



**SER MULHER E NEGRA NAS ÁFRICAS.
COMBATES FEMINISTAS NAS LITERATURAS**

*BEING A BLACK WOMAN IN AFRICA.
FEMINIST STRUGGLES IN LITERATURE*

*SER MUJER Y NEGRA EN LAS ÁFRICAS.
COMBATES FEMINISTAS EN LAS LITERATURAS*

Catarina Caldeira Martins¹

RESUMO:

A partir de romances de autoria de mulheres africanas de língua portuguesa, inglesa e francesa, interroga-se o significado de ser mulher e negra em diferentes contextos das diásporas e de África, em articulação com as identidades nacionais.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres negras, literaturas africanas, nacionalismo, feminismos

ABSTRACT:

Using novels written by African women in Portuguese, English and French, this article questions the meaning of being a woman and black in different contexts of the diasporas and Africa, in articulation with different national identities.

KEYWORDS: black women, African literatures, nationalism, feminisms

RESUMEN:

Partiendo de novelas de mujeres africanas de lengua portuguesa, inglesa y francesa, cuestionamos el significado de ser mujer y negra en contextos distintos de las diásporas y de África, en articulación con las identidades nacionales.

PALABRAS CLAVE: mujeres negras, literaturas africanas, nacionalismo, feminismos

¹ Faculdade de Letras, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. A presente publicação resulta do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa, ao abrigo do Projeto Estratégico (UID/SOC/50012/2019). catarina.martins@fl.uc.pt



Este meu texto pretende levantar algumas questões sobre as especificidades das lutas de mulheres negras no continente africano, através de alguns eixos da escrita literária. Desenvolvo aqui outras reflexões em que, quer através da teoria dos feminismos negros diaspóricos e dos feminismos africanos, quer da literatura de autoria feminina e negra, analisei criticamente semelhanças e diferenças na conceção das identidades, das agendas, das metodologias, das inter-relações, e dos “ângulos cegos” que o olhar de algumas sobre as outras pode provocar (cf. MARTINS, 2018). Por esta razão, dedicarei algumas breves notas ao conceito de “raça” ou ao entendimento da “condição negra”, na sequência da minha análise da construção do signo “afro” que agrega, mas também desagrega, movimentos negros e literaturas negras nas diásporas e nas Áfricas.

No que diz respeito à “raça”, apesar de há muito tempo ter sido desfeita a noção da existência biológica da diferença racial e esta substituída pela consciência de que o que existe são processos sociais de racialização, que constroem diferenças e hierarquias a partir de determinadas características fenotípicas dos indivíduos, é frequentemente esquecida a especificidade contextual da história da construção social das conceções da raça em países e momentos temporais diversos. Esta construção é atravessada por uma categoria que, porém, está constantemente presente, quer nos discursos de opressão de género, raça e classe, quer nos discursos emancipatórios que partem das mesmas categorias: a nação, ou a identidade nacional. Tanto a teoria como, em particular, a literatura de mulheres negras nas diásporas como nas Áfricas torna evidente que o nacionalismo é um eixo de enfrentamento fundamental, não somente porque o Estado (nacional) é a sede de formulação dos direitos, podendo agir como emancipador ou opressor, mas, sobretudo, porque a compreensão interseccionada das categorias de género, raça e classe depende da codificação diacrónica da identidade nacional na evolução histórica de cada país. No que diz respeito a qualquer uma das categorias, parece válido o que afirma a feminista nigeriana Oyeronké Oyewùmí (2004, p. 5), quando afirma que, apesar de a teoria europeia ter reconhecido o “género” como construção social, ou seja, específica aos processos de constituição de cada sociedade, acabe por usá-lo de uma forma universalizante, a partir de um olhar centrado na visualidade das características do corpo. Para a teórica, isto constitui um regresso a uma bio-lógica, que ignora sociedades onde a estruturação por “género” não existia antes da colonização, ou assume padrões distintos. Mesmo tendo em conta a dimensão problemática das afirmações de Oyewùmí, mas não negligenciando a ampliação destas reflexões por parte da filósofa decolonial Maria Lugones (2010), através dos conceitos de sistema colonial de sexo-género ou de colonialidade de género, o que pretendo sublinhar aqui é a tendência para a fixação de categorias de género, raça ou outras, de um modo também universalizante, mesmo por parte dos/as subalternos/as, o qual acaba, infelizmente, por produzir normatividades excludentes. De fato, a articulação interseccional de género, raça, classe, orientação sexual, etc., não chega para visibilizar aquilo que cada uma destas categorias significa ou compreende segundo a historicidade própria dos conceitos em geografias diferentes.

Nesta perspectiva, o cruzamento com a nação e os significados mobilizados pelos contextos nacionais são úteis para compreender singularidades e deslocamentos, com implicações nas interrelações entre mulheres que partilham uma identidade racial, porém a preenchem discursivamente de modos distintos. Entender isto não significa dismantelar as lutas, antes ampliá-las através de potencialidades de enriquecimento, que a literatura, aliás, mostra muitíssimo bem, se a lermos no respetivo contexto. Dada a limitação de espaço, demonstrarei isto mesmo com apenas uma breve menção ao contexto estado-unidense e brasileiro, para me deter nas literaturas africanas de mulheres lusófonas e não-lusófonas, que são o meu foco, e nas quais o nacionalismo assume, para além do mais, um papel fortíssimo como eixo de disputa.

Ser mulher e negra – onde, quando e como?

