

Orgs. | Martha Julia Martins | Adriana da Silva Araújo



Linguagens e interseccionalidade

LINGUAGENS E INTERSECCIONALIDADE

Comissão Editorial

Ma. Juliana Aparecida dos Santos Miranda

Ma. Marcelise Lima de Assis

Conselho Editorial

Dr. André Rezende Benatti (UEMS*)

Dra. Andréa Mascarenhas (UNEB*)

Dra. Ayanne Larissa Almeida de Souza (UEPB)

Dr. Fabiano Tadeu Grazioli (URI) (FAE*)

Fernando Miramontes Forattini (Doutorando/PUC-SP)

Dra. Yls Rabelo Câmara (USC, Espanha)

Me. Marcos dos Reis Batista (UNIFESSPA*)

Dr. Raimundo Expedito dos Santos Sousa (UFMG)

Ma. Suellen Cordovil da Silva (UNIFESSPA*)

Nathália Cristina Amorim Tamaio de Souza (Doutoranda/UNICAMP)

Dr. Washington Drummond (UNEB*)

Me. Sandro Adriano da Silva (UNESPAR*)

*Vínculo Institucional (docentes)

Pareceristas ad hoc (revisão às cegas)

Prof. Dra. Denise Silva Paes Landim (UFNT)

Prof. Dra. Rosidelma Pereira Fraga (UFRR)

Prof. Dra. Sheila Praxedes Pereira Campos (UFRR)

Prof. Dra. Caroline Chioquetta Lorenset (IFSC)

Prof. Dra. Silvia Cristina Barros de Souza Hall (UFOPA)

Prof. Dra. Giana Targanski Steffen (UNILAB)

Prof. Dr. Emerson Carvalho de Souza (UFJ)

Prof. Dra. Carolina Moreira Eufrausino (IFSP)

Prof. Dra. Tatiana Belmonte dos Santos Rodrigues (UFAM)

Prof. Dr. Luiz Henrique Magnani (UFVJM)

Prof. Dra. Joelma Fernandes de Oliveira (IFRR)

Prof. Dra. Silvana Fernandes de Andrade (UFT)

Prof. Dra. Renata Lucena Dalmaso (UNIFESSPA)

Prof. Dra. Mariana Bolfarine (UFR)

Prof. Dra. Marcia Tiemy Morita Kawamoto (IFSC)

Prof. Dra. Francesca Dell'Olio (USP / Università degli Studi di Padova)

Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono (UFMS)

Prof. Dra. Leina Jucá (UFMG)

Promoção:



MARTHA JULIA MARTINS
ADRIANA DA SILVA ARAÚJO
ORGANIZADORAS

LINGUAGENS E INTERSECCIONALIDADE



Catu, BA

2022

© 2022 by Editora Bordô-Grená
Copyright do Texto © 2022 Os autores
Copyright da Edição © 2022 Editora Bordô-Grená

TODOS OS DIREITOS GARANTIDOS. É PERMITIDO O DOWNLOAD DA OBRA, O COMPARTILHAMENTO E A REPRODUÇÃO DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS DAS AUTORAS E DOS AUTORES. NÃO É PERMITIDO ALTERÁ-LA DE NENHUMA FORMA OU UTILIZÁ-LA PARA FINS COMERCIAIS.

Editora Bordô-Grená
https://www.editorabordogrena.com
bordogrena@editorabordogrena.com

Projeto gráfico: Editora Bordô-Grená
Capa: Keila Lima de Assis
Edição: Editora Bordô-Grená
Revisão textual: Auzenir Luz Oliveira

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecário responsável: Roberto Gonçalves Freitas CRB-5/1549

L755

Linguagens e interseccionalidade : [Recurso eletrônico] : / Organizadoras Martha Julia Martins; Adriana da Silva Araújo. – Catu: Bordô-Grená, 2022.

1712kb, 147fs. Il: Color.

Livro eletrônico
Modo de acesso: Word Wide Web <www.editorabordogrena.com>
Incluem referências

ISBN: 978-65-87035-80-2 (e-book)

1. Linguagens. 2. Discursos. 3. Sociedade. I. Título.

CDD 376
CDU 36

Os conteúdos dos capítulos são de absoluta e exclusiva responsabilidade dos autores.

S U M Á R I O

PREFÁCIO	9
<i>Ana Paula M. Beato-Canato</i>	
APRESENTAÇÃO	14
<i>Organizadoras</i>	
VIOLÊNCIA, DISCURSO E VULNERABILIDADE: UMA ANÁLISE DOS RELATOS DE PROSTITUTAS TRANS VENEZUELANAS EM BOA VISTA – RR	16
<i>Adriana de Oliveira Teixeira Kató e Martha Júlia Martins</i>	
A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE PERFORMATIVIDADES POR MEIO DO GÊNERO YOUNG ADULT	34
<i>Alicia Victória Tamer e Adriana da Silva Araújo</i>	
DIÁSPORA, GORDOFOBIA E RESIDUALIDADE EM <i>POR QUE SOU GORDA, MAMÃE?</i> , DE CÍNTIA MOSCOVICH	55
<i>Maisa Rocha Matos e Cássia Maria Bezerra do Nascimento</i>	
A ESCRIVIVÊNCIA DO CORPO ENVELHECIDO NO CONTO 'ADELHA SANTANA LIMOEIRO', DE CONCEIÇÃO EVARISTO	71
<i>Catherine Santana Souza e Marcus Antônio Assis Lima</i>	
DA REALIDADE PARA A FICÇÃO: VIOLÊNCIAS VÁRIAS EM <i>DESESTERRO</i> , DE SHEYLA SMANIOTO	88
<i>Ester Naiá Ferreira Melo e Nícia Petreceli Zuolo</i>	
DIALÓGOS DECOLONIAIS NA ESCRITA FEMININA OITOCENTISTA: UM ESTUDO A PARTIR DE <i>SAB</i> (1841) E <i>ÚRSULA</i> (1859)	105
<i>Jeissyane Furtado da Silva e Miguel Nenevé</i>	

AINDA PODEMOS FALAR EM DIALETO LGBT?	123
REVELAÇÕES DE DENOMINAÇÕES DO PAJUBÁ POR FALANTES NÃO-ÊMICOS EM RECIFE	
<i>Ailton Gomes da Silva Júnior e Marcela Moura Torres Paim</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	140
SOBRE AS ORGANIZADORAS	145

PREFÁCIO

Linguagens e interseccionalidades: subjetividades em interação com outros marcadores sociais, discursos, relações de poder e re-existências

Ana Paula M. Beato-Canato

"Um homem dos vinhedos falou, em agonia, junto ao ouvido de Marcela. Antes de morrer, revelou a ela o segredo:

A uva - sussurrou - é feita de vinho.

Marcela Pérez-Silva me contou isso, e eu pensei: se a uva é feita de vinho, talvez a gente seja as palavras que contam o que a gente é" Eduardo Galeano (2021 [1991])

Se concordamos com o protagonista do miniconto *A uva e o vinho* (GALEANO, 2021 [1991]) que abre esse prefácio, entendendo que a linguagem nos constitui, também concordamos que os estudos sobre linguagens e interseccionalidades são atos políticos necessários em tempos difíceis em que estamos convivendo com uma crise sanitária, econômica, social e política, que nos deixa perplexas, tristes e até mesmo desesperançosas. Tempos em que temos coexistido com mortes que poderiam ter sido evitadas, declarações que negam a gravidade da situação e discursos que nos dividem e nos classificam de forma binária. Esse espaço-tempo tem escancarado e ampliado as desigualdades de nossa sociedade, os valores hegemônicos que a alicerçam e o quanto uma parcela da população compreende que algumas vidas são mais vivíveis e outras mais matáveis. Foi nesse espaço epocal, como diria Paulo Freire, que recebi o convite afetivo e ao mesmo tempo potente de escrever um prefácio para uma obra tão significativa, cheia de denúncia e esperança, em termos freireanos. Convite irrecusável. Convite aceito.

E o que falar sobre esse projeto que envolve discentes e docentes em investigações político-pedagógicas que discutem diferentes existências e suas interseccionalidades, discursos, relações de poder e re-existências? Início tentando engendrar as razões pelas quais recebi o convite e entendo que nossos caminhos se cruzam por interesses em comum. Alguns deles podem ser

apontados como centrais na obra: o entendimento de que somos seres sociais em constante construção, com identidades múltiplas e multifacetadas; a compreensão de que discursos nos constituem; a percepção de que nossas pesquisas podem ser atos político-pedagógicos em prol da manutenção de certo *status quo* ou de sua desestabilização; a convicção de que estudos, como os reunidos aqui, são extremamente necessários em nosso país, marcado por inúmeras desigualdades históricas, edificadas a partir da centralidade subjetiva, epistêmica e sociopolítica de uma parcela da população, defensora de valores conservadores que punem e inviabilizam certas subjetividades.

Partindo dessas perspectivas, a obra versa sobre subjetividades a partir de interseccionalidades e coloca como ponto fulcral das discussões a necessidade de questionar epistemologias e práticas que propagam violências, silenciamentos, desumanização e até mesmo não humanização e nos chama a unir forças para idealizar conjuntamente outras realidades menos violentas e menos excludentes. Dessa forma, o e-book integra um movimento de re-existência que visa trazer para o centro do debate grupos colocados às margens dentro do que Grada Kilomba explica como princípio de ausência, uma das bases fundamentais do racismo, porque torna algo que existe em ausente e assim o existente passa a ausente e deixa de existir. Alguns capítulos abordam diferentes ausências, mas todas carregadas por resistências, que insistem em manter a existência. Outros textos abordam presenças nem sempre desejadas por narrativas únicas (ADICHIE, 2009) que procuram a universalidade, ou seja, narrativas que ao ofuscar os corpos e origens do que é colocado como universal, fazem parecer ideias naturais, conhecimentos, características, culturas, entre outros, de um grupo específico enquanto as demais são vistas como erradas, exóticas, primitivas, etc. A repetição incessante de tais valores esconde toda a pluralidade constitutiva da sociedade.

Ao interrogar olhares universalizantes e colocar holofotes em questões muitas vezes tidas como abjetas, as pesquisas desenvolvidas criam um processo pedagógico que questiona a colonialidade de ser, saber, poder e dizer e une-se a um movimento de reflexão e transformação de si, de práticas pedagógicas e da sociedade. Colonialidade é entendida aqui a partir do grupo Modernidad/Colonialidad, que interpreta que “el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de

género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente" (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). Essas hierarquias nos dividem, nos classificam e insistem na manutenção de narrativas únicas opressoras e excludentes.

Todos os textos foram escritos por discentes e docentes conjuntamente, que assumiram a responsabilidade ética de fazer circular perspectivas contra-hegemônicas, que desestabilizam paradigmas excludentes e violentos e contribuem para o engendramento de outras realidades, nas quais a multiplicidade de identidades é interpretada como potências de vida e não como desvios de normas. Assim, o e-book faz um convite ao empoderamento individual e coletivo ao nos incitar a refletir sobre a linguagem e a formação identitária feminina e re-existir em uma sociedade violenta e opressora marcada pelo racismo, patriarcalismo, sexismo, moralismo, classismo e diversos outros ismos e seus laços rizomáticos, que procuram nos definir e nos classificar.

Assim, os textos desafiam um certo status quo, supostamente neutro e unificante e podem ser vistos como um aceno a entender a vida em sua multiplicidade, fundada em valores sociais e relações de poder; uma convocação ao empoderamento, especialmente de grupos marginalizados, e ao fortalecimento de realidades plurais, menos excludentes e mais equânimes. Em tempos distópicos, com tanto sofrimento, insegurança e muitas incertezas, ter em mãos um livro escrito por um grupo de graduandas/es/os juntamente com orientadoras/us/es interessado em discutir invisibilidades e inviabilidades violentas e desumanizantes, muitas vezes naturalizadas, e colaborar para a transformação de subjetividades, constitui-se como um ato político-pedagógico contra a transformação da luta em mercadoria e ainda contra o blá-blá-blá acadêmico ou o balé de conceitos, como costumava dizer Paulo Freire (1983) ao criticar o academicismo, que, muitas vezes, de forma não intencional, acaba contribuindo para o esvaziamento de reivindicações necessárias e legítimas. Um ato político que ilustra o quanto a academia pode ser espaço de denúncia, de luta, de resistência e de imaginação de outras realidades.

Por todas essas características, a obra me faz lembrar dos ipês, que sofrem durante o inverno e quase morrem para então florescer e nos trazer tanto encanto e alegria de viver. Por isso, termino com essa foto, de ipês da rua ao lado da minha casa. Era assim que estavam enquanto lia os trabalhos aqui

publicados. São suspiros de esperança em tempos tão distópicos. Esperança como verbo e necessidade ontológica, como nos ensina Paulo Freire (2021 [1992]). Por falar nele, antes de finalizar, gostaria de lembrar que, em toda sua vida, o autor denunciou e lutou contra as desigualdades sociais; ele também revisitou suas próprias obras para problematizá-las e rever conceitos e ideias e foi se transformando. Nesse processo constante de olhar para si e assumir sua responsabilidade ética pelo mundo em construção, após receber críticas de grupos feministas em função de sua linguagem machista, o autor mudou sua linguagem e escreveu a esse respeito, dizendo que nossa linguagem é construção social, portanto, é ideológica, e mudar a linguagem faz parte das mudanças que queremos no mundo (FREIRE, 1992 [2021]). Vejo essa explicação diretamente ligada com as pesquisas presentes neste e-book, feitas por pessoas que, assim como Freire (2005 [1996]), assumem que não é possível estar no mundo de forma neutra, de luvas nas mãos constatando apenas. Portanto, é nossa responsabilidade ética denunciar, arregaçar as mangas e ajudar a construir diferente, esperando.



Foto: acervo particular. (setembro/2021)

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **The risks of a single story.** TED talk. 2009. Disponível em:
https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt. Acesso em: 05 out. 2021.
- CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, R. (org.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** Trad. Rosisca Darcy de Oliveira. 7a ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, P. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** 28ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021 [1992].
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 31a ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005 [1996].
- GALEANO, E. **O livro dos abraços.** Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&M, 2021 [1991].
- KILOMBA, G. Prefácio: Fanon, existência, ausência. In: FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Sebastião Nascimento e col. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

APRESENTAÇÃO

Essa coletânea de ensaios só foi possível graças ao Edital 16/2020 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG – Pró-Pesquisa) de apoio a grupos de pesquisa da Universidade Federal de Roraima (UFRR), no qual o Grupo de Estudos de Gênero - GREG, cadastrado no CNPq, foi contemplado. Em tempos tão sombrios de corte de verba pública destinada à pesquisa e à ciência, ficamos muito felizes de poder contar com esse carinho acadêmico em forma de apoio financeiro e reconhecimento de nosso trabalho.

Em 2021 começamos o ano com uma publicação do GREG produzida com verba própria dos organizadores da referida edição, o que nos rendeu uma belíssima seleção de textos de alunos de graduação e seus respectivos orientadores. O *e-book* chamou-se *Linguagens e Feminismos* e saiu pela Editora Itacaiúnas. Dessa vez, decidimos ampliar a chamada para alunos de pós-graduação e seus respectivos orientadores devido a grande procura de pós-graduandos desejosos de publicarem suas pesquisas conosco. Fomos, então, presenteados com textos instigantes e relevantes sobre as temáticas ligadas ao GREG, às questões sobre feminismo, gênero e sexualidade e que se encontram nesta edição.

A presente edição versa sobre os Estudos Linguísticos e Literários em correlação com a interseccionalidade de raça, classe, gênero, afetos, nacionalidades e outras. Decidimos selecionar ensaios que conversassem com nossas próprias pesquisas e que buscassem refletir sobre formas de opressão que se acumulam de forma a aprofundar desigualdades, dificultando o acesso aos direitos de minorias historicamente excluídas pelas amarras patriarcais do capitalismo neoliberal que prejudicam a existência de mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres trans, além de indivíduos das comunidades LGBTQ+.

No primeiro artigo da coletânea *Linguagens e Interseccionalidades*, Martins e Kató problematizam e analisam as situações de violência vivenciadas por prostitutas transexuais venezuelanas em Boa Vista – RR, partindo da premissa que sexo é político e produz desigualdades que marcam os corpos. Em seguida, Tamer e Araújo propõem discutir a estruturação discursiva de corpo, gênero e sexualidade através do gênero Young Adult (YA) evidenciando a possibilidade de transformação através do letramento literário. Matos e

Nascimento analisam a obra de Cíntia Moscovich, *Por que sou gorda, mamãe?*, destacando as marcas de gordofobia através da teoria da Residualidade Literária e Cultural. A representação da mulher idosa na literatura de autoria feminina é analisada por Souza e Lima a partir do conto *Adelba Santana Limoeiro*, de Conceição Evaristo. Em seguida, Melo e Zucolo trazem a análise das relações de poder entre as personagens femininas na obra de Sheyla Smanioto, *Desesterro*, evidenciando as diversas violências relacionadas à luta feminina e sua naturalização no cotidiano. Silva e Nenevé propõem uma reflexão decolonial sobre a formação da identidade da mulher latino-americana, suas dores e múltiplas vivências, a partir de *Sab* e *Úrsula* de Gertrudis Gomez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis. Fechando o e-book, Silva Júnior e Paim apresentam uma pesquisa qualitativa que buscou mapear as denominações do universo dialetal LGBT, denominado Pajubá, apropriadas por heterossexuais cisgêneros, falantes não ênicos, em Recife – PE.

Gostaríamos de agradecer aos autores por confiarem seus textos a nossa curadoria, ao belíssimo prefácio da professora Ana Paula M. Beato-Canato que nos brinda com sua delicadeza, em tempos tão duros, aos pareceristas *ad hoc* e ao apoio da UFRR pela verba via edital supracitado. Além disso, gostaríamos de prestar nossas homenagens a todas as vítimas do Covid-19, seus amigos e familiares. Nossas preces, mentalizações e carinho estão com todos aqueles que se foram e aqueles que ficaram e que sofrem pela perda de seus entes queridos.

Desejamos boas leituras e boas reflexões a vocês!

As organizadoras

Prof. Dra Martha Júlia Martins

Prof. Dra Adriana da Silva Araújo

Boa Vista/Manaus, 18 de outubro de 2021.

CAPÍTULO 1

VIOLÊNCIA, DISCURSO E VULNERABILIDADE: UMA ANÁLISE DOS RELATOS DE PROSTITUTAS TRANS VENEZUELANAS EM BOA VISTA - RR

Adriana de Oliveira Teixeira Kató

Martha Júlia Martins

RESUMO: O sexo é geralmente pensado como natural, marcado pelo biológico de forma a negligenciar o atravessamento cultural e histórico que o constitui. Como diz Rubin (2017), sexo é político, pois apresenta uma estrutura interna capaz de produzir desigualdades. Pensando no potencial político do sexo e como ele marca os corpos, este artigo propõe analisar e problematizar, através de práticas discursivas, situações de violência vivenciadas por prostitutas transexuais venezuelanas em Boa Vista - RR. Para isto, serão utilizados os dados gerados em pesquisa de cunho etnográfico, em andamento, aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Roraima, que consiste na coleta de histórias/vivências de duas prostitutas venezuelanas trans em Boa Vista, Roraima. As discussões que serão apresentadas neste artigo são o resultado do diálogo entre as transcrições das falas das participantes e a fundamentação teórica a partir das perspectivas de Rubin (2017), Foucault (1988, 2014), Butler (2019) Saffioti (2015). Como resultado parcial da pesquisa, observa-se que as participantes sofrem opressão de gênero, nacionalidade e sexualidade difundidos em discursos hegemônicos e normativos, capazes de naturalizar a atuação delas em espaços subalternos de ocupação, gerando assim, vulnerabilidade.

Palavras-chave: Mulheres trans; prostituição; discurso; vulnerabilidade.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A migração de venezuelanos para o Brasil tem sido intensa desde 2017, quando, segundo dados da ACNUR, foram registrados cerca de 17.900 (dezessete mil e novecentos) ocorrências de refúgio¹. Muitos desses migrantes chegam ao Brasil pela via fronteiriça que corresponde ao estado de Roraima, onde se encaminham para a capital Boa Vista ou para as cidades próximas, à espera de interiorização para outras capitais brasileiras. Porém, boa parte dos migrantes permanece na capital, pela proximidade com a fronteira e possibilidade de acesso e contato com os familiares e amigos.

