental na preservação da tradição afro-brasileira no Brasil, bem como na manutenção e sobrevivência de várias gerações de famílias negras.

Da forma mais educada possível, as professoras tentaram situá-lo em relação à presença delas no restaurante (estavam comemorando uma conquista na vida de uma delas, o Pós-doutoramento). Demonstraram o equívoco das suas percepções sobre as roupas por elas utilizadas. Explicaram que tais impressões são visões essencializantes de corpos negros; as suas roupas não deveriam ser enquadradas em um determinado grupo; podem estar afiliadas a variados outros grupos sociais, culturais, profissionais, religiosos etc. Todavia, por conta da cor da pele delas, ele estava confundindo-as com as profissionais que vendem acarajé. Notabilizam também, que, no atual contexto, o uso de torços/turbantes por mulheres negras e, às vezes, por que mulheres brancas não devem colocar essas pessoas (principalmente as negras) apenas no lugar de *baianas de acarajé*.

Para finalizar, afirmaram – com veemência – que as baianas são referências na vida delas. Tratam-se, em sua maioria, de mulheres negras pelas quais as docentes têm um inestimável respeito e estima. Tais considerações, apresentadas pelas professoras, provocam uma sucessão de argumentos pífios do motorista, tais como: a) “*Não estou falando porque as senhoras são negras. Eu sou branco, mas na minha família tem muitas pessoas negras*”; b) “*Eu tenho muitos amigos negros*”; e c) “*A pessoa não vai advinhar que as senhoras (está na cabeça dele que as pessoas com aqueles corpos, leia-se cor) estão em um restaurante comemorando um pós-doutorado*”.

Noutras palavras, ele não admitiu que pessoas com aqueles corpos e de pele negra poderiam frequentar aquele restaurante para comemorar um pós-doutoramento.

Como percebemos, a situação vivenciada e os argumentos apresentados pelos sujeitos nela envolvidos requerem uma discussão mais profunda sobre o ocorrido. Assim, dada às considerações iniciais sobre o fato, ampliaremos as reflexões, salvaguardando que os discursos (FOUCAULT, 2002) e as práticas sociais dos sujeitos são de suma importância para a compreensão do mundo social, operando como um termômetro que demonstra percepções, distinções e sentidos de tentativas de compreensão e explicações da realidade.

Corpo e Corpo Negro

Os diálogos com estudos sobre o tema *corpo* demonstraram-nos um corpo marcado por instabilidades e impregnado de mundo, pois o “[...] acesso ao mundo é possibilitado pelo corpo e, o homem, com seu corpo se dirige ao mundo e o apreende” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 115). Tal assertiva mostra os significados e a importância do corpo na relação com o mundo, pois, ao forjar-se no mundo, esse corpo torna-se mais complexo, apreendendo-o, carregando marcas de pertencas históricas, socioculturais e políticas do mundo vivenciado, em eterno devir.

Outrossim, “[...] toda ação humana é corporalidade encarnada, isto é, não pode se dar desvinculada deste, o corpo é veículo e solo de qualquer manifestação ou percepção.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 110). Assim, inferimos que inexistente ação humana sem corpo, logo, se não há corpo, não há ação humana, impedindo “qualquer manifestação ou percepção” do humano.

Levando em conta a compreensão de corpo abordada por Merleau-Ponty, Rabelo (2012, p. 3) afirma: “[...] o corpo é o fundamento de nossa experiência no mundo, dimensão mesma do nosso ser.” Desta forma, pensar o corpo é não separá-lo do mundo, pois, ao ser “fundamento da nossa experiência no mundo”. Ademais, esse se consagra enquanto pilar fundamental para as apreensões da cultura, da história, das infinitudes de práticas sociais e afetivas que (re) desenham o mundo social.

De forma mais premente, tecer considerações sobre a magnificência do corpo, no âmbito das relações homem-mundo, faz-se muito importante para a compreensão de todo o tecido social, atentando-nos para as vulnerabilidades do corpo, que marca a nossa presença no mundo. No que chamamos de mundo, inexistente uma percepção única de corpo e os “quadros de referência” (CERTEAU, 2002) para situar os corpos em quaisquer culturas envolvem dramas e tramas, que – muitas vezes – não se indicam ao “estrangeiro”, o outro, que não experienciou aquele mundo.

Para Merleau-Ponty (1999, p. 127): “[...] Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque ele a realiza e é sua atualidade”. Se a existência é realizada através do corpo, o que diremos de corpos que vivenciaram/vivenciam processos de desumanização e de descrédito, das

mais variadas formas de violência e de tentativas de gestão das suas corporeidades nos espaços em que transitam (escolas, universidades, mercado de trabalho, espaços de lazer, religiosos etc.).

Destarte, na situação vivenciada pelas duas professoras, o existir para um mundo a partir de um corpo se realiza de forma enviesada, pois os corpos negros, diuturnamente, são desrespeitados, aviltados e são os mais suscetíveis a todos os tipos de violência. Conquanto afirma Silva (2009, p. 48): “O corpo é sempre um corpo situado, marcado socialmente por sua condição de classe, por sua existência única e diversa, porém social.” Para além da afirmação do marcador de classe que se inscreve no corpo, em sociedades racializadas como a brasileira, o “fardo da raça” aprisiona os corpos de homens e mulheres negras, baseadas em lógicas racistas que se incrustam as relações sociais. Para hooks (2005, p. 8):

Em uma cultura de dominação e antiintimidade, devemos lutar diariamente por permanecer em contato com nós mesmos e com os nossos corpos, uns com os outros. Especialmente as mulheres negras e os homens negros, já que são nossos corpos os que frequentemente são desmerecidos, menosprezados, humilhados e mutilados em uma ideologia que aliena. Celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração.

Os efeitos nocivos dessa cultura de dominação, no atual contexto, reatualizam-se as formas de discriminação, advindas também de sociabilidades etnocêntricas e excludentes. Se tomarmos como parâmetro o período escravocrata e pós-escravidão, percebemos que foram deixadas marcas indelévels nos corpos negros, que até hoje se refletem nas relações desses sujeitos com suas corporeidades.

A autora Gomes (2008), em sua obra, *Sem perder a raiz: corpo e cabelo com símbolo da identidade negra* faz a seguinte consideração em relação à identidade, a partir da estética corporal do negro:

[...] o cuidado com a estética corporal para o negro também pode significar a reversão de uma imagem negativa construída socialmente sobre o seu grupo étnico-racial. Diante de uma inevitável incorporação de

uma representação negativa de si mesmo, construída pelo outro e por uma condição histórica e social da desigualdade, o negro e a negra aprendem a manejá-la pelo avesso (GOMES, 2008, p. 141).

Notadamente, as interpretações, a partir do campo das relações etnicorraciais, demonstram-nos que as/os negras/os, ao manipularem os seus corpos para a reafirmação de suas identidades, engendram uma reversão de valores, normas e formas de *ser* e *estar* no mundo. Deliberadamente, os significados sociais auferidos aos corpos negros colocam-os em desvantagens nos espaços em que circulam, fragilizando os processos de formação das identidades desses sujeitos, fortalecendo o sentimento de recalque e consolidando o afastamento dos referenciais socioculturais de pessoas negras com os seus pares, tornando-as alheias à importância de seus *fazer*s, *saber*s, *vesti*res e *fal*ares.

O argumento do motorista: “*Não estou falando porque as senhoras são negras. Eu sou branco, mas na minha família têm muitas pessoas negras*” mostra algumas peculiaridades, inerentes às suas apreensões do mundo social. Fica explícito, que ele determina “quem é quem”, a partir da seguinte configuração da situação: ele, o branco, que se autoriza a nomear duas mulheres negras, que saem de um restaurante, de “vendedoras/baianas de acarajé. Mas, não se permite ser questionado acerca das suas “verdades”, quiçá, pensar na sua atitude preconceituosa e racista, porque “tem na sua família muitas pessoas negras”.

Para nós, a maneira negativa de apresentar negros/as, no Brasil, demanda a necessidade de construir outras formas de se educar no Estado brasileiro, em que as referências identitárias e corpóreas oficializadas contenham histórias positivadas de todos que compõem a sociedade, em especial dos negros e indígenas.

As percepções e os tratamentos destinados aos corpos são socioculturalmente construídos, interligados aos processos históricos de cada sociedade. Existem as singularidades individuais, mas, cada corpo carrega valores, comportamentos, marcas das leis e das crenças, que ordenam as várias dimensões da vida das pessoas a partir dos seus grupos de pertença (GONÇALVES, 2012).

Por conseguinte, ao insurgirem os seus corpos contra discursos dogmáticos e normatizadores, como se apresentou o do motorista do Uber, as pessoas negras perspectivam edificar outras referências também, com as quais possam ser comparadas. É importante que essas comparações se assentem em uma matriz plural e dinâmica, como se configura o mundo social.

Desse modo, potencializar as discussões sobre os sentidos e significados do corpo no mundo necessita da construção de uma matriz perceptiva que consiga matizar interesses de várias classes, culturas e pertenças, que incorporem o trânsito enquanto pontos de partida e chegada para os corpos, contrapondo-se a processos essencializantes que edificam fronteiras e tentam danificar a relação homem-corpo-mundo no seu infinito devir.

A Força do *Habitus*

Perceber determinados grupos sociais e etnicorraciais a partir de um espectro essencialista, infelizmente, ainda é lugar comum em nossa sociedade. A miopia de alguns sujeitos sociais, diante de outras formas de sociabilidades vivenciadas por esses grupos, colocando-os em situações desconfortáveis e degradantes, culmina, às vezes, em ações litigiosas, agressões verbais e/ou físicas.

Se pensarmos tal prática social a partir do *habitus*,

[...] como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes) adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano (BOURDIEU, 2011, p. 164).

Como a percepção do mundo social a partir do *habitus* quase impossibilita apreender o movimento do mundo social, pois, ao “orientar funções e ações do agir cotidiano”, estrutura o lugar ocupado pelos dominados e dominantes, em que os primeiros grupos estão subordinados aos segundos. Logo, o *habitus* está envolvido nas relações de poder.

Bourdieu (2011) notabiliza que o *habitus* é inculcado, organizando uma percepção do mundo social, baseando-se em oposições “[...] alto/baixo, rico/pobre etc.” (2011, p. 164). Nesse sentido, a pergunta do motorista: *Estavam trabalhando vendendo acarajé?*. Sem sombra de dúvida, nessa indagação, contém minúcias que circunscrevem os sujeitos (aqui as professoras negras) em determinadas classes⁶, calcadas em uma polaridade, que, por conta do *habitus*, relaciona a cor da pele negra às profissões de menor prestígio em nossa sociedade, intuindo que a presença das professoras no restaurante estaria ligada ao mundo do trabalho, isto é, a *vender acarajé*.

Para tanto, o *habitus*, que tem a capacidade de produzir práticas; organiza a percepção do mundo social; identifica a mediação entre indivíduo e sociedade, é considerado como uma subjetividade socializada (BOURDIEU, 2007), imprimindo em todo o tecido social, classificações, gostos e formas de pensar.

Ao se refletir sobre a afirmação do motorista: “*A pessoa não vai adivinhar que as senhoras estão em um restaurante comemorando um pós-doutorado*”, percebe-se que, deliberadamente, o que fundamenta tal fala do motorista é uma cadeia de informações balizadas em distinções captadas no mundo social. O motorista não teria condições de avançar nas suas conjecturas sobre os motivos da presença das professoras, pois, no *habitus*:

Cada condição é definida, inseparavelmente, por suas propriedades intrínsecas e pelas propriedades relacionais inerentes à sua posição no sistema de condições que é também, um sistema de diferenças, de posições diferenciais, ou seja, por tudo o que a distingue de tudo o que ela é e, em particular, de tudo o que lhe é oposto: a identidade social define-se afirma-se na diferença (BOURDIEU, 2011, p. 164).

Destarte, se não houve apreensões diferentes sobre os corpos negros das professoras é porque a produção de práticas sociais (que são classificáveis) no *habitus*, operam também “[...] com sistemas de sinais socialmente

⁶ Classe, no texto *O habitus e o espaço dos estilos de vida*, de Bourdieu (2007), não é entendido por critérios econômicos.

qualificados, que podem ser concebidos como “distintos” ou “vulgares” (BORDIEU, 2011, p. 164).

Assim, os trajes (acreditamos que, principalmente, o torço) daquelas mulheres negras não se “enquadram”, a partir dos sistemas de sinais, ditos qualificados, pois, no *modus operandi* da nossa sociedade, no que tange aos elementos da cultura negra, os seus símbolos e signos são reificados.

Ademais, o fato de estar no restaurante, comemorando o Pós-doutorado contradiz uma possível lógica sob a qual pode está calcado o *habitus*. O referido é: “[...] um instrumento conceptual que auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de uma mesma trajetória social” (SETTON, 2002, p. 64). Por se tratar de duas mulheres negras e mediante as tramas complexas e pouco democráticas, equitativas e igualitárias que envolvem as relações socioculturais e etnicorraciais no Brasil, tornou-se difícil para o motorista extrapolar e prescindir de “[...] certa homogeneidade de gostos e preferências [...]” (SETTON, 2002), que se remetem ao *habitus*.

Aos reverses dessa lógica, a autora Setton (2002) afirma que, fundamentalmente, o conceito de *habitus* busca “[...] romper com interpretações deterministas e unidimensional, recuperando a noção ativa dos sujeitos como produtos da história e de experiências acumuladas no curso de uma trajetória individual” (SETTON, 2002, p. 65). De todo modo, se faz necessário romper com o *habitus*, colocando-o sempre em suspeição, para que a experiência como inevitabilidade não persiga a história de determinados grupos.

Enfim, cremos que seja, de fundamental importância, trazer à baila a situação vivenciada pelas professoras, para que a força do *habitus* não “eternize” papéis e lugares para os indivíduos no mundo social, porque, para nós, as reflexões aqui apresentadas, quiçá, oportunizarão outras apreensões da dinâmica social.

Conclusão

As reflexões sobre corpo e *habitus*, no presente texto, levaram em conta a situação vivenciada pelas professoras negras. Assim, ao nos

remetermos aos conceitos de corpo e *habitus* para problematizar e compreender tal situação, atentou-se para as percepções e experiências do outro.

O primeiro cuidado foi com o lugar ocupado pelas professoras. Essas desempenharam um papel educativo precípua no diálogo efetuado com o motorista. Elas explicaram porque estavam no restaurante; destacaram que as roupas que usavam eram comuns e não podiam determinar quem eram elas, do ponto de vista profissional; salientaram que a cor da pele é um signo que ainda serve de parâmetro para informar os lugares ocupados por alguns indivíduos nas estruturas sociais, mas, de maneira alguma, isso pode ser considerado determinante. Isso, inclusive, o atualizou quanto às trocas realizadas do ponto de vista da estética (também de outras formas), entre negros e brancos, a exemplo de muitas mulheres brancas usando turbantes.

As professoras, através de seus posicionamentos, têm suas trajetórias marcadas por diversos momentos de desrespeito dos seus corpos, com sua intelectualidade, enfim, vivenciam uma ética e uma política dentro de uma sociedade que teima em aprisioná-las em determinados papéis sociais.

Quanto ao motorista, iniciou o diálogo (acreditamos querendo ser sociável) com as professoras, a partir da sua experiência com o mundo social. Assim, ele surpreende as professoras com a primeira pergunta; explica para elas o porquê das suas percepções; e, de forma rápida, tenta aniquilar os argumentos apresentados por elas, a partir de uma retórica sem fundamentos. Respaldando-se em um *habitus*, que opera com distinções, invalida as experiências acumuladas pelos sujeitos e se apega às interpretações deterministas.

Dada à situação apresentada, para nós, se faz necessário que os indivíduos recorram a outras referências para realizarem as suas leituras do mundo social, mesmo a partir do *habitus*, porque esse também é “[...] incessantemente confrontado com experiências novas e incessantemente afetado por elas (BOURDIEU, 1992, p. 108).

Isso posto, ao compreendermos a partir das leituras, que *habitus*, corpo e mundo social são devires, cabe também aos sujeitos saírem das suas redomas, derrubando quaisquer fronteiras que lhes deixem à margem das

mais variadas maneiras de ser e estar no mundo, que evocam novas aprendizagens, percepções e sentidos.

Referências

BOURDIEU, Pierre. O *habitus* e o espaço dos estilos de vida. In: *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP, 2007.

CERTEAU, Michel. História de Corpos. *Proj. História*. São Paulo, nº 25, 2002, p. 407-411.

GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

hooks, bell. Alisando nosso cabelo. In: *Revista Gazeta de Cuba*. Trad. Lia Maria dos Santos. Unión de Escritores y Artista de Cuba, jan./fev. de 2005. Disponível em: coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html. Acesso em 07 de nov. de 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O corpo. In: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RABELO, Míriam C. M. *Merleau-Ponty e as Ciências Sociais: corpo, sentido e existência*. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/merleau-ponty-e-as-ciencias-sociais-corpo-sentido-e-existencia.html>. Acesso em 14 mar. de 2017.

SETTON. Maria da Graça Jacintho. A teoria *habitus* em Pierre Bordieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*. maio/jun/jul/ago, nº 20, 2002, p. 60-70. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000200005>. Acesso em 14 mar. de 2017.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

PENSAMENTO AFRICANO: INTERFACES PARADOXAIS ENTRE A DESOBEDIÊNCIA E A “NORMATIVIDADE EPISTÊMICA”

Paulo Manuel Gomane Cochole

Resumo: Como lidar com um modo de pensar secular quem ao longo da história do pensamento científico e filosófico, colocou o Pensar e o Ser Africano à margem dos cânones da razão universal? Nossa asserção é de que a principal característica de qualquer saber filosófico é o pensamento. Saber lidar com a normatividade epistêmica, com a justificação, racionalidade e razoabilidade é uma condição de possibilidade que permite qualquer povo produzir um pensamento com pretensão à verdade. A desobediência epistêmica deve ter sempre como fundamento uma injustiça epistêmica, qualquer que seja. O pensamento “africano brasileiro” é, atualmente, essa ponte necessária para minimização de uma injustiça hermenêutica secular, através de um diálogo intercultural, formado por teias epistêmicas tecidas quase sempre entre as fronteiras de pensamento global e local. Um lugar de escuta Inter-Faceada.

Palavras-Chave: Filosofia Africana. Legitimação. Racionalidade. Razoabilidade. Alteridade.

Nota Introdutória

Quando nos propomos a pensar “o pensamento africano”, olhamos sempre em direção a um caminho que se situa entre o pêndulo da tradição e da modernidade (ou negação ou aceitação da mesma), a negação deduz-nos a juízos de valor e uma dialética argumentativa que tende a pretensão de verdade, asserções epistêmicas “algumas” vezes viciosas. Contudo, tendo, na maioria das vezes, intensamente, resultado em preposições que decorrem de inúmeros paradoxos que justificam a necessidade e urgência de pensar o “pensamento africano” na esfera entre a razão e a razoabilidade.

Estamos a caminho de um de uma “nova barbária epistêmica”? Ou estamos presenciando a segunda morte do Homem Africano ao coloca-lo no centro da razão universal quando legitimado pelo Outro? A primeira questão que surge necessitaria uma resposta à questão acima: a percepção generalizada de uma África homogênea pode demonstrar inúmeras conclusões e ‘equivocidades’ sobre a África, no que tange aos inúmeros esforços para um pressuposto de um premeditado projeto de desobediência epistêmica que ignore as particularidades do continente em alusão. Por muito tempo, o conceito de razão estava associado ao cartesianismo e a outros

símbolos de injustiças epistêmicas [ideia ocidental], colocando à margem outras formas de racionalidade ou “pluriversalidades” como a produção intelectual africana.

O pensamento global comprova, cada vez mais, que a razão caminha a braços com a razoabilidade. A racionalidade, do ponto de vista da humanidade, tende a ser uma escolha local e contextual que se globaliza, insere e exige do outro uma compreensão baseada numa alteridade possível. O pensamento “africano brasileiro” é atualmente essa ponte necessária para minimizar, cada vez mais, a razoabilidade do pensamento africano. No geral, se situa quase sempre entre as fronteiras de pensamento global (no meio do caminho).

Acreditamos que é necessário, a partir deste debate entre as interfaces com a cultura afro-brasileira, abandonarmos os perigos de uma “única razão”, cujas variáveis racionais dependam, cada vez menos, dela, que funcionou, ao longo da história, como uma “umbrella” para o epistemicídio. Advertimos que, para compreendermos a problemática conceitual aqui abordado, é preciso ter presente que ela implica certo grau de abstração. O homem racional é aquele que escolhe a ação necessária para a sua humanização, otimizando e maximizando a utilidade esperada, isto é, “escolher a ação com máximo de utilidade entre as várias escolhas possíveis” (MINGUEIS¹, 2017).

A razão da escolha justifica-se pelo exercício e pela necessidade de um agir comunicativo contextualizado ao comunitarismo africano que, embora particular, na sua linguagem científica, ela é universal como categoria de pensamento, na captação dos conceitos contextuais, gerando por si um diálogo pautado pela alteridade possível entre os sujeitos e intersujeitos [Intermuntu]. Como proposta de argumento, é essa a relevância que pretende o presente texto; sabendo que, por sua vez, o conceito tradição, aqui pensado, é o de passagem de um testemunho (legado) de uma geração para outra, seja ela uma geração de conhecimento, de cultura, de religião seja de tecnologia. Importa referir que a ‘passagem testemunhal e epistêmica’, que denominamos

¹ Inédito, Conferencia não gravada.

“tradição razoável”, se situa entre o pêndulo da tradição e o da modernidade no pensamento africano.

O método usado para a produção do presente texto foi a revisão e a análise bibliográfica, o qual consistiu na leitura das principais obras que sustentam o referencial teórico e ajudaram a responder a hipótese de partida conjugada na problemática. O inventário de estudos científicos sobre a matéria tem como suporte não apenas a bibliográfica citada no texto, mas é conjugada e corroborada pelas pesquisas feitas, coordenadas em diversos projetos e laboratórios de pesquisa em que o autor apresenta temáticas familiares às abordagens aqui apresentadas. Ademais, esta é uma pesquisa que continua. O texto apresentado é o um dos ensaios produzidos pelo autor, que tem como objetivo final a produção de um livro, por isso toda sugestão relacionada com possíveis incompreensões é bem-vinda.

Por que explicar a necessidade de fazer da injustiça histórica como vantagem epistêmica no sujeito falante africano?

A herança investigativa dos cétricos (neopirônicos) fez do conhecimento (como justificação) um ato de argumentar resultante de um trabalho árduo, tendo em conta que um bom entendimento sobre os argumentos contrários demanda conhecer os dois lados da moeda. O estudante (pesquisador) africano tem, obrigatoriamente, na sua iniciação investigativa, uma literatura totalmente ocidental. Essa desvantagem é o espólio de uma subjugação implantada para tornar o africano um infinito subalterno. Contudo, deve ser tomado hoje como um instrumento epistêmico muito forte para a construção de novas teses, sobretudo, a reintrodução do conhecimento secular africano. Conhecer a literatura do opressor pode ter sido uma desvantagem histórica, mas é uma arma argumentativa relevante para a geração de intelectuais críticos que pretendam refazer a história e se colocar como interlocutores válidos no mercado da credibilidade testemunhal que coloca os marcadores de credibilidade como principal balança de medição dialogal. Disso é de adivinhar a irreversível luta para uma alteridade possível dentro das injustiças testemunhas, perpetuadas historicamente. Por isso, é

necessário fazer dos pensamentos subversivos pós-nacionalistas ou pós-coloniais, não monólogos inter-raciais de um eterno discurso Sul-Sul.

O Problema do Método

O caminho significa sempre um desafio contextual “para pensar o universal, cada homem parte da sua situação específica, particular. Quem pensa o universo é sempre um homem singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo” (NGOENHA, 2018, p. 31). O paradoxo da titânica e desnecessária busca pela legitimação da Filosofia Africana esteve sempre ligado a uma das mais problemáticas e atemporais dificuldades das ciências no geral, particularmente, da filosofia, o problema do método.

A concepção contextual é uma das pistas para repensarmos o problema acima referenciado que, para nós, não nos parece uma barreira epistêmica para (re)pensar o universo filosófico africano, pelo contrário, é um caminho necessário e relevante. Contudo, ignorar essa pista de abordagem, que teve o seu apogeu na Etnofilosofia, seria, ao menos, relegar para o segundo plano o momento epistêmico da filosofia africana, que ponderamos apontar como “um” dos pontos fundamentais que marcam na filosofia global o pensamento africano na esteira da filosofia contemporânea.

A tese “da descolagem conceptual à descolonização” (CASTIANO, 2010, p. 171), contextualizada na obra *Referências da Filosofia Africana*, pode nos remeter, aparentemente, a uma ideia de negação da filosofia ocidental, por um lado. Mas, por outro, essa tese inaugura e enriquece, na contemporaneidade, o debate sobre o pensamento africano, um problema essencial na abordagem da filosofia africana, isto é, “uma ruptura radical entre a consciência reflexiva e a consciências sobre os mitos” (Ibidem, p. 173); [particularmente os mitos da ciência moderna].

A ruptura radical do ponto de vista da consciência africana significa, para esses autores, um renascimento epistêmico, que não fica exposto às amarras dos métodos; uma intersubjetivação. Isso não significa apenas um debate sobre o problema do método, que de facto é o que está em jogo quando nos colocamos a pensar sobre a legitimação da filosofia africana. Ademais, ao percorrer o caminho epistêmico, não buscamos apenas o estatuto axiológico

do pensamento africano colocado na sombra por muitos séculos, mas sim, o necessário caminho epistêmico do pensar sobre África e africanamente, pois, quanto ao método, “Filosofia só vive com e em filósofos” (NGOENHA, *apud* CASTAIANO, 2010, p. 172).

O Problema Epistêmico

Quando afirmamos que a filosofia só vive com e em filósofos, não estamos nos referindo a um elitismo filosófico ao modo de Platão ou Kant, mas, sim, a uma necessária categoria de pensar a filosofia africana dentro da sua dimensão e categoria de pensamento, seja ela em que campo de saber for. Percebemos assim que a filosofia, no contexto colocado, é um caminho paradigmático que nos oferece as duas consciências acima referenciadas: a consciência reflexiva sobre os problemas contextuais e a capacidade reflexiva sobre como enquadrar essas dificuldades do mundo da vida para localizarmos o “GPS” que nos possa dar pistas ‘de e para’ a resolução dos mesmos problemas filosóficos e existências. A epistemologia africana é assim, (i) o momento cético de todo processo de conhecimento em busca de um saber que se quer útil; (ii) é a maturidade necessária para tomar uma posição, mas, sobretudo, para suspender o juízo de valor naquilo que nós julgamos não ter respostas ‘satisfatórias’; (iii) é ruptura radical do ponto de vista da consciência reflexiva africana para uma alteridade possível.

Ora,

[...] se me perguntassem o que essa coisa de **intermuntu** ou **Intersujeito**, eu diria ele é meu Ser africano e está condenado, tanto pela sua expressividade, tanto pelas suas condições e possibilidades continuais a construir o seu discurso, seja ele libertário ou identitário a partir de uma posição relacional não absoluta oferecida ou inspirada somente pela sua posição cultural. Desse discurso relacional, resultaria também que a sua forma de agir sobre o seu meio social, político, religioso, cultural e ambiental africano, seja também relacional (CASTIANO, 2015: INÉDITO²).

² Comunicação ministrada na Universidade Pedagógica, Moçambique, em 2015.

A natureza do sociocultural africana é, logicamente, diferente do ocidental. Disso, as perspectivas de análise sobre a realidade estudada devem ter em vista o fato social que se localiza dentro de um evento histórico. Assim, os instrumentos de análise apropriados a essa mesma realidade [experimento mental] são, necessariamente, contextuais. A complexidade identitária social e as formas de vida africana obrigam ao cientista social buscar uma abordagem mais acautelada com vista a evitar conclusões apressadas sobre certas temáticas. Como é o caso das relações entre ‘conhecimentos africanos e não africanos’. Assim, a exigência de maior cautela na utilização dos instrumentos e conceitos de análise da realidade africana é uma condição necessária. As suas narrativas, ontologias, culturas e problemáticas que imperam, por dentro de uma forma específica, são fundamentais para uma boa análise de modo a condizer com as suas peculiaridades e complexidades nas problemáticas. Do epistêmico ao metodológico. Pensar é necessário, mas repensar é uma condição de possibilidade necessária para captar o espírito subjetivo e objetivo do sujeito africano, o *Muntu*.

Sobre a Racionalidade Universal: Téo-racionalidade, racionalidade ou razoabilidade?

A racionalidade é um processo epistêmico. Não podemos tratar de uma racionalidade que não resulte de um processo cognitivo que nos leva ao conhecimento, afirmamos o processo no lugar de conhecimento, no sentido kantiano do termo. Ora, a ideia de uma “racionalidade universal” (BONO, 2019, p. 87)³ infere-nos, perigosamente, a um modelo único de racionalidade. A asserção sobre a possibilidade da “racionalidade ao modelo único” empurrar-nos para Téo-Racionalidade, a racionalidade suprema, sobre a qual todos processos cognitivos devem obedecer a uma determinada normatividade epistêmica prescritiva ou mandamentos para chegar ao ‘céu científico’, cujo cânone da sua legitimação advém dos mandamentos da santa ciência.

Neste aspecto, como ilustração, queremos, antes de mais, recordar uma explicação, por vezes, equivocada, quando se faz a Introdução da Filosofia

³ De volta à tradição: temas atuais da filosofia africana contemporânea e a questão da epistemologia, (2019).

aos estudantes da primeira viagem filosófica, no que tange ao método. Explicação, segundo a qual, a filosofia estuda o 'todo' ou 'tudo'. Essa afirmação é, perigosamente, extremista quando mal compreendida. A filosofia não estuda tudo, mas 'o todo' das partes. Do mesmo modo, não podemos tratar da Racionalidade como se fosse o 'Tudo'. A racionalidade é, analogicamente, neste exemplo, 'o Todo' que compõe as partes do 'Tudo', possivelmente, metafísico. Seguindo as asserções atrás referenciadas, assevero, de forma assertiva, que convêm tratarmos de racionalidades, isto é, *Razoabilidade* e não de *Racionalidade* epistêmica [universalidade x pluriversalidade].

Na compressão metodológica da palavra "Racionalidade Universal", por vezes, compreendemos o conceito racionalidade no sentido de existência de um único processo normativo epistêmico para chegarmos à racionalidade universal. Ademais, a racionalidade é um processo inverso no processo de conhecimento. Não podemos começar da ou pela racionalidade para a racionalidade [exemplo: a *metodologia de falha inicial*⁴ de FREKER (2015)].

Estamos afirmando que a racionalidade é e deve ser resultado de uma hipotética 'irracionalidade'? De um movimento que, muitas vezes, parte do desconhecido ao conhecido (não no sentido dos modelos metodológicos da lógica tradicional, indução, dedução e analogia), mas no sentido do sujeito epistêmico que busca construir uma racionalidade normativa a partir da linguagem ontológica contextual, do local ou do global para pluriversalmente. Disso principia para nós a condição de possibilidade de uma verdade que denominamos alteridade científica e, nesta condição, estamos mediante um processo racional que não obedece ao 'deus racional' da 'téio-racionalidade'.

Razoabilidade Ontológica Africana

A África é, paradoxalmente, sujeito indispensável no processo histórico. Ela é, por um lado, 'o berço da humanidade', por outro, ela "não tem propriamente história" (HEGEL, *apud* DUSSEL, 1993, p. 20). O lugar da África, no que tange à história do 'pensamento científico', é o de não lugar. O Ser

⁴ Ao pensar sobre as interseções de epistemologia, ética e vida política é, muitas vezes, revelando para começar com o negativo, com a forma como ideais tendem a falhar.

africano se confronta com a razão argumentativa de uma narrativa histórica que se diz epistêmica e inclusiva, mas nota-se por dentro de uma condição em que a alteridade é impossível (MBEMBE, 2015). Anunciado ‘o fim da história’ (FUKUYAMA, 1992), a pergunta que não se pode ignorar é: que lugar ocupa o ser ontológico africano? No fim da história, no espírito ou na razão? “Os pós-modernos criticam a razão moderna por ser uma razão de terror; nós criticamos a razão moderna por encobrir um mito irracional” (DUSSEL, 1993). Atualmente, criticamos a modernidade, porque, ontologicamente, colocou África no lugar de uma ‘alteridade impossível’, isto é, no lugar de sujeito acrítico. O que escrevem os africanos? O tradicional, espiritual ou o razoável? Será a construção da narrativa africana uma mera tradição para constar nos anais da razão universal? E se ela morrer também na pós-verdade? Que pontes ou que fronteiras sobram?

Se considerarmos o cenário acima real, é justo anunciar a terceira morte do homem africano (depois da morte da tradição cultural ou da colonialidade), com a pós-verdade, segue a morte da possibilidade de inclusão na razão africana da razão universal. O homem racional morreu, no seu todo. Tudo é falso e verdadeiro ao mesmo tempo. Se o “pecado original” tirou o homem do jardim do Éden (morte espiritual), descrita na razão helênica, que conheceu o seu apogeu na modernidade (atomismo e positivismo), a falsificabilidade da razão moderna devolveu o homem detentor da razão universal ao novo Jardim (o lugar da dúvida não metódica), pecado da Razão Universal.

O século XXI inicia com a morte da razão universal. Tudo é verdade: tudo é método: tudo é questionável. A razão não é mais universal. O homem da subjectividade e da intersubjectividade ganha robustez. Tudo é verdade desde que o novo conhecimento seja aprovado pela razão-local e pela razão-global que encontra no seu campo de ação a liquidez da dúvida nas pseudo-comunidades intelectuais abundantes nos médios periféricos, nas autoridades racionais legitimadas por currículos com páginas sem fim, na legitimação de uma biopolítica a braços com o neoliberalismo, na polarização, no cancelamento do outro, no negacionismo, por aí em diante. A asserção mais assertiva da contemporaneidade é: *tudo é verdade, tudo é falso*. Nada mais é, racionalmente, defensável. Contudo, nas nossas bolhas identitárias, é,

argumentativamente, válido. O juízo da razão é o novo, o juízo público, que encontra um novo tribunal da razão, a falta de normatividade, isto é, é válido o que é razoável, pois todos sabem e ninguém sabe. Nunca a Téo-Razão cogitou esse período, que se complementa num século quando os números são o motor do universo: *COVID-19. África, Surge et Ambula*.

A morte da razão universal deu lugar à razão-subjectiva, que é o casamento entre a razão-local e a razão-global. Ambas nasceram da militância a favor de uma justiça epistêmica em detrimento da injustiça. Essa foi escamoteada ao longo do tempo pela narrativa dominante que construiu e adjetivou o valor da verdade, já não é mais suficiente para sua própria advocaria. A África ficou sempre à margem. Ela é convocada para explicar o tradicional e o espiritual, casando sempre com o razoável e não com racional pela sua apelidada menoridade epistêmica.

A questão acima é o ônus da problemática na constituição e construção ontológica do africano. Haverá um momento em que a crítica da razão africana será um dos centros da razão subjectiva? Devemos afirmar justamente que é este o momento histórico da verdade, a época da pós-verdade? A África continua à margem mesmo na época da não verdade? Se julgarmos que sim, estamos afirmando que é chegada a era da razoabilidade. O centro da história é a África por ter sido, ao longo da história, o lugar da não história, já que a história findou e a verdade também, ironicamente. Estudar as sociedades sem história para compreender o regresso é o recomendável, racionalmente. África é o centro da história contemporânea.

Estamos declarando que ninguém mais do que o Ser africano consegue construir uma narrativa em defesa de uma racionalidade negada além da complexidade ontológica africana em tempos da polarização e negacionismo. Se negarmos a razão, convidemos a África para dissertar sobre a sua experiência de viver tanto tempo dentro de inverdades. Se a razão contemporânea, pois, é periférica, a Europa e América também são periferias. Eis a razão de convocar a ciência para o seu *habitat* normal; o lugar de onde não deveria ter saído, o berço da humanidade, África.

Conclusão: Ponto de chegada ou de partida?

O grande perigo, a que nos dispomos, é de ter a certeza de não conhecer o destino desta nossa viagem. Para tal, nos socorremos aos métodos filosóficos que suportarão as duas teses deste texto, que são: encontrar o lugar da Interculturalidade como um espaço de diálogo entre Gentes fora do mercado global, embora estejamos dentro de uma universidade, que tem como missão produzir conhecimentos globais a partir de experiências particulares. Isto é, no tocante ao método, partimos do espanto, sem discorrer da exiguidade e da excelência dos métodos científicos universais. Não obstante, como é sabido, as indagações filosóficas nascem do questionamento. Não nos predispomos a fugir a regra elementar desses modos vivendo da filosofia que acreditamos ser por si anárquico, visto que é sempre ontológico na sua abordagem [cada pensamento filosófico parte da realidade do sujeito que pensa o Ser a partir da sua cosmovisão do mundo. Os filósofos não são pessoas no singular; são, ontologicamente, pessoas dentro de si].

O primeiro dilema, com que nos deparamos, quando tratamos da problemática da filosofia africana e suas interfaces, é a contextualização do próprio conceito Interculturalidade. Primeiro, porque esse conceito tem a infeliz sorte de transportar no arcaíbouço o não menos paradoxal conceito “Cultura”. Aliás, é o ‘conceito mãe’ da palavra interculturalidade. Se nos referimos à interculturalidade, não podemos fugir do conceito “cultura” que teima em não se deixar definir no sentido restrito ao longo do tempo, mas como não podemos fugir a essa triste realidade epistêmica.

No tocante ao conceito cultura, não há espaço para delongas. Basta apenas recordar que, ao definirmos tal conceito, temos que ter o cuidado de/em não cair na armadilha da estratificação cultural. Todo conceito, que carrega consigo valores culturais, tem uma memória colectiva histórica e étnica que faz da mesma um campo de batalha, onde o diálogo sobre os *ethos*⁵ é indispensável. A ciência é uma aculturação.

⁵ Ethos-Aquilo que é característico e predominante nas atitudes e sentidos dos indivíduos de um povo, grupo ou comunidade e que marca as suas realizações ou manifestações culturais.

Pensar uma história da filosofia africana enquadra-se na mesma complexidade de pensar o pensamento africano como cultura, facto que explicamos na introdução do presente texto. Atualmente, a literatura oferece diversas fontes bibliográficas para uma abordagem introdutória que permite pensar a filosofia africana sobre várias perspectivas e de uma forma enriquecedora. O que é um grande ganho para as novas abordagens, porém, que esse facto não seja um lugar de conforto.

No presente trabalho, não pretendíamos reinventar novos caminhos. Pelo contrário, procuramos tecer um caminho paralelo que não ofereça por si consensos, mas, sim, pistas para uma ressignificação epistémica da filosofia africana contemporânea. Sabemos que, ao longo das diversas bibliografias acerca da história da filosofia africana, encontramos diferentes abordagens concomitantes, mas duas são consensuais; uma, a partir da sua *historicidade*, e a outra, a partir do problema da sua *legitimidade*. A segunda foi o foco argumentativo do presente texto.

Referências

BONO, Ezio Lorenzo; CASTIANO J. P.; PROCESI, Lidia. *Filosofia Africana: Da traição à tradição*. Maxixe: Editora Educar, 2019.

CASTIANO, José P. Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação. Maputo: Editora Ndjira, 2010; 2013.

DUSSEL, Enrique. *A Origem do Mito da Modernidade: O Encombrimento do Outro*. Trad Jaime A. Clesen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

FRICKER, Miranda. Epistemic Contribution as a Central Human Capability. In: HULL, George. *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*. London: Edited by Lexington books, 2015.

MBEMBE, Achille. *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

NGOENHA, E. S & CASTIANO, P. J. Filosofia: Fronteiras ou Pontes?. In: NGOENHA, E. S. *Pontes interdisciplinares da filosofia*. Maputo: Editora Educar, 2015, p. 11-25.

NGOENHA, S. E. *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica*. Moçambique: Editora. I. S. E. D, 2013.

NGOENHA, S. E. & CASTIANO J. P. *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*. Maputo: Editora Educar, 2011.

PAULIN J. HOUNTONDJI. *Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos*. 2018. In: <https://journals.openedition.org/rccs/699>.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

LEITURAS E ESCRITAS EM MOVIMENTO, EM MOÇAMBIQUE

Teresa Manjate
manjatet@gmail.com

Resumo: O presente artigo, “Leituras e Escritas em Movimento”, faz uma reflexão em torno da atividade da leitura e da *deselitização* do livro, no contexto moçambicano. A abordagem é feita, tendo em conta a premissa muito comum no nosso seio de que os níveis de contacto com o livro, o hábito e o gosto de leitura são muito baixos. A reflexão baseou-se em entrevistas realizadas junto de ativistas moçambicanos que atuam em movimentos que desenvolvem atividades de leitura literária, em escolas e fora delas, nos bairros e em espaços públicos, envolvendo crianças, jovens e adultos. Além das entrevistas, a reflexão baseou-se também na consulta bibliográfica e documental. O argumento central é que os níveis de leitura são baixos e que ainda não está enraizado o hábito de leitura entre os jovens e, de igual modo, entre os adultos, devido a fatores históricos e sociais que funcionam como obstáculo para o seu desenvolvimento. Os mesmos fatores funcionam, ao mesmo tempo, como catalisadores da elitização do livro.

Palavras-Chave: Livro. Leitura. Literatura. Moçambique.

Abstract: This article, Readings and Writings in Movement, reflects on the activity of reading and book *deelitization*, in the Mozambican context. The approach is taken, considering the very common premise in our heart that the levels of contact with the book and the reading habit is very low. The reflection was based on interviews with Mozambican activists who work in movements that develop literary reading activities, in schools and outside them, in neighborhoods and in public spaces, involving children, youth and adults. In addition to the interviews, reflection was also based on bibliographic and documentary consultation. The central argument is that reading levels are low and that reading habits among young people and adults alike are not yet rooted, due to historical and social factors that act as an obstacle to the development of taste and habit. of reading. The same factors work, at the same time, as a catalyst for the book elitization.

Keywords: Book. Reading. Literature. Mozambique.

Introdução

Leituras e escritas são práticas, mas também processos e conceitos complexos, com implicações profundas, que importa discutir, ainda que brevemente, para que se possa explorar a questão numa perspectiva multidimensional.

Como prática, a leitura tem a ver com *literacia*, do inglês, “literacy”, que, etimologicamente, vem do latim *littera* significando letra, adicionando o sufixo – *cy*, que seria o sufixo – *cia*, em português, que indica condição de..., possibilidade, capacidade de. Assim, literacia é a capacidade de usar a leitura e a escrita como forma de adquirir conhecimentos, desenvolver potencialidades próprias e participar, ativamente, na sociedade, de forma independente. Isto é, consiste no estado ou condição – cognitiva e linguística – que o indivíduo ou o grupo social adquire através da escrita, com impacto em mudanças de âmbito social, cultural, político e económico. “O adjetivo *literate* é o que caracteriza o indivíduo que faz uso social da leitura e da escrita, ou seja, ele é letrado” (SOARES, 2009, p. 18). Neste sentido, é importante observar que as práticas de leitura e literacia na sociedade contemporânea mudaram as suas características sociais (ONG, 1988), pois os usos da língua escrita mudaram a conceção do que seria ser educado, culto e do que é necessário para saber e poder usar a escrita ao longo da vida. Deste modo, a leitura e a literacia perpassam pelas mudanças sociais e pela maneira como as pessoas se estratificam e comunicam, em qualquer forma de relação social. Deve-se observar, entretanto, que a literacia e as práticas de leitura em espaços de escolarização são, na sua maioria, direcionadas pelo/a professor/a e variam segundo a situação em que se realizam as atividades de uso da língua escrita e de leitura.

Como processo, a leitura implica uma gradação em termos de apropriação quer dos códigos, quer das implicações da apropriação desses códigos, a nível individual e coletivo. Passa primeiro por juntar as letras e compreender o significado das palavras, depois pela apropriação de textos, mais simples e, por último, de textos mais complexos, incluindo os literários. Mesmo os textos de literatura infantil requerem uma transição de ouvinte para leitor (independente).

A leitura como conceito abrange vários níveis que vão desde à prática primária, a capacidade de juntar letras e de soletrar palavras, decodificar mensagens e interpretar textos, relacionando aspetos espaciais, temporais, isto é, sociohistóricos. Tange a componente processual, que é complexa e ativa em sujeitos, que inclui a descodificação, que não equivale simplesmente a extrair informações da escrita, descodificando-a letra por

letra, palavra por palavra. Trata-se de uma atividade que implica, necessariamente, compreensão, em que os sentidos começam a ser construídos através do contacto com a palavra escrita. É igualmente um processo de compreensão, de intelecção do mundo que envolve uma característica do homem, como ser social: a sua capacidade de representar simbolicamente e de interação com o outro pela mediação da palavra, neste caso, escrita. Quando falamos de leitura de textos literários, em particular, pode parecer que nós estamos a referir a algo subjetivo, no entanto, uma das características da leitura é que ela permite ao indivíduo ter acesso a informação ao conhecimento produzido no mundo e a outros imaginários. Permite ter contacto, ainda que virtualmente com outros lugares, outros homens e mulheres e, sobretudo, com outras formas de pensar.