Chimamanda Ngozi Adichie é atualmente a escritora e feminista africana mais conhecida internacionalmente. No seu romance *Americanah* (2013), Ifemelu, a protagonista, uma imigrante nigeriana nos EUA, ou uma negra “não-americana”, como ela se designa, dá conta das suas perplexidades ao ver-se confrontada com uma sociedade onde a diferença racial determina a construção das subjetividades e hierarquiza os sujeitos. Na Nigéria, nunca se identificara como negra e, nos EUA, é como que capturada pela omnipresença da “raça”. Ao mesmo tempo, apesar de negra, enquanto africana “de origem” e imigrante, é marginalizada pelos afro-americanos, exotizada, objetificada e menorizada, mesmo no discurso profundamente amante de África. Paradoxalmente, os afro-americanos, herdeiros da escravatura e da segregação racial, consideram a sua antiguidade no território estado-unidense uma pertença à nação que os/as imigrantes recentes, aqueles que nasceram em solo africano, não possuem. Estes pertencem, para eles, paradoxalmente, a um “afro” não autêntico, são exemplares do primitivo, do subdesenvolvimento, subalternos não-contemporâneos, socialmente marginalizados também por aqueles/as que partilham a mesma cor de pele. O romance reflete, assim, sobre os diferentes lugares e hierarquias, visibilidades e invisibilidades que existem dentro de uma identidade negra aparentemente una. Não se trata apenas de interseccionalidade com género e classe, categorias que também variam contextualmente na sua definição, mas da articulação com a identidade nacional e da construção de uma memória que serve a disputa por um lugar nas narrativas nacionalistas, fundacionais, de um país – os EUA, neste caso. Como é habitual nos nacionalismos, é necessário, para esta disputa da inclusão no corpo nacional, evidenciar a antiguidade da permanência no território, a qual, por sua vez, vai buscar uma memória de pertença antiga que associe heroísmo e martírio. O “afro” que se constrói nestas narrativas é, pois, o do tráfico de escravos, da escravatura, ou de uma cultura Negra grandiosa passada e perdida, bem como de ancestrais míticos, que implica o apagamento da contemporaneidade das Áfricas. Neste sentido, a construção da “raça” nas Américas revela uma “linha abissal” de cariz colonial entre a comunidade afro-americana herdeira da escravatura e possuidora de cidadania,

em relação aos / às imigrantes, cujo estatuto de estrangeiro se sobrepõe a uma “condição negra” que, a despeito dos marcadores da cor da pele e dos eixos de opressão racista, não é comum, não é experimentada da mesma maneira, não tem a mesma performatividade, nem no estilo de vida, nem nos espaços que ocupa, nem nas estéticas (o cabelo feminino, por exemplo). Muito embora esta diferença abissal constitua o centro das reflexões de Adichie, inclusivamente no metatexto que inclui, sob a forma de um blog, na narrativa da imigrante negra africana entre os brancos e os negros americanos, ela raramente ressalta da recepção por parte de outras comunidades negras diaspóricas, incluindo no Brasil e em Portugal, que se apropriam do romance sob o signo da homogeneidade do “ser mulher e negra”. Esta leitura pode constituir uma forma legítima de essencialismo estratégico no âmbito das lutas emancipatórias, mas constrói, como se viu, ângulos cegos excludentes em relação às pessoas africanas que habitam as Américas e as Áfricas contemporâneas, a partir de um padrão incapaz de compreender as diferenças nas formulações das subjetividades, das opressões, dos desejos e das demandas.

Trata-se, afinal, da construção de uma história única, perigosa, como nos ensinou a própria Chimamanda Adichie, num exercício de crítica e autocrítica. Se deslocarmos este olhar para o Brasil, país vasto e extremamente heterogêneo, não somente encontraremos ausências relativamente aos negros e às negras africanas de imigração recente, como a cristalização do “ser mulher e negra” a partir de experiências predominantemente urbanas e das periferias das grandes cidades. Estas passam a constituir, pelo menos, uma referência dominante para a articulação da representação e da agenda política em torno de uma identidade racial comum, mas que, na realidade, se consubstancia em vivências diversas. De todo o modo, no “mantra” “género, raça e classe”, continua a faltar destaque para o nacionalismo como o pano-de-fundo onde se articulam as restantes opressões, a despeito do discurso claro de grandes protagonistas, como Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, ou, sobretudo, a pioneira Lélia Gonzalez.

De facto, ao mesmo tempo que denunciam e combatem o racismo e o sexismo, e o racismo dentro do feminismo branco, bem como o sexismo dentro do machismo, à semelhança das feministas negras estado-unidenses, estas três pensadoras e autoras perspetivam a construção do “ser mulher e negra” na formação da identidade nacional brasileira e no cânone literário branco e masculino em que esta se ancorou, através das representações estereotipadas, mudas e infecundas do negro e da negra, como repetidamente salienta Evaristo. Trata-se de denunciar e contrariar o mito da “democracia racial” específico do Brasil e situado na continuidade do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, o qual permanece ativo como tropo estruturante de estruturas sociais de herança colonial, escravocrata, do racismo e do sexismo, em terras brasileiras e em Portugal. É apontando especificamente para a “cultura brasileira” que Lélia Gonzalez identifica os estereótipos da mulata, da doméstica e da mãe negra. É também por oposição ao mesmo mito e valorizando a miscigenação das matrizes europeia, africana e indígena, sem as homogeneizar “antropofagicamente”, que Gonzalez constrói a sua linguagem