Não alheias a essa conjuntura, as mulheres compõem 48% do contingente migratório, segundo relatório da Polícia Federal publicado em 2019². Elas chegam ao Brasil muitas vezes acompanhadas de seus familiares, sozinhas, de carona ou a pé. Nesse quantitativo, contudo, não fica claro o número de mulheres trans, mas é possível supor que há uma quantidade considerável de transexuais atravessando a fronteira.

Considerando que, muito em virtude da realidade econômica local e do baixo prestígio que a mão de obra imigrante adquiriu, os venezuelanos, sejam homens ou mulheres, encontram-se desempregados. Em especial, mulheres transexuais, pois ainda há forte preconceito e discriminação a essa população, principalmente quando se agrega o fator migratório. Neste sentido, muitas transexuais encontram-se em situação de vulnerabilidade no estado.

Diante disso, propomos neste trabalho analisar de que forma a estratificação sexual sustentada por formações ideológicas e práticas discursivas geram a opressão, a vulnerabilidade e a violência sofridas por mulheres venezuelanas transexuais em Boa Vista, Roraima, uma vez que na falta de opções para a subsistência, elas ingressam no mercado sexual, especialmente, o que funciona nas ruas e esquinas de Boa Vista.

O funcionamento desse mercado sexual ocorre, em sua maioria, durante à noite, quando elas saem em busca de clientes e muitas vezes são vítimas de violência ocasionadas por fatores diversos, advindos das assimetrias

¹ Os dados citados encontram-se disponíveis no endereço eletrônico: <https://www.acnur.org/portugues/venezuela/>.

² Sistema de tráfico internacional – STI, disponível no endereço eletrônico: <http://www.pf.gov.br/servicospf/imigracao>.

de gênero, sexualidade, nacionalidade e classe. A violência às transexuais se sustenta na desigualdade de gênero, nas relações de poder, nas construções hierárquicas e binárias dos sexos, como força motriz da violência. Além disso, em inúmeros estereótipos circundam a imagem de prostitutas – cis ou trans – que reforçam a vulnerabilidade e perpetua a desigualdade de gênero.

As questões migratórias têm chamado a atenção de pesquisadores para discussões que assinalam particularidades e problemas enfrentados pelos migrantes que chegam às cidades fronteiriças como Boa Vista. Exemplos disso, são as discussões propostas por Edgar Ninõ, no artigo intitulado “Migração, Cidades e Fronteiras: a Migração Venezuelana nas Cidades Fronteiriças do Brasil e da Colômbia”, bem como no artigo de Francilene Rodrigues: “Migração Transfronteira na Venezuela” e na pesquisa de Fernanda Silva e Estevão Sousa que trata da relação entre migração venezuelana compulsória e pobreza em Roraima.

Esses estudos demonstram a necessidade de contínuos debates sobre a temática migratória e suas intersecções. Diante disso, o presente capítulo trata-se de um recorte de uma pesquisa de mestrado em andamento, aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Roraima, e que consiste na análise das narrativas coletadas sobre as histórias/vivências de 02 mulheres venezuelanas trans que atuam no comércio sexual em Boa Vista – RR.

As análises deste estudo foram obtidas a partir das transcrições, com teorias ligadas aos Estudos de Gênero (RUBIN, 2017; SAFFIOTI, 2015, BUTLER, 2019), buscando problematizar questões de violência, opressão e vulnerabilidades praticadas no âmbito social onde se produzem e materializam discursivamente (FOUCAULT, 1988, 2014).

"SEXO É POLÍTICO": TEORIZANDO SOBRE AS HIERARQUIAS SEXUAIS

Entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente laçou uma incessante demanda de verdade, cabe a nós: extrair-lhe a sua, já que lhe escapa; e a ele cabe dizer-nos a nossa já que a detém nas sombras. (FOUCAULT, 1988, p. 76)

Foucault (1988) mostra que temos concebido a sexualidade atrelada a um conceito de repressão, cujo embrião se formou a partir do período vitoriano

no século XIX, que confiscou a sexualidade dentro de casa, tornando-a “contida, muda, hipócrita” (FOUCAULT, 1988, p. 9), fazendo com que a liberdade de expressão sexual, existente até o século XVII, desaparecesse. Assim, funcionando nos moldes da repressão, a sexualidade tornou-se encoberta por uma moral silenciosa, enclausurada no quarto matrimonial, em que “o que é não regulado para a geração ou por ela transfigurado, não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também” (FOUCAULT, 1988, p. 10). O autor destaca, ainda, que nas sociedades modernas, os discursos da repressão estiveram presentes e encontraram razões históricas e políticas para se manter. Por razões históricas, Foucault (1988) entende que a idade da repressão coincide com o desenvolvimento do sistema capitalista e com ascensão econômica da burguesia, pois na sociedade burguesa o poder atuava de forma repressiva contra comportamentos sexuais que não fossem considerados adequados, especialmente porque o trabalhador não deveria desviar atenção do trabalho, distraíndo-se com outros prazeres. Por razões políticas, entende a tentativa de escapar aos limites da repressão de forma a enfrentar as normas e os poderes estabelecidos.

Diante disso, tanto no aspecto histórico como político, a repressão seria um modo fundamental de estabelecer relação entre poder, sexualidade e saber. Embora a hipótese repressiva atrele o poder a conceitos negativos, como repressão, interdição e censura, os quais limitam o saber, Foucault (1988) problematiza isso, acrescentando que os métodos utilizados na hipótese repressiva, nada mais são do que estratégias táticas. Há então, uma desconstrução da hipótese repressiva de poder que cede lugar a uma instância instigadora, capaz de produzir uma vontade de saber. Assim, o poder na estrutura repressiva carrega funções negativas, capazes apenas de dizer “não” ao sexo e aos prazeres. Contudo, isto não passa de uma estratégia, pois o poder, na verdade, que controla o tecido social, está camuflado, silenciado, para assim, tornar-se tolerável e abrangente. Neste sentido, a sexualidade na era moderna não foi apenas controlada por um poder supremo, mas por outros mecanismos muito mais refinados do que a simples proibição. Sobre isso, Foucault (1988) cita:

Do singular imperativo, que impõe cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos, que na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça,

incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa sociedade exigiu e organizou [...] (FOUCAULT, 1988, p. 34)

Diante disso, o discurso sobre a sexualidade no Ocidente, entre os séculos XVIII e XIX, evidenciaram um modelo de normalidade heterossexual e monogâmico (FOUCAULT, 1988), o que ocasionou o desenvolvimento, pela cultura Ocidental, de uma ciência sobre a sexualidade na qual a medicina atuou na produção de um discurso sobre sexo que concebe a heterossexualidade como parâmetro de normalidade, posicionando as sexualidades periféricas na condição de perversão, loucura e marginalidade.

Vale lembrar que na década de 1980 a homossexualidade é entendida como patologia, por ser caracterizada como “sensações sexuais contrárias” (FOUCAULT, 1988, p. 43). Dessa forma, o discurso do sexo disposto pela medicina separa práticas e especificidades sexuais com base no estabelecimento de patologias ou anomalias que se justificam pelo descumprimento do padrão sexual tido como normal. A ciência jurídica também é encarregada de produzir um discurso sobre a sexualidade que durante muito tempo foi utilizado para punir pessoas acusadas de adultério ou homossexualidade, pois eram consideradas transgressoras da ordem social por praticarem uma sexualidade supostamente imoral e ilegítima (FOUCAULT, 1988). E assim, o poder sobre os corpos funciona de forma a se sustentar nas ciências que produzem o conhecimento ocidental e instituem normas e padrões de conduta que privilegiam um único modelo aceitável de gênero e sexualidade.

Para Butler (2019), o gênero não pode ser concebido como uma identidade estável, mas sim como uma identidade construída no tempo, na cultura, por meio da repetição de atos performáticos. Assim, os sujeitos não são seus corpos, mas fazem seus corpos em uma performance de gênero que é aprendida pela repetição contínua de atos.

Dessarte, sexo e gênero são coisas distintas, uma vez que sexo é entendido como uma facticidade biológica e gênero como a interpretação dos significados culturais advindos dessa facticidade (BUTLER, 2019). De modo que, ao performar como homem ou mulher os sujeitos obedecem a uma ideia historicamente delimitada do que é ser “homem/mulher”. Essa convergência binária sugere a heterossexualidade como normativa, visto que opera a

sobrevivência cultural. Logo, é tão produto cultural quanto a concepção de gênero/sexo.

O exercício do poder explicitado por Foucault (1988) encontra-se na acomodação do gêneros discretos, pois estes, “são parte das exigências que garantem a humanização dos indivíduos na cultura contemporânea” (BUTLER, 2019, p. 217).

Existe um acordo tácito coletivo para o funcionamento performático de gênero que produz e sustenta gêneros discretos, obedientes e binários como parte de uma ficção cultural balizada por normas e convenções culturais que funcionam nos discursos e são “reguladas por punições alternadamente incorporadas e disfarçadas por coerção” (BUTLER, 2019, p. 2017).

Sobre a nocividade do essencialismo que subjaz a noção de gênero apontada por Burtler (2014), Rubin Gayle (2017) afirma que existe uma série de pensamentos persistentes sobre o sexo que, raras vezes, são questionados e tendem a reaparecer em diferentes momentos políticos, com novas expressões retóricas, mas com os mesmos axiomas. Um destes é o essencialismo sexual, fortemente difundido pelas sociedades ocidentais, cuja forma de perceber o sexo se sustenta em uma perspectiva natural, biologizante. O essencialismo sexual torna-se perigoso na medida em que considera a sexualidade a partir de critérios puramente biológicos e apaga a interferência social e histórica que a constitui, negligenciando que “a sexualidade é tão produto da atividade humana como são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, as formas de trabalho [...] os processos de produção e modos de opressão” (RUBIN, 2017, p. 79).

Outra formação ideológica que tem primazia nas sociedades ocidentais, é a negatividade sexual, a qual nos faz perceber o sexo como força negativa, impura, que pode atingir a redenção “se praticado dentro do casamento, com fins de procriação [...]” (RUBIN, 2017, p. 81). Essa ideologia é oriunda dos preceitos cristãos e tomou forma para além dele, no pensamento cartesiano, no qual, a mente como entidade superior ao corpo, domina e controla os impulsos carnis para que o corpo seja propício ao trabalho.

Como força negativa, a sexualidade ocidental foi e ainda é, alvo de controle e punição. Para controle efetivo, existe em funcionamento, segundo Rubin (2017), uma outra formação ideológica, intitulada falácia da escala mal posicionada que avalia os atos sexuais a partir de uma hierarquia de valor sexual.

É como se houvesse uma pirâmide em que no topo estão os indivíduos heterossexuais casados e com filhos, abaixo, os heterossexuais monogâmicos solteiros, no limite da respeitabilidade, estão os homossexuais estáveis e na parte mais inferior da pirâmide, os gays e lésbicas considerados promíscuos, transexuais, travestis, prostitutas, sadomasoquistas. O enquadramento dos indivíduos nos lugares mais altos da pirâmide de valor sexual, concede a estes certo prestígio social, o que garante mobilidade social, saúde mental, legalidade e apoio institucional a esses indivíduos. Em contrapartida, os que decaem na pirâmide são avaliados como desviantes, patológicos, com tendência a criminalidade e restrições a mobilidade social (RUBIN, 2017).

A estratificação dos atos sexuais, forjada pela falácia da escala mal posicionada, bipolariza a sexualidade, estabelecendo de um lado, o sexo bom, permitido e aceitável, que corresponde ao heterossexual, não comercial, monogâmico, sem pornografia, procriador. E de outro lado, o sexo ruim, pervertido, perigoso, promíscuo, homossexual não procriador ou comercial, público, com brinquedos e objetos de fetiche (RUBIN, 2017).

Olhando para a noção de poder apontada por Foucault (1988), é possível perceber que a concepção de gênero (BUTLER, 2019) e as formações ideológicas trazidas por Rubin (2017), sustentadas no discurso social, são uma forma explícita de como esse poder invade a psique controlando os sujeitos e punindo-os, minando outras formas de produzir o gênero que não sejam justificadas por um discurso “do natural”, “biológico”, “saudável”, “puritano”.

CORPOS SUBALTERNIZADOS EM CONTEXTO

A análise dos relatos que se seguem dizem respeito aos dados gerados em entrevistas e transcritos, durante o período da pesquisa de mestrado, ainda em andamento, e não aborda os aspectos relacionados à violência sofrida pelas participantes, uma vez que foge ao escopo da dissertação. Trazem à tona as vozes de duas mulheres venezuelanas transexuais que atravessaram a fronteira em busca de melhores condições de vida, oportunidades de trabalho e segurança. Na chegada ao Brasil, ambas encontraram barreiras de ordem linguística, econômica, de gênero, sexualidade e nacionalidade que dificultaram suas trajetórias, e as impulsionaram para o mercado sexual.

Como os relatos destas mulheres compõem o enredo da pesquisa, cabe, antes de mais nada, apresentá-las:

Meu nome é Maia, tenho 35 anos, sou venezuelana. [...] Não sou casada e não tenho filhos [...] Na Venezuela me graduei, graças a Deus! [...] trabalhava como promotora social.

Meu nome é Deise, eu sou de Valdez, sou venezuelana. Tenho 40 anos, solteira, tenho um filho. Deixei o filho e a família na Venezuela. [...] Morei na Venezuela, mas não terminei meus estudos por ser uma pessoa diferente.

Nos trechos que se seguem, elas relatam, com mais detalhes, como percebiam o Brasil antes do processo migratório e o que as motivou a atravessar as fronteiras:

[...] Eu vim com uma amiga e ela me disse: Maia, vamos para o Brasil, vamos experimentar, porque aqui na Venezuela está horrível [...] Vamos ver se conseguimos um trabalho. O Brasil é um país bom, onde as pessoas são diferentes, mas respeitam nosso estilo de vida. (Maia)

[Vim ao Brasil] por oportunidades diferentes para mim e para ajudar minha família [...] conhecia outras trans que trabalhavam aqui e me disseram que aqui era bom para as trans. As trans são mais respeitadas. Na Venezuela eu não encontrava trabalho com facilidade por ser trans [...]. (Deise)

Para Deise, o anseio em ter “oportunidades diferentes”, implicitamente está revelando a busca em realizar atividades comerciais que não se limitem ao ramo da prostituição, visto que este espaço é muito ocupado por transexuais, dadas as assimetrias de gênero e sexualidade que as destituem de outras ocupações. Além disso, ela vê no Brasil a esperança em conseguir mais facilmente um trabalho, visto que considera a transexualidade como um empecilho para ela na Venezuela. Por outro lado, Maia vislumbra desfrutar de um “outro estilo de vida”, no qual possa ter liberdade e segurança para viver, bem como estabilidade econômica para ajudar a família.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Como se trata de uma pesquisa de cunho etnográfico, esta foi desenvolvida por meio de visitas semanais ao Bairro São Vicente que iniciaram

em novembro de 2019 e prosseguiram até dezembro de 2020, sendo suspensas as visitas ao bairro no período mais severo de pandemia de COVID 19, entre os meses de março a setembro de 2020.

Durante o período de visitas, foram feitos contatos com as mulheres trans no horário da noite, pois é o momento em que se distribuem nas esquinas do bairro à espera dos clientes. As abordagens foram feitas sutilmente, em modo de apresentação da pesquisadora e da pesquisa, buscando o diálogo informal com as profissionais. As que se interessaram pela necessidade da pesquisa e desejaram contar suas histórias/vivências sobre a prostituição, foram convidadas a realizar entrevistas e participar inicialmente de um projeto piloto que foi composto por cinco mulheres trans. Destas, foram selecionadas duas (Maia e Deise) para o enredo da pesquisa, com base nos critérios de escolaridade, condição de vulnerabilidade e anseio em narrar suas histórias.

As entrevistas ocorreram na Universidade Federal de Roraima e a partir do que foi narrado pelas participantes, foram feitas transcrições de áudio, que posteriormente serviram de análise em diálogo com os Estudos de gênero e Análise Crítica do Discurso.

Como as análises ocorreram com base no material linguístico narrado pelas participantes, fez-se necessário utilizar nomes fictícios para tratá-las, no intuito de resguardar o sigilo sobre a identidade delas.

ANÁLISE DOS DADOS

O Brasil aparece nas falas de ambas como um lugar onde haveria esperança em viver mais livremente o gênero sendo respeitadas e aceitas socialmente. Podemos constatar isto nos seguintes vocábulos:

[O Brasil é] **bom** para as trans. As trans são mais **respeitadas**.
(Deise) (Grifo nosso)

O Brasil é um país **bom**. **Respeitam** nosso estilo de vida, há mais **proteção** para pessoas travestis. (Maia) (Grifo nosso)

Na escolha dos vocábulos grifados, elas evidenciam que parte do desejo em migrar estava no anseio de viver em um país onde não fossem oprimidas pelo gênero e que não sofressem preconceitos e discriminações transfóbicas, tendo o mínimo de assistência na saúde, no trabalho, nos espaços públicos e

por via de leis que as resguardasse segurança e proteção. Isto para elas é traduzido em respeito.

Neste sentido, os relatos de Deise e Maia reverberam um sentimento de inadequação por não conseguirem viver plenamente a identidade transexual na Venezuela, uma vez que não possuem os mesmos privilégios que os heterossexuais, isto porque o poder impregnado no discurso acerca da produção do gênero funciona de forma a apagar as sexualidades consideradas desviantes (RUBIN, 2017), pois, segundo Foucault (1988, p. 81), “o poder jamais estabelece relação que não seja de modo negativo, rejeição, exclusão, recusa, barragem, ou ainda ocultação ou mascaramento”.

Ambas, por serem transexuais, ocupam lugar marginalizado na sociedade, pois seus corpos são marcados por um erotismo lascivo, perigoso, transgressor das fronteiras geracionais (RUBIN, 2017). Além disso, elas desafiam, mesmo que de forma implícita, a diferença entre aparência e realidade em que se baseia o imaginário coletivo sobre a identidade de gênero (BUTLER, 2019) e isto ocasiona uma teia de opressões que se inicia com o sufocamento da identidade trans pela família e culmina nas barreiras de ordem social, como trabalho, estudo, ascensão econômica, relacionamentos. Somando-se ainda, ao fato de serem estrangeiras, refugiadas em Boa Vista, o que colabora para sofrerem também opressão quanto a nacionalidade.

Diante disso, quando chegam ao Brasil, essas significações que funcionam no discurso, na forma de mecanismos complexos, como pontua Foucault (1988), por meio de formações ideológicas, impedem que Maia e Deise consigam oportunidades de emprego que não sejam a prostituição ou subempregos que não garantem a elas meios de sobrevivência e direitos trabalhistas justos. Para elas o trabalho com a prostituição é um caminho viável e óbvio, dadas as limitações citadas. Neste sentido, quando questionadas sobre como se deu o ingresso na prostituição, relatam:

Porque não encontrava outra saída de estudar e encontrar um trabalho digno. Quase todas as trans trabalham na prostituição. (Deise) (Grifo nosso)

Eu comecei a trabalhar com a prostituição foi por necessidade própria. Por não...porque não tenho nenhum emprego, me entende? [...] A prostituição não é algo seguro, não é um trabalho digno. (Maia) (Grifo nosso)

Ao observar os apontamentos das participantes, constata-se que o ingresso delas no mercado sexual não se deu de forma voluntária, mas sim, como resultado do contexto de opressão que vivenciam. Tal contexto é o reflexo de como a sociedade ocidental concebe, ainda hoje, a produção do gênero e sexualidade, como mecanismos que diferenciam, segregam e rotulam os sujeitos entre “saudáveis” e idôneos, praticantes de uma suposta “sexualidade boa” e os patológicos, nocivos, praticantes de uma sexualidade ruim (RUBIN, 2017).