Martins (1986), ao tentar compreender a questão da leitura, diz que ela é uma experiência individual e que pode ser caracterizada como a descodificação de signos linguísticos, através dos quais o leitor decifra sinais e também como um processo de compreensão mais abrangente, em que o leitor dá sentido a esses sinais: é a apropriação de outros mundos, inscrevendo identidades (no plural). Numa perspectiva semiótica, a leitura realiza-se a partir de um diálogo entre o leitor e o objeto lido; este objeto pode ser de caráter escrito, sonoro, gestual, uma imagem ou até mesmo um acontecimento. De facto, a leitura é um ato que liga dois universos – o do autor o do leitor –, sujeitos que interagem através da palavra (escrita), obedecendo a objetivos e necessidades socialmente determinados, pois o texto é o resultado de um trabalho anterior, do autor, e chega ao leitor convidando-o, apelando para a importância da sua leitura e da sua mensagem. Entabula-se uma conversa entre representantes de universos distantes ou similares ou díspares, mas em contacto *in absentia*. Ler não é, pois, somente descodificar, traduzir, repetir sentidos dados como acabados. É construir uma sequência de sentidos a partir dos índices de sentido que o texto sugere. Constrói-se, deste modo, uma cadeia de sentidos que se desdobra à medida dos leitores. Cada um marcado a seu modo e que constitui um universo de espera, a expectativa. Pode-se, deste modo, dizer que a leitura é um ato democrático e de empoderamento individual e conectivo. Entendendo-se que o um coletivo forte se faz de indivíduos fortes e informados.

A importância da leitura pode ser reconhecida, pelo menos, a três níveis: Primeiro, enquanto gesto fundamental que ativa e desenvolve a inteligência humana, através de processos relativos ao próprio ato de ler que implica processos mentais de associações, recordações, identificação etc.; Segundo, por ser um dos principais veículos para obtenção, alargamento, aprofundamento e sistematização do conhecimento em praticamente todos os domínios existentes. O livro, seja ele impresso seja digital, é, por excelência, uma das maiores reservas intelectuais da humanidade; Terceiro, por ser um elemento importante de formação identitária e de cidadania, pois inscreve a autonomia do sujeito nas escolhas individuais. Com a leitura, as crianças e não só têm acesso a novas e importantes referências sobre o mundo circundante e mais distante, permitindo a comparação e escolhas mais conscientes. Impõe-se como uma base importante para aceder e desenvolver novas aprendizagens, ideias e acções.

Se for verdade que a leitura concorre decisivamente para alargar o horizonte das pessoas, a escola contribui decididamente por ser o primeiro espaço convencional de produção de promoção da leitura e da escrita de forma consistente e sistemática.

A leitura é, portanto, um meio fundamental para dotar qualquer pessoa de competências essenciais para exercerem o direito de cidadania com maior sentido de responsabilidade, liberdade, conhecimento e ascensão a diferentes patamares. No entanto, há evidências de crise, atingindo a “causa” da leitura literária. Carlos Reis (2015, p. 36-37) aponta causas, dentre elas a desqualificação das Humanidades, em boa parte induzida pela cultura imagocêntrica em que estamos imersos, com repercussões inevitáveis no que toca a uma nova fenomenologia da leitura. A hegemonia da televisão e, ultimamente, das comunicações em rede. E ainda uma terceira evidência da crise: as comunicações em contexto eletrónico e em linguagem digital provocam efeitos cognitivos importantes; esses efeitos atingem e modificam, às vezes, drasticamente, a construção do conhecimento e a sua valoração, a configuração e a conservação da informação disponível e o acesso à palavra e à imagem. E também a leitura, evidentemente, em relação direta com a memória.

A questão linguística

Para tratar de escritas, leituras, particularmente, da literatura, é fundamental apresentar um panorama geral de Moçambique, na sua condição multilingue e multicultural.

O país adotou, em 1975, depois da independência, a língua portuguesa como a língua oficial por diversas razões. O argumento mais forte e que granjeou simpatias de diferentes esferas foi que a escolha da língua portuguesa como a única língua oficial estaria ligada à política de “assimilação” implementada pelo governo Português e à marginalização das línguas locais (CHIMBUTANE, 2011; NGUNGA e BAVO, 2011). É por isso que, como herança desse período, depois da independência nacional, contrariamente, ao que se podia prever, as línguas locais continuam a ser património cultural e educacional e que devem ser usadas como veículos da nossa identidade. Um património identitário que não se lhe confere o estatuto de língua oficial. O outro motivo veiculado é que o país precisava, com urgência, encontrar uma língua que servisse de elo entre os moçambicanos, tendo em conta a sua diversidade étnica e linguística, pois, estima-se que existam cerca de vinte Línguas Bantu (Siteo & Ngunga, 2000), a que se deve acrescentar as de origem asiática – Urdu, Gujurati, Indi e Memane (LOPES, 2004) e o árabe que é estudado, basicamente, em contextos religiosos islâmicos, principalmente, no ensino do Alcorão. O inglês tem estado a ganhar cada vez mais falantes devido a uma maior abertura em relação aos países vizinhos, a migração espontânea e profissional – com a presença de empresas multinacionais, entre outros fatores. Segundo Lourenço do Rosário (2015, p. 27),

Sendo Moçambique subscritor de vários pactos internacionais com outros espaços linguísticos como a Commonwealth, a SADC (Southern African Development Community), a Comunidade Francófona e a Liga Árabe, apesar de a língua portuguesa estar consagrada na Constituição como língua oficial do país, muitas entidades oficiais recebem tranquilamente correspondência [formal] em outras línguas, para não falar de documentação empresarial e de negócios.

No entanto, segundo Chimbutane, em entrevista à LUSA, “[...] em 40 anos de Independência o país fez mais pela expansão da língua portuguesa do que o Estado português em todo período de colonização, assinalando uma “apropriação” pelos moçambicanos”¹. Há, contudo, alguns estudiosos, como Firmino (1995), que reivindicam a nacionalização do Português e a oficialização de algumas línguas Bantu. A proposta de nacionalização da língua portuguesa seria no sentido de torná-la uma língua nacional, gozando do mesmo estatuto das línguas Bantu moçambicanas, na base em que existem cidadãos moçambicanos que falam esta língua como materna e como língua segunda. Contudo, enquanto não se clarificar o lugar e o estatuto das línguas Bantu moçambicanas, uma medida desse tipo revela-se, impraticável, defendem os linguistas bantuístas (PATEL, 2006).

Dentro deste quadro complexo, como estratégia de defesa de direitos linguísticos, atualmente, o Sistema Nacional de Ensino contempla o ensino bilingue em que se combina uma língua nacional bantu, de acordo com a região e o português, como línguas de ensino e aprendizagem (NHAMPOCA, 2015). É a partir desta realidade que se tem de pensar nas dinâmicas da leitura, particularmente da literatura.

Como pressuposto metodológico, para além de uma pesquisa bibliográfica e documental, foram realizadas entrevistas às ativistas de clubes de leitura, ex-estudantes da universidade Eduardo Mondlane.

A leitura na Escola

Em Moçambique, a leitura e da literatura são, normalmente, ensinadas na disciplina de Língua Portuguesa, cabendo ao professor da disciplina a melhor metodologia para a seleção dos conteúdos e as estratégias de abordagem. Deste modo, o professor tem que enfrentar a difícil missão de ensinar, primeiro, a língua, que, para muitos alunos, é língua segunda, e, por último, percorrer o caminho da motivação para a leitura, compreensão e interpretação dos textos. Muitas vezes, os docentes preferem privilegiar o ensino da gramática tradicional, cujos conteúdos já vêm previamente

¹ Informação disponível em <http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/recreio-e-divulgacao/37812-academico-feliciano-chimbutanemocambique-fez-mais-pela-lingua-portuguesa>.

expostos no livro do aluno e do professor, tornando as aulas mais voltadas para o conhecimento e memorização de regras gramaticais. Esta prática deixa um vazio na componente de formação reflexiva do aluno, que pode ser adquirida num contexto de aula integrada com a leitura de textos literários e não só. Os resultados desse problema são atualmente notórios nos graduados de diferentes níveis de ensino: falta do gosto pela leitura, dificuldades na escrita e na construção de discursos coerentes, quer ao nível oral quer escrito.

O gosto pela leitura deve ser desenvolvido a todos os níveis. Em entrevista à Revista Galega de Artes e Letras, Francisco Noa, académico moçambicano, afirma

As [minhas] primeiras leituras foram leituras sobretudo de prazer. Diria mesmo sensoriais. Confesso que é algo que também procuro que se mantenha. Eram livros de aventuras, que apelavam à imaginação, à fruição e preencheram a minha infância e juventude. A leitura só faz sentido para mim se me dá, antes de tudo, prazer, fruição. O sentido crítico nasceu na sala de aulas, sobretudo no ensino secundário, com a interpretação dos textos, alguns deles obrigatórios, outros nem por isso. Eram textos, ao mesmo tempo sedutores e profundos, de autores como Luís Bernardo Honwana, Luandino Vieira, José Craveirinha, Pepetela, Mutimati Barnabé João, que faziam com que nos descobríssemos a nós próprios.

Esta passagem da entrevista permite perceber que é da responsabilidade da escola e do professor sob a umbrela do Ministério da Educação e do Desenvolvimento Humano (MINED) pensar no desenvolvimento da capacidade da leitura, particularmente, de textos literários por parte dos alunos. Nesta perspetiva, em 2011, o MINEDH lançou um programa designado *Programa Ler / Compreender*, para inverter um cenário que fundamentalmente indicava, entre os estudantes, um índice de leitura muito baixo. Através de uma componente do Programa “Formação de Formadores de Agentes de Incentivo à Leitura e Gestores de Bibliotecas Escolares”, foi elaborado um projeto com os seguintes objetivos (i): Promover o gosto pela leitura; (ii) Desenvolver competências de leitura; (iii) Aumentar os níveis de literacia; (iv) Alargar o horizonte de referências das crianças.

O projeto previa como procedimento metodológico em que os professores deveriam estar capacitados em matéria de procedimentos adequados a serem seguidos para ajudar os alunos a ganhar o gosto e competências de leitura, garantindo: (i) que alunos tenham um contacto efetivo e regular com o livro, lendo-o, manuseando-o; (ii) que haja mais actividades lúdicas como meios auxiliares de aprendizagem. Para tal, o documento recomenda a centralidade dos alunos como sujeitos de aprendizagem, integrando a leitura como prática, constante e sistemática. Este exercício que antes, aparentemente, era da responsabilidade do professor de Língua Portuguesa, é transferido para uma arena mais abrangente: a escola como um todo. Deste Programa resultou um apetrechamento de bibliotecas de muitas escolas, incluindo as rurais. Ainda no contexto deste Programa, há programas de televisão que incluem concursos de leitura, seguidos de perguntas/respostas e de cultura geral. São programas com grande impacto entre estudantes do Ensino primário, mas, sobretudo, do secundário.

Numa mesma linha de pensamento, a Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em 2013, criou o “Espaço 1502: Ideias em Movimento”, designação de um programa de actividades que ocorriam² sempre no Anfiteatro 1502 da mesma faculdade. Trata-se de actividades que visam, de forma regular, imprimir uma dinâmica a construção de um grupo de reflexão, debate e circulação de ideias. Um dos lemas adotados foi “Ler e ler” para as actividades ligadas ao livro e à leitura (vocacionadas para estimular o gosto e o conhecimento da Literatura Moçambicana ou de outros países); “Ver e debater” para o cinema; “Ouvir e Reflectir” para as palestras.

Este projecto contempla também a feira do livro de Letras e Ciências Sociais, combinando exposição/venda de livros em *stock* na Imprensa Universitária, no CEA, no Arquivo Histórico etc., da autoria de docentes da UEM, das áreas de Letras e Ciências Sociais, com sessões de autógrafos com os autores. Esta atividade constitui também uma ocasião para trazer de volta, por algumas horas, os autores/professores, já reformados ou que, por outros

² Desde Fevereiro de 2020 que as actividades estão suspensas devido à Pandemia do COVID 19.

motivos, se tenham afastado da Faculdade de Letras e Ciências Sociais, mas cujo contributo deve ser valorizado.

No projecto há uma componente designada “Literatura Moçambicana: exercícios hermenêuticos” que consiste na seleção e compilação dos melhores trabalhos de fim de curso de Licenciatura em Linguística e Literatura da Faculdade de Letras e Ciências Sociais dedicados a analisar textos literários moçambicanos. A seleção culmina com a publicação de coletâneas sobre autores ou obras, reunindo análises de diversos estudantes, permitindo contribuir para uma melhor compreensão da nossa literatura e uma maior divulgação do esforço de crítica literária, já realizado pela Universidade. O projeto conta com uma obra no prelo. Ainda, como parte do “Espaço 1502: Ideias em Movimento”, celebrou-se o 50º aniversário de *Nós Matámos o Cão Tinhoso*, de Luís Bernardo Honwana”. Neste contexto, lançou-se a obra, em edição especial, e uma coletânea de textos feitos na Faculdade de Letras e Ciências Sociais, por estudantes, para um entendimento mais profundo e celebração da obra de Luís Bernardo Honwana.

As escolas e as universidades, conscientes da distância que existe entre os estudantes e as obras literárias têm envidado esforços para reverter a situação. Realizam-se, com alguma regularidade, feiras do livro na universidade, em escolas secundárias, por vezes com a presença de escritores como forma de tornar “real”, uma figura próxima os autores dos textos que leem.

A Leitura em espaços públicos

É verdade que a escola e as instituições que a tutelam têm responsabilidades em relação ao estágio da leitura em Moçambique. No entanto não se pode desresponsabilizar outras instâncias como as editoras e livrarias, as bibliotecas, entre outras.

O livro, este objecto-chave de que falamos, tem de ser tomado como concreto, vivo e acessível a todos. No nosso caso, em todas as línguas faladas em Moçambique. Como resultado da consciência de que, no nosso país, o livro é um objeto de luxo, de circulação restrita, por várias razões, incluindo a económica, em várias províncias, particularmente, Maputo, Beira e Nampula,

surgiram organizações inovadoras com o objectivo de criar um movimento de leitura e de deselitização, sobretudo de textos literários.

A *Organização Livro Aberto* é uma biblioteca e de promoção de literacia para crianças, fundada em 2007. Propõe-se preencher as lacunas de literacia e no acesso aos recursos impressos, particularmente, livros, para as crianças e jovens, em Moçambique. Realiza programas semanais de literacia em várias comunidades na província de Maputo. Esta organização abrange, semanalmente, centenas de crianças, através duma biblioteca pública móvel, gratuita, comunitária e de *workshops* de literacia. Trabalhando, em contextos comunitários e escolares, a *Livro Aberto* assegura que as crianças tenham acesso a uma alfabetização de melhor qualidade e a materiais de leitura apropriados para a idade do grupo-alvo, tanto na escola auanto na comunidade destas, nas suas horas de lazer.

Outra organização é a *Kuphaluxa* que significa *disseminar*, daí o lema: “dizer, fazer e sentir a literatura”. A Associação Movimento Literário Kuphaluxa é uma agremiação artística literária, sem fins lucrativos, criada em 2009, que tem como missão divulgar e estimular o gosto pela literatura. Como prática, visando promover o livro ou torná-lo mais acessível e incentivar hábitos de leitura nos bairros, este movimento implementa as suas atividades nos bairros da cidade de Maputo, com a parceira da Autoridade Tributária e de algumas editoras como a Alcance Editores.

A iniciativa pretende ir ao encontro do leitor, contrariando a realidade em que geralmente os eventos literários ocorrem no centro urbano. Nós levamos o livro ao bairro exatamente porque compreendemos a realidade nacional, em que o livro não constitui um instrumento de convivência entre as famílias. Não é prioridade para muitas famílias moçambicanas, comprar um livro em detrimento doutros bens. E porque percebemos que o livro é um veículo através do qual se transmite conhecimento; nós levamos o livro ao encontro desses leitores que ainda não se descobriram (Isidro Dimande³, entrevistado, 2020).

³ Isidro Dimande é coordenador do programa UM LIVRO NO BAIRRO, da Associação Movimento Literário Kuphaluxa. Foi estudante da Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras.

Colocar o livro no seio das comunidades e das famílias constitui uma mudança da abordagem na mobilização para a leitura, particularmente, para crianças e jovens, e para a formação de novos leitores num exercício que contribui para a literacia.

Numa crítica velada a um elitismo que subjaz no universo literário, em Moçambique, Isidro Dimande diz ainda:

Em lançamentos de livros geralmente temos o mesmo público amante de leitura, caso varie, trata-se de amigos ou familiares do autor que lança a obra. Queremos mudar esse cenário, o escritor não deve ser lido por compaixão e solidariedade. Deve ser lido por um público que tem interesse, que encontra no exercício de leitura, o lazer, a diversão e o conhecimento. Tem que se formar novos leitores, e esse processo não se faz acomodados nas grandes salas, nos centros culturais, nas bibliotecas, perante uma situação em que os cidadãos se quer compreendem o que se passa nesses lugares. Fomos ao encontro desses leitores anónimos, que por hábito, não vão à livraria, nem às bibliotecas. Seduzi-los a compreender o que o livro pode oferecer.

Nataniel Ngomane, professor universitário e atual Presidente do Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, e alguns amigos criaram o Clube do Livro, que conta atualmente com mais de 700 membros em todo o país⁴. O clube é um círculo social que serve de espaço para leitura simultânea e posterior partilha de experiências de leitura, como forma de desenvolver o gosto pela leitura no país e contribuir para o desenvolvimento intelectual dos jovens moçambicanos, enriquecendo assim a cultura. Inspirados nas palavras e filosofia de Joseph Addison, poeta e ensaísta inglês, para quem “a leitura é para o intelecto o que o exercício é para o corpo”, os fundadores do clube do Livro reúnem jovens da província e cidade de Maputo fisicamente e de outras províncias, virtualmente, uma vez por semana, por duas horas, em espaços públicos para uma leitura coletiva.

“As pessoas que não leem não são críticas, nós, enquanto moçambicanos, não somos críticos, limitamo-nos àquilo que nos é

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=VR1cFZakIQY>.

apresentado. Com a leitura, é possível mudar este cenário. Temos de ler para saber criticar a sociedade. A formação de críticos é um dos grandes contributos do Clube do Livro. A leitura é algo que enriquece as nossas faculdades mentais. Idealizamos fazer isso em simultâneo por todo o país, pois quanto mais pessoas lerem, teremos mais pessoas cultas em Moçambique” (Delfina, membro do clube).

Em jeito de conclusão

Num contexto multilingue e multicultural, com dinâmicas culturais complexas que vão desde à multiplicidade de línguas aos processos de ensino e aprendizagem, as escritas e as leituras não podem ficar isentas da complexidade desses processos. A todos os elementos arrolados, podem-se acrescentar fatores económicos, isto é, muitas famílias terão dificuldades em alocar o pouco dinheiro que o agregado tem em livros. Este conjunto de fatores leva a uma elitização do livro. Por outras palavras, o livro tornou-se num objeto de luxo, de uso (quase) exclusivo de algumas pessoas – as mais ricas, as mais cultas, as mais escolarizadas.

Ao lado da força da cultura centrada na imagem em que estamos imersos, da hegemonia da televisão e, ultimamente, da socialização do digital, da comunicação eletrónica e em rede, existe outro fator a ter em conta que é a fragilidade da cadeia de valor do livro. Esta cadeia de valor inclui as editoras, as distribuidoras, todo o sistema da vida do livro enquanto produto comercial também deve ser convocado, quando se tem a leitura como objeto de reflexão. Por outras palavras estes grupos clamam por uma política do livro e da leitura que permitiria (i) uma democratização do acesso ao livro; um fomento à leitura e à formação de mediadores desta atividade; (iii) uma maior valorização institucional da leitura e incremento do seu valor simbólico e (iv) um desenvolvimento da economia do livro.

O surgimento de grupos de animação da leitura a vários níveis revela a consciência que se tem do fenómeno um compromisso, ainda que segmentado para superar a “crise” da leitura, particularmente, do texto literário.

Referências

CHIMBUTANE, F. *Rethinking bilingual education in postcolonial contexts*. Clevedon, Avon: Multilingual Matters, 2011.

NGUNGA, A; BAVO, Nácia. *Práticas Linguísticas em Moçambique: avaliação da vitalidade linguística de seis distritos*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 2011.

MARTINS, Maria Helena. *O que é leitura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MUCAVELE, Amosse. *Entrevista de Amosse Mucavele ao ensaísta moçambicano Francisco Noa*, Maio, 2016. <https://palavracomum.com/entrevista-de-amosse-mucavele-ao-ensaista-mocambicano-francisco-noa/>

NHAMPOCA, EZRA. *Ensino Bilingue em Moçambique: Introdução e Percursos*. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1984-8420.2015v16n2p82/33217>

ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita: a Tecnologização da Palavra*. São Paulo: Papyrus, 1998.

PATEL, Samima Amade. *Olhares sobre a educação bilíngue e seus professores em uma região de Moçambique*. Dissertação de Doutorado, Campinas, SP: [s.n.], 2006.

REIS, Carlos. Ler para crer: leitura literária e ensino da língua. In *LETRAS & LETRAS*, v. 31, n. 3 (jul./dez. 2015), p. 28-42) <http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras>.

ROSÁRIO, Lourenço do. A Língua Portuguesa como Factor de Desenvolvimento Nacional e Afirmação Internacional – Que Desafios? In *Multilinguismo e Multiculturalismo em Moçambique: em Direcção a Uma Coerência entre Discurso e Prática*. Maputo: Alcance Editores [p 23-34].

SOARES, Magda. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998/2009.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

A AUTORIA NEGRO-FEMININA NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE: O ESCREVER ENTRE DOBRAS E INSURGÊNCIAS

Ana Rita Santiago

Resumo: A produção literária de escritoras negras no Brasil e africanas de Moçambique tem sido marcada por um árduo exercício de dessilenciamento de suas vozes autorais e visibilização de suas tessituras literárias. Diante disso, este artigo objetiva refletir sobre modos de (re) existências das autoras desses países. Propõe-se ainda discutir como em suas escritas elas (re) criam possibilidades de sentidos de vida, contrapondo-se às narratividades, demarcações, geografias e práticas que lhes fixam em “lugares” de subjugações e interdições. Apresentam-se, neste texto, leituras descritivo-interpretativas de algumas de suas dicções literárias para compreensão de como elas forjam os significados e dobras de (re) existir, criar mundos, caminhos e resistência.

Palavras-Chave: Autoria negro-feminina. (Re) Existência. Literatura.

Abstract: The literary production of black women writers in Brazil and africans of Mozambique has been marked by an arduous exercise of desilencing their authorial voices and making their literary texts more visible. Given this, the paper reflect on ways of (re) existences of theses authors. It is also proposed to discuss how in their writings they (re) create possibilities of meanings to life, in contrast to the narratives, demarcations, geographies and practices that fix them in "places" of subjugation and interdictions. It is expected with this text descriptive-interpretative readings of some of his literary diction to understand how they forge the meanings and folds of (re) exist, create worlds, and ways of resistance.

Keywords: Black-female authorship. (Re) Existence. Literature.

Algumas Palavras Iniciais

O poeta e o mundo

Pois, sim

O mundo cabe dentro do poema.

No insólito da imagem e da letra
quebra-se a fronteira do que existe
e do que não tem fim.

Mas, no fim do ponto e vírgula,
o mundo sai pela mão do poeta
da paixão pela procura do verso.

Musa, sonho e pensamentos- lira
movem-se em direção às letras
e o mundo torna-se perceptível,
derramado,
da lama inteligente e poética.
Tudo é matéria do verso.
O que o poeta vê e versa
revela-se
no mundo que sua poesia tece.
(SOUZA, 2017, p. 24).

Este texto advém de um mapeamento elaborado sobre autoras moçambicanas, entre 2015 e 2017¹, apresentado no livro *Cartografias em Construção – Algumas Escritoras Moçambicanas* (EDUFRB, 2019), e de estudos e pesquisas realizados, no âmbito do doutoramento, sobre autoria feminina negra na Bahia, dos quais derivou o livro *Vozes Literárias de Escritoras Negras* (EDUFB, 2010). A produção literária de mulheres negras brasileiras e moçambicanas tem desenhado, por vezes, dobras e trânsitos de uma dicção literária atravessada por temas e propósitos que se circunscrevem entre tradições, memórias, identidades e histórias e também, a vida cotidiana e o mundo, como canta a voz poética de *O poeta e o mundo*, de Jovina Souza, sonhos por transformações, vivências e reinvenções de (re) existências. Neste sentido, este texto aponta as suas tessituras literárias como práticas discursivas que circulam entre os seus devires, marcados pela constituição da autoria, protagonismos, resistências, empoderamento, as travessias e pontes hodiernas do (re) existir.

A elaboração de cartografias literárias produzida por mulheres negras no Brasil em Moçambique não tem sido uma tarefa fácil e sem complexidades aos (às) estudiosos (as) de literaturas daqui e de lá, visto que a ‘naturalização’ do gênero dos poetas e romancistas, hegemônica e tradicionalmente, tem uma historiografia, prevalentemente, de predominância masculina, imperando, também nas Letras, a soberania

¹ Este texto deriva da pesquisa “A Literatura de Autoria Afro-feminina em Moçambique e na Bahia-Brasil”, desenvolvida no âmbito de estágio pós-doutoral (2016-2017), realizado na Université Paris Descartes — Paris V — Sorbonne, França, e supervisionado pelo Prof. Michel Maffesoli e pela Profa. Ana Maria Peçanha. Essa investigação integra a pesquisa, em andamento, “A Literatura Afro-feminina em Trânsito: África Portuguesa e Bahia — Brasil” (2015-2020), vinculado ao Grupo de Pesquisa “Linguagens, Literaturas e Diversidades” (CNPQ-UFRB).

patriarcal. Ainda assim, elas têm cumprido, como um devir-resistência, um árduo labor de (des) silenciar as suas vozes autorais e, a um só tempo, forjar, como se desenha neste texto, suas produções literárias.

As suas tessituras não se configuram por sobreposição àquela elaborada pelos homens. Tampouco são compreendidas, por seu estilo, conteúdo e forma, como expressões de uma suposta natureza ou subjetividade feminino-negra por serem escritas por mulheres negras daqui e de Moçambique. As suas temáticas, narratividades, vozes, discursividades e representações são, pois, definidoras de suas escrituras, as quais são tensionadas, sobretudo por escritoras negras brasileiras, pelas vivências socioculturais e as relações de gênero e etnicorraciais, entrecruzadas pelo desejo de palavras literárias emancipatórias e tatuadas por memórias e histórias de si (nós).

A literatura dessas autoras tem, portanto, o intuito, dentre outros, de criar discursos poéticos e narrativos que ficcionalizem suas histórias e memórias, os seus sonhos e realizações e também, por vezes, predominantemente, no Brasil, os conflitos, sofrimentos e resistências resultantes das experiências de racismo e sexismo, por elas vividas ou presenciadas. Com as suas sintaxes literárias, elas, inclusive, tecem versos e prosas em que se negociem identidades, valorizam, mobilizam e ou tensionam histórias, ancestralidades e repertórios culturais afro-brasileiros e moçambicanos.

Além disso, compreendendo a literatura como uma possibilidade de fortalecer a potência da vida, elas inventam narrativas e poemas que entoem cantos às vicissitudes da existência, tais como o nascimento, a vida, a morte e os sentimentos, sensações e inerências associados ao existir – alegrias, dores, (des) amores, (des) ilusões, dissabores, ciúmes, tristezas, esperança etc. –. Para tanto, elas buscam garantir estratégias de escrita, publicações e divulgação de suas produções literárias, a fim de romper com o esquecimento e não autorização a que, historicamente, se submetem suas vozes e autoria.

Autoria Negro-feminina Aqui e Lá

Súplica
Tirem-nos tudo,
mas deixem-nos a música!

Tirem-nos a terra em que nascemos,
onde crescemos
e onde descobrimos pela primeira vez
que o mundo é assim:
um tabuleiro de xadrez...

Tirem-nos a luz do sol que nos aquece,
a lua lírica do shingombela
nas noites mulatas
da selva moçambicana
(essa lua que nos semeou no coração
a poesia que encontramos na vida)
tirem-nos a palhota – a humilde cubata
onde vivemos e amamos,
tirem-nos a machamba que nos dá o pão,
tirem-nos o calor do lume
(que nos é quase tudo)
– mas não nos tirem a música!

Podem desterrar-nos,
levar-nos
para longe terras,
vender-nos como mercadoria,
acorrentar-nos
à terra, do sol à lua e da lua ao sol,
mas seremos sempre livres
se nos deixarem a música!

Que onde estiver nossa canção
mesmo escravos, senhores seremos;
e mesmo mortos, viveremos,
e no nosso lamento escravo
estará a terra onde nascemos,
a luz do nosso sol,
a lua dos shingombelas,
o calor do lume,
a palhota onde vivemos,
a machamba que nos dá o pão!

E tudo será novamente nosso,
ainda que cadeias nos pés
e azorrague no dorso...
E o nosso queixume
será uma libertação
derramada em nosso canto!

– Por isso pedimos,
de joelhos pedimos:
Tirem-nos tudo...
mas não nos tirem a vida,
não nos levem a música!
(4.01.1949)
(SOUSA, 2011, p. 25-26).

Na Ilha de Moçambique, das águas turvas e cinzas, mas também cristalinas e límpidas, ainda que a poeta Noémia Sousa seja considerada a *mãe dos poetas moçambicanos*, prepondera, no país, a referência de identidade autoral masculina. São os homens que mais escrevem, publicam e usufruem mais notoriedade. A invisibilidade de nomes de escritoras em Moçambique e a pouca valorização de suas construções literárias, por vezes, consideradas de pouco valor estético, favorece o silenciamento de suas vozes autorais e o cerceamento de sua escrita literária. Lá, também, ecoam e emergem os célebres questionamentos quando a autoria feminina é um dos desassossegos investigativos: As mulheres escrevem? ao invés de Que mulheres escrevem? O quê, por que e como escrevem? Como publicam e circulam suas obras?.

No país, circulam quase 30 línguas em seus distritos e províncias. Em contrapartida, a língua portuguesa é o único idioma oficial e menos de 60% da população tem o domínio dessa língua. A ausência de políticas públicas em favor dos Direitos Culturais e do Patrimônio Cultural; a falta de bibliotecas, de planos, programas e ações institucionais de acesso ao livro e de incentivo à leitura e à escrita; a não democratização dos bens culturais e da educação; a inexistência de políticas editoriais; o nível baixo de escolaridade, predominante entre as mulheres, dentre outros elementos, associados às desigualdades de gênero, fortalecem o recrudescimento do empoderamento das mulheres, bem como promovem o apagamento da identidade autoral feminina em Moçambique, igualmente, em outras águas do Índico e do

Atlântico. Não obstante essa realidade há inúmeras iniciativas em favor da leitura e da literatura no país, tais como prêmios, clubes e círculos de leituras, projetos de formação de leitores(as) e de promoção do livro e, por conseguinte, da literatura.

Mulheres moçambicanas, principalmente, as mais jovens, participam de coletivos de gênero e de arte, escrevem, mesmo que nem todas participam, satisfatoriamente, de circuitos e projetos artístico-culturais e literários do país. As autoras em Moçambique têm construído, no e a caminho, múltiplos percursos editoriais, nacional e, internacionalmente, algumas. Ainda não de modo equânime, desejável e necessário, várias já conseguem publicar e, de modo criativo e resistente, formar público leitor nacional e algumas (poucas ainda) até internacionalmente.

É preciso compreender a produção literária contemporânea dessas autoras africanas como um projeto integrante da literatura moçambicana, através do qual se gestam palavras e narrativas (en) cantadas, comprometidas, com a fruição e defesa da *poesis*, da arte, como consta no poema *Súplica*, de Noémia de Sousa, mas também com modos criativos e discursivos de (re) invenções e mobilizações de existências, de pensamentos, culturas e identidades.

Ao visitarmos as suas escritas constatamos que *seus passos vêm de longe!* Noémia de Sousa, Lina Magaia, Josima Machel, Fátima Langa, dentre outras, fizeram suas travessias literárias em prol da libertação do jugo da dominação colonial portuguesa e da formação da nação, além de forjarem pontes, também literárias, valorizando paisagens, cores, cheiros, narrativas, cosmogonias, repertórios culturais e histórias locais.

Lília Momplé, Paulina Chiziane, Isabel Ferrão, Felismina Velho, Sónia Sultuane, Tânia Tomé, Cri Essencia, Rosa Langa, Sara Rosário, Lica Sebastião, Lídia Mussa, Isabel Ferrão, Isabel Gil, Nilzete Monteiro, Npaiy, Énia Wa Ka Lipanga, Rosa Isabel Maiòpué, Henriqueta Macuácua, Vigília Ferrão, Emma Xyx, Hirodina Joshua, Dama do Bling, Donia Tembe, Emília Alexandre, Eunice Matavele, Amilca Ismael, Carla Soeiro, Clarisse Machanguana, Cláudia Constance Leal, Melita Matsinhe, Celina Sheila Macome, Hirondina Joshua, dentre outras, inscrevem as suas identidades autorais, em construção, a trilhar caminhos, desenhando atravessamentos e criando pontes e dobras

para um pulsante crescimento e fortalecimento da dicção literária de mulheres em Moçambique.

As trilhas literárias de mulheres negras, no Brasil, também se assemelham àquelas descritas referentes às autoras africanas de Moçambique. O silenciamento, a invisibilidade e o apagamento de suas vozes literárias compõem o seu percurso autoral. Ainda assim, os seus textos têm se configurado como uma gramática literária atravessada por temas que desfilam entre anseios por transformações e ressignificações de (re) existências² e por fios históricos, imaginários e existenciais que tecem, descontínua e paulatinamente.

Em suas escrituras, elas inventam vozes, modos e motivos de existir e permanecer vivas. Com figuras e universos diferenciadores, quicá, transgressores, como potências de vida e longe da esfera das representações, marcadas por atributos relacionados à escravização e papéis sociais de subalternidade, exotismo, libido exacerbado, elas criam possibilidades de sentidos de (re) existir e de resistir, entrecruzados pelo Eu e Nós, contrapondo-se, como se apresenta a voz de enunciação de *Oin*, de Mel Adún, às discursividades, demarcações, geografias e práticas que lhes fixam em “lugares” de subjugações, controles e interdições.

Oin

Não se iludam com a doçura do meu nome;
Sou oxé bilaminado
Alcançando a garganta dos que lutam pra manter o status
quo.
O contorno do agadá de meu guerreiro. A seta certa do
arqueiro.
Nos dias de ouro renasço redonda. Dourada.
Sou peixe pequeno beliscando a barra da saia correnteza.
Nesses dias... adoço-me.
(ADÚN, 2014, p. 15).

Longe de lugares tempos e estados sólidos e estáveis, entre os múltiplos ditos e desditos que forjam, em seus percursos, elas também ousam

² O sentido de (re) existência (SANTIAGO, 2018), aqui atribuído, é relacionado ao assenhoramento da escrita por autoras negras como modos de reinvenções de existências.

apropriar-se da arte da palavra para escrever de si (nós) como oportunidade para (des) dizer, pela linguagem poética, ditos sobre si, bem como modos de (re) existir, logo de instituir-se. É um exercício autoral que pode, inclusive, operacionalizar discursos tidos como verdadeiros ou hegemônicos em probabilidades de reversões de olhares e recriações de si e reinvenções de outras, deslocando-se do território de personagens para autoras. Tal movimento, indubitavelmente, metamorfoseia, não só o transcurso de suas vidas, mas também das trilhas literárias e de suas auto-narrativas.

Ao visitarmos as obras literárias de autoras negras brasileiras, tais como de Maria Firmina do Reis, Auta de Souza, Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Gilka Machado, Beatriz Nascimento, Nivalda Costa, Aline França, Geni Guimarães, Miriam Alves, Cristiane Sobral, Elizandra Souza, Mel Adún, Rita Santana, Lívia Natália, Jocélia Fonseca, Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo, Alzira Rufino, Lia Vieira, Mel Duarte, Jarid Arraes, Lubi Prates, Ana Fátima Cruz dos Santos, Joelma Santos, Vânia Melo, Louise Queiroz, Eliane Alves Cruz, Jovina Souza, Louise Queiroz, Hildalia Cordeiro, Vânia Melo, Gonesa Gonçalves, Lidiane Ferreira, dentre outras, denotamos o quão ainda é importante apontar o cerceamento de vozes autorais de mulheres negras, bem como as práticas de invisibilidade de suas escrituras em circuitos culturais e literários. Torna-se mais relevante ainda compreender as suas sintaxes literárias como potências de vida e um devir-resistência, ao reverter e mobilizar as significações hegemônicas de si (nós) e, concomitantemente, forjar as narratividades de construção de outras (re) existências e figurar sentidos e dobras de se estar e inventar mundos, caminhos e existências e resistências.

Andarilho de Alfange

Não tenha pressa, meu amor
o tempo trata de deslindar afetos e
(re) trazer novos sorrisos
Não tenha pressa
que te espera o tempo paciente
mas se te apressa e aperta
o coração aflito
finda o que te aflige
que meu coração andarilho

procurará outros caminhos.
(GONÇALVES, 2016, p. 62).

As dicções literárias dessas escritoras, pois, apresentam-se comprometidas com mobilizações que promovam outros caminhos e modos de viver, como canta o sujeito poético de *Andarilho de Alfange*, de Gonesa Gonçalves. É preciso viver! Insurgentes e, às vezes, aquilombadas em coletivos, elas giram as suas assinaturas e sintaxes poéticas em construção. Inventam-se poetas para (des) dizer de si (nós) e desdizem, poetizar as suas existências, os seus corpos e inventar lirismos em que se cantam e narram-se (nós).

Assenhoradas da palavra, autoras, daqui e de lá, apropriam-se do vivido ou imaginado, tornando-os inefáveis e ficcionalizados, provocando, ora fruição ora desassossegos, poéticos de existências e resistências. Elas também inscrevem e (re) escrevem, em seus versos, recordações e lembranças esparsas e aleatórias, inventando memórias, igualmente, anacrônicas, pessoais e coletivas, esgarçando e diluindo fronteiras entre os eu (s) autoral, real e o ficcional. Conhecer as suas escrituras, nesse ínterim, significa reconhecê-las como palavras de aquilombamentos e ressignificações imaginárias e ficcionais, do vivido e do porvir, individual e coletivo, de ancestralidades, histórias, caminhos, sonhos, desejos, mas também desamores, angústias, dores, sofrimentos, advindos de suas insistências e persistências, do ato de existir e desmobilizar supostas verdades e fixidez do seu viver.

O Devir-resistência: Escrever para (Re) Existir

Parte da história

Olho e não vejo a distância
E o alcance de parte da história
Dia a dia como a gota d'água
Experimento uma nova memória.
(XYX, 2015, p. 26).

O devir-resistência, sob a esteira do conceito de resistência³, atribuído por M. Foucault (1998) e do devir-revolucionário⁴, desenhado por Deleuze (1990), constitui-se como possíveis formas de forjar novos modos de luta e de se fazer histórias e memórias, como a voz lírica de *Parte da história*, da escritora moçambicana Emmy Xyx, intervenções e mobilizações através do discurso criativo e outros modos de fazer política, tendo em vista ações libertárias no (do) presente. É uma prática existencial do presente que se reverbera em atitudes revolucionárias e libertárias que operam no aqui-e-agora e em experiências que buscam relações horizontais.

Em palavras literárias de algumas autoras negras, no Brasil e em África, passeiam exercícios de reinvenções e existências, em que se constroem outros modos de poetizar o existir e se aproximam dos propósitos do devir-resistência. Os corpos negros, por exemplo, são travestidos por imagens, desejos, movimentos pulsantes, imbuídos de significados, sensações e sentimentos, como mostra a voz ousada, autônoma e emancipada de *Embate de víboras*, de Rita Santana.

Embate de víboras

O meu corpo toma o teu,
E te alinhava na minha pele.
Fere velhas feridas tuas
E não mais regressa,
Deixando ao relento o teu ciúme.

O teu corpo vinha de sangue
O esmalte dos meus dentes.
Morde a maçã e diz malsã
Minha sandice de anemias

Eu e Tu:
Adultério, torpezas e vilanias.
(SANTANA, 2016, p. 49).

³ Os sentidos atribuídos à resistência transitam como formas de poder (FOUCAULT, 1997) entre o combate e o enfrentamento, individuais e coletivos, de dominações, racismo, sexismo e intolerâncias.

⁴ O sentido de *devir-revolucionário*, apresentado por G. Deleuze (1990), refere-se às possibilidades de se construir práticas de enfrentamento de intolerâncias e respostas para expurgar a vergonha das atrocidades derivadas dos regimes fascistas e nazistas, viabilizando estratégias de se (re) ocupar e acreditar no mundo e em transformações, não mais, tão somente, pela esfera da macropolítica e da tomada do poder, mas também pelas revoluções cotidianas, notabilizadas por meio de atos militantes e de rebeldia no hodierno (micropoder).

Com sinais diferenciadores e transgressores daqueles que transitam em tradições literárias e se apresentam, por vezes, como corpo-memória, corpo-movimento, corpo-ancestral, dentre outros, como a voz narradora do conto *Maudlane – O criador*, da contista e romancista Paulina Chiziane.

Minha avó. Minha mãe – diz Chivambo – duas pedras basilares no edifício da vida. O que seria de mim sem a vossa existência? Venci, alicerçado no poder das vossas almas. São vossas todas as vitórias deste mundo. É vossa toda a grandeza que brilhará nas cores da nossa bandeira, Amaldiçoado seja quem louvar os meus atos sem invocar os vossos feitos (CHIZIANE, 2013, p. 86).

Assim, como práticas discursivas de (re) invenção, elas, por vezes, tatuam, em vozes poéticas, traços diferenciadores, através dos quais esses corpos são inventados (in) dóceis, dissidentes e como construções socioculturais e ancestrais, tal como entoa a voz poética de *Desnuda*, de Jocelia Fonseca.

Desnuda

Ficarei nua
Perante o espelho
E dançarei linda
Diante dos meus próprios olhos.

Nessa ginga que me permite o reggae
Meu corpo se embala
E me dá esse sentido
Sou parte de uma tribo
De peixe nadando como quem flutua.

Sou parte de uma tribo
Dizimada com a exploração branqueadora
Mas...
Entre peixes, reggaes e sonhos
Me aprofundo em mim mesma
Sou forte, bela e insubmissa...
(FONSECA, 2012, p. 73).

Como poéticas de resistência no (do) cotidiano, a sua escrita literária tem inventado e valorizado ações cotidianas como sinalização de posicionamentos políticos de resistência. Tal poética de (re) existências e do cotidiano se apresenta como possibilidades inventivas de estar no mundo e também de fazer política, como apela a voz do pequeno poema *Tambor*, de Melita Matsinhe.

Tambor

Salvas vidas,
não páres, tambor
sístole e dástole,
pele do som,
carne do mundo,
Não páres de bater,
tambor.

(MATSINHE, 2017, p. 59).

Como ato de micropoder, o devir-resistência de autoras negras, no Brasil e em Moçambique, é, por vezes, motivação e razão para as suas dobras literárias. A arte da escrita, como prática do devir-resistência, torna-se uma saída para não só *dizer de si* (nós), mas também para reinventar modos de (re) existir e forjar alternativas de seguir e estar no mundo. As singularidades, juntamente com o potencial criativo, que desfilam em suas poéticas e narrativas, associadas a uma multiplicidade de motes, temas, situações, inquietações e vivências, como mulheres negras, impulsionam, por conseguinte, uma escrita pulsante, movimentada por um agir micropolítico, mobilizando inovações e resistências que desembocam do eu-para-si para outros (as).

Algumas Considerações (In) Conclusivas

Tessituras literárias de mulheres negras, do Brasil e de Moçambique, apresentam-se como escritas para (re) existir, tornando-se chaves promissoras e contra-hegemônicas de autoconhecimento e (re) invenção de si (nós) e de mundos. Neste sentido, elas poderão, indubitavelmente, colaborar,

como expressão do devir-resistência, com o tensionamento e a ressignificação de culturas africanas e negro-brasileiras.

A autoria negro-feminina no Brasil e em Áfricas é um dos temas que se apresentam como uma potência de vida mediante os tempos e as complexidades da existência de negros(as) brasileiros(as), de populações africanas em Áfricas e nas diásporas. Talvez nisso consista alguma pertinência deste texto e a sua indicação de que essa reflexão precisa ser fortalecida e continuada. Possivelmente, esse é (e será) um dos caminhos, para que possamos forjar outras trilhas e dobras possíveis e satisfatórias de divulgação de suas insurgentes palavras literárias.

Referências

- ADÚN, Mel. *Oin*. In: ADÚN, Gellwaar; ADÚN, Mel; RATTTS, Alex (Org.). *Ogum's Toques Negros – Coletânea Poética*. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2014.
- DELEUZE, G.; NEGRI, Toni. O devir revolucionário e as criações políticas. Entrevista de Gilles Deleuze e Toni Negri. Trad. João H. Costa Vargas. *Novos Estudos CEBRAP*. N. 28, outubro 1990. p. 67-73.
- CHIZIANE, Paulina. Maudlane – O criador. In: *As Andorinhas*. Belo Horizonte: Nadyala, 2013.
- FONSECA, Jocelia. Desnuda. In: BARBOSA, Cléa; FONSECA, Jocelia; OLIVEIRA, Lutigarde. *Importuno Poético*. Salvador: Ed. Revoluo, 2012.
- FOUCAULT, M. *A Microfísica do Poder*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- GONÇALVES, Gonesa. Andarilho de Alfange. In: Átomo Pseudopoeta, Cezar Sobrino, Cristiane Sobrino, Davi Nunes, David Alves, et ali. *Enegrescência*. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2016.
- MATSINHE, Melita. TamboR. In: *Ignição dos Sonhos*. Maputo: Fundação Fernando Leite Couto, 2017.
- SANTANA, Rita. Embate de víboras. In: *Alforrias*. Ilhéus-BA: Editus, 2016.
- SANTIAGO, Ana Rita. (Re) Existências e o Devir Revolucionário na Literatura Negro-feminina. *Fólio – Revista de Letras*. Vitória da Conquista-BA, Vol. 10, n. 2, jul-dez, 2018, p. 11-33.

SOUSA, Noémia. Súplica. In: *Sangue Negro-Poesia*. Maputo: Marimbique, 2011.

SOUZA, Jovina. *O Poeta e o Mundo*. In: *O caminho das Estações*. Itabuna-BA: Mondrongo, 2018.