e os seus conceitos disruptivos, como a “amefricanidade ladina” e o “pretoguês”, e as respetivas coloquialidade e “crioulidade” (GONZALEZ, 1984, p. 228-9). Já em Sueli Carneiro, vemos uma inspiração identificada como pan-africana e um apelo do resgate da memória africana presente na cultura do Brasil. Contudo, isto acontece, paradoxalmente, pelo menos quatro décadas depois das independências dos países africanos, remetendo para os grandes heróis nacionalistas, e sem qualquer balanço da pós-colonialidade nas Áfricas. No artigo “Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios” (2016), Carneiro menciona algumas das falhas que encontra no movimento negro brasileiro, destacando o esquecimento “das lutas de libertação dos países africanos”, e afirmando que “não nos inspiramos nas teses de Kwame N’Krumah, de Amílcar Cabral, de Agostinho Neto, de Patrick Lumumba” e que “perdemos a perspectiva expressa na tradição pan-africanista”. Sem deixar de ter em conta os manifestos relativos à emancipação feminina de alguns destes líderes, como os de Cabral ou Sankara, é importante notar o facto de os países independentes terem apagado ou contrariado esta promessa, o que é problematizado pelas mulheres africanas na atividade política, na literatura e na teoria, inclusivamente por aquelas que participaram nas lutas de libertação. Também aqui é o nacionalismo que vem estruturar e criar os referentes semânticos para a codificação de género e raça, com uma marca violentamente patriarcal, persistente até aos nossos dias, como denuncia a feminista radical Patricia McFadden, da Suazilândia (ou Ewastini), na sua mais recente análise do seu próprio percurso enquanto feminista radical na procura de “contemporarity”:

Basta a consciência de que chegou o momento para um tipo diferente de feminismo que coloca a mulher Negra individual no centro da sua epistemologia e estética de vida, para criar uma ruptura profunda com a prisão ideológica e, muitas vezes, íntima, que o nacionalismo tem tido sobre a política e o ativismo feminista Negro. (MCFADDEN, 2018, p. 421)

Ser mulher e negra nas (tantas!) Áfricas:

De facto, a identidade negra propagada pela intelectualidade africana tinha um claro recorte machista, decalcado das representações coloniais, como se a um colonizador branco se tivesse, na perspectiva das mulheres, substituído um colonizador negro – uma vez que a dinâmica de apropriação patriarcal dos corpos femininos e a necropolítica sobre identidades sexuais dissidentes se manteve ou reforçou. Nos discursos de então e também de hoje, a Mulher africana (no singular, essencializada) aparece como a mesma África-terra-mãe disponível para ser possuída pelo colono e do patriarcado africano, segundo o padrão delineado no poema epítome da Negritude, “Femme Noire” (1945), de Léopold S. Senghor, do Senegal. Neste contexto, a Mulher africana, mitificada e idealizada como uma beleza exótica, sensual e fértil, é fortemente sexualizada e transformada num objeto passivo que inspira os homens para a

ação. A mulher Africana é, para além disso, elogiada como o repositório da tradição e como a transmissora das culturas orais em línguas locais. Tudo isto parece de uma beleza infinita e, frequentemente, configura o ideal que os feminismos negros na diáspora, nomeadamente no Brasil, têm da mulher africana, uma inspiração de ancestralidade, materializada, por exemplo, na espiritualidade. Contudo, é uma idealização insidiosa e excludente no contexto africano. A fixação essencialista da Mulher-Africana neste retrato mítico acaba por situá-la num tempo atávico ou primitivo, que corresponde, no fundo, à impossibilidade de transformação da sua condição. Não devemos esquecer que um destes retratos mais celebrados – a Mãe-África – tem como representações icónicas uma mãe sofrida e desgastada pelos partos sucessivos e pelo trabalho duro que realiza enquanto carrega filhos nas costas. O outro, o da jovem núbil e sensual, reproduz-se na impune violência sobre o corpo de meninas em tantos países africanos. É inaceitável esta suposta celebração, que perversamente perpetua um lugar de fortíssima opressão. Precisamos perceber que a dualidade entre tradição e modernidade, que tantas vezes se considera quando se fala de África, é, na realidade, uma construção sexuada, cuja intencionalidade é promover um modelo androcêntrico de organização social e política. Esta dualidade é justamente garantida pelo binómio sexista que coloca a mulher fora do tempo, num atraso irredutível, e o homem, por sua vez, no progresso que advém da posse das línguas europeias, do conhecimento da escrita, da urbanidade (OWEN, 2007). Desta forma se torna possível que todo o corpo jurídico e os conjuntos das práticas sociais, mesmo que aparentemente igualitários nalgumas dimensões dos direitos, tenham, na realidade, sido feitos à medida exclusiva do sujeito masculino, ou seja, só os homens possuem verdadeiro estatuto de cidadania nos Estados africanos. A armadilha da tradição é muitas vezes venerada na evocação afetiva, mas exotizante, da África negra, incluindo das suas rainhas e guerreiras, bem como do sofrimento das mulheres africanas, numa dimensão voyeurística do seu sofrimento (MCFADDEN, 2018, p. 418) que serve bem as hierarquias civilizacionais do neo-colonialismo contemporâneo ao reiterar representações da África como lugar de barbárie abissal (MARTINS, 2019). Contudo, tem aprisionado muitas destas mulheres, ao perpetuar a profunda violência de sociedades de cunho feudal, como mais uma vez denuncia McFadden que, não por acaso, vive numa monarquia ditatorial. As lutas das mulheres foram incorporadas pelos nacionalismos que, na sua construção reacionária de uma “autenticidade africana”, a moldaram de uma forma patriarcal, heteronormativa e homofóbica, crescentemente predadora sobre os corpos de meninas e mulheres e sobre a natureza:

Muitas mulheres Negras da minha geração encontraram as suas vozes e sensibilidades políticas através da resistência ao patriarcado colonial branco. Levámos o nosso ressentimento para com a opressão patriarcal colonial e Africana feudal para as plataformas amplas que os nacionalistas masculinos tinham criado e moldado para as suas próprias agendas machistas. No decurso da luta, aprendemos a adaptar e a ajustar os nossos imaginários políticos ao projeto maior da independência para todos os Africanos. Mais tarde retivemos as in-

fraestruturas ideológicas da política nacionalista e os seus compromissos com o feudopatriarcado Negro, como um meio de reiterar a nossa “feminilidade negra e Africanidade”, as quais permaneceram profundamente conservadoras e politicamente reacionárias. (MCFADDEN, 2018, p. 424)