Para Butler (2019), os gêneros se organizam socialmente de modo a contribuir com um modelo de verdadeiro e falso que contribui com uma política de regulação e normatização dos corpos criando hierarquias. Assim, Deise e Maia, por falharem em performar uma ilusão do essencialismo de gênero, são marginalizadas e sofrem opressão.

Neste sentido, a hierarquia descrita por Rubin (2017), funciona ativamente em formações discursivas, repletas de estigmas que são capazes de limitar possibilidades de acesso das participantes, sendo isto ilustrado por elas quando afirmam: “não encontrava outra saída/emprego”. Além disso, as significações negativas em torno da sexualidade supostamente ruim, pressionam as transexuais para o mercado sexual, por comporem a classe dos desprezados socialmente, o que acarreta a naturalização entre transexualidade e prostituição, presente na fala de Deise ao afirmar “quase todas as trans trabalham na prostituição”.

Essa percepção tão naturalmente expressa por ela, marca uma convenção presente no discurso que é oriunda dessas hierarquias sexuais e das convenções de gênero de tal forma que é como se esse mercado, que por si só também é marginal, fosse supostamente “adequado” para pessoas trans, justamente porque elas compõem o lugar subalterno e desviante, por terem sua sexualidade associada ao promíscuo. Dessa forma, compreendem aos critérios de uma estrutura hegemônica capitalista, onde o sexo é pensado com o intuito exclusivo de formar mão de obra para o sistema.

Assim sendo, a prostituição aparece nas falas das participantes de duas formas: seja como um não trabalho, seja como um trabalho indecente, imoral. Elas posicionam o sexo comercial fora da linha do que seria considerado um trabalho na lógica do sistema capitalista, bem como valoram negativamente a

sexualidade praticada nesse mercado através da afirmativa: “não é um trabalho digno”.

Neste sentido, Foucault (1988), ao falar sobre o mecanismo da sexualidade, explica a existência de quatro conjuntos estratégicos que tem por intuito gerar dispositivos de poder e saber específicos sobre o sexo. Dentre os quatro, destaca-se i) a existência do controle praticado sobre a procriação e ii) a classificação das condutas sexuais entre normais e patológicas, no qual, os comportamentos sexuais considerados patológicos foram considerados perversos e, assim, medicados.

Ainda nesta perspectiva, Foucault (1988, p. 67) afirma: “[...] a sexualidade foi definida como sendo, ‘por natureza’ um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização.” A medicina, a psicologia, a psiquiatria, embora tenham diferenças entre si, convergem no intuito de controlar os sujeitos, pois o funcionamento dos diagnósticos, relatórios e dados de natureza médica são produtores de um discurso de verdade sobre o sexo que culmina na patologização daqueles que destoam dos padrões normativos de sexualidade.

Esse mecanismo de controle torna-se muito eficiente, pois os discursos produzidos pela ciência médica causam uma sensação de autoridade e supremacia sobre os sujeitos capaz de defini-los como normais ou anormais, saudáveis ou doentes, conscientes ou débeis (FOUCAULT, 1988), tomando conta de toda uma estrutura social, impregnando os discursos populares e outras instituições sociais, produzindo hierarquias e polaridades, como as descritas por Rubin (2017).

Isto ocorre porque, como explica Foucault (2014), existe em funcionamento uma vontade de verdade que atinge o discurso, apoiando-se em instituições e ao mesmo tempo, reforçando e produzindo um modo de ação sobre o mundo. À vista disso, essa vontade de verdade tende a praticar uma espécie de pressão, um poder de coerção. Esse poder se apoia na produção de uma verdade que busca justificativa no natural, no verossímil e na ciência para racionalizar, justificar e institucionalizar condutas sociais, tais como a sexualidade.

Como a associação de uma variedade sexual é algo negativo, permite que a população crie aversão, repúdio, ao que não couber nas diretrizes de uma moralidade sexual: branca, heterossexual, cristã, monogâmica, procriadora.

Como alerta Rubin (2017, p. 85) “esse sistema de estigmatização erótica é a última forma de preconceito socialmente respeitável”.

Por ser tão negativedo e preconceituoso, esse sistema gera violência as populações, especialmente transexuais inseridas no mercado sexual, pois essa combinação de fatores representa o limbo da hierarquia sexual, e uma forma de controlar, e exercer poder sobre elas, uma vez que é por meio da sexualidade que ocorre o “agenciamento político da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 147).

Tendo em vista estes fatores, Deise e Maia relatam que parte da trajetória em Boa Vista é marcada pela violência: física, psicológica e moral, pondo em evidência, quão vulneráveis estão quando saem à rua, para trabalhar no comércio sexual. Para ambas, como mulheres trans, prostitutas e estrangeiras, as leis parecem ser mais frágeis, principalmente no momento em que estão “na vitrine” da cidade, expostas. Sobre isto, elas pontuam alguns episódios de violência:

Eles dizem que **não vão pagar**. Ai eles tratam de brigar [...] Eles se **aproveitam** por ver **trans feminina** assim e **venezuelana**. (Deise) (Grifo nosso)

Um homem sai com as trans, **a trans pensa que o homem vai pagar seu dinheiro, e o tipo saca uma pistola: fora! fora! fora!** daqui. (Maia) (Grifo nosso)

As falas de Deise e Maia explicitam que parte dos homens que as procuram fazem ameaças com uso de armas, ofensas e ainda, saem do programa sem efetuar o pagamento, pois se acham no direito de consumir seus corpos, afinal, sabem que por elas serem transexuais, desfrutam de menor proteção policial contra quaisquer atos violentos cometidos durante o trabalho. Além disso, Deise e Maia são estrangeiras, o que agrava o demérito contra a imagem delas, pois socialmente, a população venezuelana é associada à criminalidade na cidade de Boa Vista, visto que discursos racistas e xenofóbicos veem sendo alimentados pela população desde o início da migração venezuelana para o Estado (SILVA; SOUSA, 2018). Logo, essa combinação de fatores torna-se favorável para a violação e a exploração delas no comércio sexual.

Como pontua Rubin (2017, p. 103), “o sexo é um vetor da opressão”. No entanto, o sistema de opressão sexual não funciona isoladamente, ele opera em paralelo com outros fatores como classe, raça, gênero e, no caso das

participantes desse estudo, nacionalidade. Cada fator impacta para mais ou para menos a vida dos sujeitos, fazendo com que, muitas vezes, exista um quadro somativo de opressões. No caso de Deise e Maia, além da sexualidade e da nacionalidade, pesa como fator de opressão, o gênero.

A configuração social que se sustenta na diferença ente homens e mulheres, concedendo supremacia aos homens, permeia as relações, os discursos e a subjetividade dos sujeitos, sendo favorável à violência de gênero, pois como alerta Saffioti (2015), a sociedade considera normal a violência praticada por homens contra as mulheres. É como se houvesse uma permissão coletiva que naturaliza a conversão da agressividade em práticas reiteradas. Essa naturalização colabora para que minorias sociais como Deise e Maia sejam alvo de violência contínua, algo que é expresso na seguinte fala de Deise: “Eles se **aproveitam** por ver **trans feminina** assim e **venezuelana**”. (Grifo nosso)

As participantes pontuam, a seguir, episódios de violência que consideraram mais graves, acometidos durante um programa:

[...] Eu tava fazendo sexo oral, ele pensou que eu ia meter a mão no bolso para **roubar e me esfaqueou no pulmão**. Porque ele achou que eu era uma **trans pilantra** [...] (Deise) (Grifo nosso)

Eu entrei no carro [...] ele começou a gritar **cadê meu telefone? Cadê meu telefone?** Eu disse que não sabia de nada e ele gritava “**travesti eu vou te matar!**” [...] ele parou o carro, eu abri a porta e sai correndo, correu atrás de mim dizendo que ia me **matar** [...] (Maia) (Grifo nosso)

Os relatos de Deise e Maia evidenciam a mesma ocorrência de enunciados associada à imagem das transexuais, a marginalidade e a delinquência, uma vez que tanto nas ciências produtoras de verdade, como nos discursos populares e na mídia em geral elas estão sujeitas a um juízo de valor negativo dada a não conformação a performance de gênero imposta (BUTLER, 2019), bem como pelo exercício de sua sexualidade, o que gera inúmeros estigmas.

As marcas desses estigmas, para Deise, ficaram na pele, ao ser esfaqueada pelo cliente e, para Maia, no emocional, por ter sido ameaçada, sequestrada e quase morta. Neste sentido, de acordo com Saffioti (2015), os vários tipos de violência não ocorrem de maneira isolada. Qualquer que seja a

forma de agressão, a violência emocional estará presente. Por isso, torna-se necessário utilizar o conceito de violência como rompimento dos vários tipos de integridade: física, moral, sexual e de gênero, pois os limites entre elas são tênues, o que por si só, já representa uma violência. Cada mulher interpreta de forma singular a violência sofrida, sendo, portanto, a ruptura de integridade algo individual, podendo ser percebido por cada uma de forma diferente (SAFFIOTI, 2015).

O descaso da força policial é recorrente nas histórias das prostitutas que ficam à mercê de todo o tipo de violência cometida contra elas:

[...] quando estou na rua e reclamo alguma coisa eles [os policiais] **não param**. Mas se é o homem que diz que a travesti estava roubando, aí sim, param. [...] O que eles querem? Que o homem **mate a trans**? Ou que a **trans mate o homem**? (Deise) (Grifo nosso)

Para Foucault (2014), a produção do discurso é composta por uma série de estruturas internas e externas. As estruturas externas são mecanismos de exclusão que funcionam como *interditos* cuja função é regular o que pode ser dito, em que condições e por quem, já que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo, em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2014, p. 9).

Diante disso, ao expor seu relato, Deise evidencia uma *interdição* na produção do discurso das minorias, pois deixa claro que é negada assistência policial às mulheres trans quando estão na rua, uma vez que para boa parte destes policiais, elas são responsáveis pela violência que sofrem. Esse pensamento intrínseco na ação dos policiais é difundido socialmente pelo senso comum como reflexo das ideologias hegemônicas ao qual está veiculado.

Neste sentido, além das ciências da saúde, a jurídica também circunscreve sua verdade sobre os corpos dessas mulheres, quando nega a elas o direito de defesa, reforçando o que diz Foucault (1988, p. 29), “entre o estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública [...]”.

As verdades produzidas sobre o sexo, no embate entre as várias ciências e o senso comum, acarretam a presunção da criminalidade como subjacente ao comércio sexual, que faz dele uma meio marginal (RUBIN, 2017). Isto contribui para que este mercado funcione “nas brechas da lei” e acirra a vulnerabilidades das profissionais que acabam não tendo, como no caso de

Deise, chances de denunciar situações de violência ou lutar por melhores condições de trabalho.

Considerando a noção de violência adotada por Saffioti (2015), como toda e qualquer forma de violação dos Direitos Humanos, é possível afirmar que, o descaso apresentado pelos policiais ao pedido de Deise, configura-se como uma forma de violência, uma vez que nega a ela o direito à proteção policial, por efeito de discriminação, engendrado por um discurso sexual e de gênero fundado nas instâncias produtoras de verdade que fomentam as assimetrias de gênero, sexualidade.

Como as sociedades se estruturam sob as diferenças sexuais que supervalorizam a masculinidade e a força do homem, em detrimento da feminilidade, faz-se necessário, como pontua Saffioti (2015), que se faça uma releitura dos direitos humanos, considerando tais diferenças, com foco na igualdade social, visto que, a compreensão dos direitos humanos não é homogênea, pois varia em detrimento da classe, raça, etnia e gênero.

Como alertou Foucault (1988), a repressão da sexualidade ocorre por meio da interdição, inexistência e silenciamento de comportamentos sexuais considerados impróprios. Essa repressão é forjada nos mecanismos que geram conhecimento e produzem um discurso sobre sexo. Esse discurso serviu nos casos de Deise e Maia para legitimar as mais diversas formas de violência perpetradas contra elas e condicioná-las a conviver com o medo. Sobre isso citam:

[tenho] Medo que tentem me **matar**, que façam qualquer coisa.
(Deise) (Grifo nosso)

[tenho] Medo de ficar com um homem e mais na frente ele me **mate**. (Maia) (Grifo nosso)

As falas das participantes ilustram a fragilidade de seus corpos abjetos, marcados por um discurso da sexualidade que, muitas vezes, destitui-as de humanidade, principalmente quando estão atuando no mercado sexual, em virtude do baixo valor moral dessa atividade que naturaliza todo e qualquer ato violento praticado contra mulheres, sobretudo transexuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da discussão de Foucault (1988), é possível perceber como a cultura ocidental produz uma ciência da sexualidade capaz de classificar os indivíduos e as práticas sexuais, de modo a definir um padrão de normalidade sobre os corpos e os comportamentos. A ciência médica tem um papel central nessa construção, pois tem o poder de diagnosticar e classificar os indivíduos em normais ou anormais, saudáveis ou patológicos, com base na sexualidade, produzindo assim, um discurso de verdade sobre o sexo. Além disso, o discurso jurídico também tem sua contribuição na manutenção das discriminações sexuais e de gênero, ao desassistir minorias em situação de risco extremo, como as participantes deste estudo, deixando-as desamparadas.

Neste sentido, os discursos sobre o sexo, baseado no pensamento ocidental, geram uma série de formações ideológicas responsáveis em alimentar a estrutura hierárquica de valor sexual (RUBIN, 2017), na qual todos aqueles considerados “desviantes”, “pecadores” e “patológicos” são colocados na parte mais inferior dessa hierarquia e sofrem, por consequência disso, opressão de sexualidade, tendo seus espaços cerceados e seus direitos reduzidos.

Tal conjuntura se aplica a Deise e Maia que chegaram ao Brasil em um contexto de migração compulsória, em busca de melhores oportunidades de vida. No entanto, em virtude das assimetrias de gênero, classe e nacionalidade, as oportunidades de trabalho são escassas para elas, o que as vulnerabiliza e as condiciona ao ingresso no mercado sexual. Sendo este, compreendido, inclusive por elas, como um “não trabalho” ou “trabalho não digno”, marcado pelos discursos estigmatizados que o posicionam no lugar de marginalidade.

Dadas a soma de opressões que lhes atingem, elas são alvo constantemente de violência, especialmente, enquanto trabalham na rua, onde são desprovidas de amparo policial e jurídico. Assim, por serem transexuais e prostitutas sofrem sanções, discriminação e rechaço social, fatores que impactam diretamente a vida delas, sufocando suas identidades e contribuindo para que tenham em Boa Vista uma trajetória de limitações e dissabores.

REFERÊNCIAS

- ACNUR. **Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Venezuela.** Página inicial. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/venezuela/>>. Acesso em: 21/08/2021.
- BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia feminista. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais.** Heloisa Buarque de Hollanda (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- NIÑO, Edgar. Migração, Cidades e Fronteiras: a Migração Venezuelana nas Cidades Fronteiriças do Brasil e da Colômbia. **Espaço Aberto**, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, p. 51-67, 2020. Disponível em < <https://revistas.ufrfr.br>> acesso em 20/08/2021.
- RODRIGUES, Francilene. **Migração transfronteiriça na Venezuela. Estudos Avançados online.** n. 57, p. 197 – 207, 2006. Disponível em < <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10156>> acesso em 15/07/2021.
- RUBIN, Gayle. **Políticas do Sexo.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SAFFIOTI, Heleith. **Gênero, Patriarcado e Violência.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- SILVA, Fernanda Cláudia; SOUSA, Estevão. A migração venezuelana e o aumento da pobreza em Roraima. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 14, n. 27, p. 105-119, 2018. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/855>> acesso em 20/08/2021.
- STI – SISTEMA DE TRÁFEGO INTERNACIONAL. **Tráfego migratório: dados até 30/11/2019 – São Paulo, 2019.** Disponível em <<http://www.pf.gov.br/servicospf/imigracao>> acesso em 17/01/2020.

CAPÍTULO 2

A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE PERFORMATIVIDADES POR MEIO DO GÊNERO YOUNG ADULT

Alicia Victória Tamer

Adriana da Silva Araújo

RESUMO: É também por meio da literatura que um indivíduo experimenta mudanças de pensamento e de formas de viver, tendo em vista seu caráter transformador definido pelo processo de letramento literário conceituado por Cosson (2014). Propõe-se aqui que a apropriação do texto literário por meio de obras do gênero Young Adult (YA ou, em português, Jovem Adulto) é capaz de demonstrar a efetivação da estruturação discursiva de sexo e corpo, vistos como construções sociais (ALÓS, 2011). Para fins de investigação dessa proposta, foram selecionados quatro livros YA (“Todo Dia” (2013), de David Levithan, “Eleanor & Park” (2012), de Rainbow Rowell, “Pessoas Normais” (2018) de Sally Rooney e “Tudo e Todas as Coisas” (2017) de Nicola Yoon) cujos personagens em fase adolescente lidam com questões de identificação, inserção e transformação de seus corpos. Para exemplificar a constituição dessas ideias, destacamos a protagonista Maddy, em Tudo e Todas as Coisas (2015), que sofre de uma doença autoimune definida como uma “alergia” ao mundo exterior. A menina vive aprisionada na própria casa – e no próprio corpo – até o momento em que Olly, personagem por quem se apaixona, torna-se seu vizinho, fazendo com que ela se questione sobre quais limitações são efetivamente definidas por sua existência corpórea. Propõe-se, então, evidenciar como essas obras podem suscitar discussões acerca da ideia de linguagem literária ficcional (trans)formadora, com histórias que demonstram a descoberta e o reconhecimento do corpo, da sexualidade e do gênero conceituados por estudos culturais e

feministas (BUTLER, 1990 e 1993; ALCOFF, 2006, AHMED, 2017; entre outras).

Palavras-chave: estudos feministas; gênero; corpo; literatura.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em “Letramento Literário: teoria e prática”, Cosson (2014) expõe que “no exercício da literatura, podemos ser outros, podemos viver como os outros, podemos romper os limites do tempo e do espaço de nossa experiência e, ainda assim, sermos nós mesmos”. Parece evidente, tal como coloca o pensador, que a literatura, além de proporcionar a construção das percepções que um indivíduo pode ter sobre o mundo, também viabiliza confronto entre essas percepções e as percepções do(s) outro(s), assim como em Petit (2008), “[...] a literatura não é uma experiência separada da vida; a literatura, a poesia e a arte estão também na vida”, ou seja, é possível afirmar que não há como dissociar as vivências de um indivíduo daquelas expressas e representadas pelas produções artísticas e literárias, tendo em vista que estas são proporcionalmente inspiradas pela outra.

De fato, olhares externos que se colocam sobre certas existências e corpos, muitas vezes, podem tornar-se vexatórios, configurando tais realidades como anormais, ou seja, não complacentes a um modelo que se construiu e se moldou ao longo do tempo por diversos meios, inclusive, é claro, pela literatura. Dessa forma, o presente capítulo tem como objetivo evidenciar de que forma a literatura, em especial, a literatura de gênero Young Adult, funciona no âmbito de criação discursiva das performances, ou seja, dos comportamentos e das ações que são permitidas e vinculadas socialmente às identidades que compõe as minorias de raça, gênero e classe.

Busca-se entender quais limitações se impõem no espaço do discurso literário que, apesar de tudo, é capaz de reforçar estereótipos e banalizar vivências, apresentando o YA como uma alternativa para se pensar na obra literária como formadora e transformadora de realidades. Afinal, “as identidades estão sempre se constituindo, elas são instáveis e, portanto, passíveis de transformação” (LOURO, 1997, p. 27). Para isso, traz-se quatro obras do gênero YA (“Todo Dia” (2013), de David Levithan, “Eleanor & Park” (2012), de Rainbow Rowell, “Pessoas Normais” (2018) de Sally Rooney e

“Tudo e Todas as Coisas” (2015) de Nicola Yoon), nas quais busca-se elucidar, por meio de trechos selecionados, como se estabelecem as percepções corpóreas e identitárias dentro das narrativas para jovens-adultos.