YXY, Emmy. Parte da história. In: *Escritas na Mão do Mar à Ria*. Maputo: Ciedima, Lda, 2015.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

ESPAÇOS HISTÓRICOS, DEUSES HIERÁRQUICOS — GEOGRAFIAS NEGRAS COMO ABERTURA EPISTÊMICA DIASPÓRICA¹

Geri Augusto²

Resumo: Este ensaio fotográfico, parte de um projeto maior intitulado “Espaços históricos, deuses hierárquicos”, usa a metodologia da autora de uma *caminhada epistêmica* para argumentar visual e textualmente a importância do conceito de geografias negras para estudos da África e da diáspora que interrogam e exploram espacialmente, bem como temporalmente, uma série de questões, incluindo histórias e memória pública da escravidão, a estética embutida nas contra-paisagens negras, o lugar da ancestralidade nas religiões afro-diaspóricas, e as manifestações globais do anti-racismo negro contemporâneo.

Palavras-chave: Geografias negras. Contra-paisagens negras. Escravidão racial. Geografias sagradas, ancestralidade. Mediterrâneo Negro. Memória pública. Religiões afro-diaspóricas. Violência anti-negra.

Abstract: This photo essay, part of a larger project entitled “Historical Spaces, Hierarchical Gods, ” uses the author’s methodology of an *epistemic walk* to argue visually and textually the importance of the concept of black geographies for studies of Africa and the Diaspora which interrogate and explore spatially as well as temporally a range of issues including histories and public memory of slavery, the aesthetics embedded in black counter-landscapes, the place of ancestry in Afro-Diasporic religions, and contemporary anti-black racism’s global manifestations.

Key words: BLACK geographies. Black counter-landscapes. Racial slavery. Sacred geographies. Ancestrality. Black Mediterranean. Public memory. Afro-diasporic religions. Anti-black violence.

Introdução

Geografias negras, um campo interdisciplinar de rápida evolução, está abrindo novas maneiras de pensar sobre toda uma gama de preocupações, tanto históricas quanto contemporâneas, no estudo da África e

¹ Este artigo revisa minha apresentação original a BRASIL EN TEIAS CULTURAIS: Relações Internacionais sob o crivo da crítica cultural, TEIA BRASIL-AMÉRICA DO NORTE: Mesa 5: AmeriÁfricas: aquilombamentos, antirracismos e reexistências negras nas teias do saber, organizada por Prof. Dra. M. Anoria Oliveira, 9 Outubro 2020.

²Doutorada em Educação pela George Washington University, mestrada em políticas públicas pela Harvard Kennedy School; professora de relações públicas e internacionais e de estudos africanos [África e Diáspora], e diretora dos estudos de desenvolvimento, no Instituto Watson da Brown University; geri_augusto@brown.edu

da diáspora Africana, bem como novos horizontes para estudos culturais críticos em países pluralistas marcados pela desigualdade.³ Cruzando o espaço com o tempo, e dando lugar a resistência, devires e tradução – modo de pensar frequentemente praticado em sociedades e comunidades africanas e afrodescendentes sob a rubrica de pensamento da encruzilhada – geografias negras lançam luz sobre a multiplicidade de maneiras pelas quais os negros podem se inscrever em espaços públicos onde seus corpos, culturas ou pensamentos são indesejados, ou contradizem versões hegemônicas e fáceis da história. Africanos escravizados e seus descendentes livres e quilombolas construíram arquiteturas paisagísticas que constituem contra-narrativas de suas vidas nas Américas, no sul da África ou nas ilhas do Oceano Índico. Ancestralidade e espiritualidade constituem blocos de construção imateriais de espaços de refúgio e proteção, e das lutas para alcançá-los, que são gravadas sobre a terra e as águas. O artigo que se segue, somente uma pequena parte de um projeto maior de fotografias, ensaios e, eventualmente, uma exposição, intitulada "Espaços históricos, deuses hierárquicos", desenvolve essas afirmações visualmente e, com base nisso, postula um coda de geografias e paisagens negras que convida mais reflexão crítica na intersecção de espaço, raça e cultura.



Díptico: Partida / Chegada, Ilha Goree, Senegal, Junho de 2019 e Fort de France, Martinica, Janeiro de 2019.

³ Para uma excelente introdução ao campo, em meio a uma literatura em expansão, ver MCKITTRICK, Kathrine & WOODS, Clyde, (2007), *Black geographies and the political of place*; BLEDSOE, WRIGHT e EVANS, (2020), "Black Geographies"; e a Edição Especial da *Revista da ABPN*, (Abr 2020), "Geografias Negras" v. 12.

Uma calmaria enganosamente serena de água sobre pedras, bem na beira do mar, tão parecida na ilha de Gorée quanto em Fort de France, apesar de milhares de quilômetros de distância entre elas. Acho que isso pode ter sido uma memória gêmea duradoura, de corpo e alma, tangível, de muitos africanos e africanas que partiram e chegaram em cativo, dos séculos 17 a 19, e por isso preferi em minhas visitas refletir sobre isso.⁴ Nem a lendária (e contestada) porta-sem-volta, parte do úmido depósito da Casa dos Escravos de Gorée (Maison d'Esclaves ou Maison Pépin), onde humanos e mercadorias eram mantidos, nem o sólido forte de pedra protegendo o tráfego humano que entrava na Martinica, embora essas estruturas fiquem próximas, me interessou muito. Ambos os edifícios são sólidos, desgastados, mas inabaláveis, ainda hoje, a arquitetura dura das Empresas de Senegal, das Ilhas, das Índias e assim por diante. Testemunhos ostentosos, nas duas pontas da jornada horrenda dos cativos, sobre a riqueza e os medos dos escravocratas franceses e seus “senhores” euro-africanas, cúmplices ou coagidas, sobre oficiais militares reais, proprietários de plantações/fazendas, comerciantes, financeiros e industriais iniciantes – essas estruturas não contam, de maneiras novas, as histórias que agora me interessam.⁵ Será que a água e as pedras – eternas e comoventes, deslocadas por mãos humanas, mas não por sua criação – também são uma arquitetura de paisagem, que marca a história?

⁴ As visitas a ambos os locais eram para trabalhar com colegas locais, não para turismo. Tendo vivido e trabalhado na África Austral por 18 anos, quando mais jovem, sempre fui apenas uma turista muito relutante e conflituosa. Para um ensaio incisivo e reflexivo sobre as viagens da diáspora às fortalezas-prisão da costa da África Ocidental, consulte ADAMS, C., “Ouidah’s Door of Return: Diaspora Tours Are Still Tourism”; e para uma visão geral útil, consulte ARAUJO, A. L. (2018), “Tourism and Heritage Sites of the Atlantic Slave Trade and Slavery.”

⁵ Um ensaio da história do tráfico de escravos francês e do aparato colonial ligando a Senegâmbia à Louisiana, o Caribe e o Brasil, e uma cobertura dos mais conhecidos monumentos da escravidão da África Ocidental e suas controvérsias, estão além da intenção deste artigo, mas o/a leitor interessado pode começar com esta amostra: ARAUJO, A. L. (2010). *Public memory of slavery: Victims and perpetrators in the South Atlantic*; THIAW, Ibrahima (2011), “Slaves without Shackles: An Archaeology of Everyday Life on Gorée Island, Senegal”; NORTHROP, D. (2003), “New Evidence of the French Slave-Trade in the Bight of Benin”; MILLER, C. L., (2007), *The French Atlantic Triangle*; e FLEMING, C. M. (2017), *Resurrecting slavery: Racial legacies and white supremacy in France*. Sobre Gorée, arte-historicamente, veja HINCHMAN, M., (2015), *Portrait of an Island: The Architecture and Material Culture of Gorée, Sénégal, 1758-1837*. Digno de nota, o município de Goree em julho de 2020 mudou o nome de “Praça da Europa” para “Praça da Liberdade e Dignidade Humana”, após os protestos liderados pelo Movimento Vidas Negras Importam (Black Lives Matter) na sequência da morte de George Floyd.

Ou são, como diz Ian Grandison, “um conjunto de relações espaciais”?⁶ As imagens acima, e as duas que se seguem, extraí de um conjunto de fotos, parte de uma extensa foto-ensaio. As fotos foram reunidas, ao longo de quatro anos, no que caracterizei como *caminhadas epistêmicas*: aprender caminhando, por territórios tão pequenos como um jardim de um quintal ou parque da cidade, e tão grandes quanto uma extensão total de mangue, um bairro ou uma fazenda enorme. Na maioria das vezes, são fotografias de espaços e lugares, não de pessoas, e isso é de propósito, uma prática amadora acidental, que agora se tornou uma preferência. É a minha maneira falível de tentar olhar de perto, mas não agressivamente, em toda África e a diáspora; para capturar exemplos de criadores de mundos, mas não inadvertidamente congelar seus espíritos; de me forçar a imaginar os sentimentos e as ações dos humanos, mesmo quando não há nenhum no enquadramento. Este, então, é um projeto contínuo de tirar fotos, ouvir, escrever e re-escrever, mas teve um início definido. No Brasil – em Salvador! Deixe-me refazer alguns dos meus passos, não em ordem linear ou cronológica, mas sim como os fluxos, para frente e para trás, de pessoas, práticas e ideias diaspóricas ...



Dendê e os Ancestrais, Jaguaripes, Salvador da Bahia, Brasil, 2018.

⁶ GRANDISON, K.I., (1999), “Negotiated Space: The Black College Campus as a Cultural Record of Postbellum America.” Grandison está se referindo à paisagem, não à paisagem marinha, mas mesclo sua visão aqui com a de numerosos pensadores quilombolas (quilombolas) que argumentam persuasivamente que os cursos de água, a terra, a cultura e as relações sociais constituem uma unidade inseparável de prática, luta e análise: o território. Veja AUGUSTO, G. (2016), “Transnacionalismo Negro: A Encruzilhada de Amefrican@s.”

Em Angola, Brasil, Benin e Nigéria, os caroços de dendê são importantes como fonte de um óleo vegetal rico em Vitaminas A e K, usados numa variedade de pratos e medicamentos naturais. Quando morei em Angola durante a guerra, galinha com mwamba de dendem (frango ao molho de óleo de palma) sempre foi uma das minhas refeições favoritas, aos sábados. No Brasil, mais recentemente, fiquei muito feliz em encontrar o dendê (grafia brasileira) como ingrediente essencial em tantos pratos clássicos baianos. Mas o que realmente coloca o caroço de palma vermelho e seu óleo também no reino dos Ancestrais – como a cor branca – é seu uso em muitos aspectos do culto nas religiões afro-brasileiras e noutros lugares nas Américas. Em uma caminhada num bosque de dendeneiros em Jaguaripes, Bahia, encontrei tanto o caroço caído quanto a pedra branca translúcida, nesta foto, lado a lado no chão, sob uma das palmeiras – então coloquei os dois entre as epífitas naquela mesma árvore.

E no passado? Pois bem, na região do Recôncavo, durante séculos repleta de plantações de cana-de-açúcar, os escravizados também mantinham roças (campos de provisões) onde cultivavam mandioca para si, e para uma cidade faminta. Lá eles também plantaram árvores de dendê – o suficiente para criar o que foi descrito como uma “paisagem de dendê” distinta, que se estende ao sul de Jaguaripes até Ilhéus, ao longo da costa baiana (OFFEN, 2018, p. 515). Numa paisagem tão vermelha e preta, eu imagino, o sagrado e o mundano devem ter se misturado, e uma árvore plantada por uma cativera pode ter desempenhado muitos papéis.



Adoração dupla. Igreja copta de Eritreia Kidane Mhret (na igreja de Santa Maria Labarum Coeli), Bolonha, Itália, Julho de 2017.

Em frente ao pequeno apartamento onde ficamos alguns dias no centro de Bolonha, passei muitas vezes, em caminhadas de manhã cedo, por esta velha igreja, com seu exterior polido em terracota lindamente sombreado. Motocicletas elegantes sempre estavam estacionadas na frente, embora eu nunca tenha visto nenhum dos motoristas entrar ou sair. A minúscula placa oval do lado de fora da igreja proclamava sua história de séculos, mas a placa impressa, muito mais recente, logo acima da porta dobrava seu significado como espaço. Os eritreus constituem o segundo maior grupo de refugiados na Europa, e constituem uma proporção significativa dos que ainda vêm para a Europa. Um novo espaço político aquoso emergiu, o Mediterrâneo Negro, logo além das costas deste continente assolado por inseguranças e infortúnios neo-liberais para todos, exceto suas elites e os partidos de extrema direita.⁷ Na Itália e em outras partes da Europa, há apreensão com o envelhecimento da população, mas também medo dos imigrantes da Europa Oriental, Oriente Médio e, principalmente, da África. Ou, dito de outra forma, não estamos falando aqui da infame Passagem do Meio Atlântico, mas de uma kalunga, “um cemitério onde corpos pretos e pardos transitam por uma passagem hostil e mortal” (GUESMI, 2018, p. 1). Este emaranhado de eritreus e italianos não é realmente novo, alguns observadores apontam, apesar da negação, por alguns europeus, de qualquer conexão entre colonialismo, escravidão e os trágicos eventos de hoje, em suas costas. Como nota o crítico de arte Ismail Einashe numa resenha da recente exposição itinerante “Ressignificação”:⁸

De 1880 a 1940, a Itália foi a potência colonial na Somália, Líbia e Eritreia e, em 1936, a Etiópia foi ocupada pelo estado fascista de Benito

⁷ O termo foi cunhado pela primeira vez pela acadêmica italiana Alessandra Di Maio, da Universidade de Palermo, que postulou em uma conferência da NYU [Universidade de Novo Iorque] sobre a Black Italy [Itália Negra], que “enfoca a proximidade que existe, e sempre existiu, entre a Itália e a África, separadas [...] Mas também unidas pelo Mediterrâneo [...] e documentadas em lendas, mitos, histórias, até mesmo nas tradições culinárias, nas artes visuais e na religião.” Veja RAEYMAEKERS, T., “The Racial Geography of the Black Mediterranean,” 2017.

⁸ Em EINASHE, I., “Reading the ‘Black Mediterranean’ through Europe’s Migrant Crisis,” *Frieze*. Com curadoria do dramaturgo nigeriano e professor da Universidade de Novo Iorque, Escola Tisch, Awam Amkpa, a exposição exibida na Zisa Zona Arti Contemporanee de Palermo representou corpos africanos na arte europeia, desde a época clássica greco-romana até o século 21, por meio de obras de vários artistas.

Mussolini. Mas, na Itália, a cobertura da mídia sobre a migração tende a repetir que "essas pessoas" vieram do nada e sem motivo aparente. Mussolini chamou a cidade de Asmara, na Eritreia, "La Piccola Roma" – a pequena Roma da África, e encorajou os italianos a se estabelecerem lá, já que a cidade foi deliberadamente dividida em zonas raciais separadas.

Alternando cultos católicos e coptas na (ainda?) “Cidade Vermelha” de Bolonha, no epicentro desse novo / velho espaço, a igreja parcialmente sombreada parecia marcar um cosmos compartilhado de religiões não-antagônicas, e pacificamente oscilantes. Mas também parecia sinalizar uma geografia urbana fugitiva, uma diáspora buscando construir, em seu deslocamento, uma nova pertença negra como os afro-italianos, em desafio à crescente violência anti-negra.⁹ Quem sabe quais serão seus contornos e fronteiras nos próximos anos?

Coda

Dispersos com respeito a tempo e lugar, os exemplos visualizados no meu foto-ensaio manifestam e compartilham certos atributos complexos da práxis contemporânea e do estudo de geografias, paisagens e arquitetura negras. Eu gostaria de propor que as paisagens, geografias e arquiteturas que estou estudando, demonstrem características próprias – uma coda: **móveis, gráficos**, combinação do **material e do imaterial**, combinação “**arte-arquitetura**” e **desafiadoras**, ou sejam **contrárias** às expectativas ou imposições. Quero afirmar que esta coda pode oferecer premissas geradoras para uma reflexão crítica adicional, na intersecção de raça, espaço e cultura, justapondo, em vez de comparar, diferentes espaços em África e na Diáspora. Se assim for, esta reflexão continuará e se expandirá em caminhadas epistêmicas solitárias e coletivas, abrindo novos pontos de interrogação.

Referências

Adams, Chanelle. Ouidah’s Door of Return: Diaspora Tours Are Still Tourism, *The Funambulist*, no. 17, May-June, p. 4-7, 2018.

⁹ Para uma perspectiva renovadora de uma geógrafa feminista negra, consulte HAWTHORNE, C., “In Search of Black Italia: Notes on race, belonging, and activism in the black Mediterranean.”

Araujo, Ana Lucia. *Public memory of slavery: Victims and perpetrators in the South Atlantic*, Amherst, N.Y: Cambria Press, 2010.

Araujo, Ana Lucia. *Tourism and Heritage Sites of the Atlantic Slave Trade and Slavery*, em Dean, D. M. (Ed.), *A companion to public history*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, p. 277-288, 2018.

Augusto, Geri. Transnacionalismo Negro: A Encruzilhada de Amefrican@s. *Revista Da Faeeba-Educac, ão E Contemporaneidade*, April 27, v. 25, no. 45, p. 25-38, 2016.

Bledsoe, Adam, Wright, Willie, & Eaves, Latoya (January 01, 2020). Black Geographies, em *Encyclopedia of Human Geography*, p. 347-350, Elsevier Ltd.

Einashe, Ismail, (2018), Reading the 'Black Mediterranean' through Europe's Migrant Crisis, *Frieze*, 29 October. Disponível em: <https://frieze.com/article/reading-black-mediterranean-through-europes-migrant-crisis>, acesso 26/07/2019.

Fleming, Crystal. *Resurrecting slavery: Racial legacies and white supremacy in France*, Philadelphia: Temple University Press, 2017.

Grandison, Kenrick Ian. Negotiated Space: The Black College Campus as a Cultural Record of Postbellum America, *American Quarterly*, vol. 51, no. 3, September, p. 529-579, 1999.

Guesmi, Haythem. The Black Mediterranean and the limits of liberal solidarity, *Africa Is a Country*, August 30, 2018. Disponível em: <https://africasacountry.com/2018/08/the-black-mediterranean-and-the-limits-of-liberal-solidarity>, acesso on 26/07/19.

Hawthorne, Camilla. In Search of Black Italia: Notes on race, belonging, and activism in the black Mediterranean, *Transition*, January 01, issue 123, p. 152-174, 2017.

Hinchman, Mark. *Portrait of an Island: The Architecture and Material Culture of Gorée, Sênégál, 1758-1837*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2015.

McKittrick, Kathrine & Woods, Clyde. *Black geographies and the politics of place*. Cambridge, Mass: South End Press, 2007.

Miller, Christopher. *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Northrup, David. New Evidence of the French Slave-Trade in the Bight of Benin, *Slavery & Abolition*, December 01, v. 24, no. 3, p. 61-81, 2003.

Offen, Karl. Environment, Space, and Place: Cultural Geographies of Colonial Afro-Latin America. In Fuente, Alejandro, and Andrews, George R.. *Afro-Latin American Studies: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, p. 486-534, 2018.

Raeymaekers, Timothy. "The Racial Geography of the Black Mediterranean," The Dreaming Machine, November 30, 2017. Disponível em: <http://www.thedreamingmachine.com/the-racial-geography-of-the-black-mediterranean-timothy-raeymaekers>, acesso 26/07/2019.

Revista da ABPN, (Abr 2020), EDIÇÃO ESPECIAL-Caderno Temático "Geografias Negras" v. 12.

Thiaw, Ibrahima. "Slaves without Shackles: An Archaeology of Everyday Life on Gorée Island, Senegal," in Lane, Paul and MacDonald, Kevin (Eds.), *Slavery in Africa: Archaeology and memory*, Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press, p. 147-165, 2011.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

“MEU SENHOR DE QUÊ”: TRAVESTIMENTOS DA VOZ NA POESIA DE ANA LUÍSA AMARAL¹

Marinela Freitas²

Resumo: O presente ensaio reflete sobre o espaço de encenação do masculino na poesia de Ana Luísa Amaral. As “vozes travestidas” ou declinadas no masculino oferecem a possibilidade de descobrir novas “gramáticas do olhar”, que permitem à poeta ocupar o lugar do Outro, (re)criando-o e transformando-o, ao mesmo tempo que se exploram os complexos trânsitos entre o masculino e o feminino, os eu e o(s) outro(s), a realidade e a ficção.

Palavras-Chave: Travestimentos da voz. Masculino. Diferença. Alteridade.

“MILORD OF WHAT”: TRANVESTISM OF THE VOICE IN ANA LUÍSA AMARAL’S POETRY

Abstract: This essay addresses the dramatization of the masculine in Ana Luísa Amaral’s poetry. Her “travestitic voices” or male lyrical selves are linked to the discovery of new “grammars of looking”, which allow the poet to take the place of the other, to (re)create and transform other selves, while exploring the complex flows between masculine and feminine, Self and Other(s), reality and fiction.

Keywords: Tranvestism of the voice. Masculine. Difference. Alterity.

¹ Agradeço a Daniel Rodrigues o conceito de “travestissements de la voix” [“travestimentos da voz”] trabalhado pelos colegas na Universidade de Clermont Auvergne, na linha de investigação “Genres littéraires et gender” (coordenada por Assia Mohssine e Daniel Rodrigues), no Centre de recherches sur les littératures et la sociopoétique (CELIS). Este artigo foi escrito no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (ILCM), uma Unidade de I&D financiada por Fundos Nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia (UIDP/00500/2020).

² Marinela Freitas é Investigadora Doutorada do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (ILCML), de cuja Direção faz parte e onde coordena a linha de investigação Intersexualidades. É doutorada em Estudos Anglo-Americanos pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com uma dissertação sobre Emily Dickinson e Luiza Neto Jorge. É autora de *Emily Dickinson e Luiza Neto Jorge: Quantas Faces?* (2014), pelo qual recebeu o Prémio PEN Clube-Ensaio. Co-editou vários livros e revistas científicas, destacando-se, mais recentemente, o livro de ensaios *Legados e Heranças: Políticas (Inter)sexuais Hoje* (2019) (com Ana Luísa Amaral, Maria de Lurdes Sampaio e Alexandra Moreira da Silva) e a antologia de poesia *Do Corpo: Outras Habitações. Identidades e Desejos Outros em Alguma Poesia Portuguesa* (2018) (com Ana Luísa Amaral). Leciona Estudos Feministas e Teoria *Queer* na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Se eu fosse o outro,
o do chapéu macio e do bigode
eternizado em cúbico arremedo,
angústia dividida em tantas partes
e óculos redondos,
podia-te contar eu guardador e sonhos
Ana Luísa Amaral (1990)

E assim, é tão possível ter nas mãos o pesadelo como o
paraíso. Tal é o peso da metamorfose.
Aldo Mathias (1939)

Travestimentos da voz

“Toda a obra de arte é a justificação de si própria” – escreviam os editores de *Orpheu*, em 1915, para explicar a inclusão de oito sonetos assinados por uma mulher no segundo número da revista dirigida por Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro. Na nota apensa aos poemas, que termina com a frase acima citada, a Redação da revista declarava desconhecer a identidade de quem escrevera esses sonetos e justificava a sua publicação por considerá-los poemas “dignos, importando-nos pouco a personalidade vital de que possam emanar” (ORPHEU, 1979, p. 58). Claro que esta “mulher” era, na realidade, um homem, o escritor Armando Côrtes-Rodrigues, que, por sugestão de Fernando Pessoa, se travestira de Violante de Cysneiros para escrever poemas usando uma voz “feminina”. Sobre o fascínio dos primeiros modernistas pela “suspensão [...] da identidade (também sexual) do autor”, lado a lado com uma obsessão pela androginia e pelo “sexo feminino dentro de si” já escreveram Maria Irene Ramalho e Ana Luísa Amaral (SANTOS; AMARAL, 1997, p. 5-6). E sobre a importância desta “(não-) participação feminina no momento mais revolucionário do Primeiro Modernismo Português” refletiu também Anna Klobucka, demonstrando como, neste caso, “o recurso à máscara feminina conduz à consciencialização das potencialidades de uma escrita sexuada”, embora, ao mesmo tempo, suprima a figura das mulheres como artistas e intelectuais autónomas, já que Violante de Cysneiros corresponde a uma imagem estereotipada de mulher e de poetisa e, sobretudo, é uma “mulher [e uma poetisa] que nunca foi” (KLOBUCKA, 1990, p. 104, 111).

A atitude ambivalente de alguns escritores modernistas relativamente ao novo papel das mulheres na sociedade portuguesa no início do século XX foi já abordado por José Barreto, que, ao debruçar-se sobre o espólio de Fernando Pessoa, encontrou marcas de um quadro histórico-social em que se acreditava que “o aumento da atividade mental feminina produziria mulheres doentes e degeneradas” (BARRETO, 2011, p. 17). Como nota Barreto, Pessoa associava o feminismo ao republicanismo, socialismo e anarquismo, tal como associava a luta pela emancipação das mulheres a um ataque ao “masculinismo” (a expressão é do próprio Pessoa), temendo mesmo, como afirma nos seus escritos, que o “feminismo [fosse] (como o socialismo, etc.) não uma equalização, mas uma inversão de supremacias” (*idem*, p. 73, 55). Embora em outros textos Pessoa admita a existência de mulheres superiores, estas raramente contribuem para a “aristocracia da inteligência” que o poeta tanto prezava (*idem*, p. 24), tal como o comprova a única experiência pessoana de enunciação no feminino de que há registo: a figura semi-heteronímica de Maria José, da qual se conhece apenas uma carta dirigida a um homem (o Sr. António), e que corresponde à voz de uma mulher pouca culta e dominada pela emoção. Como nota Pedro Eiras, a propósito da encenação do feminino em outros autores da geração de *Orpheu*, como Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros ou António Ferro, as mulheres imaginadas correspondem, de um modo geral, a “definições essencialistas da mulher”, na medida em que estas personagens femininas resultam de um olhar masculino que “assume uma visão patriarcal do mundo, e cujos narradores estabelecem rapidamente uma relação hierárquica com o *outro* feminino, relação de superioridade ou domínio, ou de inferioridade e gozo masoquista” (EIRAS, 2016, p. 85). Porém, o que acontece quando são as escritoras a encenar o masculino? Que definições essencialistas ou que imagens estereotipadas são reproduzidas ou questionadas? Que relação se estabelece com esse *outro* masculino? E com que objetivos?

Embora uma resposta aprofundada a estas questões exija um trabalho que não pode ser feito aqui, a revisitação deste célebre episódio do Primeiro Modernismo português serve o propósito de introduzir algumas preocupações que orientarão a análise do artifício do masculino na obra de Ana Luísa Amaral. Primeiro, refletir sobre a possibilidade de conciliar a

enunciação de uma voz sexuada com uma teoria de suspensão da identidade do sujeito. Segundo, pensar, com Madeleine Kahn, de que forma o conceito de “travestismo” pode ser usado como metáfora literária para as exigências e os constrangimentos inerentes à articulação de vozes sexuadas, explorando, em termos literários, não tanto os limites definidores das categorias de masculino e de feminino num dado momento histórico, mas sobretudo compreender o que revela a insistência nessas categorias e o que produz a transgressão dos limites que definem essas mesmas categorias (KAHN, 1991, p. 11). Terceiro, entender o travestismo como *performance* de gênero e utilizá-lo para problematizar a instabilidade e a fluidez das identidades, como o faz Ben Sifuentes-Jáuregui, dando conta das complexas negociações entre o Eu e o Outro nesse gesto de encenar, (re)criar e representar outros lugares de enunciação dotados de corpo e de desejo, expondo a artificialidade dessas construções (SIFUENTES-JÁUREGUI, 2002, p. 2-3).

Se eu fosse o outro

Em “Almada e C.^a: Drama Dinâmico ou Aproximações”, um pequeno drama em três atos originalmente publicado por Ana Luísa Amaral em 1996, mas revisto e ampliado em 2017, Violante de Cysneiros é colocada em cena com Almada Negreiros, Irene Lisboa, Teixeira de Pascoaes, Vinicius de Moraes, Alfonsina Storni, William Blake, William Wordsworth, T.S. Eliot e Emily Dickinson, entre outr@s. Todas as personagens estão em palco à exceção de Dickinson, cuja voz se diz ouvir no gravador. Dispersos no tempo e no espaço das tradições literárias que representam (portuguesa, brasileira, britânica, norte-americana e argentina), estas vozes dialogam entre si com as suas próprias palavras, isto é, através de uma espécie de *collage* de citações dos seus poemas ou ensaios, a lembrar os projetos imaginados por Walter Benjamin, Gustave Flaubert ou Ezra Pound. As personagens são mediadas por uma “apresentadora-comentadora”, aqui chamada «Voz-off» e conversam sobre “o tratamento do feminino”, no Ato I, “a concepção da arte e a componente romântica”, no Ato 2, e “o papel do leitor em modernismos distantes, mas afins”, no Ato 3 (AMARAL, 2017, p. 263-276). É assim que encontramos Violante de Cysneiros a recitar, com “um lenço à frente da boca,

de forma a não se ver o bigode” (Armando Côrtes-Rodrigues tinha um belíssimo bigode), enquanto Irene Lisboa, um dos grandes nomes do Segundo Modernismo português, “traz um fato de homem, cintado, mas, em vez de gravata, usa uma echarpe colorida”, dizendo versos que publicara na altura sob o nome de João Falco, um dos seus pseudónimos masculinos (*idem*, p. 264, 273).³ Postos em cena, os corpos dos escritores revelam o artifício identitário por detrás das suas vozes poéticas – aqui tornado *camp* pelo gesto divertido de impertinência e desafio.

Este drama dinâmico – espécie de drama-ensaio, sobre a escrita e a diferença sexual – põe em relevo algumas contradições relativamente à enunciação no feminino e no masculino. Por exemplo, enquanto no Primeiro Modernismo Violante de Cysneiros é mero artifício literário, no Segundo Modernismo João Falco constitui, sobretudo, uma estratégia de sobrevivência num campo literário em que a voz feminina está ainda subjugada a imperativos morais, ao passo que a voz masculina continua a ter menos dificuldade em negociar privilégios de autoria e autoridade. Como o comprova a longa tradição de uso de pseudónimos masculinos por parte de escritoras em diversos tempos e tradições, para se “escrever deselegantemente/sem alinh/nem compostura” é preciso forçar a des-coincidência entre o sexo de quem escreve da voz que se diz no poema.⁴ O que não acontece com os sonetos de Côrtes-Rodrigues.⁵ Assim, o disfarce de João Falco permite a Irene Lisboa uma maior licença poética para procurar uma “escrita nova”, fugindo ao preconceito literário e moral relativamente às escritoras, muitas vezes consideradas “subversivas”. Esta, aliás, teria sido uma das razões pelas quais Irene Lisboa, nas palavras de José Gomes Ferreira, teria adotado “um nome de homem – senhor da Criação a quem, em certos domínios, tudo era permitido” (*apud* CARMO, 2013, p. 52).

³ Irene Lisboa utiliza diversos pseudónimos: publica a sua poesia como João Falco (entre 1936 e 1940), a sua obra pedagógica como Manuel Soares e as crónicas na *Seara Nova* como Maria Moira (CARMO, 2013, p. 51). Sobre a questão do género em Irene Lisboa, ver BARBOSA, 2019 e MORÃO, 2011.

⁴ Para um aprofundamento desta questão, ver SANTOS; AMARAL, 1997.

⁵ Embora, anos mais tarde, Côrtes-Rodrigues tenha revelado ter adotado o pseudónimo feminino para não chumbar no exame ministrado por Adolfo Coelho, que detestava o grupo de *Orpheu*, não se trata aqui da necessidade de criar uma identidade outra para se poder afirmar no campo literário, ultrapassando preconceitos ligados ao seu género ou sexo. Sobre esta questão, ver KLOBUCKA, 1990, p. 104.

É precisamente o acesso a domínios onde tudo é permitido, bem como o acesso à posição de um dos senhores da Criação na poesia portuguesa que o sujeito do poema de Ana Luísa Amaral citado em epígrafe procura. Publicado no seu primeiro livro *Minha Senhora de Quê* (1990), o poema “Qualquer coisa de intermédio” investiga esse gesto de encenação e desdobramento do eu presente na heteronímia pessoana, mas também na obra de Mário de Sá-Carneiro, mestre da teatralização, aqui convocado desde logo no título e na epígrafe do texto poético:⁶

QUALQUER COISA DE INTERMÉDIO

Eu não sou um nem sou o outro:
Sou qualquer coisa de intermédio
M. de Sá Carneiro

Se eu fosse o outro,
o do chapéu macio e do bigode
eternizado em cubico arremedo,
angústia dividida em tantas partes
e óculos redondos,
podia-te contar: eu guardador e sonhos

Se eu fosse o outro,
o delicado e bêbedo génio de nós todos,
o que amou estranho e sabia dizer
coisas enormes numa pequena língua
e fraco império,
se eu fosse aquele inteiro
ditado de exageros e exclusões,
falava-te de tudo em ingleses versos

E mesmo se não foi ele quem disse
(e podia até ser, que eram amigos
e o século a nascer arrepiava como já não
o fim) há razão nessa história do pilar
e do tédio a escorrer de um
para o outro

(AMARAL, 2010, p. 22)

⁶ Sobre a encenação da identidade em Mário de Sá-Carneiro, ver o artigo de Ana Luísa Amaral “«Durmo o Crepúsculo»: Poéticas Sexuais em Mário de Sá-Carneiro”, em *Arder a Palavra* (AMARAL, 2017, p. 93-104).

Explorando as potencialidades de encenação de identidades contidas na proposição “Se eu fosse o outro”, o sujeito deste poema deseja desdobra-se em múltiplas vozes masculinas modernistas: “Se eu fosse o outro/ [...] / podia-te contar eu guardador e sonhos” (Alberto Caeiro), “Se eu fosse o outro” que “amou estranho” (Álvaro de Campos) e “sabia dizer/coisas enormes numa pequena língua/e fraco império” (Fernando Pessoa Ortónimo, na *Mensagem*), “se eu fosse aquele inteiro/ditado de exageros e exclusões” (Ricardo Reis), “falava-te de tudo em ingleses versos” (Alexander Search). E mesmo que esta voz textual não coincida com a de Pessoa, ou de Sá-Carneiro, diz o eu lírico do poema, “há razão nessa história do pilar/e do tédio a escorrer de um / para o outro”. Ou seja, as identidades são de facto porosas, e Caeiro, Campos, Reis, Search “escorrem” de Pessoa e para Pessoa. O eu poético, como escreve Sá-Carneiro, é sempre “qualquer coisa de intermédio” que, não sendo eu nem sendo o outro, “vai de mim para o Outro” e, poderíamos acrescentar, do “outro para Mim” (SÁ-CARNEIRO, 2001, p. 73).

Para além desta intertextualidade explícita, este poema de Ana Luísa Amaral parece de algum modo dialogar também com o inacabado “Feminina”, de Sá-Carneiro, e o seu refrão “Eu queria ser mulher”. Nesse poema, o hemistíquio “Eu queria ser mulher” é repetido nove vezes ao longo das cinco estrofes que o compõem, introduzindo as seguintes ideias: “Eu queria ser mulher para me poder estender/ [...] nas banquetes dos cafés”, ou “para poder estender/Pó de arroz pelo meu rosto”, “para não ter de pensar na vida/e conhecer muitos velhos a quem pedisse dinheiro –”, “para passar o dia inteiro/A falar de modas”, “para mexer nos meus seios”, “para ter muitos amantes/e enganá-los a todos”, “para excitar quem me olhasse”, “pra me poder recusar...” (SÁ-CARNEIRO, 2001, p. 144). De novo, a encenação do feminino segue convenções estereotipadas – a mulher *coquette*, fútil, calculista, sedutora, imoral –, embora este espaço pareça representar para o sujeito poético masculino um espaço de liberdade, na medida em que deseja “ser mulher pra que me fossem bem estes enleios, /Que num homem, francamente, não se podem desculpar.” (SÁ-CARNEIRO, 2001, p. 144). Como nota Pedro Eiras, podemos ler “o poema como uma caricatura do feminino; mas também como redescrição do feminino dentro de um paradigma imoral,

anti-lepidóptero, ou ainda para além de bem e mal”, no sentido em que o feminino corresponde “ao único poder que, numa sociedade patriarcal, falta ao masculino: o poder de tudo aquilo que *num homem, francamente, não se pode desculpar*” (EIRAS, 2016, p. 84-87).

Neste sentido, o desejo de metamorfose contido em “Se eu fosse o outro”, de Ana Luísa Amaral, aponta também para uma dupla leitura: por um lado, o poema assinala a dificuldade de realmente se poder concretizar o desejo de alteridade, isto é, de se ser outro ou de se ser (grande como) Pessoa, mas, por outro lado, ele é a prova do efetivo acesso ao espaço da criação poética e ao espaço de enunciação masculino. Ao desejar ser o outro (ainda que não o sendo), esta voz poética transforma-se no(s) Outro(s) de Pessoa, sem perder a sua posição de Eu, mas abrindo-a à alteridade – “a escorrer de um/ para o outro”.

Não será de admirar que Ana Luísa Amaral crie, anos mais tarde, um alter-ego chamado Aldo Mathias. Em *A arte de ser tigre* (2003), a poeta usará as palavras deste autor para duas epígrafes – colocando-o, portanto, numa posição de autoridade e sugerindo, em termos de contrato de leitura, que se trata de um escritor real. A construção deste autor ficcional do sexo masculino é de tal modo detalhada que a autora chega mesmo a criar-lhe uma biografia própria, que incluirá mais tarde no seu livro de ensaios *Arder a Palavra e Outros Incêndios*. Aí ficamos a saber que Aldo Mathias é “um homem alto e magro, sem bigode e de chapéu” (AMARAL, 2017, p. 257) – ao contrário de “Se eu fosse o outro/ o do chapéu macio e do bigode” – e que terá privado com vários intelectuais da sua época:

Nasceu em Bucareste a 12 de fevereiro de 1909, filho de mãe aristocrata e da Transilvânia e pai judeu de origem italiana; passou a maior parte da sua infância entre Bucareste e Constança, onde a família possuía uma casa de férias; estudou Ética e Filosofia na Universidade de Bucareste, onde se tornou amigo de Ionesco e Eliade, de quem se separaria por divergências políticas; foi proibido de ensinar na Universidade de Bucareste, quando a Roménia se tornou aliada da Alemanha nazi, fugiu para Roussillon, conheceu Samuel Beckett; depois, em 1942, com a queda do governo de Vichy, fugiu para Londres,

onde morreu, a 3 de abril de 1945, pouco antes da rendição da Alemanha (idem, p. 256-7).

Aldo Mathias terá ainda deixado dois livros, uma coletânea de contos e um romance inacabado, cujo título, *Não sem antes Pedir que a Luz Baixasse*, irá depois ser integrado como verso num poema de um verso de um poema de *Arte de Ser Tigre* (idem, p. 257). Este “retrato do artista em tempos de guerra” reforça o efeito das palavras de Mathias usadas em epígrafe nesse livro de poemas, na medida em que essa voz extratextual dá testemunho do pesadelo e do paraíso que pode ser viver e amar. Como explica Ana Luísa Amaral, “inventei-o para legitimar essas mesmas reflexões, a partir de um lugar que não era o meu, de um tempo que eu não havia habitado, de uma voz que não me pertencia” (idem, p. 257).

Trocar de Olhar⁷

Convirá lembrar que a poesia de Ana Luísa Amaral sempre tratou da ideia da criação de múltiplas vozes (o seu livro de 2011, publicado no Brasil pela editora Iluminuras, chama-se precisamente *Vozes*) e essa proliferação de timbres, ecos e tons adiciona uma qualidade dramática à sua dicção poética, tornando-a bastante peculiar. Essas vozes, ou “ondas de mim”, como lhes chama a poeta num outro poema, trazem novas perspectivas, novos fluxos ou “vozes travestidas” que lhe permitem, enquanto escritora, ocupar o lugar do Outro, (re)criar a figura dos outros, transformando-se e (re)criando novos Eus. Essa difícil mas necessária tarefa está geralmente ligada, na sua obra, à empatia e ao amor, como se depreende por um poema como “Gramáticas do Olhar”, incluído no livro *A Arte de Ser Tigre* (2003):

GRAMÁTICAS DO OLHAR

Cruzar olhares será tarefa fácil,
mas não trocar de olhar:

Em foco: um outro ponto, do avesso,

⁷ Uma versão desta terceira secção foi já publicada em inglês, no âmbito do artigo “«Neither Man nor Woman»: Ana Luísa Amaral’s *Queerful Poetics*”, na revista *Portuguese Studies*, vol. 36 no. 2 (2020), p. 220-236.

em avesso: outra luz,
outra paisagem

Como de um outro azul,
um brilho outro,
um céu rasgado a nuvens
de outra cor

Cruzar olhares será tarefa breve,
trocar de olhar: uma forma de pôr
em palco de deserto, antes miragem:
agora uma viagem
sem regresso

– que a troca:
irreversível:
Uma forma de excesso devolvido
ao espaço inabitado
por igual

Cruzar olhares: tarefa curta.
(A outra:
a mais gramatical
forma de amar)

(AMARAL, 2010, p. 429).

Trocar de olhar é, assim, um modo de habitar “um outro ponto”, uma “outra paisagem”, ver as coisas sob “uma outra luz”, “do avesso, em avesso”, dramatizado “em palco” ou imaginado como “miragem” –, mas sempre “uma viagem / sem regresso”. Aceder ao espaço do Outro é apagar-se e aceder ao excesso de uma outra vida, um processo que nos muda irreversivelmente. A coragem de fazer isso – imaginar o que os outros sentem e sentir com eles e por eles, ao mesmo tempo que se é transformado por isso (cf. AHMED, 2014) – é “a mais gramatical / forma de amar”. Encontramos a mesma ideia na passagem mais lírica de *Próspero Morreu* (2011), um outro texto dramático de Ana Luísa Amaral, quando Caliban e Ariadne cruzam os seus modos de olhar como uma prova do seu amor:

Caliban [...] Aí, nesse lugar,
entrarei nos teus olhos e neles pousarei o meu olhar.

Ariadne Entrarás nos meus olhos e neles pousarás o teu olhar.

E eu irei por teus olhos e neles brilhará a luz do meu olhar.

Caliban Entrarás nos meus olhos e neles brilhará a luz do teu olhar.

Então, verás o mundo com meus olhos
e eu, com os teus, contemplarei o mundo.

(AMARAL, 2011, p. 33).

Essa capacidade de ver o mundo pelos olhos do Outro – seja por amor, empatia ou vontade de compreender – também está na base de muitas das vozes travestidas criadas pela poeta. De um modo geral, as vozes masculinas exploradas por Ana Luísa Amaral são figuras canónicas ou históricas: a autora escreve poemas usando a voz dos poetas Dante Alighieri e Luís Vaz de Camões, nos livros *E Muitos os Caminhos* (1995) e *A Gênese do Amor* (2005);⁸ personifica figuras bíblicas como Jacob, David, Jesus Cristo e São Paulo em *Às Vezes o Paraíso* (1998) e *Ágora* (2019);⁹ dá voz, em *Escuro* (2014), à figura pioneira do Infante Dom Henrique, o Navegador, ou mesmo ao gigante mitológico Adamastor, embora também dê voz a sujeitos líricos anónimos, como o soldado do poema de Fernando Pessoa “O menino da sua mãe” (em “A voz”) ou o pajem (em “O retrato”).¹⁰ Em todos eles parece haver uma tentativa de explorar a distinção entre as esferas do público e do privado – juntando-se-lhe ainda uma outra esfera – a do íntimo, como veremos.

O travestimento das vozes de Dante e Camões, por exemplo, está fundamentalmente ligado a uma outra estratégia típica da poesia da escritora portuguesa: o resgate de personagens femininas silenciadas na tradição

⁸ Para Dante, ver ‘...de uma noite de verão’ e ‘Dante responde a Beatriz’ (AMARAL, 2010, pp. 219, 467); e para Camões, ver ‘Camões fala a Petrarca’, ‘Camões fala a Natércia’, ‘Diálogo entre Camões e Natércia’, ‘Camões fala outra vez a Natércia’, ‘Fala Camões mais uma vez’, ‘Última meditação de Camões (I) e (II)’ (AMARAL, 2010, p. 461, 462, 468, 475, 477, 478-481).

⁹ Para Jacob, ver ‘XVI Monólogo (diz Jacob a Raquel)’ (AMARAL, 2010, p. 323) e ‘Jacob e o Anjo’ (AMARAL 2019, p. 49); para David, ver ‘O Tr(i)unfo de David’ (AMARAL, 2019, p. 61); para Jesus Cristo, ver ‘O julgamento’ e ‘Uma Ceia’ (AMARAL, 2019, pp. 21, 45); e para São Paulo, ver ‘A Conversão’ (AMARAL, 2019, p. 77).

¹⁰ Ver ‘Promontório’, ‘Adamastor’, ‘A voz’ e ‘O retrato’ (AMARAL, 2014, pp. 36-9, 55-6, 57-8, 45-8).

literária e que foram criadas por autores do sexo masculino. O exemplo mais claro encontra-se em *A Génese do Amor*, onde Dante dialoga com sua musa Beatriz; Camões dialoga com Natércia (um anagrama do nome da musa de Camões, a dama da corte Caterina de Ataíde); e Beatriz, Natércia e Catarina dialogam entre si, assim como com Laura, a musa de Petrarca.¹¹ Nestes diálogos líricos, as vozes masculinas – que a tradição literária identifica com a autoridade e o privilégio da voz – tornam-se mais frágeis no seu amor e a sua paixão é explicitamente correspondida pelas suas parceiras femininas, rompendo-se assim com os laços feudais do amor cortês (note-se que na poesia trovadoresca as mulheres não têm voz – e quando têm, é sempre pela voz do trovador masculino). Portanto, na poesia de Ana Luísa Amaral, em vez de uma relação desigual entre os poetas masculinos e as suas musas ou amantes femininas, há uma relação entre iguais – no amor e na linguagem.