No que diz respeito às literaturas africanas, há muito que a crítica feminista chama a atenção para a escrita de mulheres como uma ruptura forte com a escrita masculina e os tropos da “Mulher Africana” de que se alimenta, no seu pendor anticolonialista, nacionalista e androcêntrico, mesmo quando se tematiza as desilusões ou fracassos dos projetos independentistas (BOEHMER, 2005; MARTINS, 2011). A produção estética feminina e este seu pendor de contestação de uma africanidade e das identidades nacionais conjugadas no masculino colidem, porém, com a lógica aparentemente naturalizada nos estudos sobre as literaturas e que preserva um olhar moldado por lógicas masculinas, quer na maneira como consolida o cânone, quer como define a periodização.

Um dos fatores que explica a posição marginal das mulheres no cânone literário de África é o facto de o próprio conceito de “literatura africana” surgir na (e ser determinado pela) linha de conflito do colonialismo, deixando de lado complexidades como a dimensão sexuada (STRATTON, 1994, p. 9). A afirmação anticolonial pressupõe a construção de uma identidade africana, negra, e de identidades nacionais que se associam prioritariamente a projetos políticos protagonizados e moldados à imagem de elites masculinas, tendo como momento originário e definidor (que confere sentido à História anterior e posterior) o próprio início da luta contra o colonizador, o que se reflete na organização da História literária. Por exemplo, o queniano Ngugi Wa Thiongo estabelece uma periodização da literatura de África, cujas três fases – luta anticolonial (1950), independências (1960) e neocolonialismo (a partir dos anos 70), colidem quer com a cronologia da produção feminina, quer com temáticas que não têm a ver com o questionamento do colonialismo e da pós-colonialidade (STRATTON, 1994, p. 9). Esta periodização reflete-se também no que é proposto para as literaturas africanas francófonas e lusófonas: as sínteses de história literárias mais recentes preservam uma tripartição idêntica, e um foco na escrita da nação e da História e na construção anticolonial e nacionalista de uma identidade nacional normativa. Assim, a formação do cânone mantém-se associada à história política articulada sobre os eixos da colonialidade e da nação, definidos segundo os projetos independentistas e os seus protagonistas. Numa perspetiva epistemológica mais ampla, trata-se uma conceção linear e teleológica típica da História nacionalista de modelo ocidental, com os respetivos e habituais lugares de memória e eventos bélicos, heroísmo masculino e o espaço público como cenário de disputas de poder materializadas no domínio sobre territórios e os corpos subalternos que os habitam. Desta forma, também se reproduz a codificação binária de género que consubstancia os padrões das narrativas da nação. Como afirma Hilary Owen:

O processo de imaginação da unidade nacional moçambicana durante os últimos 50 anos nunca seguiu um padrão uniforme, consistente nem estável. Porém, foi predominantemente um projeto de pensadores, escritores, políticos, revolucionários e críticos literários masculinos, os quais recorriam extensivamente, e sem questionar, a um repertório figurativo sexuado. (OWEN, 2007, p. 15).

A esta construção da História e da nação corresponde toda uma gramática masculina da violência, estruturada em torno de linhas de conflito geralmente dicotômicas (colonizador / colonizado; branco / negro), de eventos políticos e guerreiros heróis e mártires masculinos, valores masculinos como a força, a valentia, a resistência, as conquistas da força e o tombar do corpo masculino. Acresce a virilidade normativa alimentada, entre outros, pela satisfação sexual encontrada no corpo sempre disponível das mulheres, assimilado a uma Natureza em que o guerreiro se regenera, como nos romances *Mayombe* (1979) ou a *Geração da Utopia* (1992) de Pepetela. Ou seja, é uma história de violência que se inscreve sobre o corpo feminino, o qual não passa de superfície escrita, como um palimpsesto em que se cartografa espacial e temporalmente a nação.

Neste quadro, ou a escrita feminina não chega a entrar no cânone ou é “treslada” e apropriada por olhares masculinos. Por exemplo, para a literatura moçambicana, Hilary Owen mostra como, no projeto nacional, o ideário feminista e a disputa por um lugar para sujeitos femininos com heterogeneidades de classe e raça estiveram e estão presentes com insistência na escrita de mulheres, da pioneira Noémia de Sousa a Paulina Chiziane. Owen (2007) analisa a fundo a forma como esta dimensão mais amplamente política é anulada pela idealização, por exemplo, de Noémia de Sousa como Mãe da literatura moçambicana, segundo uma codificação patriarcal que acaba por colocar no lugar de verdadeiro referente o “pai” José Craveirinha. Assim, devemos interrogar não somente as ausências de vozes femininas, mas os próprios modelos epistemológicos androcêntricos ou a “colonialidade de género” que sustentam a hermenêutica textual. Ou seja, enquanto as mulheres permanecerem adstritas ao “não-ser” de corpos disponíveis como material poético para a dominação masculina, o seu lugar na escrita será também um “não-lugar” ou um lugar eternamente marginal. Quando é que deixaremos de tresler o feminino no poema “Negra”, de Noémia de Sousa, tantas vezes neutralizado pela necessidade de um projeto nacionalista unificado em torno do masculino, mas que, na realidade, com uma interpelação igualmente forte, já em 1949 clamava:” Em seus formais cantos rendilhados / foste tudo, **negra... menos tu**” (SOUSA, 2016, p. 65, negrito meu), abrindo a porta, assim, para a expressão da opressão das moças das docas, ou do desejo de um “amor futuro” (SOUSA, 2016, p. 51), companheiro e igual, formado na luta, mas ainda assim configurador de uma conceção poderosa do próprio ato de escolha de vida das mulheres como ato político? Não será altura de reconhecer a dimensão feminista deste projeto poético? Temos de estar à altura da fortíssima interpelação de Paula Tavares, no poema “Desossaste-me” (TAVARES, 2007, p. 54), sobre os