A CONSTRUÇÃO DE CORPO E IDENTIDADE PELA LITERATURA

Há diversos questionamentos que se fazem acerca da existência de um corpo. Os mais habituais ocupam-se de tentar entender o que ele significa, de que ele serve; o que ele realmente define, pelo que ele é realmente definido? Para tais colocações, traz-se o conceito configurado pelo filósofo Edmund Husserl em seu “Ideias para uma fenomenologia” pura, de 1913, remontado por Campello e Schmidt (2015, p. 9), de que o corpo seria a “matéria encarnada que nos constitui e que habitamos, fronteira física que permite o reconhecimento de um existir no mundo enquanto experiência vivida de um eu singular, no contexto relacional com o(s) outro(s) corpo(s)-não eu”. Da mesma forma, Cosson (2014) propõe que outros corpos podem também compor aquele de um mesmo indivíduo:

nosso corpo é a soma de vários outros corpos. Ao corpo físico, somam-se um corpo linguagem, um corpo sentimento, um corpo imaginário, um corpo profissional e assim por diante. Somos a mistura de todos esses corpos, e é essa mistura que nos faz humanos. As diferenças que temos em relação aos outros devem-se à maneira como exercitamos esses diferentes corpos. Do mesmo modo que atrofiaremos o corpo físico se não o exercitarmos, também atrofiaremos nossos outros corpos por falta de atividade. (COSSON, 2014)

Conforme apontado pelos autores acima mencionados, a literatura é observada como um dos meios pelos quais se encontram as possibilidades de construção e de percepção do espaço entre o individual e o coletivo, que se demonstra “instável”, ou seja, em constante transformação e reavaliação. Como expõe Alós (2011, p. 422): “se está continuamente aprendendo: aprende-se qual comportamento é adequado ou não, aprende-se o que é sagrado e o que é profano, aprende-se o que constitui um delito grave ou uma ação heroica”.

O processo de transformação e fortalecimento do corpo linguagem, proposto por Cosson (2014), vem, então, a ocorrer por meio do letramento literário, que é o movimento que possibilita o aprofundamento e a apreensão da literatura enquanto linguagem. Afirma-se, dessa forma, que a leitura literária tem profunda importância na construção de um indivíduo crítico, na medida em que “[a literatura] desenvolve [...] a [nossa] quota de humanidade [...] [e] nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade e o semelhante” (CANDIDO, 1995, p. 180). Ademais, em Culler (1999 apud MORITZ, 2017, p. 2), “as obras literárias criam ideias e conceitos que se convertem em prática”.

Acerca do que se entende por identidade, vemos em Hall (2006):

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p. 13)

Em sua colocação, o autor se aproxima da ideia formulada por Alcoff (2006 apud Tamer, 2021, p. 55), que “afirma que [as identidades] se constituem de forma contextual e relacional, [...] levando em conta não só as percepções do indivíduo em relação à sociedade como o impacto das influências dos meios em suas concepções”. Em Tamer (2021), também se coloca a experiência do corpo e a experiência interior (as múltiplas identidades) como cocriadoras de uma realidade.

Não se pode falar em corpo e identidade sem mencionar as condições impostas às existências que fogem à norma, que muitas vezes foram e são negadas não somente pelos espaços físicos, como pelos intelectuais. Em Problemas de Gênero, Butler (2003) afirma, a partir dos pensamentos de Foucault, que:

[...] sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos — isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. (BUTLER, 2003)

As problemáticas que envolvem a exclusão e a desigualdade de espaço entre os indivíduos se encontram de formas silenciosas, estruturais e enraizadas, pois são condições que são repassadas à sociedade de forma velada. As obras YA são, portanto, apresentadas como uma ferramenta para a visualização das construções de formas de saber e entender o mundo, de modo a compreender o papel da literatura dentro dessas questões. Como se observa em Barthes (2004, p. 17), “[...] o saber que ela [a literatura] mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor [...] que sabe muito sobre os homens”.

Originalmente, as obras YA são definidas como literatura voltada para o público infante-juvenil e, por conta disso, muitas vezes recebem o título (pejorativo) de literatura de massa (SOUZA, 2020), sendo categorizadas até mesmo como “desimportantes” ou “sem substância”. No entanto, ainda que possam ser inicialmente desprezadas, tem-se observado que essa visão é erroneamente direcionada ao gênero, ao passo que as temáticas trazidas e desenvolvidas nessas obras tratam de assuntos relevantes e relacionáveis a pessoas de qualquer idade, classe ou nível de escolaridade (SOUZA, 2020).

Ademais, ao contrário do que se acredita, esse tipo de literatura pode gerar uma maior aproximação dos leitores iniciantes e/ou daqueles que buscam reconhecimento de si mesmos nas obras literárias, pois a experiência literária não somente é capaz de nos demonstrar a experiência do outro, como também nos permite vivenciá-la (COSSON, 2014), trazendo à luz realidades muitas vezes distantes e desconhecidas.

Ainda em Souza (2020, p. 265), temos que “os livros de YA, na contramão da homogenia de pensamento, de escrita e de saberes, produz [...] personagens excluídos e menos favorecidos da estrutura social”, demonstrando

que essas obras versam sobre e, até mesmo, transpõem questões que envolvem problemáticas de gênero, raça e classe, configurando-as dentro da definição de interseccionalidade de Crenshaw (2002), que define o conceito por meio da

busca [por] capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Para tanto, é por meio da ação de interseccionalidade que podem ser reconhecidas as noções norteadoras de pensamento e discurso. Sobre a prática de interseccionalidade, Ahmed (2017) expõe:

[...] ser interrompido por causa de como você pode ser visto em relação a algumas categorias (não branco, aborígine; não classe média), ser capaz de começar por causa de como você é visto em relação aos outros (não aborígine; classe média, branca). [...] Em um momento, você não tem permissão para entrar por causa de como você é visto (você é um estranho; você é marrom; você poderia ser qualquer pessoa). Em outro momento você tem permissão para entrar por causa de como você é visto (você é um professor; você é marrom, mas de classe superior; você é alguém). Dependendo de quem encontra quem: você está dentro ou não está. (AHMED, 2017, p. 119, tradução da autora)

É fato que “[...] livros associados à tentativa de resgate de vozes silenciadas pela história podem encontrar dificuldades de circulação e recepção” (GINZBURG, 2008, p. 107), portanto, para exemplificar a natureza interseccional do gênero YA e demonstrar como esses personagens (e realidades) encontram-se definidos nas obras selecionadas para análise e que embasam esta pesquisa, as temáticas de cada obra serão aprofundadas de forma mais específica nos pontos e descrições a seguir.

INTERSECÇÕES DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE EM OBRAS DE LITERATURA YA

Todo Dia (2013), de David Levithan

Em *Todo Dia* (LEVITHAN, 2013), os protagonistas A e Rhiannon são dois adolescentes de dezesseis anos que protagonizam uma história de amor inusitada: A não se trata de um ser corpóreo, mas de um “espírito” que todos os dias acorda em um corpo diferente. Um dia, ao acordar no corpo de Justin, namorado de Rhiannon, A é confrontado, pela primeira vez, com a insatisfação de sua impermanência corporal. Isso porque se torna rapidamente evidente que Rhiannon não é capaz de “aceitar” todas as condições que envolvem o relacionamento com alguém que todos os dias se apresenta de forma distinta em relação ao formato de seu próprio corpo: “é muito difícil formar uma imagem mental. Continuo tendo que modificá-la”. (LEVITHAN, 2013, p. 131).

Vê-se que “a ilusão de universalidade é mais fácil de construir do que a empatia com a dor do outro” (GINZBURG, 2008, p. 107), e mesmo que A perdurasse na tentativa de convencer Rhiannon de que ele era capaz de entender os conflitos pelos quais a menina passava, era evidente que, por ele não possuir as mesmas responsabilidades de alguém que não tem “escolha” sobre a vida que deve seguir baseada em seu corpo, seu gênero, sua raça e seu contexto social e econômico, essa consciência não era uma possibilidade; ainda que a situação de A, vale mencionar, não se caracterizasse necessariamente por escolha, mas por um tipo diferente de imposição. “É muito difícil ter uma noção verdadeira do que é a vida quando se está num único corpo. [...] eu vi coisas. [...] Sei como funciona”, A chega a argumentar, mas é rebatido por Rhiannon: “De fora? Não acho que você possa conhecer de fora” (LEVITHAN, 2013, p. 94). A ideia de Rhiannon é sustentada por Cordeiro (2011, p. 25), que afirma que “é por meio da aparência que o indivíduo torna visível a identidade; o sujeito existe porque existe um corpo capaz de responder a uma construção identitária [...]”.

Num outro momento, após A passar um dia no corpo de Rhiannon, ela o questiona, numa fala que explicita a existência das performatividades esperadas de cada indivíduo: “sei que é esquisito, mas... continuo pensando.

Você realmente não é menino nem menina? Quero dizer, quando estava no meu corpo, você se sentiu mais... à vontade do que no corpo de um garoto”? (LEVITHAN, 2013, p. 178). Além disso, Rhiannon é uma menina que se relaciona exclusivamente com meninos, fato que ocasiona desconforto a ela, assim como A observa: “percebo que ela fica menos carinhosa comigo quando estou no corpo de uma garota [...]” (LEVITHAN, 2013, p. 196) e, partindo desses exemplos, pode-se afirmar gênero como uma construção social que determina o tipo de socialização que ocorre para os indivíduos a partir de seu sexo biológico. Em Moritz (2017), vê-se que se trata de uma imposição compulsória e sistemática:

[...] cada qual se torna homem ou mulher através de atos repetidos. Há maneiras socialmente estabelecidas de ser homem ou mulher. Desse modo, o gênero não é uma escolha e sim uma condição de inteligibilidade do sujeito, que se dá através de práticas reiterativas e citacionais, normas repetidas compulsoriamente que animam e limitam o sujeito. (MORITZ, 2017, p. 2)

No livro, há duas situações que se destacam: uma delas ocorre no capítulo em que A relata um dia na vida da personagem Ashley, que “é definida pela sua beleza”, de forma que A observa que “muito trabalho foi dedicado a esse rosto, a esse corpo [de Ashley]. Tenho certeza de que há um regime matinal completo pelo qual devo passar antes de começar o dia” (LEVITHAN, 2012, p. 129). Em seguida, ele chega a afirmar querer poder “sacudir garotas como Ashley e dizer que, por mais que lutem contra isso, a aparência adolescente não vai durar para sempre, e que há bases muito melhores sobre as quais construir a vida do que sobre a beleza” (LEVITHAN, 2012, p. 129-130), sugerindo o que Tamer (2021, p. 57) entende como uma “suposta conformidade de meninas adolescentes aos padrões impostos pela ideia de feminilidade”, ainda que se saiba que essas obrigações são designadas às mulheres desde muito cedo.

Destaca-se, também, que Ashley é uma menina negra, o que remete a toda ideia de hiperssexualização dos corpos de mulheres negras, como em Akotirene (2018, p. 63) “a interseccionalidade nos mostra como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais vezes posicionadas em avenidas identitárias, que farão delas vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos”.

A segunda situação que se destaca refere-se à vida de Vic, que é “biologicamente mulher, mas do gênero masculino” (LEVITHAN, 2012, p. 219). A afirma se identificar com a vivência de Vic a medida em que acredita que ambos se sentem “traídos pelo próprio corpo” (LEVITHAN, 2012, p. 220). A partir das lembranças que consegue coletar, A passa a entender um pouco melhor acerca do processo de identificação de Vic:

Vic teve sorte de ter os pais que tem. Eles não se importavam se ele queria vestir calça jeans em vez de saia, ou brincar com caminhões em vez de bonecas. Foi apenas quando ele cresceu, na adolescência, que eles ficaram um pouco reticentes. Eles sabiam que a filha gostava de meninas. Mas levou um tempo para ele dizer, até para si, que gostava delas como um garoto. Que tinha que ser um garoto ou, pelo menos, viver como um, viver na indistinção entre ser uma garota masculina ou um garoto feminino. (LEVITHAN, 2012, p. 220)

No entanto, para Federici (2017, p. 31), “o gênero não deveria ser tratado como uma realidade puramente cultural, mas como uma especificação das relações de classe”, ou seja, também se trata de uma intrínseca relação de poder, institucionalizada a ponto de conceder, silenciosa e agressivamente, diferentes permissões e restrições a homens e mulheres em suas respectivas condutas sociopolíticas; operando, inclusive, na forma como as pessoas e seus corpos ocupam espaços, como exemplifica Ahmed (2017):

Pense na intensa sociabilidade que existe em um trem ou metrô, como alguns homens estão tipicamente relaxados, as pernas abertas, ocupando não somente o espaço em frente ao próprio assento, como também o espaço em frente a outros assentos. As mulheres talvez acabem nem tendo tanto espaço em frente aos próprios assentos; esse espaço já foi dominado. Para nos tornarmos acomodáveis, ocupamos menos espaço. Quanto mais acomodáveis formos, menos espaço precisaremos conquistar. Gênero: um laço, apertando. (AHMED, 2017, p. 119)

Conclui-se, então, que o conceito de gênero funciona de forma distinta para as duas personagens: Ashley é oprimida por seu gênero, enquanto Vic encontra libertação por meio dele. Essas duas vivências são capazes de fundamentar o que Moritz (2017, p. 2) afirma: “pelo fato dos corpos nunca se

contentarem por inteiro dentro destas práticas normativas, as lacunas significam espaços de resistência e possibilidade de mudança”, ou seja, ainda que haja uma espécie de legislação discursiva estrutural que age de formar a reger esses corpos não-humanos (aqueles que não são homens), é possível observar que igualmente existem e resistem dentro de espaços físicos e discursivos que trazem luz à questão de gênero como opressão hierárquica e excludente, almejando sua libertação e abolição.

Eleanor & Park (2012), de Rainbow Rowell

Assim como em *Todo Dia* (LEVITHAN, 2013), em *Eleanor e Park* (ROWELL, 2012), os protagonistas que dão nome à obra vivem um romance repleto de percalços. Ambos sofrem retaliação por conta de suas aparências e identidades, fato que rapidamente os aproxima: na escola, Eleanor é considerada “estranha” por seu corpo gordo e seus cabelos ruivos e Park tem que lidar com o racismo atrelado a sua ascendência asiática e suas características consideradas “femininas” (que eram especialmente desaprovadas pelo pai). Em casa, no entanto, eles encontravam realidades muito distintas, visto que, enquanto Eleanor lidava com um lar abusivo e muito pobre, Park, embora não mantivesse um relacionamento estável com o pai, ainda tinha uma família funcional. Esse fato não necessariamente tornava sua experiência de vida mais tranquila, mas decerto causava grande intimidação a Eleanor quanto a própria realidade:

Uma coisa era permitir-lhe conhecer sua vida maluca aos poucos... então tá, eu tenho um padrasto medonho, não tenho telefone e, às vezes, quando acaba o sabão de lavar louça, eu lavo o cabelo com xampu antipulgas... mas era outra coisa lembrá-lo de que ela era aquele tipo de garota. Só faltava convidá-lo para a aula de Educação Física. Podia aproveitar e dar-lhe uma lista em ordem alfabética de todas as palavras com que a xingavam. A – Aranha gorda, B – Baranga ruiva. Provavelmente, ele tentaria perguntar por que ela era aquele tipo de garota. (ROWELL, 2012)

A menina se sentia uma completa estranha em relação a Park, não conseguindo se enxergar como merecedora de seu afeto por conta de suas condições sociais e sua aparência. Mello (1999 apud ARPINI e QUINTANA,

2003, p. 28) “adverte que é muito difícil construir e manter representações positivas de si mesmo”, pois além dessas representações serem censuradas e malvistas, elas carregam os julgamentos e as percepções daqueles que rodeiam o indivíduo, sejam elas verdades ou não. Vê-se que esse sentimento de inferioridade também se estendia para a família dele:

A mãe de Park fez Eleanor se sentir como um gigante. Eleanor não devia ser muito mais alta que ela, talvez uns cinco centímetros. Mas era tão maior. [...] Certeza de que Park iria terminar com ela no dia seguinte, e nem mesmo porque ela era grande. Iria terminar com porque ela era uma grande bagunça. Porque não conseguia nem ficar perto de gente normal sem ter um treco. Foi demais para ela. Conhecer a mãe linda e perfeita. Conhecer a casa normal e perfeita. Eleanor não sabia que havia casas como aquela num bairro tão fantasmagórico [...]. Não sabia que havia famílias como aquela. A única coisa boa de morar naquele bairro zoado era que todo mundo também era zoado. As outras crianças podiam odiar Eleanor por ser grande e esquisita, mas não a odiariam por ter uma família bagunçada e uma casa bagunçada. Isso era meio que a regra de todos por ali. [...] Ela jamais poderia ser aceita na sala de estar de Park. Nunca se sentira aceita em lugar algum, exceto quando se deitava em sua cama e fingia ser outra pessoa. (ROWELL, 2012)

Na narrativa, os dilemas de Park também atravessam as noções de se sentir diferente das outras pessoas daquele contexto. Quando Eleanor reforça essa ideia, ele a acata como familiar:

Claro que ele sabia. Disseram-lhe isso a vida toda. Quando a Tina gostava do Park, em vez do Steve, no Ensino Fundamental, Steve disse que achava que ela se sentia segura porque o Park era tipo metade menina. Park odiava futebol. Chorou quando o pai o levou para caçar faisões. Ninguém do bairro jamais entendia as fantasias que ele usava no Halloween. [...] E ele andava querendo que a mãe fizesse umas luzes no seu cabelo. Park sabia que era diferente. (ROWELL, 2012)

É interessante observar, ainda, que os dois possuem concepções distorcidas um sobre o outro, a medida em que acreditam que um se sente confortável com a própria existência (o que de certa forma passa a inspirá-los a

explorar novos horizontes e limites dos próprios corpos e das próprias identidades). Quiroga e Vitalle (2013, p. 869) expõem que a “criação de identidade [do] adolescente será [...] facilitada pelo reconhecimento de outro adolescente”, como se observa no trecho a seguir:

- Você não se importa com o que as pessoas pensam de você, – disse ele.
- Isso é loucura, – disse ela. – Eu me importo com o que todo mundo pensa de mim.
- Você é você, não importa o que está acontecendo ao seu redor. Minha avó diria que você está confortável na própria pele.
- [...] Eu estou presa na minha própria pele. (ROWELL, 2012)

Outro ponto a ser enfatizado diz respeito, mais uma vez, às expectativas de gênero. Bento (2004, p. 125 apud SÍMILI e FRANQUI, 2013, p. 28) afirma que todos são operados pelo gênero desde o momento do nascimento, visto que “a notícia do sexo do bebê, para a família, carregará [...] um conjunto de expectativas sobre seus gostos, seu comportamento e sua sexualidade”. Com o pai, Park vivencia momentos de muita tensão, pois ele não está conforme ao que espera sua família, isto é, ele mantém o relacionamento com Eleanor e decide por passar a usar maquiagens e roupas diferentes do que os pais e os avós estavam habituados a ver. Tudo isso, no entanto, apenas o fortalece em sua identidade, pois ele finalmente passa a sentir que está seguindo o caminho que o leva ao autoconhecimento e ao orgulho de quem é.

- Park, você... quer vestir roupa de menina? Eleanor veste igual menino. Você veste igual menina?
- Não... – Park disse. – Só gostei disso. Gostei de como fiquei.
- Igual menina?
- Não – disse ele. – Igual a mim mesmo. (ROWELL, 2012)

Tudo e Todas as Coisas (2015), de Nicola Yoon

O mesmo sentimento de não-pertencimento vivido por Eleanor e Park é também retratado por Maddy em *Tudo e Todas as Coisas* (2015). Talvez não houvesse como ser diferente: Maddy é portadora de imunodeficiência combinada grave (IDCG), uma síndrome que a faz conviver com um nível baixíssimo de imunidade, e a condena a uma espécie de “alergia” mortal ao

mundo exterior. A menina “não sai de casa há dezessete anos” (YOON, 2015) e é apenas capaz de experimentar as experiências do “lado de fora” por meio da internet, onde assiste a aulas de diferentes assuntos, troca mensagens com outros adolescentes que sofrem da mesma condição e faz postagens em um blog de crítica literária.