Encontramos uma estratégia semelhante, mas mais paródica, nos quatro poemas dedicados ao Cavaleiro e à Dama, em *Vozes* (2011), quando são colocados em diálogo os trovadores com as próprias *personas* femininas usadas por eles nas *cantigas de amigo*. Nesse caso, mais irónico, a linguagem do amor é revista de dentro para fora. Aqui não temos partilha, mas conflito, porque a Musa/Dama recusa qualquer interação com o Poeta/Cavaleiro. Na secção “Trovas de Memória”, o Cavaleiro começa por invocar a Dama (Musa), quando encontra os seus velhos cadernos – “Saltai do caderno, / vinde a mim, Senhora!” (AMARAL, 2013, p. 43) –, mas a Dama não quer abandonar o poema, recusando a autoridade do trovador: “Esquecei-me de vós, / tirai umas férias, / arranjai senhora –” (AMARAL, 2013, p. 46). O Cavaleiro tenta então convencer a Dama, exibindo o seu virtuosismo literário ao usar métricas portuguesas (*redondilhas*), francesas e inglesas (*sextinas*), mas a Dama recusa, voltando às suas métricas preferidas (*a redondilha*). Assim, a Dama controla o poema e desequilibra a relação tradicional no amor cortês entre o *trovador* e a amante silente e passiva (cf. AMARAL, 2013, 50-52).¹²

Já no seu mais recente livro, *Ágora* (2019), as vozes masculinas de inspiração bíblica fazem parte de um diálogo ecfrástico entre *arte sacra* e a

¹¹ Ver, por exemplo, “Beatriz fala a Dante” (AMARAL, 2010, p. 465-6).

¹² Para uma leitura mais aprofundada desta sequência de poemas, ver DAL FARRA, 2016.

Bíblia. Muitos dos poemas dão voz às figuras bíblicas representadas nas pinturas, muitas vezes subvertendo a interpretação tradicional da própria obra de arte. E ao fazê-lo, dão-nos acesso à esfera do privado destas personagens, mas também à esfera do íntimo, a que acedemos através das suas reflexões. O primeiro poema chama-se “Julgamento” e vem acompanhado pela pintura *Cristo perante o Sumo Sacerdote* (1617), de Gerhard van Honthorst, alusiva ao momento em que Jesus, depois de ser traído por Judas, é levado a casa do Sumo-Sacerdote para ser julgado. Jesus permanece quieto, sem se defender das acusações, acabando por ser condenado pelas autoridades judaicas quando se recusa a negar ser o Filho de Deus. No poema, assistimos ao seu monólogo interior, aos seus pensamentos mais íntimos:

O JULGAMENTO

A voz da lei impressa nesse livro
e aquele dedo erguido
quase a tocar a chama

mas sem ponto de luz
que incendiasse

E eu tão sereno,
as mãos parecendo presas,
mas serenas,
sustendo o já por mim
sabido

Há os que me olham mais:
só os contemplo,
presentindo o horror

Os outros são figuras esbatidas
na contraluz da dor

Mas eu não estou sereno,
finjo estar

Era então resignado
o meu olhar,
ou de tristeza e infinita pena
por me saber
acima dos mortais?

(AMARAL, 2019, p. 21).



Figura 1. Cristo perante o Sumo Sacerdote (1617), de Gerhard van Honthorst.

Fonte: commons.wikimedia.org

Neste poema, Jesus Cristo verbaliza a sua tristeza e a sua falsa serenidade: ‘Mas eu não estou sereno, / finjo estar // Era então resignado / o meu olhar, / ou de tristeza e infinita pena / por me saber / acima dos mortais?’. E, por meio da sua voz, vemos o lado mais imperfeito de Cristo, no desprezo compassivo que sente pela humanidade.

Já no segundo poema, parece haver uma expansão deste estado de alma. Refiro-me ao poema “Uma Ceia”, que vem acompanhado pela pintura *Ceia em Emaús* (1606), de Caravaggio – e que alude ao episódio bíblico narrado no Evangelho de S. Lucas (24:13-35) sobre uma das primeiras aparições de Jesus após a ressurreição, depois da descoberta do seu túmulo vazio:

UMA CEIA

Ela servia-me algo que eu não vi,
e o olhar dele: atônito silêncio
no meu ombro

Como fui visto
sem ser visto eu?

Tenho a mão soerguida
e o dedo em paciente e costumeiro gesto,
esse com que me vestem
tantas vezes

Como fui visto
sem ser visto eu?

A mão que firma a mesa
em assombroso espanto
deixar-me-á dizer o que
não disse:

que não fui visto
sem ser visto eu?

Ah, poder despir-me
dos meus trajas,
aqueles que em divino
me transformam

e comer só o pão, em fome e paz,
encaixilhado a luz
deste retrato –

(AMARAL, 2019, p. 45).



Figura 2. Ceia em Emaús (1606), de Caravaggio.

Fonte: commons.wikimedia.org.

Neste caso, persiste a sua angústia por não ser visto ou compreendido com clareza – “Como fui visto / sem ser visto eu?” – neste refrão notamos um certo cansaço e desencanto. Reparem como Cristo deseja ser mero mortal, sem ter a responsabilidade do divino. “Ah, poder despir-me / dos meus trajés, / aqueles que em divino / me transformam // e comer só o pão, em fome e paz, / encaixilhado a luz / deste retrato –”. Porque como divino, ninguém o conhece verdadeiramente – só conhecemos aquilo que projetamos nele.

Dois últimos exemplos. A corporificação do masculino também é usada para abordar instâncias de sexualidade não normativa ausentes na representação tradicional de algumas figuras. O poema seguinte fala-nos da história de Davi e Golias, do Antigo Testamento. O poema “O Tr(i)unfo de David”, vem acompanhado pela pintura *David com a cabeça de Golias* (1606), de Guido Reni, e alude ao episódio bíblico (do Antigo Testamento) da morte do gigante Golias às mãos do pequeno David, que, com a sua astúcia, o vence acertando-lhe com uma pedra no olho (o seu ponto fraco). A pedra é o seu trunfo e o seu triunfo:

O TR(I)UNFO DE DAVID

*A minha obra-prima,
Murmurou*

*E contemplou-a,
em pose e quase tédio,
os dedos sussurrando-lhe
és minha*

Pois no centro da frente,
era o sinal:

*a pedra que a arrasara,
a sua obra-prima,
esquissada pela funda,
lançada por pincel*

*Mata-se sempre
aquilo que se ama,
diria um dia alguém,
no culminar do verso
e da paixão*

Ele, dentro do pânico



Figura 3. David com a cabeça de Golias (1606), de Guido Reni.
Fonte: commons.wikimedia.org

que o seu tédio fingia:
*é preciso odiar a força que se ama
para a poder matar.*

E às vezes sabe bem –

(AMARAL, 2019, p. 61).

Este poema de David subverte a representação tradicional da masculinidade, ao fazer-nos pensar que o feito do jovem David não foi tanto um ato de coragem e ferocidade, mas um ato de paixão e ódio – odiar a força com que se ama a coisa é a única forma de a matar ... e de a saborear, diz o poema, evocando a famosa frase de Oscar Wilde, “Each men kill the thing they love” [Os homens matam aquilo que amam], de *The Ballad of Reading Gaol* (1896). A noção de paixão e ódio também é interessante se lermos a pose homoerótica lânguida – *camp* – que Reni cria para David na respiração ofegante e na maneira como David demora o seu olhar em Golias.

Voltamos a encontrar uma atenção à dimensão homoerótica de figura históricas num outro livro, *Escuro* (2014), num poema dedicado ao Infante D. Henrique, o Navegador. Em “O Promontório”, encontramos o espectro do Infante D. Henrique, figura pioneira dos Descobrimentos, no promontório de Sagres, refletindo, na 1.ª pessoa, sobre a sua vida passada: as suas conquistas, as suas incertezas, as limitações do seu tempo, os seus amantes. Reminiscências de uma figura cansada, que apenas deseja poder finalmente desaparecer:

[...]

Há quem diga que dormi
com alguns desses amigos,
encostado aos seus corpos, no frio da noite.
Mas não tenho a certeza de nada,
aqui onde me encontro.

Olho ao longe os navios,
mas não me dizem nada.

[...]

Alimentei muitos sonhos,
maiores do que aqueles que sonhei
nas noites que a minha memória vislumbra.
Séculos que passaram sobre mim

disseram-me depois junto do mundo.
Mas o mundo era pequeno no meu tempo,
assim o imagino.

Como podem, pois,
os que depois de mim vieram
julgar-me assim, e ao meu mundo?

Com toda a certeza,
sei somente de mim aquilo que me sonharam.
E que este promontório só existe comigo
porque ali me puseram, de frente para ele.

E eu queria tanto estar-lhe de costas,
poder dormir e mergulhar no escuro.

(AMARAL, 2014, p. 36, 38).

Meu Senhor de Quê

A encenação ou apropriação do “masculino” na obra de Ana Luísa Amaral, enquanto gesto performativo, subverte e explora os complexos trânsitos entre o masculino e o feminino, o eu e o(s) outro(s), a realidade e a ficção. O movimento do “feminino” para o “masculino”, e o diálogo entre ambos, permite a Ana Luísa Amaral representar, recriar e ocupar o lugar do(s) outro(s), ao mesmo tempo que problematiza ou desconstrói o que histórica e culturalmente se convencionou ser a feminilidade e a masculinidade. O masculino é, assim, usado para simular autoridade (Aldo Mathias); para dar voz a um feminino que, porque criado pelo masculino, só tem existência no diálogo com este interlocutor (os poetas e as suas musas, a dama e o cavaleiro); para explorar a interioridade psicológica de figuras históricas ou míticas que sempre foram apresentadas de forma convencional, à luz de um ideal de masculinidade forte e heteronormativa, não havendo espaço para a articulação da dúvida íntima ou do desejo homoerótico (Jesus, Infante Dom Henrique); ou, finalmente, para revelar a porosidade das identidades, pois trocar de olhar implica sempre um trânsito duplo, uma afetação mútua e indelével. Travestimentos da voz, travessias sem regresso, transmutações irreversíveis.

Trocar de olhar em Ana Luísa Amaral é, também, um gesto político, que aspira a uma denúncia das injustiças e das desigualdades, aspirando a um universo de paridade, em que as diferenças sejam valoradas da mesma maneira. Trata-se, portanto, de pensar o modo como a poesia pode desmontar as hierarquias impostas pelos enquadramentos binários – ou seja, pela violência exercida sobre os corpos, sobre a identidade, sobre os papéis sexuais. Como escreve a autora num outro lugar, a literatura mostra-nos que “a linguagem é o espaço de excesso do nosso discurso, sempre ameaçado pelo hegemónico, seja ele cultural, universal ou nacional” (AMARAL, 2017, p. 86). Por isso a poesia é tão importante: a linguagem poética desobedece à regra e vai além dela, ativando esse excesso, esse “resto” que foi excluído ou silenciado nos discursos hegemónicos. Através da empatia, da insistência em pensar o Outro ativam-se novas gramáticas de olhar, de dizer e de sentir: sentir “como os outros”, sentir “pelos outros”, sentir “juntamente com os outros”, como sugere Sara Ahmed (AHMED, 2014, p. 41n9). Esta preocupação está presente na poesia de Ana Luísa Amaral desde o seu primeiro livro *Minha Senhora de Quê?* (1991), um livro em que se procurava já pensar a diferença e o direito à indefinição ou à dúvida. A questionação do sentido-de-si pode ser agora também pensada no masculino, se perguntarmos, com ela: *et pour cause*, Meu Senhor de Quê?

Referências

- AMARAL, Ana Luísa. *Ágora*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019.
- AMARAL, Ana Luísa. *Arder a Palavra e Outros Incêndios*. Lisboa: Relógio de Água, 2017.
- AMARAL, Ana Luísa. *Escuro*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.
- AMARAL, Ana Luísa. *Vozes*. São Paulo: Iluminuras, 2013.
- AMARAL, Ana Luísa. Próspero Morreu. Lisboa: Sextante, 2011.
- AMARAL, Ana Luísa. *Inversos. Poesia 1990-2010*. Lisboa: Dom Quixote, 2010.
- AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*, 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

BARBOSA, Sara. Irene Lisboa-o sujeito e o tempo: Ainda tenho uma hora minha?. Lisboa: Edições Colibri, 2019.

BARRETO, José. Misoginia e Anti-feminismo em Fernando Pessoa. Lisboa: Ática, 2011.

CARMO, Carina Infante do. "A maior escritora de todos os portugueses segundo José Gomes Ferreira", *Relâmpago* n.º 31/32, outubro de 2012/abril, p. 43-58, 2013.

DAL FARRA, Maria Lúcia. "Novas Cartas para as Damas: Leitura de *A Dama e o Unicórnio*, de Maria Teresa Horta e de *Vozes*, de Ana Luísa Amaral", *Cadernos de Literatura Comparada*, n.º 35, p. 295-306, 2016.

EIRAS, Pedro. "A metamorfose interminável: Mário de Sá-Carneiro, «Feminina»", *Printemps* n.9, p. 81-88, 2016.

GILBERT, Sandra M. "Costumes of the Mind: Transvestism as Metaphor in Modern Literature", *Critical Inquiry*, vol. 7, no. 2, 1980, p. 391-417.

KAHN, Madeleine. *Narrative Transvestism in the Eighteenth-century English Novel*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

KLOBUCKA, Anna. "A mulher que nunca foi: para um retrato bio-gráfico de Violante de Cysneiros", *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, n.º 117/118, setembro, p. 103-114, 1990.

MORÃO, Paula, *O Secreto e o Real: Ensaio sobre Literatura Portuguesa*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2011.

ORPHEU, *Orpheu 2*. Preparação do texto e introdução de Maria Aliete Galhoz. 2.ª reedição. Lisboa: Edições Ática, 1979.

SÁ-CARNEIRO, Mário. *Poemas Completos*. Ed. Fernando Cabral Martins. Lisboa: Assírio&Alvim, 2001.

SANTOS, Maria Irene Ramalho Sousa; AMARAL, Ana Luísa. "Sobre a «Escrita Feminina»". Coimbra: Oficina do CES. 90, 1997.

SIFUENTES-JÁUREGUI, Ben. *Transvestism, Masculinity, and Latin American Literature: Genders Share Flesh*. New York: Palgrave, 2002.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

THE SPACE BETWEEN US: DO AMPARO À OPRESSÃO

Sandra de Jesus dos Santos¹

It certainly is not possible for an artist to be distanced from the reality that surrounds him or her in any period of time². (NAIR, 2018)

Resumo: A literatura foi, por muito tempo, apenas fonte de entretenimento para pequenos grupos que possuíam educação, tempo e dinheiro. Principalmente, mediante a forma do gênero romance, a arte literária sempre atendeu e divertiu a classe média branca e com grande poder aquisitivo. No livro *The Space Between Us* (2006), *Thirty Umrigar* (1961) não revoga para si a legitimidade de uma voz que não é a sua nem as dores por ela não experimentadas, por isso ela traz núcleos sociais distintos que se imbricam na mesma trama. Se por um lado, tem-se a empregada doméstica Bhima, também residente de uma favela em Bombaim, seu marido Gopal, seus filhos vitimizados pela AIDS e uma neta adolescente grávida; por outro lado, também, a narrativa traz a patroa Sera, viúva de seu marido agressivo, Feroz, e sua filha Dinaz, grávida e casada com o jovem Viraf. O romance atualiza tensões históricas a respeito de castas e classes sociais. Ele mostra a hipocrisia das relações humanas e a polarização socioeconômica presente, não só na Índia, mas, infelizmente, em todas as partes do mundo.

Palavras-Chave: Thirty Umrigar. Índia. Romance Contemporâneo. Desigualdade Social.

Abstract: The literature was, for a long time, only a source of entertainment for educated small groups that had time and money. Mainly, through the romance genre, literary art has always served and entertained the white middle class. In the book *The Space Between Us* (2006), *Thirty Umrigar* (1961) does not revoke for herself the legitimacy of a voice which is not her neither the pains not experienced by her, that is why she brings different social cores that intermingle in the same plot. If on the one hand, there is the domestic worker, Bhima, also a resident of a slum in Bombay, her husband Gopal, her children victimized by AIDS and a pregnant teenager granddaughter; on the other hand, also, the narrative brings the employer Sera, widow of her aggressive husband, Feroz, and her daughter Dinaz, pregnant and married to the young Viraf. The novel updates historical tensions about castes and social classes. It shows the

¹ Professora de Língua Inglesa da Educação Básica (BA). Mestra em Literatura e Cultura na Universidade Federal da Bahia e doutoranda na mesma Instituição.

Email: sandraescrita33@gmail.com.

² "Certamente não é possível que um artista se distancie da realidade que o cerca em qualquer período de tempo" (NAIR, 2018, n.p. tradução minha).

hypocrisy of human relations and the socioeconomic polarization present, not only in India, but, unfortunately, in all parts of the world.

Keywords: Thirty Umrigar. India. Contemporary Novel. Social inequality.

Na literatura, o que, comumente, ocorria era a criação de narrativas feita por homens, cujas histórias tornavam-se um passatempo para muitas jovens e senhoras da classe média. Sendo, muitas vezes, o retrato do cenário histórico-cultural dos autores, os livros reproduziam e reproduzem ideias, crenças, comportamentos e conflitos próprios de sua época. Muitas dessas obras confirmavam os paradigmas sociais, apresentando personagens que faziam apenas o que deles era esperado e apresentando, também, situações que somente refletiam sua era sem qualquer problematização intencional. Todavia, algumas obras, através de narrativas críticas, eram capazes de contrapor o contexto social no qual foram escritas. Personagens heterogêneos e mais complexos confrontavam ideais aristocratas e colonizadoras, despertando, questionamento e criticidade.

Sabe-se, contudo, que o poder de escrita e o poder de publicação sempre ficaram concentrados nas mãos de poucos, os quais, em sua maioria, eram homens, brancos, ricos e heterossexuais. Diante deste quadro concentrado e hegemônico, havia poucas possibilidades de identificação por parte de muitos grupos sociais e, principalmente, por parte das minorias políticas. Ainda hoje, a busca pela representatividade identitária em todos os campos, inclusive, na literatura não cessou, porém a gama de produções de mulheres, negros, indígenas, periféricos e LGBTQI+ tem aumentado e isto é muito positivo. Em seu texto sobre o lugar de fala na literatura, a crítica literária brasileira, Regina Dalcastagné, salienta os problemas de representação em algumas obras nacionais. A pensadora questiona os estereótipos do negro e do pobre na ficção de Rubem Fonseca, valoriza a posição mais crítica de Clarice Lispector (1920-1977) ao conceber *A hora da Estrela* (1977) e aponta para a legitimidade política de vozes literárias como a de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), com *O quarto de Despejo* (1960) e a de Paulo Lins (1958) com *Cidade de Deus* (1997).

“Compared to poetry or drama, novel is considered the close portrayal of social representation.”³ (BHARATI, 2010, l, 786, n.p.). Esta afirmação pode parecer generalista, mas pode ser bem pertinente quando olhamos para o surgimento do gênero romance, cuja expressão revelava as sociedades do seu tempo, mediante os personagens bem construídos e ambientes bem descritos. O indivíduo da era moderna passa a ser o centro da ficção na tentativa de a arte imitar a realidade e o romance moderno, dentro da teoria ocidental, passa a representar o interior dos sujeitos e a complexidade do cotidiano. Tanto o caráter mimético quanto sua constante mutação, enquanto gênero literário, tornam o romance um grande espelho cultural, através do qual, podemos ter acesso a realidades plurais, individuais e coletivas de diversos povos.

A literatura indiana em língua inglesa vai surgindo no século XIX sob a influência europeia. Mas é na primeira metade do século XX que o gênero vai se consolidar no país com os autores R. K. Narayan (1906-2001), Mulk Raj Anand (1905-2004) e Raja Rao (1908-2006). Ainda na transição do século XIX para o XX, algumas mulheres poetas produziam seus versos em inglês, dentre elas Toru Dutt (1856-1877) e Sarojini Naidu (1879-1949). Autoras que não somente traziam reflexões sobre questões de gênero, mas também outros aspectos das comunidades indianas, inclusive, seu sonho de independência.

No âmbito dos romances, Kamala Markandaya (1924- 2004), Santha Rama Rau (1923-2009) e Anita Desai (1937) começaram narrativas que colocavam questões femininas em evidência, problematizando paradigmas patriarcais e mostrando o cenário indiano da época. E o fazer literário destas romancistas apontam para a “In post independence India, when education of women had already commenced, the New woman had started emerging”.⁴ (BHARATI, 2010, l, 81. n. p). Bharati destaca uma relação direta entre educação e o surgimento de uma nova mulher no contexto de Índia pós-colonial. O que levou, portanto, ao advento de muitas poetisas e romancistas indianas, contudo é preciso ressaltar que, as oportunidades educacionais não atingiram,

³ “Comparado à poesia ou ao drama, o romance é considerado o retrato mais próximo de uma representação social.” (BHARATI, 2010, l, 786, n. p. tradução minha).

⁴ “Na Índia pós-independência, quando a educação das mulheres já havia começado, a Nova mulher começou a emergir”. (BHARATI, 2010, l, 81. n. p. tradução minha).

de imediato, todas as mulheres da nação, restringindo este poder de fala e de alcance, inicialmente, às jovens e senhoras da elite e da classe média.

No romance *The Space Between Us* (2006), a escritora indiana, Thirty Umrigar (1961), não revoga para si a legitimidade de uma voz que não é a sua nem as dores por ela não experimentadas, por isso ela traz núcleos sociais distintos que se imbricam na mesma trama. Se por um lado, tem-se a empregada doméstica Bhima, residente de uma favela em Bombaim, com Maya, sua neta adolescente grávida; por outro lado, também, há a patroa viúva Sera, sua filha Dinaz, grávida e casada com o jovem Viraf. O romance atualiza tensões históricas a respeito de castas e classes sociais. Ele mostra a hipocrisia das relações humanas e a polarização socioeconômica presente, não só na Índia, mas, infelizmente, em todas as partes do mundo.

Embora a autora seja oriunda da classe média, consegue proporcionar uma história inquietante, capaz de fazer seus leitores se sentirem próximos dos sofrimentos de pessoas como Bhima e seu marido, Gopal que, ao mesmo tempo, são peças úteis para a prosperidade da máquina capitalista, e são, facilmente, descartáveis seja, pois, quando não possuem a mesma saúde de quando foram contratados ou por demonstrarem algum perigo para a grande torre moral e hipócrita de seus chefes. Ouve-se muito que todo trabalho é digno e que todos os seres humanos são iguais em dignidade, no entanto, quando os empregadores continuam vendo seus funcionários como peças insensíveis e substituíveis, situações desumanizantes se perpetuam por gerações e a humanidade parece caminhar para novas formas de naturalizar segregações, enfeitando-as com agrados esporádicos e materiais. O texto literário ultrapassa a fruição estética quando coloca em evidência questões sociais e humanas dentro das histórias fictícias que, em tese, não teriam obrigação de contê-las. Mas, em tese, muita coisa não deveria jamais acontecer.

Mesmo com estes dois núcleos pré-estabelecidos no livro, a autora parece querer dar um destaque para a protagonista periférica e, desse modo, no processo de leitura, é possível perscrutar as aflições e angústias de Bhima, uma mulher iletrada, mas trabalhadora e destemida. Não é por acaso que o romance começa e termina com a descrição das emoções da avó de Maya. A narrativa aponta para um ciclo de lutas interiores e exteriores que tende a

recomeçar a partir de dentro. A primeira frase da ficção é: “Although it is dawn, inside Bhima’s heart it is dusk⁵.” E a frase que fecha o livro é: “It is dark, but inside Bhima’s heart it is dawn⁶.”(UMRIGAR, 2006, p. 321). O que, de fato, importa é como está o coração de Bhima, ou seja, seu interior, sua psique diante de suas vivências nada fáceis.

A partir do desenrolar da trama, consegue-se perceber o porquê de o interior da protagonista está escuro e sombrio. Bhima vive em uma comunidade pobre, experimentando, cotidianamente, a simplicidade de seu lar e a precariedade de sua vida. Muitas vezes falta água e ela precisa economizar em atividades básicas como banho e limpeza de pratos e de roupas. Com seu emprego na casa de Sera, há muitos anos, ela sempre colaborou para o sustento de sua família e, depois, com a morte de sua filha e abandono de seu esposo, passou a se dedicar única e exclusivamente a sua neta Maya a qual veio viver com a avó ainda criança. A grande chaga, porém, no coração de Bhima, consiste no fato de sua neta, adolescente e universitária, estar grávida e se recusar a dizer a identidade do pai. A determinação e bravura desta senhora parece ruir, porque um futuro mais próspero e mais feliz, sonhado para sua neta, tornar-se-á, cada vez mais, inatingível. Agora é mais uma boca para alimentar e, quanto a Maya, menos uma mão para ajudar, pois a garota passa a maior parte do tempo em casa, a fim de esconder sua gestação dos vizinhos curiosos e de seus colegas da universidade. O último emprego de Maya foi tomar conta da sogra enferma de Sera.

Ao final do romance, tem-se acesso a uma Bhima também sofrida e com problemas, contudo com a sensação estranha e tão desejada de liberdade. Estava amanhecendo dentro da protagonista porque, pela primeira vez, ela estava conseguindo se enxergar para além de suas muitas responsabilidades acumuladas, para além de seu compromisso ou dívida com Sera, para além de seu emprego, tão devotado à vida dos patrões. Embora ela experimente, surpreendentemente, este sentimento de emancipação ao ser demitida do seu trabalho de longos anos, ela enxerga a realidade que permanece a mesma ou,

⁵ “Embora estivesse amanhecendo, dentro do coração de Bhima a escuridão permanecia.” (UMRIGAR, 2008, p. 13, tradução de Paulo Andrade Lemos).

⁶ “Está escuro, mas, dentro do coração de Bhima, o dia nasce.”(UMRIGAR, 2008, p. 409, tradução de Paulo Andrade Lemos).

de certo modo, pior, com uma casa para conduzir, uma neta para sustentar, novo emprego para procurar. Bhima percebe sua solidão mas também consegue vislumbrar a dignidade e a força que ainda lhe restaram.

Por meio de uma narrativa clara e atravessada por ricos diálogos, a autora propicia debates e análises sociais. O excerto que se seguirá é um exemplo de questionamento de posturas, culturalmente, naturalizadas e de confronto argumentativo entre gerações diferentes e visões de mundo distintas dentro de um mesmo núcleo familiar. Diraz, a filha de Sera, cresce, testemunhando o tratamento que seus pais sempre dispensaram à empregada doméstica, Bhima, juntamente com discursos generosos que revelavam um paradoxo existencial e uma antítese moral. Durante a infância, a garota de classe média não conseguia construir, robustamente, uma defesa para seu pensamento, mas demonstrava uma postura não discriminatória ao abraçar e conversar com a empregada. No entanto, ao crescer, tomou consciência do que, de fato, acontecia em sua casa e como as relações entre patrões e suas contratadas eram problemáticas e incoerentes em muitos lares indianos. Dentre uma das inúmeras vezes que Diraz interpelou sua mãe, tem-se o trecho seguinte:

'You tell all your friends that Bhima is like a family member, that you couldn't live without her', the teenage Diraz would rail. 'And yet she's not good enough to sit at the table with us. And you and Daddy are always talking about those high-caste Hindus burning Harijans and how wrong that is. But in your own house, you have these caste differences, too. What hypocrisy, Mummy'. 'Now, Dinaz, ' Sera would say mildly. 'I think there's a slight difference between burning a Harijan and not allowing Bhima to use our glasses. Besides, have you ever noticed the foul odor of the tobacco she chews all day long? Do you want her lips to touch our glasses?' 'But it's not just that, Mummy, you know it. [...] why won't you let her sit on the sofa or chairs? Or does Bhima have tobacco on her backside, also?' (UMRIGAR, 2006, p. 27).

⁷ “- Você diz a todas as suas amigas que Bhima é como um membro da família, e que você não poderia viver sem ela-alegava a adolescente.-Mesmo assim, ela não é boa o suficiente para se sentar à mesa com a gente. E você e papai estão sempre falando desses hindus de casta superior que queimam os *harijans*,

Embora ainda adolescente, Diraz toca em um ponto crucial da relação entre patroa e empregada: o fato de considerar a servente como um membro da própria família e propagar este discurso aos quatro cantos. Discurso este não só difundido entre as famílias, mas em vários países do mundo, inclusive aqui no Brasil. O filme *Que horas ela volta* (2015), protagonizado pela atriz e apresentadora nordestina Regina Casé (1954) e (dirigido pela roteirista e cineasta Anna Muylaert (1964)) trouxe, de forma elucidativa, a relação hipócrita de muitas famílias brasileiras com suas empregadas domésticas. E, também, anterior a esta produção fílmica, foi publicado o livro *The Help*⁸ (2009) pela norte-americana Kathryn Stockett (1969) e que, logo depois, foi adaptado para o cinema com um filme homônimo⁹ (2011), dirigido por Tate Taylor (1969) e protagonizado por grandes atrizes negras como Octavia Spencer (1970) e Viola Davis (1954). Apesar de alguns problemas nas histórias supracitadas, principalmente, no que tange a ajuda de uma mulher branca para a conscientização das empregadas negras no Mississipi dos anos 60 em *The Help*, essas produções artísticas ajudaram e ajudam a repensar as relações de violência implícitas dentro do âmbito doméstico, assim como a narrativa contemporânea da autora indiana Thrity Umrigar.

A adolescente confrontou sua mãe, mostrando o absurdo da incoerência entre sua fala e suas atitudes. Se Bhima era considerada um parente, por que tinha copos separados? Por que não poderia sentar no mesmo sofá que os membros da casa sentavam? Por que ela não poderia se sentar à mesa com os patrões para partilhar a refeição? Diraz, no fundo, sabia as respostas, mas quis fazer Sera repensar suas ações, apontando para a hipocrisia social da maioria das pessoas, as quais se sentem boas e generosas,

os intocáveis, e de como isso é errado. Mas na sua própria casa você impõe essas diferenças de castas. Que hipocrisia, Mamãe!

- Olhe, Dinaz-dizia Sera com suavidade.-Acho que há uma pequena diferença entre queimar um *harijan* e não permitir que Bhima use nossos copos. Além disso, você já notou o cheiro forte do tabaco que ela masca o dia inteiro? Quer que os lábios dela toquem nossos copos?

- Mas não é só isso, mamãe, e você sabe muito bem. Certo, se é por causa do tabaco, por que você não deixa ela se sentar no sofá ou nas cadeiras? Ou será que Bhima tem tabaco no traseiro também?" (UMRIGAR, 2008, p. 40, tradução de Paulo Andrade Lemos).

⁸ Publicado no Brasil em 2012 como *A Resposta* na tradução de Caroline Chang.

⁹ No Brasil, o nome do filme foi adaptado para *Histórias Cruzadas*.

ao mesmo tempo, que inferiorizam e coisificam outros seres humanos. A jovem contesta sua mãe, comparando a estratificação de castas, tão abominável aos olhos de seus pais e extinta pela nova constituição indiana (1950), com a segregação, entre quatro paredes, no que tange às pessoas que lhes serviam. Sera acha a comparação da filha, extremamente, desproporcional e sem cabimento. Sera não era capaz de enxergar que, sendo uma parse¹⁰, o fato de separar utensílios, cadeiras e banheiros para sua empregada não a diferenciava de um hindu de casta superior que marginaliza os intocáveis e se sente superior e com maior dignidade. Sera não se esforçava para ver o quanto ela queimava, cotidianamente, a humanidade de Bhima quando a segregava por sua origem, por sua condição econômica ou por sua função. E, desse modo, ela refuta a acusação da filha, tentando convencê-la da inevitabilidade daquela atitude, já que Bhima fumava e poderia impregnar todas as xícaras da casa. O que a personagem tenta fazer é tirar o foco da principal razão de seu comportamento, o preconceito estrutural, e desviar para algo mais específico e, aparentemente, neutro como o vício de sua empregada.

Como uma forma de finalizar aquela conversa, Sera tenta mostrar para a filha que toda generosidade tem limites e qual é o papel de cada indivíduo dentro daquele teatro social, afirmando:

'Speaking of which, I heard you inciting Bhima the other day to ask for a raise. Listen, Dinaz, no matter what you think, you belong to this family, not Bhima's. I think when all is said and done, the Dubash family treats its servants better than almost anybody else we know'. [...] The thought of Bhima sitting on her furniture repulses her. The thought makes her stiffen, the same way she had tensed the day she caught her daughter, then fifteen,

¹⁰ Como a Índia é uma cultura múltipla por suas várias línguas, religiões e culturas, além da predominância de hindus, muçulmanos e sikhs, o país também tem outros grupos étnicos como é o caso da família de Sera e de suas amigas que são parses, povo que veio da Pérsia, hoje Irã, entre os séculos XVIII e X a fim de escaparem de seus perseguidores, os árabes muçulmanos. Instalando-se, principalmente em Bombaim (atualmente, Mumbai), em sua maioria, permaneceram leais aos seus costumes e à sua religião, o zoroastrismo.

giving Bhima an affectionate hug¹¹ (UMRIGAR, 2006, p. 28).

A atitude de Diraz de achar justo Bhima buscar seus direitos e solicitar aumento de salário não parece ser um posicionamento adequado para Sera, cuja posição é deixar claro, contradizendo sua fala anterior, que a adolescente não pertence à família da serviçal, que há, sim, duas famílias, dois grupos sociais e que as distâncias precisam ser respeitadas. Na mentalidade da mãe de Diraz, as escolhas da filha possuíam incoerência e estranheza. A personagem externa seus pensamentos, ao salientar o quanto sua família fez e faz por seus subordinados. Para Sera, tolerar alguns atrasos de Bhima, permitir que ela tome chá e converse com a patroa, pagar uma bolsa de estudos para Maya dentre outras benevolências já eram suficientes para que a relação não fosse opressora e, conseqüentemente, equitativa. No mesmo trecho do romance, a narração onisciente descreve a repugnância sentida por Sera ao imaginar sua subalterna, oriunda da *basti*¹², sentada em suas poltronas e ao se recordar do momento em que presenciara um abraço da amada filha na empregada.

Na maior parte da obra, é Bhima que está presente na casa e na realidade de Sera, mas há um momento na trama no qual a patroa se recorda da experiência de ter sido obrigada a visitar sua empregada na comunidade, pois Bhima estava com tifo. No decorrer da narrativa, tem-se acesso aos sentimentos despertados na patroa ao se aproximar de um bairro periférico e ver, de perto, as reais condições em que viviam as pessoas mais pobres. O prédio de Sera ficava a quinze minutos a pé da favela¹³, mas a senhora de

¹¹ -Falando nisso, outro dia ouvi você incentivando Bhima a pedir um aumento. Olhe, Dinaz, não importa o que você pense, você pertence a esta família, não à de Bhima. Acho que, no fim das contas, a família Dubash trata os seus empregados melhor do que qualquer pessoa que a gente conheça. [...] e, mesmo assim... a simples ideia de Bhima sentada em suas poltronas a repugna. Só de pensar nisso fica tensa, exatamente como naquele dia em que pegou a filha, então com 15 anos, dando um abraço carinhoso em Bhima (UMRIGAR, 2008, p. 42).

¹² *Basti*: Palavra em hindi que significa uma comunidade onde residem pessoas pobres.

¹³ A palavra “favela” teve origem, no Brasil, a partir da obra literária, *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha (1866-1909), pois ao tratar sobre a guerra de Canudos, relatou a ocupação de soldados em um morro que possuía uma vegetação comum no sertão baiano, denominada favela. Deste modo, o morro da favela influenciou a nomenclatura de vários bairros, em morros ou não, formados por construções precárias e irregulares, e habitados por pessoas pobres. Quase no final do século XX, o termo foi sendo substituído por “comunidade”, a fim de que a carga pejorativa, associada à extrema pobreza e ao alto índice de criminalidade, não consolidasse estereótipos. No entanto, o termo “favela” ainda é muito

classe média “[...] felt as if she had entered another universe¹⁴.” (UMRIGAR, 2006, p. 113). “Sera had wanted to turn away, to flee this horrific world and escape back into the sanity of her life. But her concern for Bhima propelled her forward¹⁵” (UMRIGAR, 2006, p. 113-114). É uma realidade muito comum as grandes favelas estarem muito próximas, geograficamente, dos bairros mais nobres e, normalmente, as mulheres e homens pobres são as cozinheiras, faxineiras, jardineiros e pedreiros nas casas dos ricos. A riqueza e a comodidade dos que mais têm são amparadas, diretamente, pela força de trabalho daqueles que são marginalizados constantemente.

Ao andar pelas vielas, Sera se sentia, segundo o romance, “[...] like an alien, a space invader who had stumbled upon a different planet¹⁶” (UMRIGAR, 2006, p. 114). É muito simbólico Umrigar utilizar palavras e expressões como “alienígena” e “planeta diferente” para expressar o que se passava no interior da patroa de Bhima. Pois a força motriz de todo processo de subalternização e opressão é a ideia de que o outro não é humano e não faz parte do mesmo planeta civilizado e evoluído no qual pessoas “de verdade” residem. Este foi um dos motivos principais para que a escravidão existisse. Não havia identificação ou empatia com os corpos a serem escravizados. Esta crença cruel, também, desencadeou o colonialismo empreendido pela Europa, pois para os países imperialistas, os povos a serem desbravados, explorados e subjugados eram, indubitavelmente, inferiores. Sera sabia que as pessoas da comunidade estavam habituadas a verem madames bem vestidas quando iam ao centro ou quando iam prestar serviços, mas para ela, caminhar por aqueles becos era algo inusitado, como salientado neste excerto: “They were familiar

utilizado, principalmente, em letras de música, na literatura e na arte das comunidades periféricas como forma de ressignificar seus territórios e seus corpos marginalizados. Na versão em inglês, a autora utiliza termos como *slum* e *basti* e na versão em português, estas palavras foram traduzidas como “favela”.

¹⁴ “[...] teve a sensação de estar entrando em outro universo” (UMRIGAR, 2008, p. 146, tradução de Paulo Andrade Lemos).

¹⁵ “Sera quis voltar atrás para fugir desse mundo horrível e retornar para a sua vida saudável. Mas a preocupação com Bhima a impulsionou a ir adiante” (UMRIGAR, 2008, p. 146-147, tradução de Paulo Andrade Lemos).

¹⁶ “[...]sentisse ainda mais alienígena ali, uma invasora espacial que tinha vindo parar num planeta diferente” (UMRIGAR, 2008, p. 147, tradução de Paulo Andrade Lemos).

with her world; the novelty was in having someone from her world step into theirs¹⁷” (UMRIGAR, 2006, p. 114).

Ao chegar na casa de Bhima, Sera se sente constrangida por ser tão bem tratada. Maya sai para comprar *Mangola*, o refrigerante preferido da patroa da avó, os vizinhos conseguem um banco de madeira para que a fina madame não precisasse se sentar no chão:

The generosity of the poor, Sera marveled to herself. It puts us middle-class people to shame. They should hate our guts, really. Instead, they treat us like royalty. The thought of how she herself treated Bhima – not allowing her to sit on the furniture, having her eat with separate utensils – filled her with guilt¹⁸ (UMRIGAR, 2006, p. 115).

Todo este exame de consciência diante da hospitalidade de Bhima fez Sera tomar a decisão de levar a empregada doente para uma consulta com seu médico e, também, para a sua casa, onde a enferma teria uma cama confortável para dormir e melhores condições para sua recuperação. No entanto o gesto de caridade da patroa estava mesclado com uma sensação de asco que sempre estava presente quando se tratava da mulher que a servia e do mundo ao qual pertencia: “The thought of her sleeping on one of their beds had been too repulsive to Sera¹⁹” (UMRIGAR, 2006, p. 115).

Sera tentava se sentir mais próxima de Bhima, vê-la como uma amiga, afinal de contas, foi sempre esta mulher da favela que ouvia seus desabafos, que tomava chá com ela, partilhando segredos. Foi Bhima que, inúmeras vezes, cuidou dela após as surras levadas por seu marido, Feroz. Era a sua empregada que lhe dava conselhos para reerguer sua auto estima, que a consolou durante sua viuvez, que ajudou a criar sua filha Diraz e que providenciou Maya para cuidar de sua sogra idosa e doente. Sera sentia que

¹⁷ “Seu mundo era familiar para eles. A novidade era alguém do seu mundo entrar no mundo deles” (UMRIGAR, 2008, p. 147, tradução de Paulo Andrade Lemos).

¹⁸ “Ah a generosidade dos pobres”, pensava Sera admirada. “É de nos deixar com vergonha, a nós da classe média. Na verdade, eles deveriam nos odiar. Em vez disso, nos tratam como se fôssemos a realeza”. Só de pensar em como tratava Bhima não permitindo que se sentasse nas cadeiras e poltronas, fazendo com que comesse com louça e talheres separados -, ficou cheia de culpa” (UMRIGAR, 2008, p. 148, tradução de Paulo Andrade Lemos).

¹⁹ “A idéia de vê-la dormindo em uma das camas repugnava Sera” (UMRIGAR, 2008, p. 149, tradução de Paulo Andrade Lemos).

deveria ser mais grata a Bhima, mas o contexto social lembrava-a, constantemente, que cada uma tinha que permanecer no seu devido lugar. Havia uma hierarquia que não deveria ser quebrada e, para ela, era natural que assim o fosse. No interior da patroa, o preconceito causava conflitos e ela teimava em acreditar que, de fato, tratava sua empregada como se fosse da família, mesmo tendo repulsa por tudo que Bhima era e representava:

The smells and sights she had encountered in the slum were still too fresh, as if they had gotten caught in her own hair and skin. Each time she thought of the slum, she recoiled from Bhima's presence, as if the woman had come to embody everything that was repulsive about that place. For many years, Sera had marveled at how clean and well-groomed Bhima was. Now, when it was time to give Bhima her pills, Sera made sure that she plopped them in Bhima's open palm without making contact. And for the next few weeks, she zealously kept Dinaz away from Bhima. She told herself it was because of the fever, but she had also wanted to protect her daughter from the sheen of dirtiness she now saw each time she looked at her servant²⁰ (UMRIGAR, 2006, p. 115-116).

A narrativa de Umrigar faz eclodir diversas questões que problematizam a suposta generosidade da patroa. Sera leva Bhima para sua casa por que, de fato, preocupa-se com sua saúde e bem estar ou por que já está aflita sem sua funcionária que limpa, lava e cozinha? É uma relação afetiva que conduz Sera à comunidade em busca de Bhima ou é aquela costumeira dúvida que perpassa a cabeça de muitas patroas sobre a veracidade das doenças e das faltas de suas empregadas domésticas? Sera queria mostrar solidariedade ou comprovar o quão debilitada sua funcionária estava?

²⁰ “Os cheiros que sentiu e as visões que teve na favela ainda estavam muito frescos em sua memória, como que impregnados na sua pele e no seu cabelo. Cada vez que pensava na favela, encolhia-se diante de Bhima, como se aquela mulher personificasse tudo de repulsivo que havia naquele lugar. Durante muitos anos, Sera se maravilhou com a limpeza e a arrumação de Bhima. Agora, na hora de lhe dar os remédios, Sera fazia questão de deixar cair as pílulas na palma da mão de Bhima sem encostar nela. Durante as semanas seguintes, manteve Dinaz cuidadosamente afastada de Bhima. Disse a si mesma que era por causa da febre, mas, na verdade, queria também proteger a filha daquela pátina de sujeira que via cada vez que olhava para a empregada” (UMRIGAR, 2008, p. 149, tradução de Paulo Andrade Lemos).

Em um momento posterior na narrativa, Sera e Diraz estão em uma visita a uma velha amiga e, em meio a muitos assuntos conversados, a patroa de Bhima se queixa do recente comportamento de sua empregada, a qual parece distante e tem chegado atrasada com frequência. O que a mãe de Diraz omite é o possível motivo para esta mudança de comportamento de sua funcionária. Maya foi, praticamente, pressionada pela família a realizar um aborto, já que o pai era desconhecido e a criança seria mais um estorvo para o futuro acadêmico da jovem. A própria Sera acompanhou a garota à clínica para que o aborto fosse feito. Ninguém perguntou a Maya o que, de fato, ela queria, sobre o porquê de seu silêncio quanto à identidade do pai ou sobre as experiências, igualmente traumáticas, de conceber e matar aquele bebê. A avó, que convivia com a adolescente, percebeu como a jovem pareceu deprimida e sem perspectiva dias depois de ter, aparentemente, solucionado seu problema. E Bhima ainda estava inquieta e preocupada, pois não havia descoberto quem tinha engravidado sua amada neta.

Diante dos murmúrios de Sera, sua amiga Aban, achando-se plena de experiência e de sabedoria, exprime o que acha da situação para todos os presentes e, em seguida, outra colega concorda com sua colocação e ainda salienta a periculosidade de todas as domésticas:

That's what you get when you treat the servant like the mistress of the house,' Aban says promptly. 'Pardon my saying so, Sera, but I've told you for years that Bhima will take advantage of you. Say what you will, these ghatís are ghatís. We Parsís are the only ones who treat our servants like queens. And it always backfires. [...] Another guest, who Sra knows lives in Aban's building, pipes up. 'I tell you, though, Aban is correct. You can't treat these people too well. Best to keep them at some distance. Otherwise they will take advantage of you, hundred percent guaranteed. [...] They are like snakes, these people'²¹ (UMRIGAR, 2006, p. 170-171).

²¹ “- É isso que acontece quando se trata a empregada como patroa-diz Aban prontamente.-Me perdoe por dizer isso, Sera, mas tenho lhe dito todos esses anos que Bhima ia acabar se aproveitando de você. Digam o que disserem, mas esses *ghatís* são sempre *ghatís*. Nós, parse, somos os únicos que tratam as empregadas como rainhas. E sempre recebemos o troco. [...] Uma outra convidada que mora no prédio de Aban se intromete.