instrumentos do repertório simbólico masculino que aprisionara o sujeito poético feminino ao inscrevê-lo no seu universo. A crítica deve, pois, proceder a uma autorreflexão sobre os próprios pressupostos discursivos da constituição das narrativas da História, colocando as questões sociais das mulheres e identidades sexuais dissidentes como questões humanas, ou seja, demonstrando como o binarismo de gênero e a heteronormatividade formam o eixo dicotômico patriarcal que sustenta todas as outras formulações de poder – nacionalista, colonialista, capitalista. Deve dirigir-se também aos fundamentos da história literária e das hermenêuticas que as informam.

Nesta linha, por oposição à patriz de violentação da terra-corpo-feminino da narrativa nacional masculina, proponho como matriz simbólica a ressignificação e os olhares múltiplos que convoca o corpo de mulher nu nos montes Namuli (tidos como origem do mundo) que Paulina Chiziane expõe e ostenta como eixo estruturante de uma nova narrativa nacional em *O Alegre Canto da Perdiz* (2008). Este materializa-se na trama palpável de inscrições da violência carregada pela mulher que se chama Maria das Dores, e cuja loucura lhe permite abrir a possibilidade de um olhar “outro”, original. O corpo feminino aparece novamente como cartografia nacional, mas a partir do sofrimento, das dores específicas das mulheres, dos corpos repetidamente penetrados e violados, a terra apropriável que se manifesta como viva e ativa, sangues vertidos pela violência, mas que carregam vidas e esperança. Este é o ponto de partida para a reescrita do mito e da História moçambicana, através de uma linhagem de mulheres, com uma articulação de identidades de gênero e raça, mas em constelações complexas que as transcendem e que conseguem fazer perceber outras linguagens e performatividades de resistências nas subalternidades, as formas dúcteis como os poderes se negociam mesmo dentro dos mais abissais dos abismos. Não se trata de estetizar a opressão e a violência, a dor e o sofrimento, mas, por exemplo, de não descartar a figura terrível de Delfina a partir de leituras androcêntricas. É uma prostituta (tropo tão usado pelas literaturas africanas masculinas) que efetivamente vende o corpo, vende a filha e, negra, se alinha com a opressão racista, mas cujos atos violentos são conscientes no âmbito do sistema colonial, patriarcal e racista, cuja força e deformação das subjetividades assim se denuncia: Delfina é, sobretudo, a denúncia da impossibilidade da “Mãe-África” no mesmo quadro opressor que, intencionalmente, a idealiza.

Para concluir, apenas uma breve menção a tendências evidenciadas por romancistas africanas não lusófonas, que não posso analisar detalhadamente, por razões de espaço, mas que reforçam o argumento que apresento. De facto, por comparação com Chiziane, uma das poucas mulheres romancistas reconhecidas pelo cânone das literaturas africanas de língua portuguesa, a qual acentua, por um lado, a valorização do tradicional e do rural, bem como, por outro lado, apresenta utopias ou a esperança de alcançáveis harmonias de raça e gênero, como acontece no final de *O Alegre Canto da Perdiz* ou até de *Niketche* (2002), as romancistas africanas de língua inglesa e francesa apresentam uma muito mais forte preferência pelo retrato profundamente disfórico e violento de realidades urbanas, de grandes metrópoles absurdas de irresgatável caos

e sub-humanidade, onde a vida das mulheres, não só no que diz respeito à maternidade, só pode desenrolar-se entre a loucura e a morte, como indica o título do romance da senegalesa Ken Bugul, *La Folie et La Mort*. É verdade que variações apocalípticas surgem também na escrita masculina, até nas Áfricas de língua portuguesa. Porém, é claro nos romances destas autoras que, nos países africanos, desde o período colonial até à contemporaneidade pós-colonial se perpetuaram ordens patriarcais e se acentuaram em regimes masculinos de apropriação e violência, que se alargam concentricamente dos círculos familiares aos governos predatórios e impunes. A evocação dos mitos fundadores da “Mulher Africana” no reportório masculino da Negritude, mas agora como disforias extremas, é evidência da continuidade desta disputa feminista na escrita literária, algo que assume sempre o privado como político, desvendando esta falsa dicotomia como não aplicável nas vivências das mulheres africanas. A exploração, a violência, a miséria, as condições de vida infra-humanas, a perda de sentido e de valores, a corrupção generalizada, o medo, a convivência estreita e quotidiana com a doença, a loucura e a morte – em suma, a negação do humano – surgem, nestes romances, pela inversão radical das utopias nacionalistas ou pan-africanas criadas pelos intelectuais homens no âmbito da negritude ou dos projetos de independência e materializadas no corpo feminino. E esta não é uma tendência recente, mas evidenciada desde as pioneiras, o que coloca em causa a periodização acima descrita e o lugar reservado para as mulheres no cânone das literaturas africanas. Só posso mencionar alguns exemplos.