Maddy vive uma vida regrada por sua enfermeira, Carla, e por sua mãe, uma médica extremamente zelosa e controladora. Estando prestes a completar dezoito anos, ela passa a se questionar (e se frustrar) acerca do peso que sua doença também possui para as duas mulheres por conta de sua doença:

Este ano está sendo um pouco mais difícil que o ano passado. Talvez por eu estar completando 18 anos. Tecnicamente, agora sou uma adulta. Deveria estar saindo de casa, indo para a faculdade. Minha mãe deveria estar com medo da síndrome do ninho vazio. Mas, por causa da IDCG, não vou a lugar nenhum. (YOON, 2015)

É somente quando Olly se muda para a casa ao lado, no entanto, que Maddy realmente desafia os reais limites que existem para seu corpo. A presença excêntrica do menino, antes mesmo dos dois conversarem pela primeira vez, inquieta os dias de Maddy, conforme se lê no trecho abaixo:

[...] fica difícil tentar retomar a rotina quando posso ouvir os sons que vêm lá de fora. Percebo coisas que antes não percebia. Ouço o vento nas árvores. Ouço pássaros fofocando de manhã. Vejo o sol atravessar a fresta entre as cortinas e penetrar meu quarto durante o dia. Dá para marcar o tempo com essas coisas. Por mais que eu esteja tentando bloquear o mundo lá fora, ele parece determinado a entrar. (YOON, 2015)

À medida em que os dois se aproximam, Maddy convence Carla a deixá-los se encontrar dentro de sua casa com a promessa de que manteriam uma distância segura e de que toques seriam proibidos. Por conta desse encontro, Maddy é confrontada pela primeira vez em muito tempo com a ideia do olhar do outro:

Vou ao espelho para “me arrumar”. Quase esqueci como sou. Não passo muito tempo me olhando. Por que passaria se ninguém me vê? [...] Desvio o olhar do espelho, mas volto a olhar bem depressa,

tentando me pegar desprevenida e ter uma ideia mais exata da minha aparência, tentar enxergar o que Olly vai ver. Ensaio uma gargalhada, depois um sorriso, mostrando e escondendo os dentes. Ensaio até uma cara feia, mas espero não precisar disso. (YOON, 2015)

Ao contrário de Maddy, Olly é completamente liberto por seu corpo. Por suas descrições, ele parece ser praticante de Parkour, uma modalidade livre de movimentação e expressão física. Maddy o observa com admiração quando ele demonstrar a capacidade de “plantar uma bananeira” com um braço só: “É um movimento tão gracioso e natural que, por um instante, sinto inveja dele. Como será ter uma confiança tão absoluta no próprio corpo e no que ele pode realizar?” (YOON, 2015).

O relacionamento entre os dois se intensifica a cada encontro e, como já mencionado anteriormente, isso incentiva Maddy a se tornar ainda mais consciente do próprio corpo e da própria vida: “Por que será que, só de estar no mesmo lugar que ele, fico tão ciente do meu corpo e de cada uma das suas partes? Até da minha pele?” (YOON, 2015). Cordeiro (2011, p. 24) observa que o contato com o mundo exterior torna “o indivíduo [...] mais consciente do seu corpo, pois é constantemente confrontado com imagens ideais que influenciam, simultaneamente, a construção do corpo e da identidade”, como Yoon (2015) descreve para Maddy, “desde que Olly entrou na minha vida existem duas Maddys: a que vive através dos livros e não quer morrer e a que vive de verdade e suspeita que a morte é um preço bem pequeno a se pagar por isso”. E em outro momento:

Olho para meu corpo mais uma vez. Vestida assim, não há como negar que tenho seios e pernas bonitos, tudo na proporção exata e no lugar certo. [...] O que eu veria no espelho se fosse uma garota normal? Iria me achar gorda ou magra demais? Iria odiar meu quadril, minha cintura, meu rosto? Teria problemas com a minha imagem? Só sei que ficaria feliz em trocar esse corpo por um que funcionasse direito. (YOON, 2015)

A cena anterior ocorre após uma fuga dos dois para o Havaí, depois que Maddy decide arriscar sua vida para estar ao lado de Olly. A viagem acaba sendo interrompida por uma crise respiratória da menina, que é levada de volta para casa pela mãe. Durante um tempo, ela retorna a seu estado de antes de

conhecer Olly, silenciosamente sofrendo com sua ausência, sem poder ter qualquer contato com ele. No entanto, logo há uma reviravolta e Maddy descobre não ser portadora de IDCG, sendo revelado até mesmo que sua crise no Havaí teria se dado, simplesmente, por uma alergia a frutos do mar. Essa descoberta a impulsiona a outro tipo de pensamento, tendo, durante tantos anos, sido impedida de explorar o mundo e suas oportunidades: “Se eu não sou uma pessoa doente, quem sou eu?” (YOON, 2015).

Pessoas Normais (2018), de Sally Rooney

Connell e Marianne (ROONEY, 2018) são o casal mais distinto dentre os observados no presente trabalho, não somente por trazerem uma narrativa que envolve as temáticas YA de forma ainda mais intensa, mas também porque, ao contrário dos outros, os dois vivem um romance secreto durante todo o tempo em que estão juntos.

Sua convivência é pautada por dicotomias: Connell é filho da empregada doméstica que realiza o trabalho de limpeza na casa de Marianne, mas na escola é o astro do time de futebol; Marianne é reservada e intelectual, mas sofre com abusos físicos e verbais da mãe e do irmão, além de ser considerada “a esquisita” da escola, sendo excluída socialmente até mesmo por Connell:

Na escola, ele e Marianne fingem não se conhecer. As pessoas sabem que ela mora na mansão branca com uma grande entrada para carros e que a mãe de Connell é faxineira, mas ninguém sabe da relação especial entre os dois fatos. [...] [Marianne] pratica um desprezo patente pelas pessoas da escola. Não tem nenhum amigo e passa o intervalo do almoço sozinha, lendo. Muitas pessoas realmente a odeiam. [...] É verdade que ela é a pessoa mais inteligente da escola. Ele tem pavor de ficar sozinho com Marianne desse jeito, mas também se pega imaginando coisas que poderia dizer para impressioná-la. (ROONEY, 2018)

Os dois passam a se relacionar sexualmente enquanto tentam manter um distanciamento, mas logo são acometidos pelas semelhanças entre suas visões de mundo, frustrações e sentimentos (ainda que jamais consigam admiti-los); uma ligação tão avassaladora que chegava a ser violenta, vergonhosa:

[...] Quando conversa com Marianne, ele tem uma sensação de completa privacidade. Poderia contar qualquer coisa a seu respeito, até as coisas estranhas, e ela jamais as repetiria, ele sabe. Estar sozinho com ela é como abrir uma porta para fora da vida normal e fechá-la depois de passar. Não se sente intimidado por Marianne; ela é, na verdade, uma pessoa bem descontraída, mas ele tem medo de ficar perto dela por causa do jeito confuso com que se vê agindo, as coisas que diz e que não diria normalmente. (ROONEY, 2018)

Marianne é a única que desencadeia essas sensações nele, a estranha sensação dissociativa, como se estivesse afundando e o tempo já não existisse direito. (ROONEY, 2018)

O que quer que exista entre ele e Marianne nunca gerou nada de bom. Só causou confusão e tristeza para todo mundo. Ele não tem como ajudar Marianne, faça o que fizer. Existe nela algo de amedrontador, um enorme vazio no fosso de seu ser. [...] Porém, [ele] se deitaria e morreria por ela a qualquer momento, o que é a única coisa que sabe a respeito de si mesmo que lhe provoca a sensação de que ele é uma pessoa que vale a pena. (ROONEY, 2018)

Como A (LEVITHAN, 2013), Eleanor (ROWELL, 2012) e Maddy (YOON, 2015), Marianne também sente uma desconexão com o mundo ao seu redor, especialmente porque a escola parece ser o centro de todas as suas vivências. Ela não conseguia encontrar semelhanças com ninguém além de Connell, e ele não era um amigo, muito menos um parceiro romântico. Em Quiroga e Vitale (2008, p. 868), tem-se que “a adolescência não é [...] uma fase destituída de sentido próprio”, ou seja, não se trata tão somente de um período de transição, como um momento significativo de identificação, expectativas e escolhas. Essa ideia se observa em vários momentos da narrativa:

Marianne tinha a sensação de que sua vida real acontecia em outro lugar, bem distante dali, acontecia sem ela, e não sabia se um dia descobriria onde era e se seria parte dela. (ROONEY, 2018)

Em apenas algumas semanas Marianne vai morar com pessoas diferentes, e a vida vai ser diferente. Mas ela mesma não vai ser diferente. Será a mesma pessoa, presa no próprio corpo. Não existe

lugar aonde possa ir que a liberte disso. Um lugar diferente, pessoas diferentes, o que importa? (ROONEY, 2018)

Não sei o que há de errado comigo, diz Marianne. Não sei por que não consigo ser que nem as pessoas normais. [...] Em que sentido?, ele pergunta. Não sei por que não consigo fazer as pessoas me amarem. Eu acho que houve alguma coisa errada comigo quando nasci. (ROONEY, 2018)

Logo antes do final do ano escolar, um desentendimento faz com que Connell e Marianne se afastem. Seu reencontro é apenas possibilitado na faculdade, onde Connell se sente perdido e inseguro, enquanto Marianne finalmente sente que está no lugar certo. Parece, nesse momento, que a relação entre os dois finalmente atingiu um nível de igualdade. Se antes Marianne se sentia (e era) inferiorizada, era ele que agora não conseguia se conectar ao universo ao seu redor.

Na sua cidade, a timidez nunca pareceu ser um grande obstáculo para sua vida social porque todo mundo já sabia quem ele era e nunca houve a necessidade de se apresentar ou criar impressões sobre sua personalidade. [...] Agora tem a sensação de invisibilidade, de insignificância, sem reputação que o torne atraente a alguém. Apesar de sua aparência física não ter mudado, ele se sente objetivamente mais feio do que antes. (ROONEY, 2018)

[Marianne] sentia-se feliz por estar cercada de gente de que gostava, que gostava dela. Sabia que se quisesse falar, todo mundo provavelmente se viraria e escutaria com genuíno interesse, e isso também a alegrava, embora não tivesse absolutamente nada para falar. (ROONEY, 2018)

A história vivida pelos dois reitera o quanto a visão e a influência do Outro são capazes de identificar e moldar as percepções e as escolhas que os indivíduos fazem a partir do peso social que sua existência contém.

Desde a escola ele entende o poder que exerce sobre ela. Como ela reage a seu olhar ou ao toque de sua mão. A forma como seu rosto se colore e ela fica paralisada, como se aguardasse uma ordem

verbal. Nunca conseguiu se conformar com a ideia de perder seu domínio sobre ela. (ROONEY, 2018)

Poderia evitá-la, mas assim que a revisse, mesmo se apenas se olhassem rápido à porta de um auditório, o olhar não poderia conter nada. Jamais poderia realmente querer isso. Havia francamente desejado morrer, mas nunca havia sinceramente desejado que Marianne se esquecesse dele. Essa é a única parte de si que almeja proteger, a parte que existe dentro dela. (ROONEY, 2018)

Eu nem estaria aqui se não fosse por você. É verdade, ela pensa, ele não estaria. Estaria em outro lugar, levando uma vida totalmente diferente. Seria diferente até com as mulheres, e suas aspirações sobre o amor seriam diferentes. E a própria Marianne, ela seria outra pessoa, totalmente diferente. Teria sido feliz um dia? E que tipo de felicidade poderia ser? Todos esses anos eles foram como duas plantinhas, dividindo o mesmo pedaço de terra, crescendo um ao redor do outro, se contorcendo para criar espaço, tomando certas atitudes improváveis. [...] (ROONEY, 2018)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo buscou demonstrar de que formas a literatura YA é capaz de nomear as experiências vividas por jovens-adultos, evidenciando as performatividades construídas socialmente e discursivamente entre os indivíduos e as estruturas, como em Louro (2008, p. 22-23), “aprendemos a viver o gênero e a sexualidade na cultura, através dos discursos repetidos da mídia, da igreja, da ciência e das leis e também, contemporaneamente, através dos discursos dos movimentos sociais e dos múltiplos dispositivos tecnológicos”.

Souza (2020, p. 260) afirma a popularidade da literatura para jovens-adultos a partir da noção de que “os YAs contemporâneos se caracterizam pela linguagem simples e acessível; seguem enredo, geralmente linear, com personagens fáceis de se conectar” e isso se apresenta claramente pelos paralelos observados nos trechos das obras selecionadas, onde se encontram histórias que reivindicam vozes historicamente silenciadas.

Observa-se também a escola num ponto central para que essas identidades se reconheçam e se desenvolvam, por isso, como em Cosson (2014) afirma-se que “a literatura na escola tem por obrigação investir na leitura de [...] obras atuais [pois] são aquelas que têm significado para mim em meu tempo, independentemente da época de sua escrita ou publicação. [...] É essa atualidade que gera a facilidade e o interesse de leitura dos alunos”, aproximando, assim, diferentes indivíduos de uma literatura (neste caso, a literatura Young Adult) que os faz questionar a própria realidade de forma a reconhecê-la, explicá-la e transformá-la.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sarah. **Living a feminist life**. Durham: Duke University Press, 2017.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade / Carla Akotirene**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALCOFF, Linda. **Visible identities: Race, Gender, and the Self**. New York: Oxford University Press, 2006.

ALÓS, Anselmo Peres. Gênero, epistemologia e performatividade: estratégias pedagógicas de subversão. **Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso)**, v. 19 (2), p. 421-449, 2011.

ARPINI, Dorian Mônica; QUINTANA, Alberto Manuel. Identidade, família e relações sociais em adolescentes de grupos populares. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 2+0, n. 1, p. 27-36, jan./abril, 2003.

BARTHES, Roland. **Aula: aula inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França**. ed.14. São Paulo: Cultrix, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade** [recurso eletrônico]/ Judith P. Butler; tradução Renato Aguiar. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Kindle Edition.

CAMPELLO, Eliane Terezinha do Amaral; SCHMIDT, Rita Terezinha. **Revista Ilha do Desterro: Corpo e Literatura/Body and Literature**. 2015. (Editoração/Periódico).

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 13. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

- CORDEIRO, Marta. O valor do corpo na construção da identidade. **Rev. Estud. Comun.**, Curitiba, v. 12, n. 27, p. 19-26, jan./abr. 2011.
- COSSON, Rildo. **Letramento literário: teoria e prática**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014. Kindle Edition.
- CRESHAW, Kimberle. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas**. 1993. Traduzido por Carol Correia. Disponível em: <<https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>>. Acesso em: 1 jun. 2021.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico] / Angela Davis ; tradução Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ENES FILHO, Djalma Barboza. **Letramento literário na escola: a poesia na sala de aula**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2018.
- FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva** / Sílvia Federici. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- GINZBURG, Jaime. Valor estético: entre universalidade e exclusão. In: **Alea, Estudos Neolatinos**. vol 10, nº 1; Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** / Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro - 11. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LEVITHAN, David. **Todo Dia**. Rio de Janeiro: Galera Record, 2013.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. **Pro-Posições**, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a03v19n2.pdf>. Acesso em: 15 de agosto de 2021.
- MORITZ, Ana Paula. **Literatura e Interseccionalidade – "A Resposta" De Kathryn Stockett E Os Lugares De Fala Subalternos**. Seminário

Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress
(Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

PETIT, Michèle. **A Arte de ler**: ou como resistir à adversidade. Tradução: Arthur Bueno e Camila Boldrini. São Paulo: Editora 34, 2008.

QUIROGA, F. L.; VITALLE, M. S. de S. **O adolescente e suas representações sociais**: apontamentos sobre a importância do contexto histórico. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 23 [3]: 863-878, 2013.

ROONEY, Sally. **Normal People**. United Kingdom: Faber & Faber, 2018.

ROONEY, Sally. **Pessoas Normais**. 1ª ed. Tradução: Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROWELL, Rainbow. **Eleanor & Park**. Great Britain: Orion Books, 2012.

ROWELL, Rainbow. **Eleanor & Park**. Tradução: Caio Pereira. Barueri: Novo Século Editora, 2013.

SOUZA, Martha Julia Martins de. **Literatura Jovem Adulto, Projeto de Extensão e a Democratização do Conhecimento: a leitura como um direito cidadão. Pensares em revista**, jan./abr., p. 256-275, 2020.

TAMER, Aícia Victória. **O Feminino em Every Day: uma visão universal em corpos impermanentes. Linguagens e feminismos** [recurso eletrônico]: organizado por Martha Julia Martins, Mariana Bolfarine, Jairo da Silva e Silva. – Ananindeua: Itacaiúnas, 2021.

YOON, Nicola. **Everything, Everything**. Penguin Books: 2015, New York.

YOON, Nicola. **Tudo e todas as coisas**. Tradução: Janaína Senna. São Paulo: Arqueiro, 2017. ePUB.

CAPÍTULO 3

DIÁSPORA, GORDOFOBIA E RESIDUALIDADE EM *POR QUE SOU GORDA, MAMÃE?*, DE CÍNTIA MOSCOVICH

Maisa Rocha Matos

Cássia Maria Bezerra do Nascimento

RESUMO: No romance *Por que sou gorda, mamãe?* (2006), de Cíntia Moscovich, a personagem narradora está em crise de identidade e busca no passado responder à pergunta que dá título ao livro. Essas memórias perpassam por tradições judaicas, tendo em vista que seus antepassados são sobreviventes da diáspora judaica. Para uma leitura que aborda as marcas de gordofobia presentes na obra e compreende como os resíduos da diáspora judaica remanesçam na crise de identidade da personagem narradora, estabelecemos o tripé de análise que se baseia na diáspora, comida e corpo gordo. A condução de Teoria e Método se deu com base na Teoria da Residualidade Literária e Cultural, esquematizada por Roberto Pontes (2006, 2014, 2016, 2017), concepções sobre diáspora e identidade em Stuart Hall (2006, 2014), noções sobre tradições alimentares do judaísmo em Nilton Bonder (2001) e Adriana de Almeida (2016), e à socióloga Maria Luiza Jimenez (2020), para falarmos de gordofobia.

Palavras-chave: Gordofobia; Corpo; Residualidade; Diáspora judaica; Cíntia Moscovich.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A diáspora para os judeus teve início por meio de guerras e expulsões, tais acontecimentos levaram esse povo a abandonar sua terra natal. De acordo com Adriana de Almeida (2009), a diáspora na obra de Cíntia Moscovich é,

também, uma alternativa para manter tradições e identidades de uma família que foi obrigada a fugir da Romênia. O romance de Cíntia Moscovich, *Por que sou gorda, mamãe?* (2006), retrata a história de uma personagem narradora que constitui sua identidade por meio de suas diásporas.

A personagem narradora, que por não ter nome próprio será referenciada dessa forma, é descendente de judeus. Inicia sua narrativa em crise de identidade após engordar 22 quilos nos últimos anos. Na tentativa de responder à pergunta que dá título ao livro, decide investigar no passado o motivo de sua gordura. Ela recorda sua infância e adolescência num lar tradicionalmente judeu. Para isso escreve cartas que têm como remetente sua mãe.

A escolha do gênero textual carta viabiliza as relações interpessoais do livro. A personagem destaca logo no prólogo que seus conflitos se baseiam em duas questões: o motivo de ser gorda e a relação com a mãe. Segundo Sérgio Costa (2014), a carta familiar possui um conteúdo que gira em torno de temas pessoais, pois a interlocução se dá entre pessoas próximas. A mãe não oferece respostas, mas acompanha intimamente todas as confissões da filha.

Os resíduos da diáspora ressoam na construção de identidade da personagem narradora. E a comida é um fator de extrema importância numa casa em que os antepassados já passaram fome. Entretanto, para a personagem narradora, o ato de comer pode apresentar amor ou culpa, pois comer, apesar de necessário, engorda e o gordo conforme assimilou para a vida não merece muitos créditos.

Dos diversos temas que podem ser abordados no livro *corpuz*, a relação da personagem narradora com seu corpo gordo é, portanto, o que mais nos chamou atenção. Por esse motivo, buscamos compreender de que forma os elementos culturais do judaísmo sobreviveram às mudanças diaspóricas e qual a relação desses resíduos culturais com a crise de identidade da personagem narradora.