Aban fala, demonstrando grande orgulho por ser parse e de como seu povo trata as empregadas como verdadeiras realezas. Mais uma vez, é possível ver como muitos grupos sociais, economicamente privilegiados, enxergam-se na relação com os mais pobres e como há uma grande dificuldade em perceber o discurso superior e hipócrita nos próprios lábios.

Quando uma das convidadas concorda com Aban e afirma: “Não se pode tratar essa gente bem demais.”, ela já propõe uma distinção clara entre elas, patroas, parses e civilizadas de um lado e as domésticas, “essa gente” não confiável e aproveitadora, do outro. Para alertar Sera, Aban utiliza uma expressão para inferiorizar, ainda mais, as mulheres simples que servem em seus lares: “Digam o que disserem, mas esses *ghatis* são sempre *ghatis*.” Neste momento, a autora opta por deixar os termos na língua marati, uma das muitas línguas locais indianas, talvez para mostrar a insuficiência do idioma do colonizador para descrever certas situações culturais ou, também, para aproximar mais o que foi dito do sentimento de quem disse, isto é, alguém que reside em Mumbai, mas não pertence aos maratas. O povo Marata é um grupo étnico e plural, falante de múltiplas línguas indo-arianas, que se consolidou como grande Império *Maratha* de 1674 à 1818 no território que, atualmente, fica parte na Índia, parte no Paquistão.

Quando a amiga de Sera se refere às serviçais como *ghatis*, ela está utilizando um termo que é considerado ofensivo e pejorativo para muitos maratas, cujo orgulho de sua origem e dos feitos de seu povo é uma constante. O termo *ghati* pode se referir a pessoas que vivem nas montanhas, chamadas de *ghats* na língua Marati. Porém, como, antigamente, as pessoas que viviam neste território montanhoso não tinham oportunidades para os estudos e tinham menos acesso a outras culturas e a outras visões de mundo, quando, na contemporaneidade, um não marata se refere a um indivíduo marata como um *ghati*, ele o faz com a conotação de atrasado, primitivo e não civilizado. A ignorância por trás do estereótipo, mais uma vez, faz com que um grupo étnico se sinta superior a outro, capaz de negar todas as contribuições

- Acho que Aban está certa. Não se pode tratar essa gente bem demais. É melhor manter uma certa distância. Se não, eles acabam se aproveitando de você, com toda certeza. [...] São umas cobras essas mulheres” (UMRIGAR, 2008, p. 215-216, tradução de Paulo Andrade Lemos).

relevantes e essenciais dadas por outros povos. Dr. B. A. Ambedkar (1891-1956), por exemplo, sendo um marata e, também, dalit, não deixou de ser o grande jurista, economista e reformador social que presidiu as assembleias constituintes de seu país, sendo, assim, considerado o pai da constituição indiana na qual foi abolido o sistema de castas e criminalizada a prática da intocabilidade.

Em sua famosa obra *The annihilation of Caste* (1944 [1936]), Ambedkar, o pensador indiano salientou: “There is no code of laws more infamous regarding social rights than the Laws of Manu”²² (AMBEDKAR, 1944, p. 56). O Código de Manu, um dos textos mais antigos no âmbito jurídico, é a legislação que estabeleceu o sistema de castas na sociedade hindu e, para o jurista político, ela é um grande retrato de desumanidade. No que tange à compreensão deste assimétrico sistema na Índia, Ambedkar explicita na mesma obra: “The caste system does not demarcate racial division. The caste system is a social division of people of the same race”²³ (AMBEDKAR, 1944, p. 34). O que o autor destaca é o fato de que para além da origem dos intocáveis e da cor mais escura de suas peles, há uma segregação, claramente, sócio econômica entre os cidadãos das altas castas, os sudras, casta mais baixa, e os intocáveis.

Voltando ao excerto do romance supracitado, no qual a desigualdade social ainda impera, a colega de Aban compara as empregadas domésticas com cobras, animais que, comumente, são conhecidos como traiçoeiros e perigosos. No entanto, com grande destreza narrativa, a autora revela quem foi a verdadeira cobra em toda a trama, Viraf, genro de Sera. Já quase no fim do romance, no capítulo XXI, Bhima descobre o que, realmente, aconteceu com Maya:

And now she must live with the earth-shattering knowledge that Viraf Davar was the father of Maya's dead child. While she, Bhima, had looked suspiciously at every youth and middle-aged man in the slum, while she had

²² “Não há código de leis mais infame em relação aos direitos sociais do que as Leis de Manu” (AMBEDKAR, 1944, p. 56, tradução minha).

²³ “O sistema de castas não demarca divisão racial. O sistema de castas é uma divisão social de pessoas da mesma raça” (AMBEDKAR, 1944, p. 34, tradução minha).

foolishly imagined her granddaughter in a kitchen with shiny pots and pans, it had never occurred to her to look for the snake under her very nose²⁴ (UMRIGAR, 2006, p. 267).

Viraf ficou preocupado quando descobriu que Bhima já sabia sobre o mal que ele havia feito a Maya. Sim, um mal, pois a jovem foi atraída, estuprada e abandonada. Sem contar todo o incentivo do esposo de Diraz para que a neta da empregada abortasse. Para o jovem e rico Viraf, Maya era apenas um corpo que ele poderia usar quando bem entendesse e depois descartá-lo como se nada tivesse acontecido. Embora a jovem estivesse estudando com a bolsa concedida por Sera, Maya jamais chegaria à dignidade de uma moça como Diraz. Na visão do rapaz, ela sempre seria a pobre e favelada garota que, por ser bonita de corpo, foi culpada por tentá-lo de modo sensual. Após usar a adolescente, inocente e virgem, Viraf toma um banho e incita Maya a fazer o mesmo para tirar todo e qualquer vestígio do acontecido e vendo-a desolada no canto do quarto, ele diz: “Yes, that was a bad thing you did, tempting me like that, taking advantage of me while I was in a weak mood”²⁵ (UMRIGAR, 2006, p. 279). A jovem tenta confrontar as palavras do patrão, mas ele a silencia e a faz prometer que não contará nada a ninguém, principalmente para não magoar Diraz que está gestante.

Bhima é despedida do emprego porque Viraf inventa para Sera que a empregada roubou uma quantia em dinheiro. Ele a ofende e a humilha, chamando-a de descarada e criminosa e antes que ela o acuse pelo que fez a Maya, Viraj tenta descredibilizá-la perante a sogra, cuja dúvida no rosto vai se tornando uma raiva crescente por Bhima a ponto de expulsá-la do emprego, prometendo-lhe uma última benevolência, não chamar a polícia. A humilde e trabalhadora senhora sai da casa de Sera, onde serviu por tantos anos. Humilhada e desprezada, sentindo-se sem chão, Bhima começa a refletir sobre

²⁴ “E agora tinha que conviver com a consciência arrasadora de saber que Viraf Davar era o pai da criança morta de Maya, enquanto ela, Bhima, suspeitou de todos os jovens e homens da favela, enquanto tinha se humilhado diante daqueles rapazes debochados na faculdade de Maya, enquanto tinha ingenuamente imaginado sua neta numa cozinha com pratos e panelas brilhando. Nunca lhe passou pela cabeça procurar a serpente debaixo do próprio nariz.” (UMRIGAR, 2008, p. 341, tradução de Paulo Andrade Lemos).

²⁵ “É, foi muito feio o que você fez, me tentando daquele jeito, se aproveitando de mim quando eu estava mais fragilizado” (UMRIGAR, 2008, p. 356, tradução de paulo Andrade Lemos).

sua vida e percebe um misto de angústia com liberdade. Ela sente certa gratidão pela traição de Viraf, pois conseguiu se desvincular do que a mantinha presa por muito tempo. E caminhando para o final do romance, a desempregada senhora decide comprar vários balões e o vendedor pergunta se é para alguma festa na casa da patroa, mas Bhima, de modo seco, responde: “ ‘I have no mistress’ [...] And instead of tasting as bitter as aspirin, instead of tearing her mouth like jagged pieces of glass, the words taste sweet[...]. ‘Hah. No mistress’, she repeats.²⁶” (UMRIGAR, 2006, p. 317). No desamparo da demissão, a protagonista encontra um amparo mais seguro em si mesma, capaz de impulsionar e ressignificar sua existência.

Referências

AMBEDKAR, Dr. B.R. *The Annihilation of Caste*. New York: Columbia University, 2004.

BHARATI, Shivram. *Women in Indian Literature*. New Delhi: D.P. S. Publishing House, 2010. 264 p. [ebook]

DALCASTAGNÈ, Regina. O lugar da fala. In: DALCASTAGNÈ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Ed. Horizonte, 2012. p. 17-48.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. 10 ed. Salvador: Ática, 2019 [1960].

LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. Salvador: Planeta, 2012 [1997].

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020 [1977].

NAIR, Anita. Female desire takes the power equation out of patriarchy's hands: Anita Nair. Entrevista feita por Paromita Chakrabarti. Postada em 14 de Outubro de 2018. *The Indian Express*. Disponível em: <<https://indianexpress.com/article/express-sunday-eye/anita-nair-interview-5400287/>>. Acesso em: 25 Out. 2020.

UMRIGAR, Thrity. *A distância entre nós*. Tradução de Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (Pocket Ouro), 2008.

²⁶ “-Não tenho patroa [...]. E em vez de serem amargas como aspirina, em vez de lhe rasgarem a boca como cacos de vidro afiados, as palavras são doces [...].-Não tenho patroa-repetiu ela” (UMRIGAR, 2008, p. 405, tradução de Paulo Andrade Lemos).

UMRIGAR, Thrity. *The Space Between Us*. London, Fourth State, 2006.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

ENTRE MEMÓRIAS E MÁSCARAS: UMA LEITURA DA CHINA CONTEMPORÂNEA NO ROMANCE DISTÓPICO *OS ANOS DE FARTURA*, DE CHAN KOONCHUNG¹

Camila Araújo Gomes²
Rachel Esteves Lima³

Resumo: Censurado na República Popular da China, o romance distópico *Os anos de fartura* (2009), do autor chinês Chan Koonchung, apresenta críticas pungentes ao acelerado e, às vezes, contraditório processo de modernização socialista, instalado no país continental desde 1949. A fim de compreender como a nação chinesa é imaginada por Koonchung, o artigo objetiva analisar uma China ficcional relativamente futurista, ambientada no ano de 2013, na condição (aparente) de um país próspero e harmônico, cuja imagem otimista consolidou-se depois da ocorrência do “tsunami financeiro de 2008” que, exclusivamente, arrastara os países capitalistas liderados pelos Estados Unidos da América do Norte para uma grande crise. A investigação visa, também, debruçar-se sobre algumas questões geopolíticas sobre a China, cujo sistema político e econômico é pragmaticamente rotulado, pelo PCC, como “socialismo com características chinesas” e, por vezes discordantes ao Partido, como uma autocracia socialista, concepções que nutrem politicamente a discussão presente nas entrelinhas da ficção científica mencionada. Nesse sentido, o romance tensiona a qualidade democrática da China atual, fazendo menção aos desafios geopolíticos que interferem no crescimento econômico do país. Seria, então, a China na contemporaneidade, uma China do passado? Essa é a pergunta crucial que ecoa na mente dos leitores de *Os anos de fartura* e que este trabalho pretende discutir.

Palavras-Chave: China. Literatura chinesa. Modernização socialista.

¹ Este trabalho é resultado da orientação da pesquisa de Iniciação Científica de Camila Araújo Gomes por Rachel Esteves Lima e foi realizado no âmbito do projeto “Modernidades alternativas: a literatura do BRICS na era da globalização”, financiado pelo CNPq (Processo 308999/2015-0).

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação de Literatura e Cultura, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: mila_araujo25@hotmail.com.

³ Professora do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, pela Universidade Federal da Bahia e pesquisadora do CNPq. E-mail: rachellima@uol.com.br.

BETWEEN MEMORIES AND MASKS: A READING OF CONTEMPORARY CHINA IN CHAN KOONCHUNG'S DYSTOPIAN NOVEL *OS ANOS DE FARTURA*

Abstract: Censored in the People's Republic of China, Chan Koonchung's dystopian novel *Os anos de fartura* (2009) presents a critical view of the accelerated and contradictory process of socialist modernization, installed in mainland China since 1949. The article aims to analyze a fictional China, relatively futuristic, set in 2013, in the (apparent) condition of a prosperous and harmonious country, whose optimistic image occurred after the event of the "financial tsunami of 2008". This crisis had exclusively dragged the capitalist countries led by the United States of America. The investigation also proposes to address some geopolitical issues linked to China, whose political and economic system is pragmatically called, by the Chinese Communist Party (CCP), "socialism with Chinese characteristics". On the other hand, the political opponents of the Party refer to it as a socialist autocracy. This antagonism nourishes the discussion developed between the lines of the mentioned science fiction. In this perspective, the novel highlights the democratic quality of today's China, considering the geopolitical challenges which interfere in the country's economic growth. Is contemporary China, then, a China of the past? This is the crucial question that echoes in the minds of the readers and which this paper intends to discuss.

Keywords: China. Chinese Literature. Socialist Modernization.

Memórias em jogo

Afinal, qual é o "verdadeiro rosto da China ⁴", na contemporaneidade? De início, pode-se dizer que essa é a pergunta que o autor chinês Chan Koonchung tenta responder, apresentando ao longo do enredo de seu romance distópico *Os anos de fartura* traços políticos, econômicos e culturais que se inscrevem em alto-relevo, consubstanciando negativamente uma imagem nacional da China, país que surpreendentemente alcançou, no começo do século XXI, as posições de maior economia regional do Leste asiático e de segunda potência mundial. Operando como um dispositivo literário, a metáfora criada por Koonchung na primeira parte do livro traz à

⁴ KOONCHUNG, 2014, p. 42. Essa metáfora foi retirada de um trecho do romance.

luz uma discussão contemporânea sobre o(s) estilo(s) pelo(s) qual(is) a China é politicamente imaginada (ANDERSON, 2008, p. 33).

Desde 1949, o Partido Comunista Chinês (PCC) governa, de forma centralizada, a China continental. Esse fato histórico sugere que os dirigentes dessa cúpula partidária modelam, adaptam e transformam as memórias (oficiais, coletivas e individuais) que dinamizam o imaginário social da e sobre a nação chinesa. Nesse sentido, pensar o “verdadeiro rosto da China” é, dentre outros aspectos, analisar um jogo político de memórias, constituído “no campo de batalha onde o presente se debate com o passado como um modo de construir o futuro” (ACHUGAR, 2006, p. 181).

Criada por Chan Koonchung em *Os anos de fartura*, a China ficcional, relativamente futurista, ambienta-se em 2013, na condição (aparente) de um país próspero e harmônico. Essa imagem otimista consolidou-se depois da ocorrência da crise financeira de 2008, que devastara exclusivamente os países capitalistas liderados pelos Estados Unidos da América do Norte. Como o título do romance pressupõe, os anos de fartura na China instauraram-se

depois do tsunami financeiro de 2008, [quando] os países capitalistas liderados pelos Estados Unidos começaram a implodir e só tiveram uns poucos anos de recuperação modesta antes de afundar mais uma vez na estagflação. A nova crise se alastrou mundo afora e nenhum país ficou incólume. E ninguém sabe quando a depressão vai acabar. Apenas a China conseguiu se reerguer e avançar enquanto os outros sucumbem. E agora a economia está aquecida outra vez. Com a demanda interna compensando o parco mercado de exportações e o capital do estado substituindo os investimentos estrangeiros que evaporaram, a previsão atual é de que esse seja o terceiro ano consecutivo em que a economia cresce mais de 15%. A China não apenas mudou as regras do jogo econômico internacional, mas também mudou a natureza da economia ocidental. E, o que é mais importante, não houve nenhuma atribulação social; na verdade, nossa sociedade está ainda mais harmoniosa agora. Não há como negar que isso é tudo muito impressionante (KOONCHUNG, 2011, p. 36).

Soma-se a essa contextualização geopolítica feita pelo protagonista do romance *Velho Chen* (um escritor que tenta superar seu bloqueio criativo) o fato de a trama ser mediada por um fio vermelho que conecta misteriosamente os eventos narrativos. O enigma central do enredo refere-se ao sumiço do mês de fevereiro de 2011, fato que mobiliza os personagens principais (Fang Caodi, Xiao Xi e Velho Chen ou Lao Chen) da narrativa a ingressarem em uma busca perigosa por respostas. Essas respostas estão associadas à amnésia coletiva, ao enigmático desaparecimento do segundo mês do ano e aos episódios históricos de repressão cometidos durante o regime comunista, tal como a Revolução Cultural⁵ (1966-1976), referente à governança maoísta (1949-1976), e o Incidente de Tiananmen⁶ (1989), ocorrido no penúltimo ano da liderança reformista de Deng Xiaoping (1978-1990).

Esse esquecimento inconsciente que acomete a maioria dos chineses é resultado dos mecanismos arbitrários operados pelo Partido Comunista Chinês contra o povo, a classe trabalhadora, com o intuito de manter as rédeas do poder. Tal mistério, entretanto, é a ponta do novelo ligado à formação de memórias nacionais obscuras e manipuláveis/manipuladas por instituições estatais, que, neste trabalho, contribuem para analisar a formação identitária da China em sua história mais recente, isto é, posterior à conjuntura reformista, marcada pela abertura econômica ao capital estrangeiro realizada por Deng Xiaoping (1904-1997), sucessor do líder revolucionário e fundador da República Popular da China Mao Tsé-Tung (1893-1976).

Historicamente, essa transição política foi marcada pela inserção da China no mercado globalizado, uma vez que o “socialismo com características

⁵ Para o diplomata brasileiro Mauricio Lyrio (2010), a Revolução Cultural foi um período marcado pelos seguintes aspectos: “o virtual fechamento por dez anos do ensino médio e universitário, a perseguição indiscriminada de professores e pesquisadores, a desvalorização da educação nos mais diversos níveis e a repressão a muitas formas de produção e manifestação cultural, reduzidas em boa medida a propaganda” (LYRIO, 2010, p. 55).

⁶ Esse episódio histórico foi resultado de uma insatisfação coletiva referente, inicialmente, à morte de Hu Yaobangou, um dos líderes mais liberais e populares do PCC que ocupava o cargo de secretário-geral do Partido. Contudo, sua dispensa foi deflagrada dois anos antes do Incidente, por Deng Xiaoping. Em comemoração à memória dessa figura política controversa à esfera partidária, uma quantidade significativa de estudantes chineses passou a se reunir regularmente na Praça de Tiananmen durante o mês de maio. Esses encontros logo transformaram-se em manifestações democráticas gerando uma instabilidade política, com a qual os dirigentes comunistas não souberam lidar de forma diplomática. Fatalmente, em 4 junho de 1989, as tropas comunistas assassinaram aqueles militantes.

chinesas” – termo cunhado pelo líder reformista Deng Xiaoping na década de 70 do século XX – oxigenou a economia e a sociedade, ambas anteriormente arruinadas pela gestão administrativa durante a primeira liderança do Partido Comunista, quando houve a execução improdutiva dos quatro programas de modernização maoísta: “Grande Salto para Frente” (1953-1957), “Campanha das Cem Flores” (1956), “Campanha Antidireitista” (1957) e “Revolução Cultural” (1966-1976). Essas medidas resultaram em um crescente período de turbulência, caracterizado “pelo anti-intelectualismo, pelo patrulhamento e pela miopia ideológica, [na iminência de] quase destruir o partido que Mao mesmo ajudara a criar” (LYRIO, 2010, p. 86).

No que tange ao “socialismo com características chinesas”, Henry Kissinger (2005), diplomata estadunidense, em seu livro *Ordem mundial*, afirma que esse modelo econômico liberou a energia latente do povo chinês. Na visão do intelectual norte-americano, a China, em um período menor do que o de uma geração, “avançou a ponto de se tornar a segunda maior economia do mundo. Para acelerar ainda mais essa espetacular transformação, a China – ainda que possivelmente não por convicção – ingressou nas instituições internacionais e aceitou as regras estabelecidas da ordem mundial” (KISSINGER, 2005, p. 226).

A falta de convicção da China em relação a sua inserção nas instituições internacionais e, conseqüentemente, ao cumprimento das regras estabelecidas (democraticamente) pela ordem mundial evidencia um dos principais pontos de tensão que fazem parte do enredo de *Os anos de fartura*, que questiona a qualidade democrática da China atual. Sobre esse tópico, Ping Chen, economista chinês e docente nas Universidades de Pequim e do Texas, alega que

há uma imagem disseminada de que o rápido desenvolvimento da China é realizado por um governo autoritário sem freios e contrapesos. Isso está longe da verdade. Historicamente, a China passou por inúmeras rebeliões e golpes de Estado liberados por militares, como no Império Romano. [...]. Há uma feroz competição aberta entre servidores públicos sobre inovação e não por poder pessoal.
[...]

A democracia da China não é uma competição por palavras, mas uma competição por realizações. [...]. A legitimidade da China não reside no voto do eleitorado, mas no desempenho político e econômico. E este continuará a se aperfeiçoar e a inovar (CHEN, 2012, p. 202-203).

Nessa linha de interpretação, a China contemporânea estabelece-se paradoxalmente como uma “democracia”, pois desconsidera a soberania popular e se legitima apenas no desempenho político e econômico, unilateralmente consolidado pelo Partido Comunista Chinês. Logo, essa noção de democracia, aliás como várias outras presentes no mundo “ocidental”, expressa incoerência. Diferentemente de Ping Chen, seu compatriota Chan Koonchung, o autor de *Os anos de fartura*, apresenta um olhar crítico sobre o governo chinês, definindo-o como uma ditadura cujos lineamentos políticos, econômicos e culturais esculpem o “verdadeiro rosto da China”.

Em uma entrevista concedida à BBC News, Chan Koonchung declarou: “Você sabe que na China, até que o Estado intervenha, até que o Estado tente impedi-lo de dar opiniões discordantes, você não pode ser considerado um dissidente” (BBC News, 2011, tradução de responsabilidade das autoras deste artigo). O então escritor torna-se partícipe desse “coro” opositor a partir da publicação de *Os anos de fartura*, em 2009. Portanto, após esse ato de coragem, ele se enxerga na condição agambeniana de ser contemporâneo, no campo literário, ao perceber o que para a grande maioria estaria oculto. Para Giorgio Agamben, “o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do tempo” (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Inicialmente, o romance de Chan Koonchung, crítico ao Estado totalitário chinês, foi publicado apenas em Hong Kong e Taiwan. É importante informar que essas duas “ilhas rebeldes”, em especial a segunda nação insular, não se encontram sob o jugo ideológico do Partido Comunista, embora sejam consideradas, por fatores históricos atinentes à política interna da China, pertencentes ao mesmo território. Em 2009, quando o Partido soube da

existência de *Os anos de fartura*, os censores impediram a obra de circular na China continental. Em vista disso, “nenhuma editora chinesa do continente se dispôs a publicá-la” (BBC News, 2011, tradução de responsabilidade das autoras deste artigo).

Evidentemente, esse episódio repressivo vivenciado por Chan Koonchung configura-se como um caso real de censura em âmbito nacional. Apesar da falta de liberdade de expressão vigente, cópias clandestinas da referida obra foram difundidas, inclusive através da internet. Essa situação verídica exemplifica e aciona a metáfora apresentada no primeiro parágrafo deste artigo: Afinal, qual é “o verdadeiro rosto da China”, na contemporaneidade? Posto isso, traça-se outra imagem literária, a fim de ampliar a anterior: Afinal, qual é, na contemporaneidade, o verdadeiro rosto da China por trás da máscara? Máscara essa que funciona, em uma perspectiva antidemocrática, como um aparato discursivo para esquecer e encobrir outros rostos, outras histórias, outras memórias, outras múltiplas memórias (ACHUGAR, 2006, p. 161).

A máscara modelada pelo Partido Comunista Chinês (PCC)

Nota-se, no desenrolar dos acontecimentos de *Os anos de fartura*, que o romance denuncia como disfarce o discurso nacionalista do PCC, na medida em que o aparelho do partido promoveria, nas palavras de Hugo Achugar (2006, p. 161), a “configuração de imagens, disfarces, relatos e processos que, ao mesmo tempo em que ocultam uma identidade, constroem outra.” A respeito do papel da memória, o poeta, ensaísta e pesquisador uruguaio salienta:

a memória tem uma tarefa fixa que a vincula à tradição. No entanto, o acontecido nos últimos tempos não parece respaldar essa afirmação, essa distribuição de tarefas, segundo a qual a memória ficaria encarregada de preservar o relato oficial ou hegemônico, baseando-se no “esquecimento” voluntário, ou involuntário, dos poderosos. Pelo contrário, a memória, para um amplo setor da sociedade contemporânea, teria a responsabilidade de resgatar os esquecimentos a que

havia sido submetidos indivíduos, obras e fatos históricos (ACHUGAR, 2006, p. 141).

Ao analisar o objeto literário deste artigo, observa-se que a trama apresenta uma disputa em torno de memórias: de um lado, o PCC estabelecendo criteriosamente o que deve ou não ser lembrado em caráter “oficial”, uma vez que a China do ano de 2013 posiciona-se, no enredo, como uma potência econômica em ascensão, e, portanto, o esquecimento dos momentos mais traumáticos da história recente desse país é de suma importância para forjar uma “máscara” nacional, por meio da produção de imagens que jovialidade, alegria e prosperidade tanto no imaginário local quanto no global; por outro lado, o personagem principal Velho Chen e seus dois companheiros de uma amadora busca detetivesca, Fang Caodi e Xiao Xi ou Pequena Xi (por quem o protagonista nutre um amor antigo), não hesitam em solucionar o enigma que tece os eventos narrativos: descobrir por que o mês de fevereiro de 2011 sumiu e qual a razão de a população chinesa estar tão contente – com exceção desses três personagens, com suas vozes politicamente antagônicas ao Partido.

Velho Chen, Fang Caodi e Xiao Xi assumem a “responsabilidade de resgatar os esquecimentos a que haviam sido submetidos indivíduos, obras e fatos históricos”, conforme as palavras supracitadas do crítico uruguaio. Entre esses três dissidentes, Fang Caodi é considerado a “pessoa ideal” para ir atrás do mês desaparecido, porque a

vida dele era uma pilha de destroços, e não havia como erguer uma casa com eles. Ele vivia aparecendo em horários estranhos em lugares estranhos como se tivesse evaporado um milhão de anos atrás para renascer bem quando você menos esperava. Talvez alguém como ele realmente consiga algo tão fora de moda na política quanto restaurar um mês desaparecido de volta ao lugar (KOONCHUNG, 2011, p. 25).

Em razão dessa tarefa quase irrealizável, Fang Caodi cria uma rota de investigação, passando pelo sul de Beijing (Pequim), Hong Kong e Macau, com o intuito de localizar evidências sobre aqueles 28 dias. Ao longo de dois anos, esses indícios relevantes foram achados apenas nos “lugares mais

estranhos”. Por exemplo, em uma pensão no sopé do Monte Huang, ele encontrou uma edição completa da revista financeira *Caijing* que relatava como a nova crise econômica no início daquele fevereiro atingiu a China; no Estúdio Cinematográfico Mundial de Hengdian, em Zhejiang, viu uma parte do *Seminário da Ásia* de Hong Kong que falava sobre como as pessoas começaram a estocar comida naquele ano; em um vilarejo miserável perto da Universidade de Wuhan, em Hubei, descobriu a metade de um antigo exemplar do *Diário da Juventude Chinesa*, publicado pela Liga Comunista da Juventude, no qual o principal artigo, “O Leviatã chegou”, apresentava o filósofo político ocidental no século XVII, Thomas Hobbes, e sua concepção monstruosa do Estado. De acordo com o artigo, ao defrontar-se com uma escolha entre uma anarquia e uma ditadura, o povo sempre escolheria a última; outro artigo trazia uma respectiva sobre os fracassos do governo na apuração da morte de uma jovem, ocorrida durante os protestos de dez mil pessoas em Wan’an, na província de Guizhou, e supostamente encoberta pela polícia (KOONCHUNG, 2011, p. 88-89).

Conicionados estrategicamente ao acesso dificultoso, à invisibilidade e, conseqüentemente, ao esquecimento, esses documentos “desempoeirados” por Fang Caodi evidenciam alguns episódios e temáticas referentes à repressão e à censura, estabelecidos no breve curso do mês perdido e em passagens específicas do regime comunista. Não foram apenas esses raros fragmentos de memórias contrários ou críticos que desapareceram. De acordo com a experiência de Fang Caodi, o personagem denuncia que,

durante a Revolução Cultural e no início da reforma e da abertura, havia pouquíssimos livros, e todo mundo sabia que os fatos reais estavam sendo suprimidos. Hoje, existe um caleidoscópio de livros por toda a parte; a quantidade de títulos é vertiginosa, mas os fatos reais continuam sendo suprimidos. A única diferença é que as pessoas têm a ilusão de estar lendo o que têm vontade e escolhendo as próprias leituras.

Ao continuar a pesquisa, descobriu que não conseguia encontrar nada usando termos de busca como ‘4 de junho de 1989’, ‘Incidente de Tiananmen’ e assim por diante. O material que aparecia sobre a Revolução Cultural era

terrível – um amontoado de besteiras nostálgicas escritas para os que haviam passado a adolescência ao sol de um passado glorioso. Os poucos artigos que discutiam a história da Revolução Cultural não passavam de versões oficiais devidamente censuradas (KOONCHUNG, 2011, p. 149).

O protagonista Lao Chen, aconselhado por seu antigo conhecido Fang Caodi, também consultou na internet (institucionalmente monitorada) os sites da Dangdang e da Amazon chinesa para tentar localizar as obras da famosa escritora Yang Jiang, uma testemunha da Revolução Cultural, porém não havia nenhuma entrada com esse nome. Além disso, ele pesquisou o dia 4 de junho de 1989 ou Incidente de Tiananmen e sobre o Falun Gong em 1999 e, conforme o esperado, não obteve sucesso. Além da procura por tais vestígios históricos, Velho Chen

descobriu que tampouco havia livros sobre a Campanha de Retificação de Yan-na, a Reforma Agrária, o Muro da Democracia, o Movimento de Cinco de Abril, a Campanha contra a Poluição Espiritual e a Campanha para a Repressão do Crime – não havia nenhum livro sobre esses assuntos tão discutidos nos anos 80 e 90. Os únicos livros que apareciam nos resultados eram *A China contemporânea* e uma edição popular da *Breve história da China* – duas obras básicas sobre história chinesa moderna e contemporânea autorizadas pelo governo nos últimos dois anos (KOONCHUNG, 2011, p. 148-149).

Tendo em vista essa coleta memorialística feita clandestinamente por Fang Caodi e Lao Chen, infere-se que a imagem nacional da China enquanto uma nação harmônica e próspera deveria ser mantida a qualquer custo, melhor dizendo, em concordância com a única versão autorizada pelo Partido Comunista. Para isso, o traumático passado protagonizado pelo maoísmo tinha que ser reescrito ou, até mesmo, oportunamente apagado da história recentíssima desse país. Essa tentativa de apagamento ou reescrita da história ocorre de modo similar ao desaparecimento daqueles 28 dias na memória coletiva da maioria dos chineses. Contudo, Fang Caodi consegue extraordinariamente reunir evidências e recolar o mês desaparecido em seu devido lugar. Desse modo, o desvelamento do enigma central da narrativa

procede, também, através das lembranças íntimas desse personagem que desempenha o papel investigativo principal, embora seu trabalho tenha sido somado aos de Lao Chen e Xiao Xi.

Fang Caodi, figura fundamental nessa retomada, atinge finalmente seu objetivo, revelando que:

foi no oitavo dia do primeiro mês lunar após o Festival da Primavera, quando as pessoas começaram a voltar para o trabalho, que a televisão, os jornais e a internet trouxeram a mesma notícia: a economia global havia entrado em um período de crise.

De repente todos sentiram a iminência de um desastre [...]. No início, todos amaldiçoaram os Estados Unidos pela inflação fora do controle e pela desvalorização de um terço sofrido pelo dólar, que levou os chineses a perderem uma soma vultuosa de reservas estrangeiras acumuladas com tanto esforço.

[...]

No início todos temiam a inflação, então compraram de tudo, esvaziaram as prateleiras e acumularam os produtos em casa. Enquanto todos faziam a mesma coisa, a oferta de produtos era insuficiente para suprir a demanda, e nesse ponto as compras motivadas pelo desespero começaram em meio a confrontos abertos entre os compradores.

Quando a Televisão Central de Beijing noticiou o caos social ao redor do mundo, não apareceu ninguém para assegurar à população que os estoques de comida e artigos de uso diário eram suficientes para suprir a necessidade de todos, como em geral acontece.

Xiao Xi lembrou que naquela tarde havia telefonado para vários intelectuais e pessoas ligadas à mídia para ver se tinham alguma ideia sobre o que fazer ou se aceitariam participar de um encontro para discutir a situação. Todos estavam ocupados demais estocando comida e outros insumos e ninguém tinha disponibilidade para discutir um plano abrangente de resposta.

Durante aquela semana, no entanto, as pessoas sentiram-se como se estivessem no Purgatório; o tempo passava com extrema lentidão, e no sétimo dia ninguém mais aguentava e todos estavam prestes a desmoronar. Como você pode imaginar, vários elementos criminosos estavam ávidos por fazer o pior, e assim a população

estava aterrorizada. Quase houve uma histeria em massa. A anarquia total parecia iminente – a guerra de todos contra todos a fim de proteger a vida e a propriedade. As pessoas tinham uma única esperança – que a máquina estatal começasse a funcionar o mais rápido possível.

No oitavo dia, o décimo quinto do primeiro mês lunar, um pequeno destacamento do Exército de Libertação Popular entrou na vila e recebeu uma acolhida calorosa. Dois anos atrás, no décimo quinto dia do primeiro mês lunar, quando o Exército de Libertação Popular entrou em Beijing para restaurar a ordem, a população de Beijing foi às ruas dar as boas-vindas. Naquela tarde, a Secretaria de Segurança Pública, a polícia armada e o Exército de Libertação Popular emitiram um comunicado sobre o início da repressão (KOONCHUN, 2011, p. 202-205).

Esse panorama apresentado por Fang Caodi deslinda o processo de um golpe de Estado, orquestrado, junto a conglomerados midiáticos nacionais, pelo PCC. Portanto, a transformação de um perigo iminente em uma “grande oportunidade” para a (re)implantação de uma ditadura evidencia o planejamento realizado pela cúpula intelectualizada e golpista do Partido Comunista. A intenção política seria “convencer as pessoas de que o Partido é a única esperança em uma crise de grandes proporções, de que o partido-estado é o único poder grande o suficiente para concentrar [...] recursos e fazer coisas grandiosas” (KOONCHUNG, 2011, p. 233).

Ironicamente, “a época de ouro da China” ou “os anos de fartura” chegariam devido à oportuna situação internacional e ao “golpe de sorte”, aliás, golpe de Estado no contexto interno do país ficcional, permitindo ao governo autoritário chinês aproveitar-se dessa conjuntura econômica e política para criar uma suposta ordem a partir de um caos diariamente noticiado. Além disso, o Partido Comunista pretendia solucionar os assuntos inacabados dos últimos trinta e poucos anos de reforma e abertura econômicas (KOONCHUNG, 2011, p. 224). Desse modo, a população chinesa aceitaria de bom grado o retorno de uma ditadura liderada, mais uma vez, pelo Partido-Estado, em prol da manutenção da estabilidade socioeconômica. Afinal, ninguém queria vivenciar outro cataclismo político e econômico, como aconteceu durante a Revolução Cultural. No enredo de *Os anos de fartura*,

esse era um dos principais fantasmas do passado a assombrar, no presente ficcional, a sociedade chinesa.

Além do “golpe de sorte”, Fang Caodi, Lao Chen e Xiao Xi descobrem – depois de executarem o sequestro de um oficial nacional e extraírem informações confidenciais dele – que o governo chinês

construiu uma indústria química de ponta em Hebei, capaz de produzir metilenodioxidometanfetamina (MDMA), popularmente denominado ecstasy. Essa substância começou a ser adicionada principalmente a todos os reservatórios de água potável, ao leite, ao leite de soja, às bebidas gaseificadas, aos sucos de fruta, à água engarrafada, às cervejas e aos saquês. Salvo por algumas áreas isoladas, foram atingidos 99% da população urbana e mais de 70% da população rural. As quantidades consumidas eram tão pequenas que sequer apareciam em um exame de urina convencional. As pessoas nunca descobriram, e graças ao MDMA ficariam em um estado permanente de leve euforia. Esse era apenas um pequeno programa complementar em apoio ao projeto de reforma política “Plano de Ação para Alcançar a Prosperidade em meio à Crise” (KOONCHUNG, 2011, p. 271).

Esse “pequeno” e ardiloso programa, em apoio ao suposto projeto nacional “Plano de Ação para Alcançar a Prosperidade em meio à Crise”, pode ser considerado como a cartada final que consolidou o golpe de Estado. Desse modo, a República Popular da China passaria a usar a máscara discursiva de uma nação aparentemente próspera e harmônica atuando no posto de protagonista sobre o palco da geopolítica, entre 2008 e 2013. Pois, enquanto o Ocidente (Estados Unidos e Europa) sentia os graves efeitos da crise global em 2008, o Estado chinês ascendia economicamente e erguia-se, endossado pela grande mídia, como um “Leviatã” desejável por seus habitantes passivos e dopados que passariam a coexistir ilusoriamente em um perene estado de felicidade.

Michel Foucault (2005), em seu livro *Em defesa da sociedade*, discorre sobre a imagem hobbesiana do Leviatã, analisando-a enquanto “um modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo

seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania” (FOUCAULT, 2005, p. 40). O Poder seria, então, construído pela soberania jurídica e pela instituição do Estado, alimentando-se do fenômeno de dominação maciço e homogêneo, ou seja, da dominação “de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros e de uma classe sobre as outras” (FOUCAULT, 2005, p. 34).

Em *Os anos de fartura*, a coexistência letárgica, alegre e amável entre os chineses deu-se, além do fator psicoativo, pela seguinte razão: “Como têm medo da anarquia e do caos, todos estão dispostos a se curvar ante o poder do Leviatã. Afinal só o governo de um Leviatã pode garantir a vida e a propriedade de todos. Em suma, a única possibilidade é oferecer ao estado ou ao governo um monopólio sobre a violência generalizada” (KOONCHUNG, 2011, p. 233). À vista disso, o Partido-Estado, beneficiando-se dos reflexos da crise internacional, criou as condições necessárias para (re)instaurar uma ditadura a qualquer momento. É nessa ideia geral que se desenvolve a narrativa distópica criada por Chan Koonchung.

Observa-se, portanto, que a revelação do mistério central de *Os anos de fartura* traduz-se em um apelo indireto à memória democrática cuja função de seus enunciadores diversos corresponde ao dever de “contar a história como uma história múltipla e, por isso mesmo, contraditória” (ACHUGAR, 2006, p. 160). Dito de outro modo, nessa trajetória detetivesca concretizada por Fang Caodi, Xiao Xi e Lao Chen, consta o esforço dessas três vozes dissidentes – incluindo, extraliterariamente, a do autor Chan Koonchung – para desmascarar as intenções do governo autoritário chinês, pois este se coloca enquanto o único “possuidor de um patrimônio, de uma história digna de ser narrada” (ACHUGAR, 2006, p. 161).

Máscaras em negociação

Para Hugo Achugar, “a narrativa de uma memória democrática, implica reconhecer os múltiplos cenários da memória nacional. Implica, além disso, a história como negociação, a história como produto da conversação, um debate entre os múltiplos atores ou enunciadores da memória nacional” (2006, p. 162). É a partir desse pressuposto teórico que, do nosso ponto de vista, Chan Koonchung, ao escrever *Os anos de fartura*, pensa a nação chinesa. O

autor, portanto, compreende criticamente a “histórica como negociação”, possibilitando, por exemplo, ao trio investigativo (Fang Caodi, Xiao Xi e Lao Chen) vociferar contra o autoritarismo em curso. Muito embora Koonchung assumira uma perspectiva progressista em relação à identidade nacional da China, sabe-se que

a memória democrática, sobretudo quando, além disso, é memória nacional, enfrenta o desafio da seleção. E, junto com a seleção, enfrenta o desafio da construção de uma identidade. Identidade, imagem, ou disfarce, que postulem uma relativa unidade. Um certo esquecimento das diferenças, uma relativa generalização (ACHUGAR, 2006, p. 161).

Nesse sentido, a terceira metáfora “máscara(s) em negociação” (que dá título a esta seção) surge como a superação do “paradoxo do disfarce democrático”, tendo em vista que a construção identitária feita democraticamente mantém em algum grau uma visão generalizante sobre a nação e o nacional. Não se pode escapar disso. Com o intuito de tentar solucionar essa questão, Achugar pontua a necessidade de existir “uma máscara sucessiva e reiteradamente negociada, discutida” (ACHUGAR, 2006, p. 162). Para isso, o uruguaio chama atenção sobre o seguinte ponto:

a negociação, ao mesmo tempo, implica a releitura, ou a análise da nação e do nacional, tanto por parte do setor acadêmico como dos intelectuais, ou ativistas vinculados aos sujeitos sociais tradicionais, assim como aos novos sujeitos. Implica, ao mesmo tempo, uma batalha pelo discurso e pela representação. Implica, de fato, uma batalha por ocupar a posição do que tem/possui a história, do que sabe e do que escolhe. Esse sujeito que sabe – ou se apresenta como sabendo – age construindo um relato; mas também, como já vimos, inventando, descobrindo as fontes (ACHUGAR, 2006, p. 162-163).

Como foi mencionado, o enredo de *Os anos de fartura* ambienta a nação chinesa no ano de 2013, logo, em uma conjuntura pós-revolucionária, especulando literariamente sobre um futuro que a todo instante evoca um recente passado fantasmagórico a fim de confrontá-lo, negociá-lo e evitá-lo.

Parafraseando uma declaração do filósofo brasileiro Vladimir Safatle (2018), dada em entrevista a *Pública*, percebe-se que Chan Koonchung tenta criar uma China que acerte suas contas com a história, revisitando espectros repressivos do período maoísta e lembrando acontecimentos fúnebres mais atuais, como o Massacre de Tiananmen em 1989.⁷ Esquecer e silenciar tais acontecimentos opressivos não são opções viáveis para o corajoso ou, dependendo da perspectiva ideológica, do traidor da pátria, Koonchung. Apesar disso, pode-se inferir que o escritor chinês, ao traçar o que ficcionalmente constrói como o “verdadeiro rosto” de seu país, também lida com o inevitável desafio da seleção, uma vez que, conforme as palavras de Lilia Moritz Schwarcz no prefácio de *Comunidades imaginadas*, “imaginar é selecionar e obliterar” (ANDERSON, 2006, p. 15).

Chan Koonchung apresenta criticamente uma China contemporânea que experiencia uma surpreendente ascensão econômica e tecnológica em nível global, mas que, todavia, ainda comete internamente censura ideológica e atos de repressão, sobretudo, no campo das políticas de controle social. Esse futuro especulado em *Os anos de fartura* joga luz sobre os vestígios de um passado autoritário que ainda impossibilitam a construção democrática de um tempo (mais) recente. Logo, essa narrativa distópica pretende alertar seus leitores, principalmente os chineses, em relação ao risco iminente do retorno ou da continuidade de uma ditadura no país. Além disso, percebe-se o movimento histórico pelo qual a China superou o fracasso da

⁷ Em sentido contrário à condenação da censura operada pelo PCC, Domenico Losurdo, ao analisar a famosa foto do jovem que enfrenta o tanque de guerra, vai censurar a omissão de toda a sequência dos fatos ocorridos durante a revolta estudantil e denunciar os interesses estrangeiros que estariam na retaguarda das manifestações, que também não teriam sido isentas de violência. Vejamos como ele confronta o uso da imagem desse incidente: “Mas, a esta altura se impõe a pergunta quiçá mais inquietante: quem manipula a verdade mais e mais profundamente é a censura chinesa ou a aparente inexistência de censura da qual se vangloria o Ocidente? No primeiro caso, sem dúvidas temos de lidar com uma mutilação da verdade: um pedaço dela foi excluído. No segundo caso, bem longe de ser excluído, esse pedaço, essa fotografia, resultado de um tríptico processo de seleção, é obsessivamente mostrado e exibido, e, no entanto, essa verdade é agora apenas um momento da mentira em seu conjunto. Pior, tal verdade é agora parte integrante não apenas da mentira, mas de uma mentira que visa a impossibilitar a reflexão e a argumentação racional e a fabricar, como uma espécie de reflexo condicionado, uma indignação manipulada e suscetível de ser operacionalizada com sórdidos propósitos. E já está em ação a primeira função bélica da sociedade do espetáculo (a demonização do inimigo ou do inimigo em potencial) — enquanto a segunda está à espreita —, a sua transformação em espetáculo da violência exercida em nome da causa humanitária dos direitos do homem” (LOSURDO, 2016, p. 166). Como se vê, a verdadeira face da China é percebida de modo diferente, a depender do ponto de vista em que se encontra o intérprete da realidade desse país.

modernização maoísta, passando pelo frutífero socialismo singular de Deng Xiaoping, até chegar ao ano de 2013. Nesse momento mais atual, a China fictícia caracteriza-se por uma agenda econômica capitalista, gerida por um regime centralizador, no caso, pelo Partido Comunista Chinês, que assume a figura do Leviatã, ou seja, a realidade apresenta-se muito distante do sonho da sociedade sem Estado que constitui a base da utopia comunista. De modo geral, o romance distópico de Chan Koochung problematiza a difícil conciliação entre democracia e crescimento econômico. Sendo assim, a China na contemporaneidade ainda espelharia sem muita nitidez uma China do passado.