Assim, nas letras anglófonas, por exemplo, Buchi Emecheta, da Nigéria, escreve *The Joys of Motherhood*, já em 1979, no trânsito entre comunidades rurais Igbo e o mundo urbano de Lagos sob o colonialismo britânico nos anos 1940-50. O nome da protagonista “Nnu Ego” remete para uma procura identitária feminina entre os múltiplos papéis de género que estes mundos e as suas transformações reservam para as mulheres, nomeadamente o de esposa e mãe (num contexto de poligamia). Não por acaso, ao abrir o romance, encontramos o “novo Ego” em plena desagregação: a personagem percorre desvairada as ruas de Lagos depois de ter descoberto que o bebé por que tanto ansiara estava morto. Tanto o espaço rural tradicional, como o espaço urbano ocidentalizado se revelam extremamente cruéis e mostram que o título do romance apresenta uma forte ironia: infértil e expulsa no espaço rural, Nnu Ego enfrenta o abandono por filhos e marido no espaço urbano, bem como a miséria decorrente da ausência do provedor, e a competição com uma segunda esposa no confinamento de uma habitação exígua e sem condições no ambiente labiríntico, desumanizado e hostil da cidade desmesurada. É Adaku, a co-esposa, mais autónoma e assertiva, que desafia a identidade feminina patriarcalmente estabelecida e o tropo da maternidade sacrificada. Adaku torna-se uma mulher bem-sucedida, quando abandona o lar polígamo e se torna empresária, através da prostituição. Ao contrário do que acontece na narrativa masculina, em que a prostituta é condenada como corrupção do corpo alegórico da nação, o corpo da mulher e a sua rentabilização económica aparecem aqui como um meio de confrontar a dominação masculina no espaço público e de conquistar a emancipação para si e para as suas filhas, que faz escolarizar. Também se torna claro que é a sucessão feminina, e não a masculina, a garantia de futuro para a nação, uma vez que Nnu

Ego, que aposta na educação dos filhos homens, é abandonada por estes, acabando por morrer sozinha na aldeia de origem.

Muito mais tarde, Lagos (Nigéria) e Acra (Gana) materializam em *Ghana must go* (2013), de Taiye Selasi, uma herança disfórica da violência de uma ordem patriarcal que corrompe o tecido social. O enterro do pai ganense, em Acra, é o momento simbólico, no qual os descendentes, nascidos e residentes na diáspora estado-unidense de mãe nigeriana, abandonados por este mesmo patriarca, se devem desembaraçar das memórias traumáticas deste abandono. Aqui se incluem as desesperadas tentativas maternas de educar os filhos e as filhas da melhor maneira, incluindo o envio de um casal de gémeos para a Nigéria, onde viriam a ser vítimas de abusos sexuais e violência física, bem como agentes forçados de incesto. Só assim estas personagens se assumirão como “afropolitans”, ou seja, uma identidade “afro” desvinculada de uma ligação a um território, a uma origem, e situada no espaço-tempo presente, e que pode olhar criticamente para as Áfricas da contemporaneidade. Curiosamente, este olhar crítico relativamente a Lagos, como metáfora de um mundo caótico, assente em relações humanas permeadas por ambições de classe cruzadas com o domínio patriarcal, coincide com o da protagonista do romance *Americanah*, de Adichie, acima citado, embora Ifemelu consiga reconciliar-se com uma masculinidade regenerada, num final romântico em que recupera o amor da adolescência, depois de ambos experimentarem percursos migratórios difíceis.

De qualquer forma, parece não haver regresso possível à ordem supostamente harmónica de uma ancestralidade tradicional, pois mesmo esta se inscrevia no corpo das mulheres de múltiplas formas dolorosas que o amputavam ou marcavam indelevelmente. Nas letras francófonas, encontraremos Ken Bugul, pseudónimo da senegalesa, Marietou Ndiaye, e que significa “aquela que ninguém quer”, confirma em diversas obras, de marcado cunho autobiográfico, desde *Le Baobab Fou* (1984) até *Cacophonie* (2014). A distopia de *La Folie et La Mort* (2000) retrata o presente pós-colonial de uma nação governada por um líder com poder ditatorial e arbitrário, onde todas as pessoas são, por decreto, consideradas loucas e condenadas à morte. Este poder masculino, cujas principais vítimas são as mulheres, e a sociedade de medo, irracionalidade e absurdo que constrói, apresenta-se como uma noite demasiadamente escura:

Il fait nuiti.

Une nuit noire.

Une nuit terriblement noire.

Dans ce pays sans nom, sans identité, enfin un pays fantôme, absurde, ridicule et maudit comme il y en avait un bon nombre sur ce Continent, la décision était prise :

Il faut les tuer. (BUGUL, 2000, p. 11).

Após ter emigrado do campo para a cidade onde completou estudos superiores, mas não conseguiu emprego, Mom Dioum, a jovem mulher que protagoniza o romance, regressa à

aldeia natal, segundo a própria, “para morrer e renascer” (BUGUL, 2000, p. 28). O processo de re-enraizamento nas tradições rurais passa por um ritual iniciático que transforma o corpo – um processo designado por tatuagem dos lábios, que implica violência e dor profundas. Fugindo do ritual sem o ter completado, o que a deixa mutilada, Mor Dioum regressa à cidade, um ambiente onde grassa a miséria, a ignorância, o medo, os poderes discricionários, a vida precária. A prima da protagonista mostra o percurso trágico de uma jovem rural, educada tradicionalmente e analfabeta, no ambiente urbano, onde o seu corpo, que jamais se entende como tal e na relação com os outros, é repetidamente violado, usado e explorado, por diferentes agentes do poder (da polícia à Igreja), até uma multidão em fúria lançar fogo ao seu ventre grávido, numa clara desmitificação da sacralidade da maternidade nas culturas africanas. Para ambas as personagens, a sobrevivência exige a dissociação relativamente ao corpo e a reclusão relativamente ao real, a qual só pode surgir sob duas formas – a loucura e/ou a morte. Bugul apresenta, sem contemplações e com uma voz crítica muito potente, uma África contemporânea sem futuro, onde a vida não tem qualquer valor e o corpo das mulheres mais não é do que a superfície de inscrição de violências sucessivas. O corpo feminino torna a ser o corpo de África, desta feita um corpo coletivo irresgatável como o corpo prenhe que arde qual balão erguendo-se num ar em chamas (BUGUL, 2000, p. 169).