Dessa forma, analisamos em conjunto a diáspora judaica e as marcas de gordofobia presente no livro, pois compreendemos as interseccionalidades que rodeiam o corpo gordo. A ativista e socióloga Maria Luiza Jimenez (2020) explica que, dentro do ativismo gordo, não existe um bloco onde todos os corpos gordos são iguais e sofrem as mesmas exclusões. Por essa razão, a diáspora judaica se torna indispensável à análise, visto que, a personagem

narradora passa por uma crise de identidade. Ser uma mulher judia lhe proporciona pertencimento, dores e traumas particulares, também, de uma mulher judia.

Para condução de Teoria e Método que possibilitaram essa pesquisa, partimos da Teoria da Residualidade Literária e Cultural, esquematizada por Roberto Pontes (2006, 2014, 2016, 2017), das noções sobre diáspora e identidade em Stuart Hall (2014). Assim como a dissertação de Adriana de Almeida (2009), e Elaine Andreatta (2016), para abordar as noções sobre judaísmo na escrita de Cíntia Moscovich. Para falar sobre gordofobia e ativismo gordo, recorreremos à tese de Maria Luiza Jimenez (2020).

CAMINHOS PARA ESTUDOS RESIDUAIS DA DIÁSPORA NA LITERATURA

Em *Por que sou gorda, mamãe?*, a personagem narradora recorre às histórias de seus antepassados para narrar sua trajetória. Segundo Elaine Andreatta (2016), os textos de Cíntia Moscovich são articulados por vestígios do passado de questões históricas e culturais já tratadas em textos documentais. Esse recurso é utilizado na cena de fuga de bisavô Yossef e Vovó Magra que fugiram da Romênia em virtude da intensa perseguição ao povo judeu.

O bisavô Yossef, pai da Vovó Magra: O Todo Poderoso devia ser espectador assíduo daquela vida devota e temente, daquele pequeno homem, que se dividia entre o cultivo de oliveiras e as obrigações religiosas – que no judaísmo, ocupam de qualquer jeito a maior parte do dia. Obrigado a servir na guarda do czar, o bisavô bateu o pé: não, não e não. Não a decadente milícia daquele Romanov, em época na qual era mais seguro dizer sim. Sim, e servir de bucha de canhã numa infantaria da qual, tempos antes, os japoneses fizeram gato e sapato. Sim, e viver como um gentio que serve o patrão desmiolado, a águia de duas cabeças a bicar a de ódio a todos os judeus. (MOSCOVICH, 2006, p. 56-57)

Yossef preferiu ser um desertor a defender aqueles que mataram e perseguiram seu povo. Contudo, negar uma ordem do czar Romanov foi como assinar uma sentença de morte. Por essa razão, reuniu a família com Vovó Magra ainda criança e fugiram para o Brasil.

Sei que saíram de madrugada, feito ladrões ou fantasmas [...]. Caminhada de vários dias, o casco do navio entrevisto na madrugada, a vó no meio dos panos, passos na escada de portaló, queixas de madeira, a nobreza balaustrada lá em cima [...]. Depois a família, carga de embarcação, ouvindo movimento de gente que ia e vinha no convés, vindo cá embaixo com os ratos, pulgas, piolhos, a imundice translada sobre o mar, vento de popa, lixo jogado a estibordo, nove judeus mortos e arremessados a bombordo, dejetos que voltavam em ondas de choque com o casco. (MOSCOVICH, 2006, p. 60-61)

Percebemos nesses episódios que existe um diálogo entre história e memória. Segundo Seltzer (1980), entre a Primeira e Segunda Guerra Mundial os judeus foram convocados a lutar entre aliados e potenciais centros. O autor também salienta que a Revolução Russa causou uma grande fragmentação na estrutura social judaica. Essa relação entre história e memória acaba por ser recorrente na diáspora da personagem narradora e na própria estrutura do romance, uma vez que, ele está distribuído em investigações do passado e a presente crise de identidade da personagem.

Por meio desse elo, a narrativa passa a ser composta por resíduos diaspóricos. Aqui utilizamos o conceito de resíduo como “aquilo que resta de alguma cultura, mas não resta como material morto; resta como material que tem vida, por que continua a ser valorizado e vai infundir vida numa nova obra” (PONTES, 2006, p. 9). Entendemos que os novos sentidos que a personagem narradora dá à história de seus antepassados caracterizam sua jornada como residual.

Ao escrever as memórias dos seus familiares, a narradora reconhece parte da sua identidade como mulher judia. De acordo com Stuart Hall (2004), no processo de constituição de identidade, o indivíduo retorna ao passado no sentido de resgatar suas origens. “A cena que deflagrou nossas vidas, só posso imaginá-la. Sigo, no entanto precisando de consolo” (MOSCOVICH, 2006, p. 58).

Ao ouvir a história da cena de fuga de Vovó Magra, a personagem narradora passa a ter identificação com suas origens. Walter Benjamin (1994) pontua que o ato de contar histórias funciona como forma de identificação e pertencimento, de modo que o narrador se apodera das histórias quando as ouve de tal maneira que adquire o dom de narrá-las espontaneamente.

Para a personagem narradora e para a Vovó Magra, essas memórias são carregadas de trauma. “A vovó contava e recontava a mesma história sempre, sempre. Era como se o terror vivesse dentro dela, e mal amainasse sua tormenta um pouco, já voltava a agitar [...] O terror, uma coisa obcecada e viva que ela tentava matar com comprimidos” (MOSCOVICH, 2006, p. 70).

A construção de identidade da personagem narradora parte do imaginário de quem foram os judeus da diáspora. O imaginário se caracteriza pelo conjunto de imagens que a sociedade faz de si mesma através de produções culturais (PONTES, 2017). Ao ter acesso a esse imaginário, ela se reconhece como judia, pertence a um lugar e se identifica com esse povo. Como afirma Andreatta (2016), na obra de Cíntia Moscovich, a história funda a memória como fator primordial na construção de identidade. Enquanto seus antepassados buscavam por liberdade em terras brasileiras, a personagem narradora busca compreender parte de sua identidade pelos caminhos da diáspora.

A DIÁPORA METAFÓRICA

Almeida (2009) propõe em seus estudos a reatualização da diáspora judaica. A autora explica que para a personagem narradora “a diáspora se fará presente, agora reatualizada, dispersando-se de si mesma, fazendo-a vivenciar a travessia em busca da compreensão de si e de sua fome” (ALMEIDA, 2009, p. 54). Uma vez que os antepassados da personagem narradora foram obrigados à diáspora física, a personagem narradora, em exercício de escrita, passa pela sua diáspora metafórica. E a crise de identidade é o ponto de partida para esse deslocamento metafórico.

De acordo com Hall (2014), no final do século XX as paisagens culturais de classe, gênero e sexualidade sofreram alterações. Conseqüentemente, surgiram novas identidades que fragmentaram o indivíduo moderno, que, até então, era visto como unificado. Essa fragmentação do indivíduo no seu mundo social, cultural ou de si mesmo vai ser conhecida por “crise de identidade”. São essas rupturas que encontramos na vida e na escrita da personagem narradora:

Houve um hiato de quatro anos, em que meu corpo e minha consciência se divorciaram e no qual a boca aberta manteve os olhos

fechados. Ricardo, meu marido zeloso e atento, dizia que eu andava mais cheia e forte, mas que isso não tinha importância. Não tinha? Por pudor e receio não consegui revelar ao médico, esse reconhecimento da ausência de mim. (MOSCOVICH, 2006, p. 14)

O hiato entre corpo e mente da narradora personagem lhe coloca em lugar de exílio, assim como Vovó Magra ao fugir da Romênia. Nesse exercício semântico da diáspora, ela escreve para secar as mágoas e o corpo: “Há um livro a ser escrito, e neles os fatos são frutos de prestigitação, ainda que imperfeita. Respostas possíveis, ilusão para secar as mágoas e corpo. O prólogo termina. Depois já iniciou. Começo num ponto de interrogação; Por que sou gorda, mamãe?” (MOSCOVICH, 2006, p. 19).

De acordo com Kevin Kenny (2013 apud BRAGA, 2019) o denominador comum da diáspora é dado pela relação entre exílio, sofrimento e uma possível redenção. A redenção para a personagem narradora está no retorno à infância. Segundo Almeida (2009), o retorno a essas memórias se assemelham ao desejo de Vovó Magra em voltar para sua terra natal: “Esse desejo [...], configurado como mito do retorno à terra prometida, representa um lugar que mais do que comida em abundância, deve ter afeto e carinho de mãe abundante” (ALMEIDA, 2009, p. 60).

É nas memórias de infância que a personagem narradora cristaliza o chamado mito do retorno à terra prometida. Esclarecemos o uso do conceito de cristalização como processo de lapidação que a obra literária assim como o diamante passará, o polimento estético dependerá do artista (PONTES, 2014). Neste sentido, para a Vovó Magra, o mito do retorno está intrinsecamente ligado à Romênia, seu lugar de origem; lá ela não precisaria de comprimidos, pois estaria em casa. Enquanto isso, para a personagem narradora, a infância seria sua terra prometida, pois nessas memórias ela encontraria carinho, afeto e comer não seria um problema. Ela tenta cristalizar o que é dor e gordura em memórias doces de infância. Por isso roga: “Mamãe, me endereço à senhora, preciso de ajuda. Que a senhora me ajude a palmilhar esse território metafísico de recordações. Que me ajude a mandar essa dor embora.” (MOSCOVICH, 2006 p. 19).

A COMIDA SOBRE A MESA

Entendemos a cozinha judaica como residual, pois ela manteve suas tradições ao longo das diásporas. Para que esses pratos chegassem à mesa da personagem narradora tiveram de passar pelo processo de hibridação cultural. Conforme Pontes (2006), a hibridação cultural é um conceito que acompanha a residualidade, evidenciando que as culturas não andam isoladas e que na verdade seguem rumos convergentes. Assim, compreendemos por hibridação cultural o processo que aproxima comida, sabores e culinária no tempo e no espaço:

Uns oito, nove, ou dez anos depois da chegada ao Brasil, o bisavô tinha abandonado a colônia e enveredado pelos interiores do hemisfério: mascateava. Só lá, naquela Canaã da fronteira entre o Brasil e o Uruguai. Havia chocolates Aguila, chaja embalado no papel manteiga, morrones queimados na brasa e carne, muita, que se assava em grelhas sobre o braseiro vivo. Tudo isso não chegava a casa e à mesa da família, que se alimentava de mameligue ou farinha de mandioca, à qual se acrescentava café com muito açúcar. (MOSCOVICH, 2006, p. 70-71)

Os alimentos acima pertencem às culinárias uruguaia, judaica e brasileira. Os morrones são pimentões assados, chaja um típico doce uruguaio e o mameligue um tipo de mingau a base de milho muito comum na culinária judaica. Destacamos, inclusive, a farinha de mandioca, a rainha do Brasil, para Câmara Cascudo (1967): “Herdamos dos indígenas as bases da nutrição popular, os complexos alimentares da mandioca, do milho, da batata e do feijão, decisivos na predileção cotidiana brasileira. ‘Acompanhantes’ indispensáveis. Ou constituído, sozinhos, a refeição humilde” (CASCUDO, 1967, p. 163).

A comida tem um papel importante na construção e na crise de identidade da personagem narradora. Apesar das várias opções que o bisavô revendia, o que chegava à mesa de Vovó Magra era considerado uma base alimentar humilde: “Para quem vem de uma família que, nos miseráveis e congelados vilarejos da Europa, passou fome de comer só repolho ou só batata [...], a obsessão por comida nada deveria ter, de extraordinário.” (MOSCOVICH, 2006, p. 21).

Porém, para a personagem narradora, a comida representa uma problemática posto que a comida é sinônimo de gordura. As histórias de Vovó

Magra revelam o medo da fome que a neta ainda não tinha acessado por suas próprias experiências. Montanari (2008) explica que o medo de não ter o que comer é antigo: "Todas as sociedades e culturas tradicionais são marcadas pela fome, ou melhor, dizendo, pelo medo da fome" (MONTANARI, 2008 apud ALMEIDA, 2009, p. 48). E o medo da fome só é acessado pela personagem narradora mediante as histórias de Vovó Magra.

Entendemos o sentir medo como uma mentalidade do judeu da diáspora. É a mentalidade, do mais amplo conceito advindo da História das Mentalidades, que permite o indivíduo e o coletivo a compreender de si e da época em que vive ou viveu: "Por meio da mentalidade dos indivíduos, a mentalidade coletiva se constrói. E essa última é transmitida desde épocas remotas" (PONTES, 2006, p. 13). Ou seja, não ter passado a fome que passou Vovó Magra, não isenta a personagem narradora de carregar em si a fome como componente de sua história.

Sob a mesa recaem todas as mentalidades. Conforme Bonder (2001), "Sentar-se à mesa é um pacto. Sobre a mesa estão as histórias, crenças, utopias, as desavenças. É hora de devorá-las e questioná-las". Ao falar sobre seus hábitos alimentares, o ato de comer, a personagem narradora nos permite compreender que a mesa e o espaço da cozinha perpetuam a mentalidade da diáspora: "Nossa mesa queria dizer: comam, vocês não precisam passar fome. Fome eu vim passar adiante, quando comecei as dietas" (MOSCOVICH, 2006, p. 23).

O CORPO

Partimos da máxima de que mulheres não nascem odiando seus corpos, elas são ensinadas a isso. Em sua travessia diaspórica, a personagem narradora relembra o dia em que buscou suas tias no aeroporto. Esse episódio acaba sendo marcante, pois é nesse momento que ela percebe que seu pai tem repulsa pelo corpo gordo.

- Suas tias são três baleias, você quer ser *grober*, feito uma baleia? Grober quer dizer gordo em iídiche. Eu disse que não queria, de jeito nenhum, e que era até chato falar das tias daquela forma. Papai disse que amava as irmãs de qualquer jeito, que amaria os filhos dele, magros ou gordos, mas que estava na cara que não seríamos esbeltos como mamãe. (MOSCOVICH, 2006, p. 204)

O carro quebra no instante em que as tias entram no carro. Todos entendem que aquilo só aconteceu por elas serem gordas. O pai olha para a personagem narradora e seus irmãos e diz que não deseja que os filhos sejam que nem as tias. Esse estigma sobre o corpo também é reforçado pela mãe da personagem narradora. Após o sucedido com as tias, os pais da personagem decidem que ela deve iniciar uma fase de dietas e uso de remédios para controlar a fome. Maria Jimenez (2020) explica que esse estigma dado ao corpo gordo é denominado por gordofobia:

Quando um corpo não está dentro desse padrão, ou seja, corpo magro, tido como belo e saudável, é estigmatizado, sendo considerado feio, mau, anormal, doente, fraco e triste, e, portanto, excluído socialmente. Esta discriminação é conhecida como gordofobia, preconceito que leva à exclusão social e nega acessibilidade às pessoas gordas. Este estigma é estrutural e cultural, transmitido em muitos e diversos espaços e contextos sociais na sociedade contemporânea (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 8)

Por meio dos pais, a gordofobia é internalizada desde cedo na vida da personagem narradora. De modo amplo, a mentalidade gordofóbica vem sendo construída há séculos pelas classes dominantes. Aureci Souza (2004), em sua dissertação, monta um panorama sobre o percurso da beleza através dos séculos. Com base nesse panorama, podemos observar que o corpo gordo nem sempre foi excluído. No renascimento os gordos eram tidos como belos e saudáveis:

A silhueta arredondada era considerada uma distinção social; a magreza era considerada feia, pouco saudável e sinal de pobreza. [...] Tal corpulência as distinguiam das camponesas mal alimentadas, vítimas de doenças como escorbuto e raquitismo, que as deixavam com a pele cansada, envelhecida e feia, em contraste com a pele abundante e leitosa da burguesia (SOUZA, 2004, p. 93)

No século XVII, os ideais religiosos sobre o corpo feminino retornaram ao puritanismo da contrarreforma “A magreza está de volta”. Já no século XVIII, embora as mulheres tenham corpos mais cheios, seus seios fartos só eram ressaltados por suas cinturas finas. Souza (2004) diz que somente no

século XIX que a burguesia permitiu mulheres com braços cheios de celulites e seios generosos.

Paralelo às mudanças da concepção de beleza, temos a produção de cosméticos. Com a revolução industrial, no final do século XIX a indústria da beleza tornou-se muito lucrativa: “Vindo unir-se a volta da maquiagem o corpo é envolto novamente pelos espartilhos, anquinhas e próteses para os seios (seios de borracha), agora não mais para esconder, mas para valorizar as formas” (SOUZA, 2004, p. 108).

Do século XIX em diante, a indústria da beleza passa a ser um dos meios que a classe dominante tem para controlar o corpo feminino. Naomi Wolf relata esse fato no livro *O mito da Beleza* (1992):

O mito da beleza, em sua forma atual, ganhou terreno após as convulsões sociais da industrialização [...] Houve uma expansão da classe média, um progresso no estilo de vida e nos índices de alfabetização, uma redução no tamanho das famílias. Surgiu uma nova classe de mulheres alfabetizadas e ociosas. Da submissão dessas mulheres à domesticidade forçada, dependia a evolução do capitalismo industrial. A maioria das nossas hipóteses sobre a forma pela qual as mulheres sempre pensaram na "beleza" remonta no máximo a 1830, quando se consolidou o culto à domesticidade e inventou-se o código da beleza. (WOLF, 1992, p. 18)

Wolf (1992) diz que o mito da beleza não determina aparência e sim comportamento. O controle sobre o corpo feminino foi regido por grupos que detinham poder como a igreja, a burguesia, o patriarcado ou a indústria da beleza. Essas classes dominantes fizeram do corpo feminino submisso a um padrão inventado. O padrão da magreza introduzido no século XIX foi reforçado pelo capitalismo e pelo patriarcado nos anos seguintes.

A repulsa ao corpo gordo advém de mentalidades fomentadas pela indústria da beleza e do patriarcado. De modo que chegaram aos meios de comunicação e afetam diretamente a personagem narradora; é assim que podemos identificar o imaginário residual acerca do corpo gordo na formação de identidade da personagem narradora.

Neste caso, importa esclarecer o imaginário como o meio em que a mentalidade se manifesta (PONTES, 2017). Enquanto a mentalidade aparece como uma consciência coletiva na forma de pensar, agir e sentir, o imaginário

é o que se manifesta na arte e na cultura, é o olhar sobre a comida e sobre o corpo que encontramos na escrita da personagem narradora.

Por que sou gorda, mamãe?

A gordofobia está presente em diversos momentos de *Por que sou gorda, mamãe?*. Uma dessas noções está na ideia de que todo corpo gordo é doente. Jimenez (2020), explica que corpo gordo é considerado doente quando o cálculo de IMC – Índice de Massa Corporal mostra um número maior do que é considerado saudável. O IMC foi criado em 1832 pelo matemático Adolphe Quetelet e ainda é usado para estabelecer o que é um corpo saudável. Um cálculo matemático pode condenar a pessoa gorda como doente, mesmo que seus exames considerem o contrário. A personagem narradora passa por um episódio de gordofobia médica: “Colesterol, triglicerídeos, glicose e sei lá que coisas mais estavam perfeitos. Os exames comprovaram” (MOSCOVICH, 2006, p. 15).

Mesmo assim, o médico insiste no processo de emagrecimento, pois, na sua avaliação, a personagem não está gorda, ela é gorda. A personagem narradora reage com a compreensão de que seu corpo nunca irá mudar e que sua luta com a balança será eterna, numa eterna luta consigo. Nessa posição vê seu corpo como uma prisão “Nos últimos quatro anos de vida, meu corpo se revoltou: inchei, como se, por dentro, quisesse caber em mim. Por fora, passei a não caber em mais nada” (MOSCOVICH, 2006, p. 16).

A vontade de preencher um vazio se relaciona com a pauta de saúde mental que muitas vezes é negligenciada a pessoas gordas. Em *Sociologia da Obesidade*, de Jean Pierre Poulain (2013), o sociólogo fala sobre a obesidade ser relacionada mais a uma questão moral do que de saúde. Criou-se a mentalidade de que pessoas são gordas pela incompetência e desleixo de seguir uma alimentação saudável e praticar atividade física.