Referências

- ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca*: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Trad. Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 151-167.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo. In: AGAMBEN, Giorgio, *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2013, p. 55-73.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CHEN, Ping. Uma abordagem chinesa. In: PERREIRA, Luiz Carlos B (Org.). *Depois da crise: a China no centro do mundo?* Rio de Janeiro: FGV, 2012, p. 185-211.
- FOUCAULT, Michael. Aula de 14 de janeiro de 1976. In: FOUCAULT, Michael, *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 2005, p. 27-48.
- HAW, Stephen G. *História da China*. Trad. Joana Estorninho de Almeida e Rita Graña. Lisboa: Tinta-da-china, Ltda., 2008.
- KISSINGER, Henry. Multiplicidade da Ásia. In: KISSINGER, Henry. *Ordem mundial*. Trad. Claudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 174 -235.
- KOONCHUNG, Chan. Chan Koonchung's dystopian vision of China in 2013. *BBC News*, 07 ago 2011. *BBC News*. Entrevista concedida a Stephanie Hegarty.

Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-pacific-14326050#:~:text=Amid%20one%20of%20the%20biggest,of%20life%20in%20modern%20Chin>. Acesso em: 01 de out. 2020.

KOONCHUNG, Chan. *Os anos de fartura*: China 2013. Trad. Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LOSURDO, Domenico. *A esquerda ausente*: crise, sociedade do espetáculo, guerra. Trad. Maria Lucília Ruy. São Paulo: Fundação Maurício Grabois e Ed. Anita Garibaldi, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Quando você não acerta suas contas com a história, a história te assombra. *Pública*, 09 nov. 2018. Disponível em: <https://apublica.org/2018/10/quando-voce-nao-acerta-%20suas-contas-com-a-historia-a-historia-te-assombra/>. Acesso em: 02 de out. 2020.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

O ENSAIO COMO PROCEDIMENTO DE LEITURA-ESCRITURA EM “O ESPÍRITO DOS MEUS PAIS CONTINUA A SUBIR NA CHUVA”

Rafael Gurgel Almeida¹
Mônica de Menezes Santos²

Resumo: Neste trabalho, ler-se o romance *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva*, de Patricio Pron, de modo a investigar como o autor se apropria da memória a respeito da última ditadura militar argentina, ingressando no que tem sido chamada de “literatura dos filhos” (COSTA; SANTOS, 2016). Para tanto, aciona-se material teórico que problematiza a recuperação historiográfica e a diluição das fronteiras entre real e ficção. Aqui, o Ensaio enquanto forma e postura investigativa torna-se o procedimento balizador, sobretudo por dizer de uma aproximação que acolhe a incerteza a respeito de seu objeto.

Palavras-Chave: Ditadura militar. Argentina. Literatura contemporânea. Patricio Pron. Ensaio.

THE ESSAY AS A READING-WRITING PROCEDURE IN “THE SPIRIT OF MY PARENTS CONTINUES TO RISE IN THE RAIN”

Abstract: In this paper, we read the novel *The spirit of my parents continues to rise in the rain*, by Patricio Pron, investigating how he appropriates an collective memory regarding the last argentine military dictatorship – entering what has been called “children’s literature” (COSTA; SANTOS, 2016). For that, we used material that problematizes the historiographic recovery and the dilution of boundaries between real and fiction. The Essay becomes the guiding procedure, especially for its approach that welcomes the doubt.

Keywords: Military dictatorship. Argentina. Contemporary literature. Patricio Pron. Essay.

O narrador de *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva*, romance do escritor argentino Patricio Pron, inicia o texto contando que lembra pouca coisa dos oito anos em que viveu na Alemanha. As drogas

¹ Mestrando em Literatura e Cultura pelo PPGLitCult (UFBA). E-mail: mrgurgel95@gmail.com.

² Professora de Literatura Brasileira do Programa de Literatura e Cultura da UFBA (PPGLitCult). E-mail: momesa@ufba.br.

(receitadas por um psiquiatra) fez com que guardasse imagens imprecisas e aparentemente desconexas, como a porta do consultório, os quartos em que viveu e a neve entrando nos sapatos: “Entre março ou abril de 2000 e agosto de 2008, oito anos em que viajei e escrevi artigos e morei na Alemanha, o consumo de certas drogas fez com que eu perdesse quase completamente a memória” (PRON, 2018, p. 9). Num dia de agosto de 2008, telefona à família na Argentina e descobre que o pai está desacordado num hospital. Em decorrência da notícia, retorna ao seu país de origem e percebe subir-lhe à consciência algumas lembranças de não-pertencimento (anteriores à década em que esteve longe).

De volta à casa dos pais, o narrador-personagem contempla a estante de livros e vê não aquilo que eles leram, mas o que lhes faltou: “Autores ausentes na biblioteca dos meus pais: Bullrich, Silvina; Guido, Beatriz; Martínez Estrada, Ezequiel; Ocampo, Victoria; Sabato, Ernesto.” No entanto, o movimento é também de, pouco a pouco, recuperar os ideais de uma geração: “Palavras que provavelmente mais aparecem nos livros da biblioteca dos meus pais: tática, estratégia, luta, Argentina, Perón, revolução” (PRON, 2018, p. 28). Percorrendo esses rastros, chega ao escritório do pai e encontra uma pasta contendo vários recortes de jornais (recentes e não tão recentes) sobre pessoas desaparecidas. Assim descobre que, em seus últimos dias acordado, o pai esteve obcecado pelo desaparecimento de um homem até então desconhecido ao narrador: Alberto Burdisso.

Para Marcos Tolentino, o retorno à democracia após a última ditadura militar argentina (iniciada em 1976) colocou a figura do desaparecido numa posição de centralidade nos debates sobre memória e justiça – debates que a recuperaram “através de uma multiplicidade de discursos, práticas e estratégias” (TOLENTINO, 2012, p. 51). Nesse sentido, quando Pron aciona o desaparecido, ainda que narrativamente situado em 2008, nos parece mobilizar uma série de aparatos simbólicos capazes de provocar em quem lê a lembrança de um tempo e as disputas que o sucederam, principalmente porque os ataques aos direitos humanos cometidos pelas forças oficiais formaram parte significativa da opinião pública:

A partir de 1995 abriu-se um novo período, através da confissão televisiva do oficial aposentado do exército, Adolfo Scilingo, sobre sua participação nos “voos da morte” – o que contribuiu para que a questão novamente adquirisse centralidade na opinião pública. Somaram-se posteriormente outros acontecimentos relevantes, como a autocrítica do então comandante do exército, o começo dos julgamentos pela verdade e pelo sequestro de crianças durante a ditadura militar, o nascimento do grupo H.I.J.O.S., a nulidade das leis de Obediência Devida e Ponto Final, a proliferação de monumentos, filmes, documentários e livros, a crescente magnitude dos atos de comemoração ao 24 de março, entre outros. Tudo isso configurou um “boom da memória” na medida em que o passado ditatorial ocupou um lugar sempre de destaque na cena pública (LVOVICH; BISQUERT, 2008, p. 13. – Tradução nossa).³

A transição do regime ditatorial para a democracia provocou, tanto nas produções artísticas quanto na crítica, a preocupação com a restituição de humanidade às vítimas. Para Cynthia E. Milton, a arte produzida a partir de um passado fraturado tornou-se não apenas o lugar do testemunho, mas também da transmissão de memória, possibilitando que quem não viveu diretamente tais acontecimentos se apropriasse e os reconhecesse com maior empatia (MILTON, 2018, p. 19) – um espelho do que ocorre no romance de Pron.

Após uma primeira parte narrando o reencontro com a família, as lembranças de sua infância que emergiam a partir desse reencontro e a descoberta de documentos guardados pelo pai, na segunda parte do livro o narrador percebe uma simetria entre as histórias contidas na pasta: Alicia, a irmã de Alberto, desapareceu após sequestro pelas forças oficiais em 1977. Seu corpo jamais foi encontrado. O do irmão, por outro lado, desapareceu em 2008

³ A partir de 1995 se abrió un nuevo período, a partir de la confesión televisiva del oficial retirado de la armada, Adolfo Scilingo, sobre su participación en los “vuelos de la muerte”, que contribuyó a que la cuestión adquiriera nuevamente centralidad para la opinión pública. Se le sumaron posteriormente otros acontecimientos relevantes, como la autocrítica del entonces comandante en jefe del ejército, el comienzo de los juicios por la verdad y de los juicios por apropiación de niños durante la dictadura militar, el nacimiento de la agrupación H.I.J.O.S., la nulidad de las leyes de Obediencia Devida y Punto Final, la proliferación de monumentos, películas, documentales y libros, la creciente magnitud de los actos de conmemoración del 24 de marzo, entre otros. Todo esto configuró un “boom de la memoria” en la medida en que el pasado dictatorial ocupó un lugar siempre destacado en la escena pública.

e permaneceu por vinte dias num poço até exalar o forte mau cheiro que chamou atenção de um caçador.

Alicia desapareceu numa guerra política; Alberto por conta de uma casa que “lembra uma cadeira de encosto alto jogada de cabeça para baixo em um terreno baldio, em um terreno onde ninguém jamais ia querer morar” (PRON, 2018, p. 85), comprada com parte da indenização recebida pelo ocorrido à irmã. Segundo uma das matérias a que tem acesso o narrador, “uma trapaceira queria ficar com sua propriedade e para isso convenceu outros dois homens e outras pessoas da necessidade de sumirem com ele, para nunca mais ser encontrado” (ibidem, p. 83). No *mise en abyme* de mortes, aparece uma **guerra suja**:

A guerra suja foi a zona de atrocidade – torturas, desapareções misteriosas, corpos destroçados, massacres –, na qual não se respeitaram as regras legais normais, os tabus culturais, nem as regras da própria guerra. Também foi a zona em que os Estados podiam esconder a verdade de seus feitos, negando seu conhecimento ou inventando embustes. A guerra suja concedeu ao Estado o suposto direito de violar aquele que se interpusesse no caminho, que pudesse servir como um assustador exemplo instrutivo aos demais, ou que tivesse servido como instrumento de cumplicidade ou inteligência (STERN, 2018, p. 293-294. – Tradução nossa).⁴

Marcos Tolentino também aponta que “as pessoas desapareciam em procedimentos espetaculares, muitas vezes na via pública, e com a presença de testemunhas”, levadas a circuitos de detenção localizados em zonas urbanas densamente povoadas (TOLENTINO, 2012, p. 39). A guerra suja acontecia à vista de civis, mas era envolta por um manto de silêncio e medo que permitia à maioria das pessoas não implicar-se no conflito. Esse olhar

⁴ La guerra sucia fue la zona de atrocidad — torturas, desapariciones misteriosas, cuerpos trozados, masacres —, en la que no se respetaron ni las reglas legales normales ni los tabúes culturales, ni siquiera las reglas de la guerra. También fue la zona en la que los Estados podían impugnar la verdad de los hechos negando su conocimiento o inventando tapaderas. La guerra sucia concedió al Estado el supuesto derecho de violar al que se interpusiera en el camino, al que pudiese servir como un aterrador ejemplo instructivo para los demás o al que hubiese servido de instrumento de complicidad o inteligencia.

invisível é esboçado pelo narrador de Pron quando conta que em El Trébol, sua cidade natal,

não havia nada para fazer além de espiar e ser espiado e manter uma aparência de responsabilidade e seriedade que até as crianças eram obrigadas a simular, com a visita semanal e obrigatória à igreja e o respeito às celebrações nacionais e, de maneira geral, com o cultivo constante da hipocrisia e das aparências, que pareciam ser parte de uma tradição local da qual os habitantes de El Trébol eram particularmente orgulhosos e tinham decidido tacitamente defender contra os embates da verdade e do progresso, que nessa cidade eram considerados estrangeiros (PRON, 2018, p. 50).

Patricio Pron, portanto, implica a cidade nas duas mortes, traz à superfície o silêncio, os olhos que espiam por detrás das cortinas e as pessoas que se sentam à porta. Essas são entradas possíveis para investigar como o texto desestabiliza as fronteiras entre real e ficção, mobilizando inclusive uma responsabilidade coletiva. A dobra no tempo – ou seja, a sobreposição entre uma morte em 1977 e outra em 2008 –, parece-nos não apenas produzir memória sobre a ditadura como questionar em que medida os cochichos hipócritas contribuem para a continuidade da violência.

Esse hibridismo nas fronteiras entre mídias, artes e formas de discurso não é algo novo para os estudos literários. Florencia Garramuño propõe que a inespecificidade lança a literatura para uma zona em que vale mais pelo que diz de conflitos sociais e existenciais habitando um espaço fora do livro (GARRAMUÑO, 2014). Textos são continuamente enxertados de sentido em feiras, bienais, tuítes, resenhas no instagram e outras modalidades discursivas que permitem a autor (e leitores) confrontá-los com o real; a demanda por representatividade, por exemplo, parece-nos bastante imbricada com esse movimento. Não trata-se apenas de interpretar ou conjecturar sobre um fechamento para passagens em aberto, mas de apropriar-se do livro e usá-lo como ferramenta pedagógica, produzindo rasgos no tecido e recolhendo os retalhos que sirvam para outra costura. Desse modo, as palavras estão “além de quem escreve, e também além de quem lê, mas também além da própria

literatura, no mundo, como as palavras de uma carta que pode ou não chegar a seu destino” (VIDAL, 2014, p. 121, tradução nossa).⁵

No epílogo de *O espírito dos meus pais*, Pron conta que embora “os fatos narrados neste livro sejam essencialmente verdadeiros, alguns deles são produto das necessidades do texto ficcional” (PRON, 2018, p. 158) – e, neste sentido, não conseguimos deixar de nos perguntar quais seriam essas necessidades, o que especificamente a ficção solicita que um ensaio, artigo, memória, diário ou texto jornalístico não o faça. Por acaso textos que “relatem” acontecimentos observáveis também não acionam estratégias “romanescas”? Para Hayden White, em *Trópicos do discurso*, “[toda] história precisa submeter-se tanto a padrões de coerência quanto a padrões de correspondência se quiser ser um relato plausível do “modo como as coisas realmente aconteceram”:

[...] uma simples lista de afirmações existenciais singulares, passíveis de confirmação, não indica um relato da realidade se não houver alguma coerência, lógica, ou estética que as ligue entre si. Da mesma forma, toda ficção deve passar por um teste de correspondência (deve ser “adequada” como imagem de alguma coisa que está além de si mesma), se pretender apresentar uma visão ou iluminação da experiência humana do mundo (WHITE, 1994, p. 138).

Algumas considerações de White na obra citada são bastante polêmicas, mas chamam atenção para algo de especial importância a quem se interessa pelo trabalho com a palavra: não há como concatenar episódios, ainda que reais, sem pensar no estabelecimento de sentidos, numa lógica ordenadora, justamente porque não há fato que fale por si, sem mediação. O historiador, o romancista, o poeta, o biógrafo, aquele que escreve diários e memórias, todos estão manejando com o real a partir da representação.

O historiador francês Ivan Jablonka (2017, p. 10), ao desenhar o que chama de mapa-mundi da escrita, alarga tal discussão. No mapa, Jablonka identifica dois continentes: em um são encontrados os “territórios da

⁵ [...] más allá de quien escribe y también más allá de quien lo lee, pero también más allá de la literatura misma, en el mundo, como las palabras de una carta que puede o no llegar a su destino.

liberdade e do imaginário”, ou seja, a literatura; no outro, “os terrenos áridos do real e do verídico”: os artigos de imprensa, os documentos, as notícias, os discursos etc – os textos utilitários. No exterior de tal cartografia, no entanto, há textos e autores que não se enquadram. E é nessa zona cinzenta em que figuram as **ficções da realidade**:

Textos mais desejosos de compreender do que de narrar ou inventar; uma forma de escrita alimentada pelo espírito das ciências sociais, atormentada pela vontade de decifrar o nosso mundo; uma literatura que procura compreender o que está acontecendo, o que se passa, o que se passou, o que os desaparecidos e o mundo antigo se tornaram; um novo espaço que permite inscrever o verdadeiro em formas renovadas (p. 17).

Há trabalhos poéticos e ficcionais que acionam abordagem e método na mesma medida em que incursões históricas estariam mobilizando procedimentos “da ficção” (JABLONKA, 2017). Ou seja, a escrita de um romance certamente pode prescindir – mas não necessariamente prescinde – de uma pergunta norteadora, da incursão em arquivos, das entrevistas com testemunhas e de outras tantas necessidades do texto “histórico”. Essa divisão, portanto, é muito mais social do que necessariamente revela alguma essência dos textos.

Ficção não significa o mesmo que reivindicação do falso. Ela tanto não nega a existência de uma realidade objetiva, como também não está plasmada na farsa absoluta. É um modo específico de ver o mundo, de abordar a realidade. Quando Pron, em seu posfácio, revela que não inventou nenhum acontecimento, está nos dizendo que seus personagens contam com referentes verificáveis. À vista disso, lançar mão das “necessidades da ficção” talvez signifique, abrindo mão das pretensões do absoluto, especular; ou seja, operar a partir da possibilidade – o que não deixa de ser produção de pensamento. “O paradoxo típico da ficção reside em que, se recorre ao falso, o faz para aumentar sua credibilidade” (SAER, 2012, p. 3).

O romance de Pron é como uma supernova expulsando matéria para o espaço, uma estrela que, de seu estado original, passa a provocar uma constelação de sentidos. Se o lemos como livro de memórias, esbarramos no

esforço poético de encenação do fracasso, sobretudo através dos grumos narrativos, das pequenas ilhas textuais a pouco distender-se sobre pessoas e acontecimentos (não há descrições pormenorizadas de cena alguma, senão um exercício crítico, de escrutínio mental e ensaístico, à procura por um sentido, por algo que organize os eventos). Se o lemos estritamente como ficção, damos de encontro com pessoas e eventos que contam com referentes verificáveis. Tal organização, apesar de executada através de uma aparente desordem (expressa em não-linearidade), é justamente a estética, a lógica e a coerência a ligar os acontecimentos. Os sentidos que o narrador produz espraiam-se, solicitando do leitor uma leitura outra, uma leitura que o coloque na posição ativa de quem aciona os próprios conhecimentos históricos. *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva*, ao expor a precariedade do próprio conhecimento, incide politicamente sobre o real – e, desse modo, voltamos às proposições de Garramuño: não há apenas encenação autobiográfica, mas interesse em produzir um livro que não se encerre na própria encadernação. Ao produzir-se enquanto se expõe, ao fazer um texto que pondera sobre os episódios mais do que os conta, Pron acena para o Ensaio enquanto forma.

Essai, conhecido em francês desde o século XII, provem do baixo latim *exagium*, a balança; ensaiar deriva de *exagiare*, que significa pesar. Nas proximidades desse termo se encontra *examen*: agulha, lingueta do fiel da balança, e, por extensão, exame ponderado, controle. Mas um outro sentido de “exame” designa o enxame de abelhas, a revoada de pássaros. A etimologia comum seria o verbo *exigo*, forçar para fora, expulsar, e daí *exigir*. Quantas tentações, se o sentido nuclear das palavras atuais devesse resultar do que elas significaram num passado longínquo! O ensaio seria a pesagem exigente, o exame atento, mas também o enxame verbal cujo impulso se libera (STAROBINSKI, 2011, p. 13).

O narrador de *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva* lança fora seus medos, concatena as cenas que gradativamente lhe voltam à memória e pondera sobre os afetos de uma geração anterior à sua, examinando o que lia, como criou os filhos e como lidou com o golpe militar de

76. O gesto não é autoindulgente, girando em torno de si, mas justamente de produzir pensamento interessado pelo que aconteceu à sociedade (mesmo que a partir da própria experiência).

Alberto Burdisso não foi assassinado em virtude dos acontecimentos que tiraram a vida de sua irmã, mas sua morte pode revelar uma violência – ou um **poder desaparecedor** – que continua se processando ainda que não necessariamente a partir do Estado. É quase como se o corpo abandonado num poço, respirando por debaixo de escombros, esboçasse uma estética do desaparecimento, uma banalização da eliminação do outro. É impossível referir-se ao desaparecimento de Burdisso sem lembrar de sua irmã – e, ao fazê-lo, abre-se uma ferida histórica: privado e público se encontram.

Através do mergulho nos próprios arquivos, o narrador de Pron ensaia, tateia, faz aproximações preliminares, mas a partir da tentativa de escrever um romance, lançando mão das “necessidades da ficção”. Seu trabalho é de escrutínio investigativo, mas há também a tentativa de contar uma história sem forma, que não pode ser como um romance policial – afinal, o primeiro crime (a morte de Alicia) não tem resolução. Os personagens não farão grande coisa além de esconder-se em silêncio, os cenários não terão, conforme já exposto, descrições minuciosas, e as cenas não serão mais do que sopros, balbucios de memória como uma fumaça muito fina: espíritos que sobem na chuva.

Pron tem um procedimento, uma história a contar, mas essa história acontece sobretudo quando levanta a cabeça. Ele sabe que fala de um lugar e por isso não tem certezas a oferecer, não pode ocupar o posto de narrador autoritário, onisciente, que a tudo dispense uma construção ostensiva – sua fala é entrecortada por soluços e pausas.

Como seria o romance que meu pai gostaria de escrever? Breve, feito de fragmentos, com lacunas onde meu pai não quisesse ou não conseguisse se lembrar de algo, feito de simetrias – histórias duplicando-se a si mesmas incessantemente, como uma mancha de tinta em um papel dobrado incontáveis vezes, um tema simples repetido continuamente como numa sinfonia ou no

monólogo de um idiota – e mais triste que o dia dos pais em um orfanato (PRON, 2018, p. 108).

Para “satisfazer plenamente à lei do ensaio é preciso que o ensaiador se ensaie a si mesmo” (STAROBINSKI, 2011, p. 19). Pron – ou a encenação de si no romance – traz a crise para a superfície e mostra a impossibilidade de falar se não for marcado pelo seu lugar de filho, de quem herda uma derrota – ou de quem a viveu lateralmente, através da experiência protegida da infância. Ele sabia apenas que devia andar em direção contrária ao trânsito, mas não entendia por qual motivo: “Quando andava sozinho pela rua, tinha que caminhar em direção contrária ao trânsito e prestar atenção se algum carro parasse perto de mim” (PRON, 2018, p. 130). Se fala dos anos 70, é através de reminiscências, de rastros com uma curiosidade imensa de saber o que se passava, mas que não passam de cenas pouco nítidas.

Diante disso, compreendemos que o Ensaio é não apenas procedimento, mas também enxerto que permite elucubrar sobre tais imagens espectrais. A partir da explosão de sentidos, *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva* gira em torno do “como se, imaginemos e suponhamos: na concepção de uma pura possibilidade” (LUDMER, 2014, p. 8). O que podem os filhos se não especular? Sua memória é disparada pelo que o presente mobiliza, não há como voltar à consciência da infância.

É importante que esses jovens possam marcar sua posição e encontrar uma voz própria. Porque essa história, e a inevitabilidade de participar de algo tão avassalador, ainda necessita que a contem a partir dessas outras perspectivas, que procurem atualizar seus efeitos e reestabelecer a importância de manter viva a memória (COSTA; SANTOS, 2016, p. 362, tradução nossa).⁶

Pron não foi torturado, não é filho de desaparecidos, não carrega o trauma do corpo empurrado ao limite da dor. O discurso que sua geração pode assumir é justo o de “lembrar para que não se repita”. Seu romance é este

⁶ Es importante que estos jóvenes puedan marcar su posición y encontrar una voz propia. Pues esa historia, y la inevitabilidad de participar de algo tan avassalador, aún necesita que la cuenten a partir de estas otras perspectivas, que logren actualizar sus efectos y restablecer la importancia de mantener viva la memoria.

porque a literatura parece cada vez mais assaltada por um constrangimento do real: que verdade pode encenar quem não viveu?, qual sua capacidade de criar um “romance com R maiúsculo”, de descrições ostensivas que praticamente produzam uma pintura diante do leitor? Logo, sua estética é também uma ética: o narrador assume que fala de um lugar e torna a precariedade disparadora da escritura – talvez no que Reinaldo Laddaga (2013) chamaria de a patética comédia do escritor que se apresenta semimascarado.

[O] escritor que é consciente de sua ignorância e de sua insuficiência, o escritor a esta altura da história, não devia se apresentar como o agente que percebe tudo, que conhece tudo, que pode tudo, o artífice e o diretor que domina os romances de Jane Austen. O escritor tem que escrever de tal modo que o leitor possa recuperar em seus textos os sinais das ações que alguém teve de exercer para que se deslumbrassem as tentativas e manobras de um agente parcialmente ignorante, fatalmente limitado. Por quê? Porque não fazê-lo seria desonesto (LADDAGA, 2013, p. 48).

Em tal direção, as operações do Ensaio nos parecem reclamar: (1) autoconsciência, ou seja, atenção voltada para os próprios artifícios da investigação; (2) investimento nas considerações íntimas, de conhecimento “leigo”, no pensamento que reservamos às elucubrações privadas; (3) profunda curiosidade pelo que ocorre fora de si, ainda que produzindo reflexão a partir do próprio lugar, das próprias experiências, daquilo que o olho e o tato conseguem alcançar.

Seria desonesto não se apresentar como agente parcialmente ignorante? Não necessariamente. Pois essa escolha coloca outros desafios diante do escritor, solicitando tratamentos diferentes do objeto narrado. No caso de Pron e seu provável desejo de inserir-se numa arena pública de memória, a escolha por se produzir durante a escritura é inevitável, afinal seu movimento depende da apropriação de eventos que viveu apenas lateralmente.

Os que herdaram a ditadura,

[em] vez de construírem, como filhos, uma versão pessoal permeada e mediada do período imediatamente anterior

que não tinham vivido, propuseram um relato compacto e global dessa história contemporânea à juventude ou maturidade de seus pais, para que os equívocos, as fantasias ou as limitações ideológicas das quais eles foram culpados não se repetissem no futuro. Não há vazio nesses discursos, não há fragmentação. Os filhos criticaram as opções dos pais e se referiram a esse passado político para superá-lo, não porque se sentissem diretamente afetados, mas porque isso fazia parte de uma dimensão pública (SARLO, 2017, p. 104).

Portanto existem diálogos procedimentais nessa **literatura dos filhos**, expressão que foi usada inicialmente por Alejandro Zambra, em capítulo do seu livro *Formas de voltar para casa* (2014), e que hoje é utilizada enquanto caracterização de escritos daqueles que não viveram, mas herdaram histórias, traumas, marcas das ditaduras latino-americanas. O percurso escolhido por Pron é muito parecido, por exemplo, com os de Zambra, na obra citada, e Julián Fuks, em *A resistência* (2015): neles também há narradores escrutinando as próprias infâncias (em períodos de guerra suja) num registro ensaístico e precário.

A literatura é inespecífica, mas existe uma especificidade no modo como esse conjunto de obras recupera as ditaduras. O exame da literatura dos filhos possivelmente aponta o surgimento de um evento discursivo: gerações posteriores apropriando-se de acontecimentos que não lhes atravessaram diretamente. O que pode ser contado quando se conta a partir desse lugar?

Produzir memória, investir sentidos no lugar de quem herda (ou de quem assume discursos), é um desafio ético e estético. Enquanto críticos, também escolhemos este lugar de quem não tem certezas a oferecer, aproximando-nos de maneira preliminar, tateando o objeto, percebendo suas extremidades, descidas, esconderijos e, sobretudo, possibilidades: encontrando, portanto, mais potências do que faltas.

Referências

COSTA, Julia Morena; SANTOS, Priscila Machado Barreto. La novela de los hijos: la memoria reivindicada em Fosmas de volver a casa, de Alejandro Zambra. In: ACOSTA, Juan Diego Ortiz; FLORES, Jaime Arturo Chavolla

(coord.). *Estudios filosóficos: filosofía y pensamiento latinoamericano*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.

FUKS, Julián. *A resistência*. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

GARRAMUÑO, Florencia. *Frutos estranhos: sobre a inespecificidade na estética contemporânea*. Trad. de Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco, 2014

JABLONKA, Ivan. *O terceiro continente*. Trad. Alexandre de Sá Avelar. ArtCultura, v. 19, n. 35, p. 9-17, jul.-dez, 2017.

LADDAGA, Reinaldo. *Estética de laboratório: estratégias das artes do presente*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LUDMER, Josefina. *Aqui América Latina*. Trad. de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LVOVICH, Daniel; BISQUERT, Jaquelina. *La cambiante memoria de la dictadura: discursos públicos, movimientos sociales y legitimidad democrática*. Las polvorines: Univ. Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2008.

MILTON, Cynthia E. *El arte desde el pasado fracturado*. In: MILTON, Cynthia E (Org.). *El arte desde el pasado fracturado peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018.

PRON, Patricio. *O espírito dos meus pais continua a subir na chuva*. Trad. de Gustavo Pacheco. São Paulo: Todavia, 2018.

SAER, Juan José. *O conceito de ficção*. Revista FronteiraZ, São Paulo, nº 8, 2012.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

STAROBINSKI, Jean. *É possível definir o ensaio?* Trad. Bruna Torlay. Remate de Males, v. 31, n. 1, p. 13-24, jan./dez, 2011.

STERN, Steve J. *La verdad del artista: el dilema post-Auschwitz después de la era latinoamericana de las guerras sucias*. In: MILTON, Cynthia E. (Org.). *El arte desde el pasado fracturado peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018.

TOLENTINO, Marcos. *O 16 de setembro sob a ótica do DIPBA: Dirección de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires (1990-1996)*. 2012. 175 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

VIDAL, Paloma. Una literatura ignorante: notas sobre uma novela. In: *Clepsidra*, n. 1, p. 114-121, 2014.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

ZAMBRA, Alejandro. *Formas de voltar para casa*. Trad. de José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

DE LAS ARMAS Y LAS LETRAS HACIA PACHAMÃE

Dani Velásquez Romero¹

Resumen: Este texto pretende dar a conocer un largo proceso de investigación y de acción, con algunos resultados que a su vez se convierten en nuevas preguntas, en desdoblamientos que abren otros caminos y nos conectan a su vez con otras fuentes, con otras investigaciones, con otras redes que le dan cuerpo y espíritu a esa ardua e interminable búsqueda del conocimiento y de la transformación social. En nuestro caso, conocimiento(s) y acciones que nos lleven a la descolonización, a la liberación, que nos ayuden a superar la opresión y la dominación de una única forma de pensamiento, de un proyecto fracasado que nos ha conducido a la catástrofe civilizatoria que estamos viviendo. Proyecto colonizador que no termina y que desde sus inicios, allá en 1492, se impuso con las armas, con la violencia, con el dogmatismo, con la eliminación del "otro", sobre el resto de regiones, culturas, pueblos, formas de pensamiento, de creencias, que integran un todo, vivo, llamado el planeta Tierra, para los occidentales, Pacha Mama, para los andino-amazónicos, nuestra Madre Tierra, para todos los pueblos originarios.

Palabras clave: Descolonización. Liberación. Pensamiento Latinoamericano. Gestión Cultural.

DAS ARMAS E DAS LETRAS ATÉ PACHAMÃE

Resumo: Este texto pretende apresentar um longo processo de investigação e ação, com alguns resultados que por sua vez se tornam novas questões, em desdobramentos que abrem outros caminhos e nos conectam por sua vez com outras fontes, com outras investigações, com outras redes que dão corpo e espírito a esta busca árdua e sem fim pelo conhecimento e pela transformação social. No nosso caso, conhecimento(s) e ações que nos levam à descolonização, à libertação, para nos ajudar a superar a opressão e o domínio de uma única forma de pensamento, de um projeto fracassado que nos conduziu à catástrofe civilizacional que estamos vivendo. Projeto colonizador que não acaba e que desde o seu início, em 1492, foi imposto com armas, com violência, com dogmatismo, com a eliminação do "outro", sobre o resto de regiões, culturas, povos, formas de pensamento, de crenças, que integram um todo, vivo, chamado planeta Terra, para os ocidentais, Pacha Mama, para os andino-amazônicos, nossa Mãe Terra, para todos os povos nativos.

Palavras-Chave: Descolonização. Libertação. Pensamento Latino-Americano. Gestão Cultural.

¹ Colombiano, professor do ILUFBA, pesquisador de pós-doutorado na UNAM (México). Idealizador do Coletivo Pachamãe-Integração Latinoamericana. E-mail: casieldante@gmail.com.

Estas reflexiones fueron la leña que atizó el fuego que daría origen al Colectivo y al Proyecto de Integración Latinoamericana – *Pachamãe*, del cual trataremos en la segunda parte. *Pachamãe* surge entonces del deseo de materializar, de concretizar las ideas y teorías levantadas en *Las armas y las letras*. Por eso, nos parece importante narrar, aunque sea de manera muy amplia, esta experiencia de acción colectiva, con los desafíos, alegrías y sinsabores que ello implica. *Pachamãe* es un proyecto de extensión universitaria y de investigación vinculado al Departamento de Letras Románicas de la Universidad Federal de Bahía – UFBA, que busca promover la integración latinoamericana, invertir en las *letras*, en el arte, la cultura, la educación alternativa, para construir caminos de liberación, que apunten a salir del actual estado de *armas*, de violencia y de la catástrofe civilizatoria a la que nos ha conducido el proyecto fracasado de la Modernidad.

De las armas y las letras

En diciembre de 2015, en la Universidad Federal de Bahía (Brasil)-UFBA, fue defendida la tesis de doctorado: “De las armas y de las letras: la violencia en la Novela Latinoamericana Contemporánea (NLC)”. Esta investigación era la continuación de otra anterior, la de la Maestría, cursada en esta misma universidad. Dicho estudio buscó colocar en diálogo a Brasil con los otros países de América Latina, a través de la problematización del llamado “boom de la literatura latinoamericana”, que no incluyó a Brasil, al Caribe anglófono y francófono, entre otras exclusiones, así como realizar análisis y reflexiones sobre del proceso de renovación de la narrativa latinoamericana. Éste inicia con las vanguardias en la década del 20 y llega a su punto más alto con el *boom* en los años 60 del siglo pasado. En esta disertación nos centramos en el estudio particular de la narrativa de Jorge Amado, con el auxilio de los conceptos de “hibridismo cultural” de Canclini (2006) y “transculturación narrativa” de Ángel Rama (1982), para buscar la relación entre la propuesta narrativa del escritor bahiano y la llamada “Nueva Narrativa Latinoamericana”, de la cual él como otros escritores de su época, hicieron parte fundamental.

La lectura de las narrativas literarias e históricas, nos fueron mostrando que lo que sobrevino en América Latina después de este corto periodo de utopía, fue violencia. Violencia de diferentes tipos, de diferentes sectores, en diferentes lugares. De esta manera, nos propusimos estudiar algunas formas de esa violencia en las últimas décadas (80 en adelante), en un corpus amplio y representativo de novelas contemporáneas que abordan estas temáticas de la realidad social en América Latina.

La investigación se dividió en una introducción, cuatro capítulos y consideraciones finales. En la Introducción, denominada: “Novela y sociedad”, se hace una pequeña relación entre el origen y evolución de la novela moderna y su contexto social: la historia, la cultura, los fenómenos sociales, políticos, estéticos. Intentamos mostrar cómo la novela moderna surge de ese nuevo orden social que se comienza a desarrollar en los siglos XVI – XVII, con el proceso de Conquista, colonización, afirmación de la burguesía, el capitalismo, los ideales de “desarrollo”, “progreso”, en fin, el proyecto de Modernidad impuesto por una Europa que por primera vez se entendía a sí misma como centro del mundo, como trae Dussel (1992).

La narrativa, o mejor dicho narrativas, que surgen de esa nueva configuración social son quien mejor cuestionan, critican y problematizan los vicios y consecuencias de ese sistema de injusticia, de destrucción, de egoísmo, competencia y eliminación del “otro”. Estas narrativas, en el sentido benjaminiano, contienen la sabiduría de un pueblo, cuentan las historias de los hombres y mujeres comunes y corrientes, los mitos de esta sociedad y por lo tanto, estas narrativas reflejan su verdadero rostro, como el retrato de Doryan Grey. Por eso hablamos del valor epistemológico y ontológico que tiene la novela, la narrativa en general. El viejo arte de contar historias, de transmitir una sabiduría, que nos habla Benjamin (1992), y que según él, constituyen los rasgos esenciales del verdadero Narrador.

En el primer capítulo, denominado: “¿Y después del boom?”, hicimos un recorrido historiográfico de la novela latinoamericana en las últimas décadas. Por un lado, lo primero que identificamos fue la continuidad de algunas de las propuestas estéticas del *boom*, sus ecos en la siguiente generación de escritores, particularmente del famoso “realismo mágico” que tuvo tanto éxito comercial y por eso se continuó reproduciendo durante años.

En ese panorama mencionamos a los “novísimos”, a la llamada “nueva novela histórica” y a la “novela o narrativa de testimonio”, que a lo largo de los años setenta y ochenta ganaron bastante fuerza en el panorama literario de América Latina. Ese auge del “testimonio” se debió, particularmente, a la violencia (desapariciones, torturas, secuestros, represión, etc.) que las dictaduras militares desataron en la sociedad latinoamericana y la necesidad, por parte de muchos escritores, de revisar la historia, de retratar el horror para intentar entender mejor la realidad, dónde se falló.

Por otro lado, en este capítulo también se constató el carácter exclusivista del *boom*, el cual contempló sólo a algunos escritores (hombres todos, para comenzar), con una estética e ideología particulares. Entre las muchas y muchos excluidos de ese panteón resaltamos el caso de Rubem Fonseca, un autor brasileño que desde los años sesenta mostraba una narrativa ágil, con un lenguaje directo, sucio, violento, con personajes marginales, con tramas truculentas, “un realismo brutal”, como lo definió Antonio Cándido (1989) y Alfredo Bosi (2006). Por eso lo ubicamos como un antecesor y un gran maestro del género policial en América Latina, del hiperrealismo y de la estética de la violencia, que actualmente llaman tanto la atención en el panorama narrativo no sólo a nivel local sino global.

El segundo capítulo lo titulamos: “La hora del terror: la Novela Latinoamericana Contemporánea (NLC) y los conflictos político-militares en América Latina”. Aquí nos centramos por un lado en la violencia devenida de las dictaduras militares, y por el otro en la violencia desatada por los conflictos guerrilleros. Para el primer caso, nos enfocamos en Chile y Argentina, dos lugares emblemáticos de la violencia y el horror que provocó la Operación Cóndor en Latinoamérica, sin desconocer el sufrimiento de los otros países que pasaron por esta pesadilla. Donde quiera que se imponga el fascismo y el autoritarismo militar, el terror y lo peor del alma humana salen como una jauría de lobos hambrientos. Por razones metodológicas seleccionamos dos novelas que consideramos representativas de esa nueva forma de abordar y narrar la violencia de las dictaduras militares, la cual no toma como eje a la figura del dictador, sino las marcas que esa violencia dejó en las víctimas, en la población civil, en los mismos escritores. Las novelas

analizadas fueron: *Nocturno de Chile* (2000), de Roberto Bolaño y *Una misma noche* (2012), del argentino Leopoldo Brizuela.

Para el análisis de la violencia desatada por los conflictos guerrilleros en América Latina, nos centramos en tres lugares representativos de este fenómeno de nuestra historia reciente y en algunas novelas contemporáneas que lo abordan: Colombia, con *Los ejércitos* (2006) de Evelio Rosero; Centroamérica, con *La sirvienta y el luchador* (2011), y *El arma en el hombre* (2013) de Horacio Castellanos Moya; y Perú con *Abril rojo* (2006) de Santiago Roncagliolo. Al sumergirnos en estas narraciones, en las historias de vida de esos personajes reales, ficticios o autoficcionales y sus respectivos contextos, nos deparamos con el horror y el sinsentido de la guerra. Guerra(s) por diferencias ideológicas, por intereses privados, por el poder al fin de cuentas, pero guerras en las cuales quien pone los muertos son los más pobres, donde es la población civil quien queda en el medio de la lucha de esos ejércitos y siempre lleva la peor parte.

El capítulo tres se titula: “Llegaron los narcos”. En este escenario de violencia de las dictaduras militares, de los conflictos guerrilleros, aparece un nuevo actor, un nuevo personaje: el Narco. Esa es la novedad en esa nueva espiral de violencia. De en medio de ese fuego cruzado por el poder, de esa inmensa población explotada y llena de necesidades básicas, sumadas a todas las otras que impone la exacerbación del deseo del sistema capitalista y neoliberal que ya se ponía en marcha por esos años, surge un nuevo personaje, con su propio lenguaje, su propia moda, sus gustos estrambóticos, que son un simulacro de la estética del nuevo rico norteamericano, como Héctor Abad Faciolince (2015) lo identificó. El Narco entiende que Estado y guerrilla, derecha e izquierda, libran una lucha por el poder, pero en esa realidad, en ese sistema-mundo (capitalista), el poderoso es quien tiene el capital.

El Narco encuentra en el negocio de las drogas la forma de acceder a este hedonismo superficial. Por eso estamos de acuerdo con Carlos Monsiváis cuando afirma que: “La emergencia del narco no es ni la causa ni la consecuencia de la pérdida de valores; es, hasta hoy, el episodio más grave de la criminalidad neoliberal. Si allí está el gran negocio, las víctimas vienen por añadidura. Y con ellas la protección de las mafias del poder” (2004, p. 44).

A esta espiral del infierno es que nos conduce Fernando Vallejo y Élmer Mendoza con *La Virgen de los sicarios* (1989) y *Balas de plata* (2007), novelas que seleccionamos para este análisis. Colombia y México, dos lugares arquetípicos del narcotráfico, de la lucha contra las drogas, de la narcocultura. En el caso de la novela de Vallejo, que consideramos no solo una de las grandes novelas de las últimas décadas sino de todo el siglo XX en América Latina, a través de una autoficción, se produce un descenso al Hades, que es la Medellín de los años 80, en pleno auge del narcotráfico, de la lucha entre carteles, de la disputa entre los narcos y el Estado. Siguiendo uno de los grandes tópicos de la literatura universal, el del héroe que tras años de exilio vuelve a casa, Vallejo nos pasea y nos presenta (con su humor negro y muy inteligente, que pocos entienden, con su ironía, rabia, desencanto y profunda crítica) su mirada del infierno, del apocalipsis que sobrevino sobre su ciudad natal, tomada por el crimen, la violencia, la ética y los códigos (hasta lingüísticos) propios de la narcocultura, acompañado por sus jóvenes Virgílios, los sicarios (Alexis y Wilmar, la Laguna Azul), amantes, guías, victimarios y víctimas a la vez de ese horror.

La Virgen de los sicarios es una obra pionera de la llamada narcoliteratura, en el sentido de mostrar desde dentro este universo, con su particular lenguaje, “El parlache”, del cual el narrador al inicio se espanta, por lo que hicieron con la lengua esos jóvenes sicarios, pero después se apropia, lo incorpora, juega y se divierte con él. Es también una obra representativa de la autoficción, del hiperrealismo, de la estética de la violencia, del género de la diatriba. Es una radiografía cruda, pero profundamente, honesta y sincera, como lo es su autor, de Colombia y de su realidad. *La Virgen de los sicarios* es todo esto y mucho más, como toda gran obra maestra.

Balas de plata, la novela de Elmer Mendoza, es una obra mucho más sencilla, a nivel estilístico, del lenguaje (aunque es de resaltar su novedoso y audaz uso de la lengua popular de Sinaloa, del llamado “culichi”), de la profundidad, entre otros aspectos, pero significativa de la violencia que se vive en las primeras décadas de este siglo en México. Esa oleada de violencia surge debido a la guerra contra las drogas desatada en Colombia, pero incentivada y subsidiada por Estados Unidos, que produjo lo que algunos sociólogos llaman “Efecto balón”. Es decir, al reprimir en Colombia, se

expande en México, país desde siempre productor y comercializador de drogas, pero, sobre todo, vecino del mayor consumidor de estupefacientes: Estados Unidos.

A través de un *roman noir*, de un thriller policial, y del desarrollo de su intriga: la investigación del crimen de Bruno Canizales, el narrador y las diferentes voces que conforman el relato, van presentando la corrupción que inunda al Estado y sus instituciones, así como el poder del narcotráfico en las cuestiones políticas, económicas y culturales de la sociedad mexicana.

Mendoza y Vallejo, con sus estilos particulares, están mostrando que el problema de la violencia que viven las sociedades dominadas por el narcotráfico no es sólo responsabilidad del narco, del sicario, del delincuente, sino también de la policía, de los políticos, de los gobernantes (incluidos los presidentes), en definitiva, del Estado. Esta es la doble moral burguesa, que es también la doble moral cristiana y es la moral que domina nuestra sociedad moderna, eurocéntrica, patriarcal, blanca, capitalista y neoliberal.

El cuarto capítulo, llamado “Continúan ganando las Armas: la Novela Latinoamericana Contemporánea (NLC) y el crimen globalizado”, se centra en lo que denominamos “la violencia de la globalización”. Las novelas seleccionadas para análisis fueron: *Trilogía sucia de la Habana* (1998), del cubano Pedro Juan Gutiérrez, y *Cidade de Deus* (1997), del brasileño Paulo Lins. En la primera parte del capítulo hacemos un análisis del concepto de “globalización”, a partir principalmente de los estudios de Milton Santos (2000), el cual define tres tipos de globalización: la globalización como fábula, que es la que nos vende el sistema y los medios de comunicación; la globalización como es: perversa; y la globalización como debería ser, es decir, una globalización más humana.

La globalización “perversa”, que es la real, la que vivimos, se impone a través de lo que el pensador brasileño llama, la “tiranía del dinero” y “la tiranía de la información”, creando la fábula de una falsa integración, de una falsa igualdad y homogeneización, cuando en realidad la exclusión, la desigualdad y el totalitarismo de la pobreza es lo que caracteriza a la globalización que vivimos. Como Milton Santos afirma, siempre existió la pobreza, pero nunca antes ella fue parte estructural del sistema, necesaria para que una pequeña minoría sea privilegiada y continúe acumulando y

reproduciendo el capital mundial, en cuanto la inmensa mayoría es explotada, segregada y manipulada por el miedo líquido que habla Bauman (2006), por el odio al “otro” y la violencia que la amalgama de estos factores desencadena.