Também Calixthe Beyala, da República dos Camarões, situa os seus numerosos romances, quase sempre, nos bairros precários da metrópole Douala, desde *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987) a *Le Christ selon l'Afrique* (2014), passando pelo mais renomado *Asséze l'Africaine* (1994). Em clara atitude de confronto, Beyala usa como título de um dos seus romances mais provocatórios o primeiro verso do poema *Femme Noire* (1944), de Senghor, acima referido. *Femme Nue, Femme Noire* (2003) foi classificado como pornográfico, uma vez que o sexo, nas suas múltiplas e mais degradantes formas, atravessa toda a diegese. A protagonista é uma jovem cleptomaniaca que rouba, sem o saber, um saco com um cadáver de um bebé. É difícil imaginar uma alegoria que tão radicalmente contrarie o mito da Mãe-África ou das esperanças de futuro numa juventude que nasce morta e nem sequer é enterrada, sendo descartada em sacos de vielas sujas e miseráveis. Irene é uma mulher com uma crueza sem limite, e um desapego a tudo, incluindo a si mesma e ao seu corpo, que oferece quando e como lhe apetece. Entrega-se voluntariamente a uma objetificação levada aos últimos limites, explorada para a redenção pela via sexual das mais diversas personagens de uma comunidade miserável e reprimida, não só pelas condições materiais de vida, mas também pelos mitos que sufocam as suas existências, o que não deixa de evocar, por meio do abjeto, o tropo masculino da redenção pela imersão na terra-africana feita corpo feminino. Em descrições detalhadas de orgias, as vulnerabilidades mais profundas são expostas nos corpos e nas narrativas dos e das intervenientes que, na partilha orgiástica, acabam por encontrar alguma humanidade, ligação afetiva e sentido precário para as suas vidas. Apenas Irene permanece órfã e perece na procura da proteção dos braços maternos, num retrato de total alienação que constitui uma extremada denúncia da condição das jovens mulheres africanas,

cuja ilusão de poder é afinal um caminho para a autodestruição. Neste romance, a negação caricatural e subversiva de toda e qualquer lógica idealizadora ou mitificadora das sociedades de África e a potenciação ao grotesco e ao absurdo da ideia da redenção pela via da apropriação sexual ou fecundação do corpo feminino concorrem para o caráter totalizante da distopia. As mulheres surgem como existências dissociadas do próprio corpo, dissonâncias nelas mesmas e num mundo onde não têm lugar. O resgate ou o renascimento é, por isso, uma quimera:

Une aube nouvelle por moi, diferente de celles que j'ai connues jusqu'à présent... Une aube opposée à celles des perversions sexuelles, des vols, des abus de confiance, des tricheries... Une de ces aubes nouvelles qui constituent pour tout être humain l'essence d'une véritable destinée.

Mais pour cela, il eût fallu que j'aie un centre.

J'ignore ce que c'est. Je n'en possède pas. Je suis une incohérence née du destin. (BEYALA, 2003, p.76-7)

Nesta tendência evidente, a megalópole africana, de Lagos a Dakar, passando por Douala ou Acra, torna-se o caos que materializa o novo “heart of darkness” dos Estados pós-coloniais africanos, estruturados sobre a violência patriarcal, a resistência (quase sempre vã) das mulheres, ou seja, uma árdua luta pelos mínimos da sobrevivência, e a anulação dos mitos que estruturavam a “africanidade” masculina. No contexto lusófono, vejo algo de aproximado apenas no recém-publicado romance da angolana, também adotada como afro-portuguesa, Yara Monteiro, em *Essa Dama Bate Bué* (2018), cuja protagonista, identificada no título, é afinal, a cidade de Luanda, na contemporaneidade pós-colonial, e o tema a procura de uma mãe por parte de uma filha. Não por acaso, a maternidade, acontecida no meio da luta armada pela independência, não fora e não é desejada, pelo que a filha, que faz o caminho inverso da luta, regressando da ex-metrópole à ex-colônia, permanece órfã e o que descobre são as múltiplas impossibilidades de existência feminina no espaço do domínio patriarcal, com forte realce para as mulheres que parem filhos sucessivamente, num processo de desgaste que as destrói, em vez de lhes trazer plenitude. Mariela, empregada doméstica, habitante do musseque, desabafa, num impressionante monólogo interior:

Agora com a paz sonham com casa nova, com escola, com comida e bebida. Meu sonho é Esperança sair do musseque. Não quero ela burra, de barriga e a levar surra. (...)

«Pra quê homem?», perguntei na mãe Josefa. Vai só me fazer filho e depois me deixar. A vida no musseque não é romântica. Aqui homem é pior que cão. Tanto come do prato como come do chão. Olha minha prima Quintinha, na zunga todo o dia. O tal de homem ia e voltava. Voltava para buscar dinheiro, amassar-lhe e depois ir embora. (MONTEIRO, 2018, p. 88, it. no original).