O discurso médico patologiza o corpo gordo e acaba por desencadear uma série de distúrbios alimentares. Para a personagem narradora não é diferente: aos dezesseis anos ela narra que só teve sucesso em suas dietas quando encontrou uma médica que lhe receitou remédios para emagrecer:

Emagreci depois que entrou em cena aquela médica amalucada que, além de uma tabela de calorias, impunha a seus pacientes

remédios aviados, com calmantes, excitantes, laxantes, diuréticos e hormônios. Quando desmaiei na cozinha por uma queda absurda de pressão arterial, eu havia perdido vinte e cinco quilos. Livre dos químicos, cresci ora bulímica, ora anoréxica, em tempos que bulimia e anorexia eram neologismos de uso alheio. (MOSCOVICH, 2006, p. 209)

Durante seus distúrbios alimentares, a personagem narradora não recebe nenhum auxílio médico ou de familiares. Pelo contrário, todos incentivam o consumo de mais medicamentos. Segundo Poulain (2013), nos últimos anos a indústria farmacêutica e parafarmacêutica junto à indústria da beleza contribuíram massivamente para o mercado do emagrecimento.

O capitalismo, é a classe dominante que rege essas indústrias e incentiva, junto ao patriarcado, a mentalidade gordofóbica. Segundo Jimenez (2020), “essa obsessão na busca pelo corpo magro leva a um preconceito que mata mais do que a própria obesidade anunciada por eles”. A gordofobia não levou à personagem narradora a morte, mas provocou uma profunda crise de identidade e repulsa pelo seu próprio corpo:

Gordos são suspeitos de ter caráter fraco e determinação quebradiça. Covardes. Mentirosos. Gordos são simpáticos porque nunca serão bonitos. São sorridentes porque têm de disfarçar porquêiras emocionais. Gordos são seres humanos que não merecem caridade ou confiança. Desonestos e sorrateiros. Pensando bem, gordos não deveriam comprar nem um radinho de pilha a prestação. Não confio em pessoas que têm corpo ondulante de foca. (MOSCOVICH, 2006, p. 25-26)

O trecho acima pertence a uma das primeiras cartas da personagem narradora para a mãe. Na carta, ela descreve com duras palavras o que entende por pessoa gorda, ou seja, descreve a si mesma. A visão gordofóbica pode ser analisada pelo conceito de endoculturação, presente na Teoria da Residualidade. Segundo Pontes (2017), quando nascemos assimilamos o que já foi produzido culturalmente “daí não sermos originais na cultura nem literatura e sermos sempre o que os outros foram” (PONTES, 2017, p. 17).

A personagem desde muito cedo foi condicionada a se ver dessa forma. Conforme Jimenez (2020) explica, o preconceito com a pessoa gorda é estrutural e transmitido em diversos espaços sociais. Num episódio no parque,

enquanto brincava com seus irmãos Yacov e Hersh, a personagem percebe não ser bonita nem atraente como sua mãe: “O garoto quis saber quem era nossa mãe. Yacov apontou para o banco, no qual a senhora, quase tão miúda quanto à mãe dele, nos observava. O menino seguiu o dedo de Yacov e quis confirmação: mas a mãe de vocês é aquela mesmo?” (MOSCOVICH 2006, p. 50-51).

A criança reproduz gordofobia, pois desde muito nova a sociedade lhe ensina que o corpo gordo é repulsivo ou risível. A personagem fecha esse episódio com a seguinte consideração: "imaginava o desgosto que a senhora tinha com sua filha, uma mocinha francamente desgraciosa. Eu sabia que não era bonita nem atraente. Era só comparar nós duas. Eu era criança, mas não era burra." (MOSCOVICH, 2006 p. 51).

O episódio do parque introduz na personagem a noção da exclusão. Ela não é bonita e magra como a mãe, também não é como os irmãos que apesar de gordos usufruem da condição de privilégio de serem homens. “O corpo não ajudava, mas parece que os homens algumas coisas são perdoadas” (MOSCOVICH, 2006 p. 51). Jimenez (2020) destaca que a pressão estética acontece para todos os corpos, embora para as mulheres seja muito maior.

Para as mulheres gordas, essa cobrança é ainda mais intensiva. Isso corrobora para o sentimento de exclusão da mulher gorda:

Sustentada por discursos de poder, de saúde e beleza como geradores de exclusão existem comportamentos diários que reforçam o preconceito/estigma em relação a pessoas gordas corroborando os estereótipos que estabelecem situações degradantes, constringedoras, marginalizando essas pessoas e as excluindo socialmente. (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 5)

Sozinha, a personagem narradora desbrava sua jornada de autorreflexão. Ao percorrer suas memórias, seca as mágoas e o corpo. No processo da sua diáspora metafórica, emagrece dezessete quilos e, também, inicia uma das cartas para mãe, ainda que timidamente, seu processo de empoderamento e autoaceitação “Devíamos, nós duas, aprender desde cedo que a alma pode suportar o corpo e que deve, além de tudo amá-lo. Amar o corpo da vida matéria que não deveria padecer de dores no espírito” (MOSCOVICH, 2006, p. 111).

Segundo Jimenez (2020), o empoderamento é um processo constante “uma construção entre altos e baixos, isto é uma busca, uma autorreflexão sobre emancipar-se, aceitar-se é algo que dura a vida toda” (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 180). Por essa razão o processo de remexer as memórias é tão dolorido para a personagem narradora. Relembrar essas marcas de gordofobia em sua trajetória é revigorar a mentalidade e imaginário de um corpo magro imposto pela classe dominante patriarcal e capitalista que tanto lhe custou.

Mas relembrar foi necessário: “A nova etapa da minha vida está em curso e não está completa” (MOSCOVICH, 2006 p. 247). Seu processo de aceitação constante e para toda vida enfim lhe permite compreender. “Faço a afirmação da qual estou segura: agora, eu sei por que sou gorda. A seguir faço a pergunta que tudo se encerra e inicia. Já: A senhora, mamãe, agora sabe?” (MOSCOVICH, 2006 p. 251).

A personagem chega ao final da sua escrita, mas não ao final da sua travessia em direção ao processo de aceitação do próprio corpo. Jimenez (2020), diz que: “A aceitação do próprio corpo com a concomitante despadronização da concepção de beleza é um processo que dura a vida inteira e nunca é algo fácil ou indolor” (JIMENEZ-JIMENEZ, 2020, p. 195). Mas agora, a personagem narradora sabe que viver engorda e que esse processo pode ser doloroso. Porém sua identidade não está mais em crise, agora ela passa por um processo de reconstrução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhamos a jornada diaspórica e residual da personagem narradora em busca de compreender a relação da diáspora judaica com a crise de identidade. Recorremos à Teoria da Residualidade Literária e Cultural – esquematizada por Roberto Pontes (2017) – que nos permitiu pensar sobre resíduos, cristalização, hibridação cultural, mentalidades, endoculturação, imaginário e memória para análise de três aspectos que consideramos importantes para essa jornada: a diáspora, a comida e o corpo.

Na diáspora, encontramos o começo de tudo. A personagem utiliza dos recursos de história e da memória para fazer sua travessia simbólica e compreender o deslocamento físico de seus antepassados, e seu próprio deslocamento na vida: o passado de seus antepassados que carrega consigo, o medo da fome e a relação de amor e submissão à comida, a gordura e a relação

antagônica de vida e de doença, o corpo e a aceitação de si no mundo, para a mãe e para si.

É nesses pontos que vemos memórias e histórias se cruzarem. São também nessas questões que a gordofobia é vivenciada. As marcas de gordofobia sempre estiveram na vida da personagem narradora. A crise de identidade quase chega a ser inevitável por todo caminho que foi percorrido.

Salientamos que a relação da personagem narradora com a mãe tem grande relevância na percepção sobre seu corpo gordo, para tanto que as cartas são endereçadas à mãe. Embora não tenha sido nosso objeto de análise, podemos observar como todas as noções gordofóbicas já estavam sendo alimentadas desde cedo pelos próprios pais e se somavam a todas as demais questões que atormentam o universo da personagem narradora.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Adriana Antunes. **Shulchan Aruch, a mesa posta: A** reatualização da diáspora judaica e a formação de territórios a partir da comida na obra *Por que sou gorda, mamãe?* de Cíntia Moscovich. Caxias do Sul: UCS Universidade de Caxias do Sul, 2009.
- ANDREATA, Elaine Pereira. **Memória, influência e superação na prosa de Cíntia Moscovich.** Manaus/AM: UEA Edições, 2016.
- BONDER, Nilton. **A dieta do rabino.** Rio de Janeiro: Imago, Tikun Olam, 1989.
- BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. **A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora.** Brasília: Editora UnB, 2019.
- BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Gláucia Renate. **Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos.** Revista Trama, Unioeste, n. 19, v.10, 2004.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **A história da alimentação no Brasil.** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967.

- COSTA, Sérgio Roberto. **Dicionário de Gêneros Textuais**. 3. ed. ver. Ampl; 1. Reimp – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, 2014.
- JIMENEZ-JIMENEZ, Maria Luisa. **Lute como uma gorda: gordofobia, resistência e ativismos**. Cuiabá – MT, Tese (doutorado) – Universidade Federal do Mato Grosso, 2020.
- MOSCOVICH, Cíntia. **Por que sou gorda, mamãe**: Rio de Janeiro: Record, 2006.
- PONTES, R. (org) et al. **Residualidade e Intertemporalidade**. Curitiba: CRV Ltda, 2017.
- PONTES, R. **Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira, em 05/06/06**. Fortaleza, 2006. Mimeografado.
- PONTES, Roberto. **Cristalização estética como polimento na literatura e na cultura**. In: MARTINS, Elizabeth Dias (Orgs). **Residualidade ao alcance de todos**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora. 2014.
- POULAIN, Jean Pierre. **Sociologia da Obesidade**. São Paulo: SENAC, 2013.
- SELTZER, Robert M. **Povo judeu, pensamento judaico: a experiência judaica na história**. Trad. Elias Dovich, Maria Lúcia White Pereira Braga e Heloísa de Oliveira e Cruz. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1980, v. 2.
- SOUZA, Aureci de Fátima Costa. **O percurso dos sentidos sobre a beleza através dos séculos: uma análise discursiva**. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.
- WOLF, Naomi. **O mito da beleza: Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

CAPÍTULO 4

A ESCRIVÊNCIA DO CORPO ENVELHECIDO NO CONTO *'ADELHA SANTANA LIMOEIRO'*, DE CONCEIÇÃO EVARISTO

Catherine Santana Souza

Marcus Antônio Assis Lima

RESUMO: A partir da análise do conto *'Adelha Santana Limoeiro'*, da escritora Conceição Evaristo (2011), examinaremos a velhice do corpo feminino através da escriturização enquanto movimento de subversão ao cânone literário. Problematizaremos a representação da mulher idosa, na literatura de autoria feminina, verificando como a personagem Adelha, uma mulher negra, que, apesar de ver-se rejeitada pelo marido – o qual buscava por mulheres mais jovens –, não nega sua condição de velhice, enxergando em seu corpo fronteiro um corpo indeterminado, com suas especificidades, compreendido em sua concretude histórica. Para tal empreendimento, utilizaremos como fundamentação teórica a crítica literária feminista elaborada por Schmidt (2017) e Evaristo (2011); os estudos de gênero (Butler, 2008) e Beauvoir (1985); os estudos sobre a velhice (Debert, 1999) e a Interseccionalidade (Akotirene, 2017) e (Audre Lorde, 2019).

Palavras-chave: Escriturização; Corpo feminino; Velhice; Gênero.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A autorrepresentação do corpo feminino no conto *'Adelha Santana Limoeiro'*, da escritora negra Conceição Evaristo, consiste em um movimento de insubmissão à recorrente representação da mulher negra que geralmente é descrita em um mutismo e degradação corporal pela literatura. Para Evaristo (2005), a mulher negra ainda surge ancorada nas imagens de um passado cujo corpo é submetido à essencialização e objetificação. Se existe, portanto, uma

literatura capaz de invisibilizar ou ficcionalizar a mulher negra a partir de estereótipos, haverá um discurso literário com o objetivo de rasurar esses modos consagrados de representação da mulher negra na literatura. Dessa forma, as escritoras negras insurgem contra esse modelo, inscrevendo no corpus literário a perspectiva da autorrepresentação.

Representar a si mesmas, desarticulando o dualismo que impõe hierarquias sob os corpos historicamente marcados pela opressão, significa reconfigurar o corpo feminino, colocando-o no centro do debate político. Idealizado pelos valores morais, e atravessado por normatizações, o corpo foi condicionado a uma subordinação devido à constituição binária de dois sexos: o masculino e o feminino. Esse binômio estendeu-se à organização social, constituindo padrões e desigualdade, ao eleger modelos corporais. As especificações corporais, contudo, precisam ser consideradas, pois quando um corpo assume a função de ideal, como o corpo masculino branco, jovem e saudável, para todos os outros tipos de corpos, essa dominação deve ser questionada através da afirmação de outros tipos de corpos e subjetividades (GROSZ, 2000).

As transformações que decorrem ao longo dos séculos, por conseguinte, possibilitam que novas concepções corporais sejam discutidas a partir de uma releitura na historiografia que impulsionam a inserção e a reinterpretação da mulher no cenário social. O corpo ganha um novo status através das teorias feministas e o feminismo negro que passam a discutir o corpo e a obliteração com que ele fora concebido até então. Cumpre notar que a condição de outro, imposta pelo sistema binário de gênero e das relações de poder impuseram sobre o corpo feminino negro sanções ainda maiores, visto que para o ocidente a mulher negra estava na posição do não humano em relação ao humano. Grada Kilomba (2019) afirma que as mulheres negras (diferente das brancas que possuem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o 'outro' do homem branco, porque são brancas, mas não homens), não são nem homens, nem brancas e acabam por exercer a função de o 'outro' do outro. E acrescentamos que sendo idosa e negra, a exclusão tende a ser ainda maior.

As questões corporais ganham centralidade no conto por meio da velhice de Adelha, enunciada como o reconhecimento da condição natural da passagem do tempo, cuja resignação demonstra a sabedoria e autoaceitação, em

confronto com a rejeição do marido sobre ela e sobre seu próprio corpo, buscando por mulheres mais jovens, na tentativa de recuperar uma suposta juventude. A personagem compreende a especificidade do seu corpo em sua concretude histórica: “Eu esperava por ele, pelo corpo dele tão conhecido e tão novo. Sim, novo, dado o momento, o instante a ser vivido. E velho, tão velho dado o tempo que nos percorria”. (CONCEIÇÃO, 2011, p. 35). Para Debert (2005), pensar na relação entre gênero e envelhecimento consiste em duas formas distintas de conceber a experiência feminina e o avanço da idade, sendo assim, interseccionar gênero e idade é importante para que se compreenda a situação da mulher idosa.

Analisaremos, portanto, como a escrita de autoria feminina traz ao debate as experiências femininas como categoria de análise, ao discutir questões corporais como velhice e gênero. A Interseccionalidade, enquanto ferramenta metodológica, será utilizada, por permitir criticidade política a fim de compreendermos a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, refletidos nas subjugações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial (AKOTIRENE, 2019). Acreditamos que a velhice, enquanto marcador de diferença, produz discriminações e no caso da mulher esse preconceito é acentuado pelo gênero. A escrevivência e, portanto, o discurso literário proposto pela escritora Conceição Evaristo promove uma reinterpretação do corpo envelhecido “a partir de uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e de mulheres negras na sociedade brasileira” (EVARISTO, 2009, p. 17). Narrando, portanto, outras possibilidades de envelhecimento, reelaborando-o e incorporando-o às experiências socioculturais.

INSUBMISSA ESCRIVIVÊNCIA

O Conto *Adelha Santana Limoeiro*, integra a obra *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), que contém treze contos intitulados com nomes das protagonistas negras, enunciando, através da contadora de história, perfis femininos com suas lutas pessoais, num sistema de opressão em seus valores patriarcais inscritos na matriz colonial. A apresentação do livro é feita pela escritora que diz gostar de ouvir histórias: “Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz da outra, faço a minha, as histórias

também. E, no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta”. (Evaristo, p. 09, 2011) A escritora/narradora inicia uma trajetória de relatar a vida das personagens, algumas delas conectadas por suas experiências. A existência na coisa narrada, sugerida por Walter Benjamim (1994), fica explicitada na afirmação de que no registro das histórias apresentadas no livro, ela continua no ato de traçar uma escrevivência.

A escrevivência, termo cunhado por Conceição Evaristo, busca designar o movimento da autorrepresentação através da escrita, emoldurando as experiências das mulheres negras, removendo da sombra uma escrita excluída historicamente; isso porque à literatura foi conferido o poder de sempre representar a mulher, falando em seu nome, assegurando um direito de fala do homem, enquanto a mulher era silenciada. A escrita tem relação intersubjetiva com o corpo e, para Evaristo (2011), o “ponto de vista” do texto é crucial na constituição da escrita afro-brasileira. A subjetividade própria de uma autoria que vai criando a sua escrita num movimento enredado pelo “corpo-mulher-negra em vivência” (EVARISTO, p. 18 201).

As narrativas que compõem o livro são apresentadas através da voz das personagens à narradora, num movimento de contar e ouvir histórias. O conto inicia-se a partir da visita que a narradora faz à personagem, e a imagem familiar de Adelha, embora parecesse difícil que houvesse se encontrado antes, impeliu à narradora buscar uma relação com uma estampa, vista em inúmeras ocasiões; como por exemplo, a de Santa Ana, a santa velha, a mãe de Nossa Senhora, a vó de Jesus, e como as ilustrações de santos e santas, que permeiam o imaginário da nossa cultura, são brancos, a relação de “parecença”, fundamentada no sincretismo religioso foi inevitável: “Adelha Santana Limoeiro, negra, poderia sim lembrar a santa branca, a Santana, pois a avó de Jesus aparece sincretizada com Nanã, mito nagô. Misturando a fé, fiz o amálgama possível. Pisei nos dois terrenos”. (EVARISTO, 2011, p. 33).

O conto, mesmo herdeiro da tradição ocidental, talvez por sua característica ensaística, permite-se empreender rasuras no logos hegemônico. Como estratégia de reescrever a história, as irrupções fragmentárias são capazes de promover realinhamentos identitários, ou melhor, de identificação. Para Spivak (2019), a crítica à cultura no contexto pós-colonial pode ser vista como uma ferramenta potente ao culturalismo político. A produção de narrativas legíveis, a partir de experiências de vida, como ocorre com o compósito de

personagens: Adelha/Nanã/Santa Ana, pode ser entendida como uma possibilidade de reler a história, reescrevendo a legibilidade da cultura/religião a partir do mito africano, cujos orixás femininos detêm poderes iguais e, também, superiores aos masculinos, diferente da Igreja Católica, em cujo seio a mulher é sempre um ser de resignação e o homem de ação.

Conforme Rita Schmidt (2017), a literatura concebida a partir de uma relação com o contexto cultural em que está inserida, corresponde a determinadas necessidades de representação do mundo por meio dos símbolos das práticas sociais. Dessa forma, organiza estruturas de referencialidade que remetem a modos de pensar e a padrões de comportamentos que, de uma forma ou outra, respondem às determinações histórico-sociais dos diversos contextos geoculturais em que são produzidas. Em conformidade com essa concepção, Evaristo (2005) afirma que a literatura de autoria feminina negra se constitui numa literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito para dar lugar ao sujeito-mulher-negra que se descreve tomando como base sua subjetividade experimentada como mulher negra na sociedade brasileira.