En seguida, los análisis se centran en dos lugares aparentemente antagónicos dentro del modelo de globalización. Por un lado, Cuba, un país que desde el triunfo de la Revolución en 1959 entra en un modelo de socialismo, con la idea del “nuevo hombre”, de una sociedad más justa e igualitaria, en directa contravía a la globalización capitalista. Por el otro lado, Brasil, un país que entra de cara en el proyecto de modernidad, de “orden y progreso”, de desarrollo, que propone ilusoriamente la globalización capitalista.

Con Pedro Juan Gutiérrez y su *Trilogía sucia...*, nos sumergimos en una narración autoficcional, dura y cruda, donde el autor nos presenta, a través de los diferentes relatos que conforman la novela, la realidad que tiene que vivir en su barrio natal Centro Habana, para sobrevivir en el llamado “Periodo Especial”. Durante este periodo, que inicia en los años noventa, tras la caída del Muro de Berlín y la disolución de Unión Soviética, Cuba vivió una de sus peores crisis económicas, debido principalmente a la pérdida de apoyo financiero por parte del bloque comunista y al severo bloqueo económico que le impone Estados Unidos.

Cidade de Deus de Paulo Lins, es una novela que tiene estrecha relación con la *Trilogía* de Pedro Juan Gutiérrez. Así como este último, Paulo Lins también construye una especie de trilogía (la novela está dividida en tres partes), por eso, jugando con los nombres, titulamos esa parte del análisis como “La trilogía sucia de Paulo Lins”, en la cual el autor utiliza también sus experiencias de vida en la favela carioca Cidade de Deus, como material narrativo para mostrar la historia de violencia sufrida por esta localidad a lo largo de tres generaciones: “La historia de Inferninho”, “La historia de Pardalzinho” y “La historia de Zé Miúdo”.

Desde los años 60 hasta los 80, marco histórico en el que se inscribe la novela, que corresponde al periodo de dictadura militar y entrada a la democracia en Brasil, Lins nos va mostrando cómo en esa historia de Cidade de Deus, que es una metáfora de Brasil, las violencias atávicas (como la relación entre señores y esclavos, es decir entre blancos y negros), se mezclan

con la violencia militar, el narcotráfico, la delincuencia y demás formas de violencias subjetivas que produce la violencia sistémica, la pobreza estructural y la enorme desigualdad social.

En este sentido, Lins presenta, de manera desnuda y cruda, el Brasil que nadie quiere ver, con su rostro desfigurado, grotesco y perverso; nos muestra la pobreza, la violencia, la corrupción, la impunidad que caracteriza su historia reciente, desde el golpe militar en el 64 hasta el inicio de la guerra contra las drogas y la delincuencia en los años 80 y, cómo en esa historia, Brasil entró en el modelo de globalización perversa que desemboca en la actual crisis que vive el país.

Así, en el contrapunto entre la Trilogía de Gutiérrez y la de Lins, que a su vez es el contrapunto entre Cuba y Brasil, un país que no entra en el modelo de globalización y otro que sí, se puede ver que por fuerte y problemática que sea la realidad cubana que presenta el primero, la visión de Lins sobre Brasil es mucho más desalentadora y preocupante. En la novela de Gutiérrez se retrata la violencia que produce la pobreza que impone y propicia la tiranía del dinero, la globalización capitalista, como apuntamos, pero también se logra vislumbrar la sobrevivencia y resistencia del pueblo a través del rebusque, de la fiesta, del humor, la sensualidad caribeña, pero sobre todo a través de las redes de solidaridad y apoyo que construyen los cubanos, las cuales les permite seguir adelante.

Ya en *Cidade de Deus*, como en *La virgen de los sicarios* de Vallejo (en Colombia, otro país que entra de lleno en el modelo de globalización y neoliberalismo), vemos que los actores y las víctimas de la guerra, principalmente son jóvenes y niños. Son ellos, de un lado o del otro, que empuñan las armas y libran una guerra fratricida que parece nunca acabar, sino que se reproduce y empeora de generación en generación. “A favela é nossa” (la favela es nuestra), gritan los niños empuñando las armas en la última escena de la adaptación al cine de la novela de Lins por parte de Fernando Meirelles (2003).

Este retrato espeluznante es el reflejo de un país que nunca superó la esclavitud, el racismo, el machismo, el militarismo, sino que recicló estas violencias y las incorporó o subsumió, como diría Enrique Dussel, en el modelo de globalización perversa, agregando a este coctel letal, la violencia y

la barbarie que producen “la tiranía del dinero” y la “tiranía de la información”, propias del modelo de globalización hegemónico.

Lo anterior se puede ver claramente en el actual panorama económico, político y social de Brasil, donde gracias a la alianza entre los medios de comunicación (la red Globo, particularmente), la corrupta clase política y los sectores económicos dominantes, logran ejecutar un golpe político a la primera mujer en llegar a la presidencia del Brasil y a ser reelegida democráticamente para su segundo mandato. Logran encarcelar, juzgar y condenar, sin pruebas, a uno de los mayores líderes populares de América Latina, como lo es Ignacio Lula da Silva; y lo peor de todo, logran dividir a la población y generar el odio entre ellos por diferencias partidarias (el lastre de toda América Latina), reviviendo monstruos del pasado que se creían extintos o superados, pero que en realidad siempre han permanecido latentes y al acecho: el racismo, el machismo, la homofobia, la xenofobia, el fascismo... Monstruos que buscan imponerse y dominar a cualquier costo, aunque esto implique la destrucción de las garantías sociales, de los “derechos humanos”, de los recursos naturales, de la propia vida, como lo está demostrando el actual gobierno Bolsonaro.

De esta manera y respondiendo a la pregunta que se formuló al inicio de la investigación: ¿cuál es la verdad, el mensaje que nos revela estas narrativas sobre la sociedad latinoamericana contemporánea? Podemos observar que todas ellas (y podríamos agregar muchas más), aunque sean escritas por diferentes autores, en diferentes lugares, con diferentes estilos, parecen conformar lo que llamamos “una ópera macabra del horror” que sobrevino en América Latina. En diversos actos, con variados escenarios, todas ellas presentan el estado de guerra, de destrucción del tejido social, del miedo y del odio que impone el actual sistema de dominación y el desastre al que nos condujo su fracasado proyecto de Modernidad y sus consignas de “desarrollo” y “progreso”.

Una de las reflexiones que permitió *Las armas y las letras* es que para salir de este estado de *Armas*, de violencia, es necesario invertir en las *Letras*, entendiendo esta idea como la construcción de una globalización más humana, más justa, más equilibrada. Vivimos en una crisis no sólo económica, social, sino una crisis política, humana y ambiental de magnitud mundial.

Tornamos el mundo una Sodoma y Gomorra, como vimos en este estudio y los recientes acontecimientos mundiales lo comprueban: millares de personas muriendo en el Mediterráneo expulsadas por la guerra en sus países; estudiantes y líderes sociales, indígenas, asesinados y desaparecidos por la policía y ejércitos para(militares) en diferentes lugares de América Latina; guerras y conflictos político-militares en Israel, en Palestina, en Siria, en Nigeria, en Colombia, en Venezuela, en Perú, en Brasil... Se están quemando selvas y reservas forestales a lo largo del planeta, incendios muchas veces propiciados por los terratenientes locales, por los ganaderos ambiciosos e inescrupulosos; están muriendo ríos; el plástico y la basura que producimos inundan los mares y hacen cada vez más inviable el hábitat de las especies marinas. Y para rematar: Pandemia (o Plan-demia, como está siendo denominada por algunos sectores críticos), cuarentena global, algo nunca antes visto en toda la historia de la humanidad. Todo un proyecto de exterminio masivo, a nivel planetario. Una profilaxis de personas, de los más viejos, de los más débiles, de los más pobres, que para el sistema representan apenas gastos innecesarios. Pero son seres humanos, son nuestros abuelos que están muriendo y con ellos su memoria, su historia, su sabiduría. Estamos viviendo un momento histórico sin precedentes, estamos siendo testigos de la catástrofe civilizatoria a la que nos arrastró la Modernidad como sistema de pensamiento, como horizonte epistemológico, el *ego-cogito* cartesiano, que es el “yo conquisto” como lo trae muy bien Enrique Dussel en diferentes textos, pero particularmente en 1992. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la Modernidad* (1992). Ese “yo conquisto” que se impone con la espada y la cruz y que produce el individualismo aniquilador que niega al “otro”, que se cierra ante el grito del pobre, del hambriento, de la anciana, de la mujer, del inmigrante, de su “prójimo”.

Para terminar esta parte, nos parece importante decir que *Las armas y las letras* nos llevó a pensar y a entender el papel fundamental de la educación para la transformación social. Pero no la educación tradicional, oficial, que se viene impartiendo en la mayoría de escuelas y universidades, la cual está al servicio del sistema, de la reproducción de sus estructuras y fundamentos, de la capacitación de mano de obra para su proyecto de producción y dominación, de acumulación desmedida de capital y de muerte,

como lo estamos viviendo. Por eso debe ser una educación redentora, liberadora, transgresora, subversiva, si se quiere. Una educación, en todo caso, que rompa con las viejas estructuras, que permita la reflexión crítica, la descolonización de nuestro pensamiento, la conciencia del individuo consigo mismo, con su entorno, y lo lleve a hacer parte activa en la construcción de un mundo más justo y equilibrado para él y las demás formas de vida que lo rodean:

La reflexión final que trae este estudio es que, a través de las letras, de esa educación liberadora, del proceso de sacar las máscaras y vernos como somos, aceptarnos como somos y amarnos como somos, posiblemente podremos construir esa globalización humanista de amor y de vida, y así intentar rescatar nuestra especie del abismo al que parece estar condenada por los señores de las armas (VELASQUEZ, 2015, p. 441).

Pachamãe – Integración Latinoamericana

Con estas reflexiones alcanzadas en *Las armas y las letras* se cerraba una espiral para dar inicio a otra. La pregunta que surgía en ese nuevo momento era: ¿cómo hacer posible esto? ¿Cómo pasar de la teoría a la práctica? Eso por un lado, por el otro estaba el hecho de haber estado sumergidos durante cinco años en el tema de la violencia, histórica, atávica, y también la del presente, del ahora, y cómo todo ese proceso nos había afectado como sujetos. La inmersión en esos mundos narrativos de la violencia reciente en América Latina, nos reveló la necesidad de apostar en el amor y en la vida para salir del camino del odio y de la muerte que ha impuesto el sistema-mundo actual. De esa conjunción de elementos, de reflexiones y emociones, surge *Pachamãe*, como una alternativa frente al panorama de muerte y el horror que vimos en *Las armas y las letras*, y la forma de materializar, de colocar en práctica las ideas y reflexiones alcanzadas en este estudio.

El mito dice que en una fiesta unos amigos se encuentran después de algunos años y de muchos viajes y comienzan a hablar sobre la crisis social, humana, planetaria, de la situación de Colombia, Brasil, Argentina, de Bahía,

mientras beben, ríen y bailan al ritmo de *Calle 13, Bomba Estéreo, Systemasolar, Crioulo, Tim Maia, Jorge Benjor, Seu Jorge, BaianaSystem...* Y mientras intercalan otras historias muy diferentes a ese “papo cabeça”, un@ de ell@s le dice al otr@ que la humanidad no puede continuar por la vía de las *armas*, de la violencia, del egoísmo, del individualismo, que es necesario invertir en las *letras*, en una educación liberadora, en el arte, en la cultura, para poder equilibrar mejor la cosa. Les propone a sus amig@s una *parceria* (en el sentido brasileño y colombiano), para hacer un proyecto de integración latinoamericana en Salvador, donde ell@s están, pero que se amplíe en otros lugares donde haya otras personas, *parceir@s*, que entiendan también esa necesidad de construcción. Un@ de ell@s responde que ya no es más el productor cultural del proyecto donde hacía parte, que salió porque el coordinador tenía una idea más cerrada, más personal, y entonces decidió alejarse. Otr@ dice que junt@s pueden hacer lo que quieran, lo que siempre soñaron. Luego brindan, se abrazan, beben, gritan ¡que viva Latinoamérica!, ¡la amistad!, ¡la vida!, y se entregan a la fiesta...

Est@s amig@s juntan otr@s amig@s, se ayudan de las redes sociales y las nuevas tecnologías para poderse conectar y compartir ideas, proyectos, para soñar en colectivo; surge entonces la necesidad de tener un nombre, una idea que los conecte y represente. Aparecen varias propuestas hasta que en común acuerdo se decide por *Pachamãe*, ya que remite al concepto de Pachamama de los pueblos andinos, que significa: Tierra-Madre, literalmente. Sin embargo, su significado más profundo nos remite a la idea de ver la naturaleza no como objeto, de extracción, explotación, estudio o lo que sea, sino como lo que es, la fuente creadora de todas las formas de vida que habitan el planeta Tierra, nuestra madre, nuestra PachaMama. Nos conectaba, de esta manera, el pensamiento colectivo sobre la necesidad de recuperar la conexión con la tierra, con las otras formas de vida, no apenas la humana, de fortalecer nuestras raíces, nuestra ancestralidad, nuestra relación con la Madre Tierra.

Jugando con el portuñol, ya que varios de los integrantes del grupo somos extranjer@s en Brasil, decidimos llamarnos: *Pachamãe*. Pero había otra idea, otro concepto común que nos identificaba y no queríamos dejar por fuera: la Integración Latinoamericana. Tod@s a través de nuestras

experiencias personales de inmigrantes, extranjer@s, habíamos observado y confirmado la falta de conocimiento y de diálogo que hay entre Brasil y los otros países de América Latina. Como dijimos al inicio de este texto, este tema constituye un proyecto de vida e inclusive fue el que nos llevó a Brasil a realizar la Maestría en la UFBA.

Además, todos los integrantes del colectivo sentíamos la nostalgia, mejor sería decir, la *saudade*, como se dice en Brasil, de nuestra música, de nuestras fiestas, de nuestras comidas, por eso nos reuníamos espontáneamente a “matar esas saudades”, haciendo nuestros “encuentros latinos”, y los brasileños que asistían quedaban encantados. Era una forma de conectarnos con nuestra tierra, con nuestras raíces y a la vez darle a conocer a nuestras amigas y amigos, hermanas y hermanos brasileños, estas manifestaciones culturales. Nos unía por lo tanto el deseo de dar a conocer, de compartir, la cultura de los diferentes países de América Latina en Brasil, en diálogo con su cultura, con su historia, con sus raíces africanas, por ejemplo. Nos parecía importante además, fortalecer el concepto y el sentimiento de “ser latinoamericano”, del amor a la “Patria grande”, que es tan débil en Brasil, pues históricamente (como el resto de América Latina) ha fijado su mirada, su modelo de cultura, en el Norte: Europa y Estados Unidos, quedando de espaldas a sus vecinos.

De esta manera, en agosto de 2016, en el barrio de *Santo Antônio Além do Carmo*, en la ciudad de Salvador de Bahía de Todos los Santos, surge el Colectivo: *Pachamãe – Integración Latinoamericana*. El lanzamiento del proyecto se realizó en un espacio cultural llamado *RangoVegan*, el cual trabaja con la consigna de alimentación vegana, de activismo alimentario. La programación incluyó danza, poesía, música en vivo, comida, bebida y mucha alegría. Al final leímos nuestro *Manifiesto Pachamãe*. Era nuestra primera intervención pública, salíamos de la sala de clase, de la Universidad, de los libros, a la calle, al mundo del arte y la cultura alternativas.

El objetivo principal de *Pachamãe* es, como señalamos antes, invertir en las *Letras*, en una educación liberadora, en la descolonización del pensamiento, en el arte y la cultura alternativa, para construir caminos que posibiliten salir del estado de *Armas*, de guerra, violencia y muerte al que la

Modernidad, el EUrocentrismo, el patriarcado y el capitalismo nos han impuesto y nos tienen en la actual catástrofe civilizatoria.

Bajo esta consigna, comenzamos a hacer intervenciones tanto en la UFBA, como en otros espacios académicos y culturales de Salvador. Desde su origen, nos trazamos tres frentes principales de acción: el campo académico (las clases en la universidad, seminarios, conferencias, charlas, etc.), la extensión universitaria (intervenciones artísticas y culturales, fiestas, conversatorios, talleres y demás formas de encuentro fuera de la universidad, en la comunidad) y el ambiente virtual (internet, redes sociales, blogs, etc.). En esta perspectiva, a lo largo de estos cuatro años de existencia del proyecto *Pachamãe*, en las disciplinas que hemos impartido en la Universidad (en el Departamento de Letras Románicas de la UFBA), así como en los diferentes cursos, seminarios, talleres, congresos, simposios y demás actividades académicas en las que hemos participado, hemos procurado promover y colocar en práctica los objetivos antes mencionados. Igualmente ha sucedido con el campo de la investigación, los proyectos que venimos desarrollando están directamente relacionados con los principios Pachamãe, como se puede ver a lo largo del presente texto.

El Colectivo desde el 2016 está registrado como “Proyecto permanente de extensión universitaria” en la UFBA y está registrado como Punto de Cultura en la ciudad de Salvador. Vale la pena destacar que principalmente al inicio nos centramos en la producción de eventos de carácter presencial, nos interesaba la acción y la intervención colectiva en la comunidad, en espacios culturales, pero también públicos, con presencia real. En ese momento nos movía más la acción, la extensión, salir de los muros (en el amplio sentido del termino) de la academia, de la “uni” – versidad, nos interesaba justamente lo “pluri”, lo diverso, lo diferente, lo que no entra en los moldes eurocéntricos, elitistas y exclusivistas del academicismo tradicional, que dominan hasta nuestros días los modelos, programas y ejercicio concreto de la educación oficial de nuestra sociedad Moderna.

Con relación al campo virtual, desde el inicio del Colectivo intuimos la necesidad y la importancia del espacio virtual, de Internet y las nuevas tecnologías para poner en práctica nuestros propósitos. Así, desde el 2016 creamos nuestra página en Facebook (facebook.com/pachamae), Instagram

(@pachamae), Youtube (<https://www.youtube.com/channel/UCfxmkb6oNjeAKAwV34XWShw/>); creamos también un blog (<https://pachamaeblog.wordpress.com/>), todo con la intención de darle difusión y promoción a las actividades organizadas por el Colectivo, así como para compartir informaciones, ideas, contenidos y demás acciones que organizamos.

Inicialmente el espacio virtual era un soporte y alternativa al trabajo desarrollado por el Colectivo, pues como señalamos antes, la prioridad eran los eventos presenciales, mucho más después de conseguir tener una sede: La Casa Pachamãe. Sin embargo, con el inicio de la Pandemia mundial a causa del Covid-19 y de la cuarentena obligatoria desde marzo de 2020, la plataforma virtual ha pasado a ser nuestro campo principal de encuentro y de acción del Colectivo. Pero antes hablemos un poco de la Casa Pachamãe.

Como ya dijimos, desde el 2016 comenzamos a organizar eventos y diferentes tipos de encuentros en espacios culturales en la Ciudad de Salvador, así como en la UFBA y otras instituciones académicas², pero desde 2017 conseguimos una sede fija, que era un objetivo importante para nosotr@s desde que nació el proyecto: La Casa Pachamãe. La Casa se ubica en el barrio Monteserrat, en la Avenida *Constelação* de la llamada *Cidade Baixa*, en Salvador de Bahía. Se trata de un área periférica de la ciudad, con poca oferta de espacios culturales y de aprendizaje para la comunidad: en su mayoría afrodescendiente, de pescadores, que vive en condiciones humildes, pero logra convivir en paz y armonía. Esta comunidad además cuenta con un número importante de niños, adolescentes y jóvenes. La Casa Pachamãe abrió sus puertas a este y otros públicos que deseaban encontrar un espacio para dejar fluir el arte, su lado lúdico, para aprender más sobre la historia y la riqueza cultural de los pueblos que conforman América Latina; para acoger a tod@s l@s que creen en las *letras*, en la educación, en la vida y no en las *armas*, la violencia, la muerte.

Entrar en la comunidad, lograr la aceptación, especialmente cuando varios de los miembros de *Pachamãe* somos extranjer@s (*gring@s*, en la jerga

² Anexamos nuestro Portfolio donde están registradas las principales actividades que hemos organizado como Colectivo.

popular), no fue una tarea fácil. Fue un proceso lento de construcción, con mucho tacto, paciencia y resistencia. Afortunadamente, este trabajo fue recompensado con el sentido de apropiación del espacio que la comunidad mostró, participando en los diferentes eventos organizados allí: talleres con estudiantes y maestros del Departamento de Letras Románicas de la Ufba, talleres de baile, percusión, fotografía, veladas, bazares, cine con adultos y niños, fiestas latinoamericanas, y demás tipos de encuentros artísticos, culturales, donde pudimos vivenciar una verdadera integración latinoamericana en tierras brasileñas, bahianas.

Queríamos que la Casa Pachamãe se convirtiera en una referencia en la ciudad de Salvador, como punto de encuentro y difusión de la diversidad cultural de América Latina. Igualmente, la Casa se abrió a otros proyectos e iniciativas artísticas y culturales, creando asociaciones y redes de apoyo. Esto se materializó con la visita y participación de diferentes amig@s, investigadores, artistas de Brasil y otros lugares de América Latina y el mundo. Tod@s ell@s han compartido su arte y conocimiento en la Casa Pachamãe y en algunos eventos organizados en ambientes académicos. Es importante destacar las asociaciones que se han hecho con maestros y grupos universitarios, y más recientemente, con la creación del colectivo CASAS (Casas Alternativas de Salvador), del cual *Pachamãe* hasta hoy hace parte. Este colectivo fue fundado con la intención de fortalecer los espacios alternativos de Salvador a través de la unión, la cooperación mutua, el trabajo colectivo.

Para finalizar esta rápida descripción de la Casa Pachamãe, nos gustaría decir que éste ha sido un excelente laboratorio para colocar en práctica muchas de las ideas y conceptos levantados en el campo teórico, en la investigación académica, con todas las dificultades que se presentan, más cuando no hemos contado con ninguna ayuda económica por parte de ninguna institución u organización. Hasta ahora hemos sido totalmente autosustentables.

La Casa Pachamãe surgió de la necesidad de apostar en el amor, en el cuidado, en el acogimiento, para no sucumbir a esa avalancha de odio, guerra y destrucción que los señores de las armas y el capital han provocado. Fueron 3 años de trabajo, de actividades, de entrega y de desafíos que implica

el trabajo colectivo, el hacer comunidad, por pequeña que ésta sea. Muchas personas pasaron por la casa, conseguimos visualizar la *Comunidade da Constelação*, aprender con ellos, compartir un poco de nuestras culturas, de nuestros orígenes y conocer más los de ellas y ellos. Con otros horizontes de pensamiento, sin ningún interés económico o político (en el sentido partidista, panfletario, interesado, manipulador), logramos llevar otras prácticas, hacer otras construcciones, aproximarnos a la realidad de esta localidad y vivirla junto con ellos, pensando en transformarla y con pequeñas acciones llevarlo a la práctica.

En 2020 con la Pandemia y el viaje del coordinador del Colectivo Pachamãe a México para realizar una estancia postdoctoral bajo la orientación del pensador latinoamericano, fundador de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel y el pensador boliviano Juan José Bautista, la Casa Pachamãe cierra temporalmente sus puertas. Este año ha sido importante para dar una pausa y dedicarnos al estudio y consolidación de nuestros fundamentos filosóficos, ontológicos, con la ayuda de los maestros antes citados, pensadores latinoamericanos que están abriendo nuevos horizontes para “adiar o fim do mundo”, como dice Ailton Krenak (2019).

El espacio virtual que desde el inicio del proyecto lo pensamos como un frente importante de acción, complementario al trabajo presencial en la Casa Pachamãe o en los otros lugares de nuestras actividades, se convirtió con el “aislamiento preventivo” y la cuarentena permanente, en nuestro principal espacio de encuentro. De este modo, nos tuvimos que adaptar rápidamente a la llamada “nueva realidad” y a través de *Zoom*, *WhatsApp*, *Lives*, y otras plataformas y recursos tecnológicos, continuamos organizando eventos virtuales (*saraus*, conversatorios, seminarios, entrevistas, charlas, fiestas), conectándonos desde México, Brasil, Colombia, Argentina, Perú y otras latitudes. Hemos aprendido a aprovechar estos recursos para compartir ideas, utopías, pero también música, poesía, reflexiones sobre la realidad, para integrarnos como latinoamericanos, como hermanos que creen y luchan por la descolonización del pensamiento, por la liberación de la opresión de ese mundo moderno, patriarcal, eurocéntrico, capitalista, neoliberal, de muerte y no de vida, que continúa dominando, explotando, aniquilando y nos tiene viviendo (y muriendo) estos tiempos pandémicos.

Referências

- ABAD FACIOLINCE, Héctor. Estética y narcotráfico. *Revista de Estudios Hispánicos*, v.42, n.3. 2008. Disponible en: < <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2880432> >. Revisado el: 29 ago. 2015.
- BATAILLON, Gilles. Narcotráfico y corrupción: las formas de la violencia en México en el siglo XXI. *Nueva Sociedad*, n.255, p. 54-68, jan./fev. 2015. Disponible en: < <http://nuso.org/articulo/narcotrafico-y-corrupcion-las-formas-de-la-violencia-en-mexico-en-el-siglo-xxi>>. Revisado en: 19 set. 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e poética*. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 197-221.
- BENJAMIN, Walter. “Tesis sobre el concepto de historia”. In: BENJAMIN. *Illuminaciones*. Barcelona: Ed. Taurus, 2018, p. 307-318.
- BOLAÑO, Roberto. *Nocturno de Chile*. Barcelona: Editora Anagrama, 2000.
- BOSI, Alfredo. *Historia concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BRIZUELA, Leopoldo. *Una misma noche*. Barcelona: Editora Alfaguara, 2012.
- CALDERÓN, Verónica. Esta no es otra novela más sobre la dictadura argentina [entrevista]. *El País*, Madrid, 26 mayo 2012. Diponible en: < http://cultura.elpais.com/cultura/2012/05/26/actualidad/1338058545_091277.html >. Revisado en: 10 jul. 2015.
- CANDIDO, Antonio. A nova narrativa. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989. p. 199-215.
- CASTELLANOS MOYA, Horacio. *El arma en el hombre*. Barcelona: Editora Tusquets, 2013, primeira edição 2001.
- CASTELLANOS MOYA, Horacio. *La sirvienta y el luchador*. México, D.F.: Editora Tusquets, 2011.
- CLARK, Stephen. *El rey de Centro Habana: Conversación con Pedro Juan Gutiérrez*. 2000. Disponible en: < <http://www.librusa.com/entrevista7.htm> >. Revisado en: 13 nov. 2015.

DUSSEL, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la Modernidad. Buenos Aires, Ed. Docencia: 1992.

GARCÍA, CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Traducção de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2006. Título original: *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Salir de la Modernidad*.

GUTIERREZ, *Trilogía sucia de la Habana*. Barcelona, Anagrama, 1998.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MENDOZA, Élmer. *Balas de plata*. Barcelona: Editora Tusquets, 2008.

MEZA, Gerardo; ARIZMENDI, Martha. Función social de la literatura en la obra de Élmer Mendoza. In: MENDOZA, Élmer: *Visión de una realidad literaria*. México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2013. p. 85-96.

MONSIVAIS, Carlos. El Narcotráfico y sus legiones. In: MONSIVAIS, Carlos et al. *Viento rojo: diez historias del narco en México*. México, D. F.: Ed. Plaza y Janés, 2004.

RAMA, Ángel. Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana. In: RAMA, Ángel. *La novela en América Latina*. Panoramas 1920 -1980. Bogotá: Procultura, 1982, p. 203-229.

RODRÍGUEZ FREIRE, Raúl. Entrevista a Horacio Castellano Moya. *Hispamerica: Revista de Literatura*, College Parkv. 40, n.118, p. 57-70, 2011.

RONCANGLILOLO, Santiago. *Abril rojo*. Madrid: Ed. Santillana, 2006.

ROSERO, Evelio. *Los ejércitos*. Barcelona: Editora Tusquets, 2006.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VALLEJO, Fernando. *La Virgen de los sicarios*. Bogotá: Editora Alfaguara, 2003.

VALLEJO, Fernando. *La Virgen de los sicarios*. Bogotá: Editora Alfaguara, 2003.

VELÁSQUEZ ROMERO, Dani. *Jorge Amado e O Novo Romance Latino-americano: processos de hibridação cultural em Dona Flor e seus dois maridos*

e *O sumiço da santa*. 2010. 142 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VELÁSQUEZ ROMERO, Dani. *Las armas y las letras. La violencia en la novela latinoamericana contemporánea*. 438 f. Tesis (Doctorado en Literatura y Cultura) Programa de Pos-graduación en Letras, Universidad Federal da Bahía, Salvador, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Barcelona: Ed. Planeta, 2009.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

INSTITUTOS CONFÚCIO NOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA E SEU PAPEL NOS INTERCÂMBIOS POVO A POVO

QIAO Jianzhen 乔建珍

Directora Chinesa do Confucius Classroom UFF/
Universidade Normal de HEBEI, China

Resumo: Como um dos membros importantes dos Institutos Confúcio (ICs) globais, os ICs nos países de língua portuguesa contribuíram muito para o intercâmbio entre a China e estes países nas áreas de educação, cultura, economia, diplomacia, etc. Este artigo começa com as informações básicas dos ICs globais, faz uma breve introdução de todos os ICs/CCs (Confucius Classroom) nos últimos catorze anos, tentando cobrir as influências dos ICs em diferentes partes de seu trabalho. No final, são dadas sugestões para o desenvolvimento futuro destes ICs/CCs para que os ICs/CCs contribuam mais para ajudar a melhorar a influência internacional da China e ajudar na construção de uma comunidade de futuro compartilhado para a humanidade.

Palavras-Chave: Instituto Confucius. Impacto. Intercâmbio Educacional. Intercâmbio Cultural.

Abstract: As one of the important members of the global Confucius Institutes (CIs), CIs in Portuguese-speaking countries have contributed greatly to the exchange between China and these countries in the areas of education, culture, economics, diplomacy, etc. This article starts with the basic information of global CIs, makes a brief introduction of all CIs / CCs (Confucius Classroom) in the last fourteen years, trying to cover the influences of CIs in different parts of their work. In the end, suggestions are made for the future development of these CIs / CCs so that the CIs / CCs do more to help improve China's international influence and help build a community of shared future for humanity.

Keyword: Confucius Institute, Impact, Educational Exchange, Cultural Exchange

Introdução

Com o desenvolvimento da economia chinesa, cada vez mais empresas chinesas saem para o exterior e a demanda pelo idioma chinês cresce globalmente, o número de Institutos Confucius vem aumentando e sua influência também tem aumentado gradualmente desde o estabelecimento do primeiro IC em Seul, Coréia do Sul, em 2004. "Até agora, 162 países (regiões) ao redor do mundo criaram 541 Institutos de Confúcio e 1, 170 Confucius

Classroom". Os ICs não apenas oferecem cursos de língua e cultura chinesas, mas também promovem em grande parte o intercâmbio educacional, cultural, econômico e comercial entre a China e o resto do mundo, tornando-se uma importante plataforma de intercâmbio entre a China e o resto do mundo, desempenhando objetivamente um papel na promoção e integração cultural.

Distribuídos nos países de língua portuguesa nos quatro continentes na Europa, América, Ásia, África, os Institutos Confúcio também testemunham o desenvolvimento dos Institutos Confúcio em todo o mundo. Desde o IC na Universidade do Minho em Portugal, em dezembro de 2005, até a criação do IC de Medicina Tradicional Chinesa na Universidade Federal de Goiás no Brasil, em outubro de 2019, e o CC na Escola de Negócios do Timor-Leste em 10 de dezembro, os ICs foram estabelecidos em oito países e regiões lusófonos nos recentes 14 anos. Existem 21 ICs e 6 CCs independentes que cobrem vários tipos de cooperação. Entre esses há ICs gerais estabelecidos em colaboração com universidades chinesas e estrangeiras, assim como dois ICs de Medicina Tradicional Chinesa (UC, Portugal, e UFG, Brasil) estabelecidos em colaboração com três universidades, também há IC na Universidade de Neto, Angola e IC independente na Universidade de Macau para ensinar chinês para estrangeiros em Macau. Os ICs nos países de língua portuguesa são muito diversos, com cursos que vão desde a escola primária até o mestrado em chinês como língua estrangeira, tanto acadêmicos como não acadêmicos, e as atividades dos ICs estão atraindo cada vez mais atenção. As atividades realizadas pelos ICs nos países de língua portuguesa também oferecem cada vez mais oportunidades de intercâmbio entre a China e estes países, e sua influência está em constante expansão.

Neste artigo, revisaremos a influência dos ICs/CCs nos países de língua portuguesa em termos de estabelecimento, status de ensino, atividades culturais, Summer Camp (Acampamentos de Verão), Chinese Bridge (Ponte Chinesa), bolsas de estudo, intercâmbio e cooperação acadêmica, e cobertura da mídia chinesa e estrangeira.

Informações básicas sobre o estabelecimento dos ICs (CCs) nos países (região) de língua portuguesa

País	Nome do IC/CC	Instituição Parceira da China	Estabelecimento
Angola	IC na Universidade de Neto	Universidade Normal de Ha'rbín	2014/03/01
Brasil	IC na Unesp (Universidade Estadual Paulista)	Universidade de Hubei	2008/07/24
	IC na UnB — Universidade de Brasília	Universidade de Estudos Internacionais de Dalian	2008/09/26
	IC na PUC-Rio	Universidade Hebei	2011/8/31
	IC na FAAP, SP	Universidade Internacional de Negócios e Economia	2012/07/19
	IC na UFRGS (Universidade de Rio Grande do Sul)	Universidade de Comunicação da China	2011/04/12
	IC na UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais)	Universidade de Ciência e Tecnologia de Huazhong	2013/01/14
	IC na UPE (Universidade de Pernambuco)	Universidade Central de Finanças e Economia	2013/06/15
	IC na Unicamp (Universidade de Campinas)	Universidade Jiaotong de Pequim	2014/07/17
	IC na UEPA (Universidade Estadual de Pará)	Universidade Normal de Shandong	2014/07/17
	IC na UFC (Universidade Federal de Ceará)	Universidade de Nankai	2014/7/17
	IC na UFG (Universidade Federal de Goiás)	Universidade Hebei de Medicina Chinesa/ Universidade de Estudos Estrangeiros de Tianjin	2019/10/15
	CC na UFF (Universidade Federal de Fluminense)	Universidade Normal de Hebei	2018/08/28
	CC de Huaguang		
	CC de Nanmei Qiaobao		
Cabo Verde	IC na Universidade de Cabo Verde		2015/02/09
Moçambique	IC na Universidade Eduardo Mondelane	Universidade Normal Zhejiang	2011/04/22
Portugal	IC na Universidade de Minho	Universidade Nankai	2005/12/09
	IC na Universidade de Lisboa	Universidade de Estudos Estrangeiros de Tianjin	2007/01/31
	IC na Universidade de Coimbra	Universidade de Estudos Internacionais de Pequim	2015/07/06
	IC na Universidade de Aveiro	Universidade de Estudos Estrangeiros de DALIAN	2014/09/21
	IC na Universidade de Porto	Universidade de Estudos Estrangeiros de Guangdong	2018/12/05
	CC no Colégio de São Bento	IC Universidade de Lisboa	2014/7/21
	CC no Colégio Internacional	Universidade de Minho	2019/11/22
São Tomé e Príncipe	IC na Universidade de São Tomé e Príncipe	Universidade de Hubei	10/07/2019
Timor Leste	CC no Instituto Comercial de Timor-Leste	Universidade de Shanxi	2019/12/10
Região Administrativa Especial de Macau	IC na Universidade de Macau		16/04/2018

Como berço da língua portuguesa, Portugal foi o primeiro país a criar os Institutos Confúcius, cujas atividades são mais abrangentes. ICs em Portugal são bem distribuídas e têm o maior impacto; atualmente existem cinco ICs e dois CCs. Além disso, assinaram-se um contrato entre o Ministério da Educação de Portugal e a Sede do Instituto de Confúcio da China para o ensino de chinês em 21 escolas secundárias. Os ICs em Portugal têm a mais alta distribuição populacional e a mais ampla gama de atividades de todos os países de língua portuguesa; foram criados nas três maiores cidades de Portugal e em várias das mais prestigiadas universidades; existem atualmente 5 ICs e 2 CCs. O Brasil, localizado no continente sul-americano com a maior população de países de língua portuguesa, tem 11 ICs e 3 CCs independentes; e o IC de Medicina Tradicional Chinesa na UFG, cuja criação foi testemunhada durante a visita do Presidente brasileiro à China em outubro de 2019, e este é também um exemplo de cooperação entre as províncias e estados da China e do Brasil;. O primeiro CC independente em uma universidade brasileira foi inaugurada na UFF em 28 de novembro de 2018. O IC na Universidade de Neto de Angola é um IC investido pelo Grupo CITIC da China, refletindo o entusiasmo das empresas chinesas em participar da construção dos ICs após a ida ao exterior e as atratividades dos ICs tornam-se cada vez mais atraentes para as empresas. O IC na Universidade de Mondlane em Moçambique, é o IC mais avançado e de mais rápido crescimento nos países africanos de língua oficial portuguesa. O IC na Universidade de Macau é um dos poucos ICs que não tem uma instituição parceira. A criação do Confucius Classroom na Escola de Negócios do Timor-Leste em dezembro de 2019 também acrescenta um caráter diferente às instituições anfitriãs da Confucius Classroom nos países de língua portuguesa e é o mais novo membro da família dos ICs/CCs nos países de língua portuguesa.

O IC tem como objetivo fornecer recursos e serviços de ensino de língua e cultura chinesa para países de todo o mundo, para atender plenamente às necessidades dos estudantes de língua chinesa no exterior e para contribuir para o desenvolvimento de um mundo multicultural e harmonioso. As principais atividades do IC incluem o ensino da língua e cultura chinesa, intercâmbios culturais, educacionais e esportivos sino-

brasileiros, organização de testes orais e escritos de proficiência chinesa, treinamento de professores, incentivo e organização de estudantes, professores e pesquisadores brasileiros para estudar história chinesa, tradições chinesas e cultura contemporânea, literatura, relações sino-brasileiras, história dos imigrantes chineses no Brasil e organização de seminários acadêmicos, exposições de fotos e outras formas de atividades culturais. Nos últimos 14 anos, os ICs/CCs tornam-se um centro de idiomas, educação e intercâmbio cultural entre a China e os países de língua portuguesa, um centro de testes de língua chinesa, um centro de treinamento para professores de língua chinesa e uma importante plataforma e belo cartão de visita para o intercâmbio interpessoal entre a China e o Brasil.

Diversificação de cursos – ampla cobertura e múltiplos níveis

A principal missão dos ICs/CCs é divulgar a língua e a cultura chinesa, e o ensino da língua chinesa é a base de sua vida. Os ICs/CCs nos países de língua portuguesa se esforçam para implementar uma estratégia de "localização" e têm oferecido uma série de cursos de língua e cultura chinesa com a premissa de entender o sistema educacional local e respeitar a cultura e as leis locais. Como o IC opera com base na cooperação entre universidades chinesas e estrangeiras, todos os seus cursos são baseados nas universidades onde estão localizados e são oferecidos a crédito ou como cursos eletivos de acordo com as exigências do instituto, bem como uma variedade de cursos pagos ou gratuitos para servir às comunidades nas quais estão localizados.

Como primeiro IC nos países de língua portuguesa, o IC na Universidade do Minho se esforça para se adaptar às necessidades locais, oferecendo cursos desde a escola primária até o nível de mestrado, e em 2019 também estabeleceu CC na Escola Internacional do Porto, que oferece instrução padronizada em chinês para estudantes internacionais em Portugal.

Como o primeiro no Brasil, o IC Unesp estendeu seus cursos para 13 cidades do estado de São Paulo e também criou cursos de chinês em duas outras universidades federais, facilitando muito o forte desejo dos professores, estudantes e pessoas locais de aprender chinês. O IC na Universidade de Brasília oferece cursos de língua chinesa no Instituto Rio Branco do Ministério

das Relações Exteriores do Brasil, o berço da formação diplomática brasileira. O IC na PUC-Rio dedica-se ao serviço dos estudantes e professores da instituição, oferecendo agora "Língua e Cultura Chinesa" I-VI para estudantes de graduação e pós-graduação, e "Introdução à Cultura Chinesa", o único curso neste tipo nos ICs que é ministrado em português. Todos os cursos entraram no sistema de crédito de suas universidades e se tornaram cursos eletivos. O IC na Universidade de São Tomé e Príncipe, que foi inaugurado há pouco tempo, também incorporou aulas de chinês ao currículo da universidade.

Atualmente, além dos cursos de língua chinesa em todos os níveis, os ICs nos países de língua portuguesa oferecem uma ampla gama de cursos culturais e palestras sobre temas como história e geografia chinesa, filosofia, religião, imigração, medicina tradicional chinesa, cinema, gastronomia, artes marciais, trajes, notícias, etc., que são muito necessários para a população local. Além das aulas culturais normais, oferecemos também cursos de esportes como tênis de mesa, badminton e shuttlecock, assim como hulusi, corte de papel e caligrafia chinesa e cursos de pintura de acordo com as características de cada país, que são muito populares entre os estudantes.

Além do trabalho nas suas universidades, os ICs também estão cooperando ativamente com os governos locais para integrar-se os cursos ao sistema de educação local. Desde 2013, o IC no Rio vem ajudando a Universidade Normal de Hebei e o governo estadual do Rio a assinarem um acordo de cooperação para integrar o curso de "Língua e Cultura Chinesa" no sistema educacional estadual do Rio. Recebeu notas altas na avaliação do MEC de 2017 e 2018 e agora se tornou uma escola de prestígio.

Os ICs pretendem se estabelecer na universidade onde está localizado, irradiando para os estados e províncias circunvizinhas, universidades e várias escolas primárias e secundárias. IC na UEPA no Brasil atendeu às preferências locais ao incorporar as artes marciais e o taiji ao currículo do IC, criando seu próprio currículo distinto. O IC na Universidade de Mondlane em Moçambique irradiou os cursos de seus próprios locais de ensino para escolas e universidades em todo o país; o IC no Cabo Verde cooperou com instituições educacionais locais e o IC PUC-Rio está trabalhando com os governos estaduais e municipais locais, universidades e empresas chinesas no Brasil para levar cursos de língua e cultura chinesa a

essas instituições, que estão ansiosas para ter um contato próximo com a língua e cultura chinesa, proporcionando-lhes uma plataforma para aprender chinês e entender a China, e expandindo a influência da língua e cultura chinesa na região.

Os dois únicos ICs de Medicina Tradicional Chinesa nos países de língua portuguesa também administram seus próprios programas. O IC UC oferece cursos eletivos de medicina chinesa para estudantes da faculdade de medicina da universidade, enquanto o IC de Medicina Chinesa na UFG no Brasil oferece cursos de acupuntura, tui na e massagem para a escola de enfermagem, bem como um curso chinês de medicina chinesa. Isto lançou as bases para a verdadeira introdução da MTC no sistema de saúde brasileiro. A abertura de cursos de língua chinesa em diferentes universidades no Brasil também lançou as bases para a entrada da língua chinesa no programa "Idiomas sem Fronteiras" do MEC do Brasil.

Os ICs nos países de língua portuguesa estão ativamente envolvidos na cooperação horizontal com diferentes faculdades das universidades anfitriãs, com outras universidades do país e com universidades nacionais, no ensino, atividades culturais e pesquisa científica; em cooperação com os governos locais no ensino da "língua chinesa"; em cooperação com empresas chinesas do país para ensinar a língua chinesa com características especiais, a fim de treinar e selecionar funcionários estrangeiros adequados para as empresas.

Com a crescente influência da língua chinesa, os cursos dos ICs estão recebendo cada vez mais atenção de todos os países. Não é de se admirar que em maio de 2013, durante sua visita à China, o presidente português Silva disse que a língua chinesa está se tornando cada vez mais importante no mundo.

Diversidade de atividades culturais

Língua e cultura são partes inseparáveis de um todo, e as atividades culturais baseadas na plataforma dos cursos de língua chinesa são uma das principais atividades dos ICs nos países de língua portuguesa, e a variedade de atividades culturais chinesas reflete a atratividade da cultura chinesa para a

população local. Os ICs/CCs nestes países se estabeleceram ativamente na área local e realizaram uma ampla gama de atividades culturais.

No ano de 2019, o IC UC sediou a celebração do Dia Mundial da Medicina Chinesa e a cerimônia de lançamento da turnê TCM Portugal. Escolas, associações e especialistas de MTC de Portugal se reuniram para celebrar este evento. O IC na Universidade do Minho, Portugal, realizou uma exposição de pinturas chinesas com o tema "Tinta e lavagem que duram mil anos, cores que atravessam a Rota da Seda", e dois workshops sobre caligrafia chinesa e pintura para professores e estudantes da Faculdade de Arquitetura. O passeio "Vento Chinês – Kung Fu" despertou o interesse do povo português pelas artes marciais e pela cultura chinesa e foi bem recebido, promovendo o intercâmbio cultural entre a China e Portugal. Através do IC, cada vez mais portugueses puderam conhecer a China, e através de sua participação eles foram inspirados a aprender a língua chinesa e a entender a China. O IC Universidade de Aveiro ajudou a organizar a 14ª Bienal Internacional de Arte e Cerâmica de Aveiro, que proporcionou um banquete para que a população local desfrutasse da cerâmica chinesa.

No Brasil, o IC Unesp realizou o "Terceiro Concerto de Percussão Chinesa e Celebração do Dia Nacional" e o Festival das Lanternas de São Paulo. Em colaboração com a Prefeitura de São Paulo, o Instituto Cultural da Cidade de São Paulo e o Centro Cultural da Cidade de São Paulo organizaram conjuntamente a Quinta "Mostra de Cinema Chinês de São Paulo".