Este breve percurso por algumas obras romanescas das literaturas africanas permite colocar a questão da representação e consubstanciação de uma identidade de mulher e negra em diversos contextos, bem como a forma como a imaginação das Áfricas e do “afro”, a ideia de origem, é mobilizada, de diferentes modos, nesta codificação identitária. Torna-se claro como o pano de fundo nacionalista é determinante nesta construção identitária, bem como o facto de os projetos nacionalistas nas Américas e nas Áfricas assentarem em ordens políticas masculinas e em memórias androcêntricas, que alimentam a História. Esta ordem condiciona igualmente os estudos literários, na consolidação e validação de um cânone que, inevitavelmente, minorizará as mulheres e foi apagando a dimensão política e feminista (mesmo que não adote esta etiqueta) das disputas concretas e simbólicas evocadas ou travadas na literatura, em particular no romance que, visivelmente, pretende intervir sobre a forma como as Histórias nacionais foram contadas. Daqui resultam consequências epistemológicas e, sobretudo, políticas e sociais para as mulheres africanas reais, uma vez que é da História e dos eixos e valores em que se articula que deriva a definição da cidadania e dos lugares na hierarquia social de cada nação. Os ângulos cegos de que partimos revelam-se nestes cruzamentos de olhares, em que o contemporâneo das Áfricas acaba por perder-se na evocação de origem necessária às diásporas, mas adquire um peso avassalador nas distopias das escritoras africanas da contemporaneidade. Para além disso, a própria ideia de origem é colocada em causa, quando escritoras, por exemplo, da diáspora recente, como Selasi ou Monteiro, ou recusam uma identificação de origem, no caso da primeira, ou é apropriada pela literatura portuguesa afrodescendente e pela literatura angolana, no caso da segunda. Estes trânsitos de significados são um fenómeno próprio das circulações das culturas, que as tornam um campo de estudo fascinante. A sua análise no âmbito de epistemologias críticas e emancipatórias não têm como objetivo criar fraturas nas lutas, antes ampliá-las através de compreensões recíprocas mais profundas. É preciso, também, que os estudos literários sejam mais permeados por novos olhares cruzados, pós-coloniais, pós-nacionalistas, pós-filológicos, e feministas, que permitam resgatar aquilo que contribuíram para tornar, de algum modo, invisível.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. London: Fourth Estate, 2013.

BEYALA, Calixthe. **Femme nue, Femme noire**. Paris: Albin Michel, 2003.

BOEHMER, Elleke. **Stories of Women**. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation. Manchester and New York: Manchester UP, 2005.

BUGUL, Ken. **La Folie et la Mort**. Paris e Dakar: Présence Africaine, 2000.

CARDOSO, Cláudia. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, p. 965-986, setembro-dezembro 2014.

CARNEIRO, Sueli. Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios. **Caderno crh**, Salvador, n. 36, p. 209-215, jan./jun. 2002. Disponível online em: <https://www.geledes.org.br/movimento-negro-no-brasil-novos-e-velhos-desafios-por-sueli-carneiro/> Acesso em 12. Out. 2017.

CHIZIANE, Paulina. **O Alegre Canto da Perdiz**. Lisboa: Caminho, 2008.

EL-TAYEB, Fatima. **European others**. Queering ethnicity in postnational Europe. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

EMECHETA, Buchi. **The Joys of Motherhood**. London: Heinemann, 2008 [1979].

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

KADJIMBO, Luís. Breves reflexões sobre a Geração das Incertezas. A Geração literária angolana do período pós-independência (1980-2001). **Textos e Pretextos**, Lisboa, nº 19 (Angola. Poesia e Prosa), p. 27-37, 2015.

LUGONES, Maria. Toward a Decolonial Feminism. **Hypatia**, v. 25, nº 4, p. 742-759, 2010.

MARTINS, Catarina. “La Noire de...” tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações, **e-cadernos ces** [Online], 12 | 2011, Disponível online em: <http://eces.revues.org/711> . Consultado a 27 de Fevereiro de 2014.

MARTINS, Catarina. O lugar do “afro”: feminismos negros vs feminismos africanos”. **Revista Feminismos**, vol. 6, nº 2, p. 4-18, 2018.

MARTINS, Catarina. Desalinhar abismos no reverso do moderno: perspectivas feministas pós-coloniais para um ‘pensamento alternativo das alternativas’. In: SOUSA SANTOS Boaventura, SENA MARTINS, Bruno (org.). **O Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 485-507, 2019.

MCFADDEN, Patricia. Contemporarity: Sufficiency in a Radical African Feminist Life. **Meridians: feminism, race, transnationalism**, vol. 17, nº 2, November, p. 415-431, 2018.

MENDONÇA, Fátima. Literaturas Emergentes, Identidades e Cânone. In RIBEIRO, Margarida e MENESES, Paula (org.). **Moçambique: das palavras escritas**. Porto: Afrontamento, p. 19-33. 2008.

MONTEIRO, Yara. **Essa dama bate bué**. Lisboa: Guerra e Paz, 2018.

NOA, Francisco. Literatura Moçambicana: os trilhos e as margens. In: RIBEIRO, Margarida e MENESES, Maria Paula (org.). **Moçambique: das palavras escritas**. Porto: Afrontamento, p. 35-45, 2008.

OWEN, Hilary. **Mother Africa, Father Marx**. Women's Writing of Mozambique 1948-2002. Lewisburg: Bucknell University Press, 2007.

OYEWÚMÍ, Oyerónké. Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. In: ARNFRED S. et al. (org.). **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. Dakar: Codesria, p. 1-8, 2004.

SELASI, Taiye. Bye Bye Babar. **LIP Magazine**. 3 March 2005. Disponível em <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> . Consultado a 5 de Fevereiro de 2020.

SELASI, Taiye. **Ghana must go**. New York: The Penguin Press, 2013.

SOUSA, Noémia. **Sangue Negro**. São Paulo: Kapulana, 2016.

STRATTON, Florence. **Contemporary African Literature and the Politics of Gender**. London and New York: Routledge, 1994.

TAVARES, Paula. **Ritos de Passagem**. Lisboa: Caminho, 2007.