O IC Unicamp organizou "Dia Nacional do Chá" para fazer o povo brasileiro entender a bebida nacional chinesa, e o povo chinês e brasileiro lembram juntos a história dos imigrantes chineses no Brasil por mais de 200 anos, e a história do cultivo do chá no Brasil. Em 2019, o IC PUC-Rio organizou a exposição "Guizhou Intangible Cultural Heritage in Rio", onde figurinos coloridos de Guizhou e desenhos chineses fizeram o público brasileiro sentir pela primeira vez a perfeita combinação de figurinos chineses tradicionais e modernos, e foram cativados por eles.

Além dos grandes eventos culturais que são organizados por iniciativa própria ou em cooperação com outras instituições, muitos ICs também estão fazendo uso das plataformas existentes em suas universidades ou na região para atender à demanda local pela cultura chinesa. Atividades

como mini-cursos sobre a língua chinesa, caligrafia chinesa, pintura chinesa, etc., tornaram o povo dos países de língua portuguesa cada vez mais interessado na China e em sua língua e cultura, mais interessado em aprender mais sobre o passado e o presente da China, e ansioso por mais cooperação entre o país anfitrião e a China, a fim de alcançar uma situação vantajosa para ambas as partes e uma verdadeira comunidade do destino humano.

Programa de Intercâmbio Educacional do IC

A amizade entre as nações está na proximidade do povo, e a proximidade do povo está no coração. Os ICs desempenham um papel fundamental nos intercâmbios educacionais entre a China e os países de língua portuguesa, e a variedade de programas de intercâmbio educacional é também uma parte importante desses intercâmbios. Os ICs/CCs dos países de língua portuguesa organizam visitas à China por grupos de estudantes, professores e educadores de diferentes níveis, a fim de dar-lhes uma melhor compreensão da China moderna e de seu sistema educacional, e para melhor desempenhar um papel maior no intercâmbio educacional.

Summer Camp

Desde 2013, o IC PUC-Rio tem organizado seis "Summer Camp" consecutivos, no qual quase 100 estudantes de 6 universidades em 6 cidades de 3 estados brasileiros vieram à China para um curso curto de língua chinesa de 2-3 semanas e uma experiência cultural chinesa.

Em 2019, pelo quarto ano consecutivo, o IC PUC-Rio organiza um Summer Camp de Futebol pelos alunos e professores do CEMJGS Intercultural Brasil-China visitarem a China para a "Integração de Pequim-Tianjin-Hebei e Novo Xiongan". 108 alunos e professores deste colégio de ensino médio do Rio de Janeiro vieram para a China nos últimos quatro anos. Em apenas 3 semanas por ano, eles visitaram 3 ou 4 cidades, jogaram 6-8 partidas amistosas, visitaram 4-6 museus, visitaram 4-6 escolas e universidades, o Sede Geral do IC, visitaram a Grande Muralha, a Cidade Proibida, o Ninho de Pássaros, experimentaram a rica atmosfera do Festival Chinês de Meio do Outono e tiveram interações culturais com estudantes universitários e de ensino médio.

Os participantes brasileiros ganharam uma boa compreensão da China moderna e da escala do início do futebol escolar na China, e agora estão ansiosos para sua próxima visita à China, ou mesmo para estudar em uma universidade na China, para realizar ainda mais seus próprios sonhos com a China. A visita à China certamente será um grande impulso para a melhoria do nível do futebol escolar na China, o desenvolvimento do intercâmbio de educação futebolística entre a China e o Brasil, e a mudança no nível de educação futebolística no Brasil. Cerca de 3.000 estudantes e professores chineses e brasileiros participaram do evento em 2019, causando uma grande agitação em todos os lugares por onde passaram.

Além dos "Summer Camp", organizamos Missão à China pelos funcionários e educadores brasileiros. Em outubro de 2013, organizamos a primeira delegação de educadores brasileiros na China, liderada pelo Secretário de SEEDUC RJ com um total de 11 pessoas. A missão foi um grande impulso para o futuro estabelecimento da Colégio Intercultural Brasil-China. Outros ICs nos países de língua portuguesa também organizaram Summer Camp para visitar a China. O programa "Summer Camp" tornou-se uma das principais maneiras para os estudantes e professores aprenderem sobre a China de hoje com seus próprios olhos.

Missão dos Educadores

O desenvolvimento dos ICs afeta não somente os estudantes e professores e o público, mas também os reitores de universidades, diretores das escolas primárias e secundárias e autoridades educacionais de todos os níveis que estão encarregados da educação, que têm vontade de integrar o ensino da língua chinesa no sistema educativa local e também para trocar e cooperar com a China na educação e, portanto, precisam aprender sobre a China, especialmente sobre seu sistema educacional e como ele funciona. Por esta razão, os ICs nos países de língua portuguesa organizaram grupos de educadores em diferentes níveis e em diferentes números para tentar atender suas necessidades a fim de promover ainda mais a localização e o desenvolvimento sustentável do ensino e das atividades culturais

O IC PUC-Rio e o Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras organizaram conjuntamente a primeira delegação de reitores de universidades brasileiras à China, incluindo 15 reitores, vice-reitores e diretores de departamentos internacionais de 12 universidades brasileiras. Eles visitaram quase 10 universidades na China, assinaram 6 acordos de cooperação, visitaram museus, bibliotecas, exposições de pintura Chinesa, locais históricos como Cidade Proibida, Grande Muralha, etc., China Scholarship Council, a Academia Chinesa de Ciências Sociais, a Embaixada do Brasil, etc., e foram recebidos pelo Embaixador do Brasil na China.

O sucesso desta missão também ajuda a promover o reconhecimento mútuo precoce das qualificações acadêmicas entre a China e o Brasil, estabelecendo uma boa base para mais intercâmbios educacionais entre os dois países.

Chinese Bridge (Ponte Chinesa) – Concurso de Língua Chinesa para Estudantes Universitários e do Ensino Médio

"A "Ponte Chinesa" é uma competição internacional de língua chinesa organizada pela sede do Instituto Confucius, e é uma marca conhecida no campo do intercâmbio cultural em todo o mundo. A competição é dividida em 3 grupos: "Ponte Chinesa" para alunos do ensino médio, para os alunos universitários e para os alunos estrangeiros na China. A competição é realizada uma vez por ano e é organizada e implementada pelo comitê organizador do Concurso "Ponte Chinesa".

O concurso chinês visa despertar o entusiasmo de jovens estudantes de todo o mundo para aprender chinês e melhorar a compreensão mundial da língua e da cultura chinesas. Atualmente, a competição se tornou uma importante plataforma para estudantes de todo o mundo aprenderem chinês e entenderem a China, e construiu uma ponte entre a China e os jovens de todo o mundo.

Desde sua criação, os ICs nos países de língua portuguesa têm participado ativamente do concurso "Ponte Chinesa". Em 2007, foi realizada a primeira competição da ponte chinesa em Lisboa, capital de Portugal, que iniciou a competição da ponte chinesa nos países de língua portuguesa. No

Brasil, o primeiro concurso "Ponte Chinesa" para estudantes universitários foi realizado desde 2012. Em Moçambique, a primeira competição para estudantes universitários começou em 2016.

Em 2014, Mônica, uma estudante brasileira, ganhou o campeonato mundial de "Ponte Chinesa", que foi a primeira vez que uma aluna de um país de língua portuguesa ganhou este prêmio.

Relativamente o ensino de língua e cultura chinesa começou mais tarde e a Ponte Chinesa é um evento relativamente novo no mundo de língua portuguesa. O concurso para alunos do ensino médio no Brasil começou em agosto de 2015 e tem organizado para 5 edições até 2019. Um total de 18 estudantes brasileiros do ensino médio e 6 professores realizaram seu sonho de ir para a China através da competição, e alguns deles desde então começaram realizar o sonho de estudar na China, o que é inédito na história da educação brasileira.

Atualmente, o número de alunos que estudam a língua e cultura chinesas nos países de língua portuguesa já ultrapassou 20.000. O sucesso da "Ponte Chinesa" não só despertou o entusiasmo dos estudantes para aprender chinês, mas também promoveu muito o intercâmbio educacional e cultural entre a China e os países de língua portuguesa, criando uma boa plataforma para as empresas chinesas saírem e para os intercâmbios estrangeiros da China. Muitos estudantes da "Ponte Chinesa" optaram por continuar seus estudos da língua chinesa, prosseguir seus estudos ou usar suas habilidades linguísticas para trabalhar em empresas chinesas ou organizações locais em seus países anfitriões, ou tornar-se professores locais após a graduação e permanecer no ICs para treinar outros. Eles também se tornaram uma grande força na promoção do programa nos países de língua portuguesa.

Programa de bolsas de estudo

O aprendizado de idiomas é um processo duradouro e requer um bom ambiente de idiomas. Por esta razão, o programa de bolsas de estudo do IC tornou-se uma das principais maneiras para os estudantes estrangeiros melhorarem ainda mais o seu domínio da língua chinesa, aprenderem sobre a China até tornarem-se sinólogos. Desde a criação do programa Bosla do IC

(Confucius Institute Scholarship) em 2009, quase 50.000 estudantes de 166 países e regiões foram agraciados com bolsas de estudo pelos ICs. No ano 2019 as bolsas para os alunos de países de língua portuguesa incluem: quatro anos de graduação, dois anos de chinês de mestrado como língua estrangeira e quatro anos de doutorado e mais um ano letivo e um semestre.

Além disso, os ICs também estão ajudando a promover as bolsas pelo China Scholarship Council para ajudar estudantes de países de língua portuguesa a se candidatarem a um mestrado ou doutorado na China. Após a graduação, eles retornam ao trabalho no seu país ou permanecem na China, desempenhando também um papel indispensável no intercâmbio entre a China e os países portugueses.

A permanência do intercâmbio educacional reside na interação. Por isso, os ICs nos países de língua portuguesa também fizeram pleno uso de suas plataformas para promover programas de bolsas de estudo em seus países e para incentivar os estudantes chineses a estudar nestes países. Por exemplo, o IC PUC-Rio coopera com universidades e institutos de pesquisa locais para promover programas de bolsas de estudo no Brasil e trazer estudantes chineses para o Brasil para fazerem doutorado. Vários estudantes se formaram no programa, e mais de uma dezena de universidades e institutos de pesquisa brasileiros expressaram interesse em aceitar estudantes chineses. Vários ICs em Portugal também desempenham seu papel em trazer muitos estudantes chineses para estudar em Portugal.

Organização ou participação em conferências acadêmicas internacionais

Os ICs são também um componente importante da internacionalização de universidade onde localiza. O número e o nível de participação dos ICs nas atividades acadêmicas locais também é um indicador importante da internacionalização da universidade. Além do ensino da língua chinesa e das atividades culturais, é também importante que ICs/CCs estejam bem integradas nas atividades acadêmicas e de intercâmbio internacional da universidade. Ao longo dos anos, os ICs/CCs nos países de língua portuguesa também aproveitam suas próprias vantagens e organizam ou participam de

várias conferências acadêmicas e de internacionalização universitária em suas universidades de acordo com as características de suas próprias universidades,

Em 2019, o IC na Universidade de Aveiro realizou o segundo simpósio internacional sobre "Diálogo Intercultural Portugal-China", e foi sede do "Instituto Confucius". Em 2019, o Instituto Confúcio da Universidade de Aveiro, em Portugal, realizou o segundo seminário internacional "Diálogo Intercultural Portugal-China" e sediou uma conferência de alguns ICs Europeus sobre o tema "Construindo um sistema de ensino chinês para os Institutos de Confúcio". 21 Institutos de Confúcio de 16 países europeus participaram da reunião, o que proporcionou discussões úteis para o estabelecimento de um sistema de ensino científico chinês sólido para os Institutos de Confúcio.

O IC PUC-Rio participou de um seminário de uma semana sobre o tema da China, organizou o 2º Seminário Internacional sobre Migração Chinesa no Brasil, participou da Conferência de Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras, desde 2013, do Encontro de Universidade Tordisilhas. A CC UFF organizou o "Simpósio Internacional sobre a China e o Mundo por volta da Segunda Guerra Mundial", que muito contribuiu para a visibilidade e influência da UFF e acrescentou à internacionalização da Universidade, que foi bem elogiado pelos participantes e pela UFF.

Conclusão

Os Institutos de Confúcio nos países lusófonos estão em funcionamento há mais de 14 anos, e se espalharam basicamente por todos os membros nos países e regiões de língua portuguesa. Há um número razoável de Institutos de Confúcio, tanto ICs como CCs, assim como os Institutos de Confúcio de Medicina Tradicional Chinesa e outros Institutos de Confúcio com características excepcionais.

Entretanto, o corpo docente dos Institutos Confucius nos países de língua portuguesa ainda não é muito estável. Os ICs/CCs não há professores locais suficientes e não há muitos materiais didáticos chineses localizados em português. Não há pesquisas suficientes sobre a situação nacional, e ainda não

há muito alcance para as províncias e cidades. Muitos cursos dos Institutos de Confúcio ainda não estão integrados ao sistema de educação local, e também faltam de ensino e gestão localizados, etc. Estas são questões que precisam ser tratadas no futuro. Somente quando estiverem verdadeiramente localizados, os Institutos Confúcio e Confucius Classrooms poderão continuar a contar a história chinesa, aumentar a influência da China nos países de língua portuguesa e fazer mais esforços para construir uma comunidade de destino humano.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

TRADUÇÃO: A IDEOLOGIA DO TRIBALISMO (THE IDEOLOGY OF TRIBALISM, DE ARCHIE MAFEJE)

Anderson Bastos Martins

Resumo: Este artigo, de autoria do antropólogo sul-africano Archie Mafeje, foi publicado pela primeira vez em 1971 e está sendo traduzido no Brasil pela primeira vez. No artigo, Mafeje analisa o uso dos conceitos de “tribo” e “tribalismo” nas ciências sociais e na antropologia por estudiosos que pesquisam o continente africano. O objetivo de Mafeje é demonstrar que, nesse contexto, os dois termos têm por base uma abordagem ideológica de extração europeia e seu uso continuado no século XX representa um anacronismo conceitual. A tradução é de Anderson Bastos Martins (Universidade Federal de Juiz de Fora).

Abstract: This article, written by South African anthropologist Archie Mafeje, was first published in 1971 and appears for the first time in translation in Brazil. In the article, Mafeje analyses the use of the concepts of “tribe” and “tribalism” in the social sciences and in anthropology by scholars who investigate the African continent. Mafeje’s aim is to demonstrate that, in such a context, both terms are grounded in an ideological approach with European sources and that their continued usage in the twentieth century represents a conceptual anachronism. The translation is signed by Anderson Bastos Martins (Universidade Federal de Juiz de Fora).

Introdução

Poucos autores foram capazes de escrever sobre a África sem fazer referências constantes ao “tribalismo”. Seria esta a marca que distingue o continente? Ou será mero reflexo do sistema de percepções daqueles que escrevem sobre a África e de seus “convertidos” africanos? É muito difícil desembaraçar a realidade objetiva da percepção subjetiva, quase tão espinhoso quanto purificar os conceitos das ciências sociais de todas as conotações ideológicas. Não poderia a história africana, escrita não por europeus, mas pelos próprios africanos, ter empregado conceitos diferentes e

¹ **Archibald Boyce Monwabisi (Archie)** - Mafeje nasceu em 30 de março de 1936, em Gubenxa, na região que hoje é o Transkei, na África do Sul. Pertence à primeira geração de acadêmicos africanos do pós-independência do continente. Como Professor de Antropologia e de Sociologia teve passagem por Universidades da Tanzânia, Holanda, Egito, Zimbábue, Namíbia, dentre outras. Faleceu em Pretória, em 28 de março de 2007, antes do seu aniversário de 71 anos.

narrado uma história diferente? E se tivesse sido esse o caso, qual teria sido a explicação teórica? As coisas são aquilo de que são chamadas, ou possuem uma existência independente da nomenclatura que se fixa a elas? Quando se trata da África, as respostas variam independentemente de ser o observador um idealista liberal, um materialista marxista, ou um “convertido” africano.

Defende-se normalmente a tese de que o comportamento social na África é tão diverso, tão instável, tão fluido que é praticamente impossível classificá-lo ou tratá-lo com qualquer grau de estabilidade. Eu me sinto inclinado a pensar que o problema da África não é o comportamento empiricamente diversificado, mas principalmente a *ideologia*, e especificamente a ideologia do “tribalismo”. O colonialismo europeu, como todas as épocas históricas, trouxe consigo certos modos de reconstruir a realidade africana. Ele via as sociedades africanas como particularmente tribais. Esse método produziu alguns pontos cegos ou predisposições ideológicas que dificultaram, para aqueles associados com o sistema, enxergar essas sociedades sob qualquer outra ótica. Por essa razão, persistiram certos modos de pensar entre os pesquisadores europeus na África e seus congêneres africanos, a despeito das várias mudanças políticas e econômicas importantes que ocorreram no continente nos últimos setenta e cinco a cem anos.² Portanto, se o tribalismo é entendido como uma peculiaridade africana, então a ideologia em si tem origem particularmente europeia.

Desvios antropológicos

Numa publicação recente, Philip Hugh Gulliver, talvez sentindo-se um pouco culpado pelo uso permanente do termo “tribo”, explica:

Nós não continuamos a usá-lo em qualquer espírito de antagonismo, menos ainda de insulto ou depreciação. Nós o usamos simplesmente porque ele continua a ser amplamente usado na porção leste da África quando se fala inglês [...] lá [...] entre os cidadãos (GULLIVER, 1969, p. 2).

² Este artigo foi publicado em 1971 e nenhum número ou data mencionado no original foi alterado para se ajustar à data da tradução. (N. T.).

A justificativa é repetida em ao menos três outros momentos, mas levanta diversas questões. As coisas são necessariamente aquilo de que são chamadas? Em segundo lugar, até que ponto os cientistas sociais devem se ater à terminologia dos nativos? E, por outra, não é significativo que o termo ocorra justamente quando se fala inglês? A população indígena da África do Sul não possui uma palavra para dizer “tribo”, mas apenas para “nação”, “clã” e “linhagem”. Tradicionalmente, as pessoas são identificadas por território - “Você vem da terra de quem (de qual Chefe)”?

Em diversas circunstâncias, as autoridades coloniais ajudaram a criar as coisas chamadas “tribos” no sentido de comunidades políticas, processo esse que coincidiu com e foi auxiliado pela preocupação dos antropólogos com as “tribos” e que ofereceu o material, bem como a base ideológica, daquilo que hoje chamamos de “tribalismo”. Deve surpreender, portanto, que o africano moderno, que é um produto do colonialismo, lance mão da mesma linguagem? Se esse é um grande enigma para o cientista social moderno, não o era para Marx, que em 1845 escreveu:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante (MARX; ENGELS, 1998, p. 42)³.

Os antropólogos e cientistas sociais anglo-saxões, mencionam, à sua usual maneira sutil, os “precursores” ou os “grupos de referência”.

Por algum tempo, e a despeito das mudanças que vinham ocorrendo, a maior parte dos antropólogos britânicos manteve o interesse no estudo de tribos “puras”, ignorando todas as inovações dessas sociedades no decorrer do século XX. Quando muito, trataram tais inovações como invasões, ao mesmo tempo indesejáveis e periféricas em relação à vida real das pessoas. Isso veio

³ Optei por citar a tradução brasileira publicada pela primeira vez em 1989 pela editora Martins Fontes.

ao encontro das teorias do domínio indireto defendidas por Lord Lugard e Sir Donald Cameron. Como sabemos hoje, o domínio indireto trouxe consequências políticas e econômicas muito diretas. As sociedades africanas estavam sendo atraídas para o interior de um complexo de relações políticas e econômicas extrativistas, cujos impactos não podiam ser ignorados mesmo que pelo antropólogo mais fixado nas “tribos”. Na realidade, as convicções liberais da maioria dos antropólogos foram acionadas e eles começaram a lamentar a “desintegração” subsequente das sociedades tradicionais africanas, a perda do “equilíbrio e coesão” originais. Eles enxergaram com horror e alguma apreensão a “degradação da ética africana”.

A mudança de perspectiva

Esse foi o ponto de inflexão para a maioria dos antropólogos; a situação não era tão estática quanto eles supunham. A partir de 1945, alguns antropólogos, como o casal Monica e Godfrey Wilson, Raymond Firth, Robert Redfield e Audrey Richards começaram a falar em “mudança social”.⁴ Em 1959, Max Gluckman ainda podia se sentir à vontade para dizer que “a tradição da antropologia ainda é ‘tribalista’ e daí a tendência em fazer da tribo e do homem tribal o ponto de partida da análise” (GLUCKMAN, 1961, p. 69). Entretanto, como podemos ver em seus trabalhos posteriores, o próprio Gluckman jamais abandonou essa tradição.⁵

Nesse intervalo, a base da discussão sobre o que viríamos a nomear com os termos “tribo” ou “tribalismo” havia sido dada em 1956, quando James Clyde Mitchell publicou um estudo considerado hoje um clássico entre os antropólogos sobre a dança *Kalela*. De acordo com a terminologia popular,

⁴ Cf. G. e M. Wilson com *The analysis of social change* (Cambridge University Press, 1945); R. Firth com *Elements of social organization* (Watts, 1951); R. Redfield com *The primitive world and its transformation* (Cornell University Press, 1953); A. I. Richards com *Economic development and tribal change* (W. Heffer & Sons Ltd., 1954).

⁵ Cf. GLUCKMAN com *Order and rebellion in tribal Africa* (Cohen & West, 1963) e suas contribuições em outras publicações, como “The tribal areas in South and Central Africa”, publicado em KUPER, L.; SMITH M. G. (Org.). *Pluralism in Africa* (University of California Press, 1969); “Tribalism, ruralism and urbanism in plural societies”, publicado em TURNER, V. W. (Org.). *Colonialism in Africa, 1870-1960*, v. 3, *Profiles of change* (Cambridge University Press, 1971) e “Interhierarchical roles: professional and party ethnics in the tribal areas in South and Central Africa”, publicado em SWARTZ, M. (Org.). *Local-Level politics* (Aldine, 1968).

tratava-se de uma dança tribal praticada na região conhecida como o Cinturão do Cobre na África Central. Demonstrando coragem, Mitchell chegou às assombrosas conclusões de que, longe de ser uma expressão de tribalismo, a dança Kalela era uma expressão de diferenciação social e de grau de prestígio na cidade, e que, nesta, ao contrário das áreas rurais, o “tribalismo” era apenas uma “categoria de interação” (MITCHELL, 1956). Essa revelação teve efeito significativo sobre os antropólogos, e poucos seriam os que, a partir daí, realizariam um estudo urbano sem repetir a nova fórmula: “o tribalismo urbano é diferente do rural”. Essa continua a ser a fórmula antropológica padrão, como se vê nos editoriais de Philip Hugh Gulliver e em alguns dos artigos publicados no livro por ele organizado e intitulado *Tradition and transition in East Africa* (Tradição e transição na África Oriental) de 1969. Arnold Leonard Epstein (1958) foi um dos muito poucos autores que ousaram sugerir que os africanos de áreas urbanas realmente poderiam rejeitar o “tribalismo” como sendo irrelevante aos seus problemas. Ele descobriu que os operários das minas de cobre de Luanshya se recusavam a aceitar os “concelhos de anciãos” como seus representantes ou líderes nas disputas com a administração das minas. Ao mesmo tempo, os trabalhadores sem contrato entre eles suspeitavam dos líderes escolhidos entre o pessoal com contrato, que geralmente agiam em benefício de seu próprio grupo. Esse foi mais um momento de formação de classes entre os africanos.

Quaisquer que sejam os detalhes e as inibições, a análise da mudança social possibilitou aos antropólogos observar a transformação das sociedades tribais com um viés menos negativo. Os “ventos da mudança” lograram ser aceitos como um fato, e a “independência”, com tudo o que ela traz consigo, estava se tornando rapidamente uma realidade e não mais uma ideia vaga num futuro distante. Isso chamou a atenção dos cientistas políticos, que começaram a aderir, um após o outro.⁶ Tendo aceitado a ideia de estados-nação modernos, eles trouxeram consigo um novo credo – a

⁶ Liderados por David Apter. Cf. seus livros *The gold coast in transition* (Princeton University Press, 1955) e *The political kingdom of Uganda* (Princeton University Press, 1961). V. também James S. Coleman com *Nigeria: background to nationalism* (University of California Press, 1958) e K. W. J. Post com *The Nigerian federal elections of 1959: politics and administration in a developing political system* (Oxford University Press, 1963)

“modernização”. Na euforia da “independência” e sob o fervor desse novo credo, qual viria a ser a atitude dos antropólogos? Estando há mais tempo no campo de investigações, eles tinham razão de se preocupar e seguiram fiéis às suas “tribos”. Mas dessa vez eles agiram no sentido de estabelecer uma nova verdade, a saber, a “persistência e a resiliência” dos sistemas tribais ao invés de sua “desintegração” ou de seu “desequilíbrio”.⁷

Já não faltavam avisos, como, por exemplo, no título escolhido por William Watson para seu livro *Tribal cohesion in a money economy* (Coesão tribal numa economia monetária) publicado em 1958. Esse tem sido o tema na maior parte da última década. Trata-se de uma meia-volta interessante entre os antropólogos e representa um deslocamento (não uma mudança) na perspectiva ideológica deles. Como se pode perceber em sua admiração por tribos pioneiras, como os Baganda, os Kikuyu e os Ibo, os antropólogos aderem ao credo da “modernização”. No entanto, ao contrário dos cientistas políticos e dos nacionalistas africanos, eles não a enxergam como necessariamente incompatível com o “tribalismo” e o “tradicionalismo”. Mesmo assim, um antropólogo irá trair-se se oferecer “valores e instituições tribais” como explicação para o *fracasso* dos africanos em adotar a modernidade. Nesse ponto, o antropólogo demonstra ser um incrementalista contraditório e não pode dizer que não o é, porque sua concepção orgânica de estrutura social e de instituições o compromete de maneira irrefutável.

Enquanto antropólogos usam sua ideologia tribal para explicar tanto os sucessos quanto os fracassos da modernização, cientistas políticos de todos os matizes utilizam a sua apenas para explicar os fracassos. Por essa razão, eles falam de forma mais consistente e conveniente do que os antropólogos sobre os problemas de “integração”, “penetração” e “mobilização”. Entretanto, em termos conceituais, eles enfrentam maiores problemas do que os antropólogos. Em primeiro lugar, a despeito de sua linguagem “tribal”, eles sabem muito menos sobre as tribos do que os antropólogos. Em segundo lugar, essa mesma linguagem “tribal” torna-lhes difícil oferecer uma explicação de fenômenos semelhantes em outros lugares

⁷ Cf. I. Lewis no verbete sobre “tribalismo” na *International Encyclopedia of Social Sciences* (Macmillan, 1968, v. XVI, p. 146-150).

do mundo sem se tornarem presas fáceis da ideologia etnocêntrica mencionada na introdução deste artigo. Os antropólogos podem facilmente escapar de um destino semelhante, porque sua preocupação profissional sempre foi o estudo de “tribos” ou de “sociedades primitivas”. Naturalmente, nem mesmo isso é mais verdade hoje em dia.

O problema conceitual recolocado

Até aqui eu apenas apresentei e ilustrei o meu problema, mas ainda não o comprovei. A questão básica real é se é possível haver “tribalismo” sem tribos. Mas como testar para averiguar a existência de tribos? A antropologia clássica definiu as tribos como “comunidades autônomas e autossuficientes que praticam economia de subsistência com nenhum ou quase nenhum comércio externo”. Mas em 1940, Meyer Fortes e Edward Evan Evans-Pritchard apresentaram a distinção entre “estados centralizados” e sociedades “sem estado” ou “acéfalas” (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940). Desde então, os antropólogos enfrentam dificuldades ao tentar decidir se todas as formas africanas de governo eram tribos ou se algumas delas se credenciavam para o epíteto mais respeitável de “estado”. Questões de escala parecem relevantes, mas os antropólogos se deram por satisfeitos ao se referirem a unidades multitribais maiores, como o Reino Luapula de Kazembe na África Central, o Império Zulu de Tshaka na África do Sul e a Confederação Ashante na África Ocidental, como “supertribos”. Em 1956, Isaac Shapera encarregou-se de desfazer parte da confusão e de revisar a posição dos antropólogos. Ele definiu as tribos como “‘comunidades políticas’ separadas, cada uma reivindicando direitos exclusivos sobre determinado território e gerindo seus assuntos internos independentemente de um controle externo” (SCHAPER, 1956, p. 203).

Ao final, territorialidade, governo primitivo exercido pelos chefes e anciãos e economia primitiva de subsistência emergem como as características primárias que distinguem a tribo de outras formas de organização humana. A “cultura” jamais foi incluída na lista até a chegada da cruzada da “modernização” no trabalho de cientistas políticos e sociólogos

pluralistas como Michael Garfield Smith e James Clyde Mitchell.⁸ É, portanto, muito instrutivo observar que, em 1969, Gulliver define tribo como “todo grupo de pessoas diferenciado, seja por seus membros ou por elementos externos, com base em critérios culturais regionais” (GULLIVER, 1969, p. 24). Vemos, assim, que agora a “tribo” passa a ser questão de percepção subjetiva, como se dissessemos: “É dessa forma que os nativos a veem e a descrevem”.

Embora suas motivações sejam suspeitas, os antropólogos podem ter tido razão quando insistiram que as sociedades tradicionais ou pré-coloniais africanas, pequenas ou grandes, eram tribos. Se tivéssemos circunscrito o termo “tribo” a formas específicas de organização econômica, política e social que podem ser fixadas no espaço e no tempo, como é minha intenção, não estaríamos emaranhados em tamanha confusão e tal teor de inconsistências. Uma sociedade relativamente indiferenciada, praticando uma economia primitiva de subsistência e gozando de autonomia local, pode legitimamente ser designada como “tribo”. Quando tal sociedade se empenha em manter sua estrutura básica e autonomia local, mesmo em condições econômicas e políticas alteradas, é talvez possível dizer que ela está demonstrando “tribalismo”. Mas impor o mesmo conceito a sociedades que foram efetivamente penetradas pelo colonialismo europeu e atraídas para dentro de uma economia monetária capitalista e um mercado mundial representa uma séria transgressão. A nova divisão de trabalho, os novos modos de produção e o sistema de distribuição de bens materiais e de poder político dão às sociedades africanas modernas uma base material e social fundamentalmente diferente.⁹ Está claro, portanto, que não é uma questão de escala, mas uma questão de aspectos qualitativos da organização social e econômica.

Isso não equivale a negar a existência de ideologias e afinidades tribais na África. Meu argumento é o de que estas precisam ser compreendidas – e conceituadas – diferentemente nas circunstâncias atuais. Existe uma real diferença entre o homem que, em nome de sua tribo, busca manter sua integridade e autonomia tradicionais e aquele que lança mão da

⁸ Cf. M. G. Smith em *Government in Zazzau* (Oxford University Press, 1960) e J. C. Mitchell com *Tribalism and the plural society* (Oxford University Press, 1960).

⁹ Cf. MARX K.; ENGELS F., *A ideologia alemã*.

ideologia tribal a fim de sustentar uma posição de poder, não na região tribal, mas, antes, na capital moderna, sendo seu objetivo maior enfraquecer e explorar os supostos homens tribais. O fato de que isso funciona, como é frequentemente relatado pelos próprios apologistas das tribos, não é prova de que existam “tribos” ou “tribalismo” em qualquer sentido objetivo. Quando muito, é uma demonstração de *falsa consciência* da parte dos supostos homens tribais, que sancionam uma ideologia incoerente com sua base material e, dessa forma, atendem, sem o saber, à demanda pela exploração deles mesmos. Da parte da nova elite africana, estamos diante de um disfarce ou uma distorção que ela emprega para escamotear seu papel exploratório. Trata-se de uma ideologia no sentido marxista original e essa elite a compartilha com seus companheiros apologistas europeus.

O impasse teórico

Para além de sua ideologia específica - que foi habilmente colocada em evidência por John Argyle (1971) num estudo recente - os antropólogos, sociólogos e cientistas políticos parecem sofrer de uma incapacidade comum para distinguir de maneira suficiente e consistente entre teoria social e ação social. Ainda que seja correto dizer que existe uma relação entre classificação social e comportamento social, isso não significa que ambos sempre coincidam. Analisadas sociologicamente, as coisas não são necessariamente aquilo de que são chamadas socialmente. A frequente afirmação feita pelos antropólogos que estudam sociedades urbanas de que “o tribalismo urbano é diferente do tribalismo rural” é um exemplo de como o mesmo termo classificatório é utilizado por cientistas e atores sociais para descrever fenômenos completamente diferentes. Claude Lévi-Strauss (1963) sugeriu que os modelos conscientes são mais pobres que os inconscientes, porque têm menos a nos dizer sobre a realidade objetiva. É claro que, sendo ele próprio membro do clube, Lévi-Strauss não iria aplicar a mesma observação a seus colegas cientistas sociais.

É importante observar que sistemas classificatórios são menos definidos no espaço do que sistemas de ação. É por isso que vem se tornando cada vez mais difícil para os antropólogos insistir na territorialidade como

sendo a base do “tribalismo”. De acordo com suas próprias observações, o “tribalismo” agora se expandiu até mesmo para as cidades. Sob as condições atuais, os chamados “homens tribais” não vivem na mesma área, embora talvez ainda se identifiquem uns com os outros em contextos específicos. Além disso, mesmo nas áreas rurais, a residência em regiões que são conhecidas por nomes tribais não está restrita a nenhuma “tribo” particular, mas, mesmo assim, os habitantes talvez ainda se identifiquem intensamente com a região. Certamente era esse o caso no Transkei, África do sul, onde desenvolvi meu trabalho de campo em 1963. A mesma tendência foi observada entre os migrantes da Cidade do Cabo.¹⁰ Sob as condições atuais, isso destacaria a importância do regionalismo em detrimento do tribalismo.

A questão da identidade cultural está associada de perto ao que dissemos acima. Antes já havíamos observado que a “cultura” não foi um dos critérios utilizados pelos antropólogos britânicos para definir a “tribo”. Isso se deve a uma de duas razões: ou eles eram estruturalistas intransigentes ou perceberam que as fronteiras culturais eram mais difusas do que as políticas. Na África do Sul, pode-se dizer que os falantes de xhosa compartilham uma cultura comum numa área muito extensa, mas foram divididos entre diversas unidades políticas autônomas. Assim como as “tribos” fictícias que foram mencionadas antes neste artigo, eles poderiam usar esse elo cultural a fim de conquistar um lugar mais confortável na sociedade sul-africana moderna e industrial. Será que isso constituiria “tribalismo”? Um antropólogo padrão, assim como os nativos afetados desfavoravelmente por um posicionamento como esse, iria acusá-los de “tribalismo”. Mas o senso de pertencimento xhosa no sentido cultural, a despeito de seu impacto facilitador, seria representativo de algo completamente diferente. Essa afirmação já foi feita por diversos autores, embora a maioria deles não tenha sido capaz de superar suas predisposições ideológicas. Alguns exemplos são suficientes à guisa de demonstração:

Lealdades e identificações tribais estão associadas de perto aos apelos [...] a uma cultura tradicional mesmo onde a base concreta do tribalismo, seja para conflitos

¹⁰ Cf. WILSON; MAFEJE, 1963, p. 47-49.

intertribais ou alegações de participação desfavorável, está firmemente estabelecida na competição contemporânea por poder e vantagens culturais (GULLIVER, 1969, p. 12).

O que é básico aqui não é a “rivalidade tribal”, mas um sistema em que a competição é de importância fundamental e que fornece uma infinidade de fontes nas quais os competidores podem se apoiar (GRILLER, 1969, p. 320).

Isso nos leva ao segundo sentido de tribo, a saber, um conceito usado por cidadãos para descrever divisões urbanas e para distribuir a culpa. Nessa função, é um conceito frequentemente emocional e mítico e, portanto, altamente flexível, permitindo que várias pessoas tenham explicações diferentes para a mesma situação. (PARKIN, 1969, p. 295).

Ficamos com a sensação de que todos estão atados por uma corrente e não podem avançar. Raymond J. Apthorpe observou que analisada sociologicamente, a única coisa que é sempre anterior não é o fenômeno do tribalismo propriamente dito – seja este o que for – mas o aparato de conceitos e ideias com o qual os cientistas sociais e outros tentam compreendê-lo. (APTHORPE, 1968, p. 22).

Para escapar àquilo que Marx chamou de “bBOSEIRAS idealistas” (MARX; ENGELS, 1998, p. 36), Apthorpe poderia ter acrescentado que as condições para as quais os vários “tribalismos” constituíram uma resposta já existiam antes do fenômeno em si e eram, na realidade, fruto de uma privação relativa.¹¹

Conclusão

O principal objetivo de Apthorpe foi o de indagar se o tribalismo importa. A resposta é: se o tribalismo não importa, a ideologia do tribalismo, promovida tanto por teóricos expatriados quanto por apologistas africanos de classe média emergente, importa e muito. Primeiramente, ela hipersimplifica, mistifica e obscurece a natureza real das relações econômicas e de poder

¹¹ Posso citar GULLIVER, 1969, p.24 ou ainda a pesquisa de um mestrando da Universidade de Makerere que afirmou que o “tribalismo” não começou em Kigeze antes de 1958.

internas entre os africanos bem como aquelas existentes entre a África e o mundo capitalista, quase da mesma forma com que o termo “feudalismo”, quando aplicado à América Latina, camufla o papel crucial desempenhado pelo capital financeiro internacional e pelo imperialismo na acentuação e perpetuação da formação social existente naquela parte do mundo. Em segundo lugar, ela estabelece uma distinção perversa e altamente suspeita entre os africanos e os demais povos do mundo. A condescendência contida em afirmar “chame-os pelo mesmo nome” tem maior potencial de produzir ressentimentos do que de facilitar a comunicação. E, por último, trata-se de um termo equivocado e anacrônico que impede uma análise intercultural.

Se o *particularismo regional*, facilitado pela existência de segmentos culturais dentro da sociedade como um todo, e a *formação de classes* fossem tratados como realidades, em lugar das ideologizações em torno de “tribos” e de “tribalismo”, os *insights* já logrados a partir da experiência histórica europeia, asiática e americana renderiam frutos mais concretos em prol da transformação africana e ofereceriam melhores perspectivas para futuras análises das sociedades humanas em todo o mundo. Se quisermos ser capazes de contribuir para esse tipo de universalismo enquanto cientistas sociais, precisamos de conceitos generalizáveis com alta capacidade explanatória - e “tribalismo” certamente não é um deles.

Referências

- APTHORPE, R. J. Does tribalism really matter? *Transition*, v. 37, out. 1968.
- ARGYLE W. J. European nationalism and African tribalism. In: GULLIVER, P. H. (Org.) *Tradition and transition in East Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1971. p. 41-57.
- EPSTEIN, A. L. *Politics in an urban African community*. Manchester: Manchester University Press, 1958.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Org.). *African political systems*. Londres: Oxford University Press, 1940.
- GLUCKMAN M. Anthropological problems arising from the African Industrial Revolution. In: SOUTHALL, A. W. (Org.). *Social change in modern Africa*. Londres: Oxford University Press, 1961, p. 69.

GRILLER, R. D. The tribal factor in an East African trade union. In: GULLIVER, P. H. (Org.). *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*. Londres: Routledge/Keagan Paul, 1969.

GULLIVER, P. H. (Org.). *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*. Londres: Routledge/Keagan Paul, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology*. Nova York: Basic Books, 1963, p. 281-282.

MAFEJE, A. *Leadership and change: a study of two South African peasant communities*. Dissertação de Mestrado. Universidade da Cidade do Cabo, 1963.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MITCHELL, J. C. *The Kalela dance*. Lusaka, 1956, Rhodes-Livingstone Papers n. 27.

PARKIN, D. J. Tribe as fact and fiction in an East African City. GULLIVER, P. H. (Org.). *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*. Londres: Routledge/Keagan Paul, 1969.

SCHAPER I. *Government and politics in tribal societies*. Londres: Watts, 1956.

WILSON, M.; MAFEJE, A. *Langa: a study of social groups in an African township*. Londres: Oxford University Press, 1963. p. 47-49.

Recebido em 20 de novembro de 2020

Aceito em 15 de dezembro de 2020

SOBRE OS ORGANIZADORES

QIAO Jianzhen 乔建珍

Directora Chinesa do Confucius Classroom da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói - RJ e Professora da Universidade Normal de HEBEI, China. E-mail: anaqiao@163.com

Elena S. Nikolaeva

St.-Petersburg State University, Faculty of Philology, Department of Romanic Languages, PhD (Cand. of Sc.), Associate Professor (docent); E-mail: e.s.nikolaeva@spbu.ru

Osmar Moreira Dos Santos

Professor titular pleno da universidade do estado da bahia, atua na área de literatura, estudos filosóficos e metodologia da pesquisa em crítica cultural, autor de projetos institucionais relevantes, entre eles o do programa de crítica cultural, com mestrado e doutorado, bem como de projetos de pesquisa, a exemplo do potências transnacionais emergentes e seus crivos culturais (brics). tem publicado nos últimos 10 anos, livros autorais, capítulos e artigos científicos de circulação nacional e internacional. e-mail: osantos@uneb.br

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ana Lígia Leite e Aguiar

Mestre e Doutora em Documentos da Memória Cultural pela Universidade Federal da Bahia (2004 e 2010). Professora de Literatura Brasileira do curso de Letras da Universidade da Bahia. Pesquisa Literatura Brasileira, Crítica Biográfica, Literatura Comparada, Estudos sobre a Nação e Estudos da Imagem. Pesquisadora associada desde 2020 ao CAS (Centre for African Studies/ Pre-colonial & Heritage Studies), na Cidade do Cabo, na África do Sul. E-mail: analigialeite@gmail.com

Ana Rita Santiago

Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e dos Programa de Pós-Graduação Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus II, Alagoinhas-BA. Doutora em Letras (UFBA). E-mail: anaritasantiago16@gmail.com

Anderson Bastos Martins

Professor Associado I da Faculdade de Letras da UFJF e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras - Estudos Literários, e membro do grupo de pesquisa do CNPq Núcleo de Estudos Atlas – Análises Transdisciplinares em Literatura, Arte e Sociedade. E-mail: andersonbasufjf@gmail.com

Camila Araújo Gomes

Mestranda no Programa de Pós-Graduação de Literatura e Cultura, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: mila_araujo25@hotmail.com

Dani Velásquez Romero

Colombiano, professor do ILUFBA, pesquisador de pós-doutorado na UNAM (México). Idealizador do Coletivo Pachamãe-Integração Latinoamericana. E-mail: casieldante@gmail.com

Evelina Hoisel

Professora Titular da Universidade Federal da Bahia, bolsista CNPq 1D. Possui livros e artigos publicados na área da Teoria da Literatura e da Literatura Comparada. E-mail: evelinahoisel@hotmail.com

Geri Augusto

Doutorada em Educação pela George Washington University, mestrada em políticas públicas pela Harvard Kennedy School; professora de relações públicas e internacionais e de estudos africanos [África e Diáspora], e diretora dos estudos de desenvolvimento, no Instituto Watson da Brown University; geri_augusto@brown.edu

Marinela Freitas

É Investigadora Doutorada do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (ILCML), de cuja Direção faz parte e onde coordena a linha de investigação Intersexualidades. É doutorada em Estudos Anglo-Americanos pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com uma dissertação sobre Emily Dickinson e Luiza Neto Jorge. É autora de *Emily Dickinson e Luiza Neto Jorge: Quantas Faces?* (2014), pelo qual recebeu o Prémio PEN Clube-Ensaio. Co-editou vários livros e revistas científicas, destacando-se, mais recentemente, o livro de ensaios *Legados e Heranças: Políticas (Inter)sexuais Hoje* (2019) (com Ana Luísa Amaral, Maria de Lurdes Sampaio e Alexandra Moreira da Silva) e a antologia de poesia *Do Corpo: Outras Habitações. Identidades e Desejos Outros em Alguma Poesia Portuguesa* (2018) (com Ana Luísa Amaral). Leciona Estudos Feministas e Teoria *Queer* na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: marinelaefreitas@gmail.com

Mônica de Menezes Santos

Professora de Literatura Brasileira do Programa de Literatura e Cultura da UFBA (PPGLitCult). E-mail: momesa@ufba.br

Paulo Manuel Gomane Cochole

Doutorando pela Universidade Federal da Bahia. Mestre em Filosofia pela Universidade do Porto, Portugal. Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique. Atualmente, é pesquisador e assistente estagiário no Departamento de Filosofia da Universidade Save, Extensão da Maxixe (Inhambane, Moçambique). E-mail: manuelcochol@gmail.com

Rachel Esteves Lima

Professora do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, pela Universidade Federal da Bahia e pesquisadora do CNPq. E-mail: rachellima@uol.com.br

Rafael Gurgel Almeida

Mestrando em Literatura e Cultura pelo PPGLitCult (UFBA). E-mail: mrgurgel95@gmail.com

Rosangela Souza da Silva

Doutora em Educação (FACED-UFBA). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB. Premiada no Concurso Negro e Educação, ANPED-Fundação Ford-Ação Educativa (2003). Licenciada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS. Professora do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CFP/UFRB). E-mail: rosangelasilva@ufrb.edu.br

Sandra de Jesus dos Santos

Professora de Língua Inglesa da Educação Básica (BA). Mestre em Literatura e Cultura na Universidade Federal da Bahia e doutoranda na mesma Instituição. Email: sandraescrita33@gmail.com

Teresa Manjate

Doutorada em Literatura Oral e Tradicional Africana, pela Universidade Nova de Lisboa. Atualmente é investigadora no Centro de Estudos Africanos, da Universidade Eduardo Mondlane e docente na Faculdade de Letras e Ciências Sociais, em Maputo. Trabalha também com a Universidade de Eswatini. Colabora com a Universidade Pedagógica (Maputo), com UniRovuma (Nampula), com Unizambeze (Beira) em cursos de pós-graduação (Mestrados e Doutoramentos). Colabora também com a Universidade Politécnica (Maputo) e com Africa University (Zimbabwe). É membro do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT) e da Associação Internacional de Paremiologia (AIP). E-mail: manjate@gmail.com