O cânone literário excluiu durante longo tempo enunciações que partiam de lugares historicamente silenciados e marcadamente violentados pelo colonialismo e a escravidão. Essa exclusão nos permite fazer referência ao questionamento do ensaio de Spivak (2010): Pode o subalterno falar, pois, falar dentro desse sistema de opressão do colonialismo e do patriarcado, segundo a filósofa, não é possível, sua condição de marginalizada prescrita pelo colonialismo não permite; em sua leitura pós-colonial, contudo, Spivak (2010) preconiza uma teoria sobre o sujeito subalterno e os atravessamentos que constituem sua heterogeneidade. A problematização do sujeito e a forma como ele é representado no discurso Ocidental remete ao sujeito cindido e descentralizado de uma escrita que rasura os modos convencionados dos modelos representacionais. O sujeito subalterno sexuado, no caso a mulher, não pode ocupar uma categoria monolítica, propor, portanto, uma unificação de sua fala, seria uma forma de apagamento ou mesmo de seu silenciamento histórico. A autora propõe “oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas”. (SPIVAK, 2010, p. 48).

A literatura de autoria feminina no Brasil foi obliterada pela historiografia literária que durante longo tempo considerou apenas a produção masculina, como se não houvesse escritoras brasileiras ou que foram poucas suas produções. O que vemos, no entanto, é que ao longo da história muitas escritoras sofreram apagamentos em detrimento de um cânone que instituiu legitimidades ao consagrar obras e autores, restringindo-se aqueles inscritos na tradição, excluindo textos no qual divergiam do discurso dominante. “A instituição literária, como uma instituição social e política, também participa desse aparato discursivo/ideológico ao incorporar o que é considerado um dado inquestionado da cultura”. (SCHMIDT, p. 250, 2017); na esteira desse pensamento, Conceição Evaristo (2011) questiona se o discurso literário, como o histórico, não estaria buscando apagar os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira com a tendência de ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional.

Os estudos literários na América Latina foram marcados profundamente por um processo de colonização que continua em curso no que concerne à cultura e a economia, moldados à maneira europeia, como aponta Coutinho (1996), que frisa o modo como a periodização literária, da Historiografia, sempre tomou como referência os movimentos europeus e mais recentemente os norte-americanos, enxergando os latino-americanos como mera extensões ou adaptações dos primeiros. Ainda segundo Coutinho (1996), a prática dominante de importação de correntes do meio intelectual europeu influenciou a Teoria e eram aplicadas à realidade literária do continente sem considerar o contexto histórico e cultural diverso. Quanto à crítica, os parâmetros ancoravam-se nas “grandes obras” da tradição ocidental europeia, enxergando nossas manifestações como menores ou cópias imperfeitas dos modelos convencionados de uma arte pretensamente universal, desprezando a experiência e as especificidades de um texto literário em suas implicações estéticas e ideológicas.

A escrevivência, enquanto um movimento de resistência, é constituída num contradiscurso à literatura produzida pela cultura hegemônica, pois os textos recuperam a experiência das pessoas negras em suas subjetividades, como assevera Conceição Evaristo (2009), que considera estar afirmando não apenas a existência de uma literatura afro-brasileira, mas sobretudo, a presença de uma vertente negra feminina a partir do exercício de pensar sua própria escrita. Para

Bell Hooks (1990), a história pode ser interrompida, apropriada e transformada através da atividade artística e literária. Desta forma, acreditamos que a escrivência, enquanto escrita literária, assume uma posição política ao possibilitar uma reinterpretação histórica, evidenciando o corpo da mulher negra não mais circunscrito ao passado escravo, ou mesmo corpo-objeto, mas assumindo novos espaços, cuja autonomia corporal perpassa pela autoaceitação e autonomia, enquanto sujeito, numa subversão ao cânone literário. Bell Hooks (2019) propõe uma reflexão acerca da apropriação de uma narrativa que promove uma autorrepresentação, afirmando que Sujeitos são aqueles que tem a possibilidade de definir suas próprias realidades, impor suas próprias identidades, nomear suas histórias, ao contrário de objetos, no qual, sua realidade é definida por outros e a história designada somente de maneira relacional com aqueles considerados sujeitos.

O CORPO ENVELHECIDO NO CONTO *ADELHA SANTANA*

LIMOEIRO

A condição de objetificação da mulher negra e as dimensões corporais são evidenciadas no discurso literário, representado a partir de normas e controles, estabelecidos pela cultura dominante, através de padrões determinados de raça, classe, gênero e idade. O corpo feminino historicamente descrito pela cultura hegemônica é constituído, no cânone literário brasileiro, a partir de sua submissão, seja sacralizado por sua capacidade de reprodução, seja exaltado por sua beleza ou mesmo erotizado pelo viés do olhar masculino, e subjugado aos efeitos do dualismo natureza/cultura.

Para Elizabeth Grosz (2000), o cartesianismo marcou profundamente o pensamento ocidental, influenciando várias concepções contemporâneas nos condicionando a enxergar as diferenças humanas a partir de uma perspectiva simplista: superior/inferior, alto/baixo, juventude/velhice, mente/corpo. A oposição mente/corpo tributária desse pensamento, estabelece que corpo é o que não é a mente, aquilo que seria distinto do termo privilegiado, o outro. O mais importante seria essa correlação e associação da oposição mente/corpo com a oposição entre macho/fêmea, na qual o homem estaria relacionado à mente e a mulher, ao corpo. Esse dualismo foi discutido e denunciado por Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, de 1980, onde afirma: “o que define

de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro” (1980, p. 23).

A pretensão do homem em tornar a mulher um objeto, encerrando-a na imanência, enquanto sua transcendência será vivida perpetuamente e de forma soberana, constitui o pensamento misógino que justifica a posição secundária das mulheres, relacionando-a a seu corpo imperfeito e atado às condições biológicas. Beauvoir (1980), discute o corpo feminino e considera-o importante, mas não fundamental, para ela não seria o corpo o bastante para definir a mulher. A posição da filósofa justifica-se pela época em que viveu, para ela o corpo tornou-se um entrave, um obstáculo para mulher adquirir igualdade.

A fragilidade feminina, resultado da dualidade que marca o gênero feminino como inferior ao gênero masculino é contestada por Sueli Carneiro (2019) sob a perspectiva do feminismo negro. Para a filósofa brasileira, o mito da fragilidade feminina, que justificou a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, incita questionamentos como o de qual mulher está se falando, pois, as mulheres negras, que fazem parte de um contingente de mulheres, possivelmente majoritário, nunca se reconheceram nesse mito, pois nunca foram tratadas como frágeis. Elas trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras e prostitutas, mulheres que não se sentiram representadas pelo feminismo, quando defendeu que as mulheres deveriam ocupar os espaços públicos, ganhando as ruas e trabalhando. Mulheres com identidade de objeto que ontem estiveram a serviço de sinhas e sob o jugo de senhores de engenho que as exploravam sexualmente.

As categorias universais e essencialistas são, portanto, desestabilizadas por teóricas do feminismo que consideram o corpo como um local de contestação, de lutas e resistência. Para Grosz (2000): “elas estão preocupadas com o corpo vivido, o corpo representado e utilizado de formas específicas”. (GROSZ, 2000, p. 75). Tal desestabilização é o que constitui a ideia de um corpo, que pretende representar a ideia de corpos que contemplam aspectos como a velhice e a sexualidade, um corpo insubmisso, porque consciente de si, histórico e marcado como um local de resistência, desobediente.

não há corpo enquanto tal: existem apenas corpos – masculinos, femininos, negros, pardos, brancos, grandes ou pequenos – e a gradação entre eles. Os corpos não podem ser representados ou compreendidos como entidades em si mesmos ou simplesmente num continuum linear com seus extremos polares ocupados por corpos masculinos ou femininos (com as várias gradações de indivíduos ‘intersexuados’ no meio), mas como um campo, um continuum bi-dimensional no qual a raça (e possivelmente até a classe, a casta ou a religião) formam especificações corporais. (GROSZ, 2000, p. 78)

Consideramos que a Interseccionalidade, enquanto teoria, pode ser útil à nossa análise, porque sua proposição reside na descolonização de perspectivas hegemônicas em sua adesão ao Atlântico como espaço de opressões cruzadas; essa teoria evidencia o processo histórico no qual obliterou as mulheres negras e sua importância no cenário nacional, ao desafiar as Ciências Sociais, sugerindo a possibilidade de uma perspectiva política para os Outros. Para Akotirene (2019) esse território traduz a história e migração forçada de africanas e africanos, além de suas águas cicatrizarem feridas coloniais causadas pela Europa, reveladas pelas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos/não humanos. Ancorada no feminismo negro, que fundamenta sua concepção de mundo baseada em todos os sentidos, a Interseccionalidade ampara as vítimas do colonialismo moderno independentemente da cor da pele, gênero, idade ou sexualidade.

A condição de “outridade” para Grada Kilomba (2019) explica-se através da negação, utilizada no racismo, para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial. A posição assumida pelo colonizador de vítima ao considerar que o colonizado quer tomar o que é seu, legitima o controle que ele assume sobre o negro. “Estamos tomando o que é Delas/es é negada e projetada sobre o a/o Outro” – “elas/eles estão tomando o que é Nosso” – o sujeito negro torna-se aquilo que o sujeito branco não quer estar relacionado. Desta forma o sujeito negro transforma-se num inimigo intrusivo, e o branco a vítima, portanto, os papéis são invertidos, o opressor torna-se o oprimido e o oprimido, o opressor. Esse fato, baseia-se, em processos cujas partes cindidas da psique são projetadas, rejeitadas – é projetada sobre o “Outra/o” como algo externo. O sujeito negro torna-se a tela de projeção do que o sujeito branco nega

reconhecer sobre si mesmo, como o violento/violenta, a indolente/o indolente, o mal/a má. Esses aspectos desonrosos que causam ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um mecanismo de escapar deles.

Esse lugar da “outridade”, que consiste numa posição de objetificação, não indica, todavia, como geralmente se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas a falta de acesso à representação experimentada pelo povo negro. Não é que não se tenha falado, o que ocorre é que as vozes negras, em virtude de um sistema racista, têm sido desqualificadas, consideradas conhecimento inválido. A ausência dos eventos históricos como a resistência do núcleo quilombola no Brasil, nos livros de história que compõe a história oficial, demonstra o esforço para esse apagamento e como o discurso literário é influenciado.

A autoria feminina negra consiste num contradiscurso ao reconfigurar os espaços de opressão, subvertendo o cânone literário ao evidenciar personagens femininas historicamente marginalizadas, demonstrando como o gênero e a velhice, enquanto categorias sociais que impõe sanções corporais, podem ser reinterpretadas através de mulheres negras que não se acomodam aos modelos estabelecidos. O conto “*Adelha Santana Limoeiro*” narra a vida da personagem homônima e sua autonomia percebida em sua insubmissão à violência simbólica imposta pelo marido em sua busca por corpos mais jovens.

Debert (2013) sinaliza que alguns autores enfatizam como as mulheres na velhice experimentam uma situação de dupla vulnerabilidade a partir de dois tipos de discriminação: enquanto mulher e enquanto idosa. A mulher é valorizada em quase todas as sociedades pelo seu papel reprodutivo e pelo cuidado com as crianças, a passagem prematura à velhice, portanto, é caracterizada pelo desprezo. Essa transição, antes de ser demarcada pela referência cronológica é caracterizada por uma série de eventos associados a sucessivas perdas como o abandono dos filhos, a viuvez e o conjunto de transformações físicas trazidas pelo avanço da idade. Outros autores, contudo, dispensam um olhar mais otimista para o envelhecimento feminino, visto ser ele mais suave do que a velhice masculina, na medida em que a mulher não experimentaria uma ruptura em relação ao trabalho tão violenta quanto a dos homens na aposentadoria. Os controles que pesam sobre a mulher seriam amenizados, visto que ela já não teria a função de procriação.

Simone de Beauvoir, em *A velhice*, publicado no Brasil em 1970, buscou ‘quebrar a conspiração do silêncio’, em relação ao processo de envelhecimento, para a filósofa, a velhice acarreta consequências psicológicas e como todas as situações humanas, ela tem uma dimensão existencial, pois modifica a relação do indivíduo com o tempo e conseqüentemente sua relação com o mundo e com sua própria história. Por outro lado, não se vive nunca em estado natural, na velhice, como em qualquer idade, seu estatuto lhe é imposto pela sociedade em que está inserido. A filósofa refere-se ao que Debert (2012), chama de “homogeneização da velhice”, hipótese que funda a gerontologia, ciência que estuda os velhos: “a perspectiva que orientou os primeiros estudos na área considerava que os problemas enfrentados pelos idosos eram tão prementes e semelhantes que minimizavam as diferenças em termos de etnicidade, classe, gênero e religião”. (DEBERT, 2013, p.20).

A antropologia e a pesquisa histórica têm unido esforços para mostrar que o avanço da idade pode ser vivido e compreendido de diversas maneiras. Considerar a velhice como uma categoria cuja mulher é submetida a uma dupla discriminação ou como um período em que as diferenças de gênero perdem significado é pressupor uma homogeneização da velhice, ser velho não é tudo que essa pessoa é, o acúmulo de experiências e sua subjetividade constituem sua identidade, seu gênero, tal premissa baseia-se na afirmação de Butler (2010) sobre gênero, ao examinar que:

se alguém é uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica do seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais, e regionais de identidades discursivamente constituídas. (BUTLER, 2010, p. 21)

Interseccionar as opressões entre gênero e idade consiste no reconhecimento de que não há hierarquia de opressão, como bem observa Audre Lorde (2019), para a filósofa o fato de pertencer a vários grupos considerados desviante, difícil e inferior – negra, lésbica, feminista, socialista, poeta – fez com que aprendesse que a opressão e a intolerância com o diferente existem sob diferentes aspectos; e que, dentre aqueles de nós que têm o mesmo

desejo de libertação de uma sociedade mais justa e igualitária não pode existir uma hierarquia de opressão.

A sexualidade é também outro fator que hierarquiza as relações entre homens e mulheres que sempre apareceram como distintas. A sexualidade masculina, por sua vez, é geralmente concebida como ativa, enquanto a feminina ganha um viés oposto, a partir do paradigma masculino detentor da norma dominante. Diferentes saberes especializados, como a gerontologia e a sexologia põem, em evidência, a sexualidade da idosa, por muito tempo silenciada. Segundo Guita Debert (1999), essas áreas científicas hoje defendem que não há um esgotamento do desejo com o passar dos anos, desvinculando a ideia de que a vida sexual só acontece para os jovens. Tal assertiva se confirma com a personagem Adelha, que a despeito da indiferença do marido, expressa sua sexualidade, ao contrário do que imagina o senso comum de que as mulheres experimentariam o mutismo e falta de prazer.

Tradicionalmente, as mulheres foram instadas a negar a sua sexualidade, principalmente, na velhice, ao passo que aos homens foi dada a prerrogativa do seu pleno exercício. Para Fucs (1992), esse pensamento trata-se de um grande desserviço às pessoas de idade avançada, porque a sexualidade pode ser mais bem aproveitada por muitos, mais do que quando eram mais jovens, uma vez que tem pouco a ver unicamente com ereções e orgasmos, mas, precisamente com comunhão, através do toque, com a troca de carícias. A questão é buscar uma forma de mudar o padrão de encarar e atuar, tornando-se aberto a novas possibilidades. A personagem Adelha compreende esse movimento de mudanças em seu corpo, seu marido, no entanto, ainda alimenta a ideia da falsa juventude:

Ele, pai de meus filhos, que estava envelhecendo junto comigo. Eu esperava por ele, enquanto meu namorado, meu companheiro, meu amante, meu amado. Eu sentia um prazer intenso em cruzar as nossas rugas no emaranhado de nossas peles secas e mornas sob o efeito da maturação do tempo que nos acometia. Era só o que eu ansiava. Só isso tudo. Mas, de repente, ele abandonou o meu corpo na espera e, aos brados, se levantou de mim. (EVARISTO, p. 36, 2011)

Mas a história não termina por aqui, é que Adelha, segundo nos conta a narradora, foi chamada uma noite às pressas para ir do outro lado da cidade,

buscar seu marido que havia passado mal, na casa de um de seus amigos. Ela vestiu-se rápido, mas sem desespero: “Tinha consciência de que não adiantava aumentar o tamanho da aflição que já estava sentindo. Devia controlar o sentimento e se preparar, pois o homem, segundo a pessoa que viera lhe trazer a notícia, não estava nada bem” (EVARISTO, p. 35, 2011). Ao se aproximar da casa, onde supostamente estaria seu companheiro, é recebida com a notícia de que ele estaria numa outra casa em companhia de algumas mulheres, onde passara a noite. Adelha dirigiu-se à casa e foi recebida por uma moça que indicou o aposento, onde estaria o seu velho que, com o corpo meio amolecido, quase caindo da cama aparentava não estar bem. As moças mostraram-se preocupadas, diante do homem e buscaram em Santana algum consolo, que devolveu prontamente, mostrando-se compassiva diante da situação. Ela conhecia bem o companheiro, no momento precisava apenas de um remedinho, o calmante e o comprimido que ele tomava sempre e que Adelha cuidadosamente levou, caso precisasse. Até o amanhecer, ele estaria melhor e poderiam retornar para casa, caso esse fosse seu desejo, mas seu companheiro sentiu-se embaraçado, não podia sair, porque temia a chacota dos amigos: “Ele passara mal em cima do corpo de uma jovem mulher (EVARISTO, p. 33, 2011).

A experiência do abandono em casamentos duradouros é comum em casais, cuja relação heteronormativa, estabelece a manutenção de papéis atribuídos a homens e mulheres, de acordo com o que reza a tradição ocidental. Beauvoir (1982) afirma que o casamento sempre se estabeleceu de forma assimétrica entre homem e mulher, embora os sexos sejam necessários um ao outro, esse arranjo social nunca desenvolveu nenhuma reciprocidade, pois, socialmente o homem é um indivíduo autônomo e completo, enquanto a mulher historicamente carrega as marcas da submissão corporal. Adelha Santana demonstra a opressão marcada em seu corpo quando tenta minimizar o sofrimento do marido, culpando-se do seu desempenho sexual, fingindo estar nela uma limitação vivida por ambos: “Quem sabe não estaria no meu corpo a causa de sua enunciada morte? – Quem sabe não viria de mim a causa de um desejo tão amolecido dele? – perguntei, ou melhor, quase afirmei pra ele” (EVARISTO, 2011, p. 36).

Os avanços sociais permitiram que as mulheres nas últimas décadas concebessem o sexo não mais como uma questão moral, mas como uma fonte

de bem-estar e prazer. Del Priore (2000) confirma essa tese, ao afirmar que a mulher se tornou mais exigente em relação ao seu parceiro, experimentando uma sexualidade mais ativa e prolongada, propiciando entre ambos normas e práticas mais igualitárias. A igualdade esperada, entre homem e mulher, contudo, não foi capaz de extinguir a dissimetria na atividade sexual, porque a realização do ato físico, desejo e excitação física continuam sendo considerados como domínio e espaço de responsabilidade exclusivamente masculina. Raramente o desejo feminino é reconhecido, geralmente, é circunscrito no campo da afetividade. A famosa pílula azul só confirma a supremacia do desejo masculino, evidenciando uma visão física e mecanicista do ato sexual, que se concentra no bom funcionamento de um único órgão.

O entendimento acerca da sexualidade dos homens é geralmente mais limitado que a das mulheres, cujo corpo é repleto de áreas erógenas, enquanto a masculina tende a ser concentrada na região genital, através da penetração. Debert (2012) atribui esse pouco conhecimento a uma autoimposição que recai sobre eles, deixando subentendido as transformações corporais que alteram a capacidade de ereção, entretanto, com o avançar da idade, a narrativa atesta: “(...) doloroso era perceber que, mesmo vivendo os seus últimos dias, meu velho buscava incessantemente o que, no corpo dele, era única certeza, o único motivo de ele ser ele: o seu membro”.(EVARISTO, 2011, p.36)

Adelha, por outro lado, promove uma autorreflexão, a partir de como o seu companheiro lida com a velhice, sempre relacionando-a às perdas, deixando de experimentar outros modos de viver. Desse modo, a personagem demonstra uma atitude mais otimista e consciente: “Eu quero viver a grandeza de minha velhice e estou conseguindo sem mentiras, sem falsos remédios. Não quero me iludir com a cruel promessa da devolução de um tempo que já passou” (EVARISTO, 2011, p. 36) em conformidade com uma análise proposta por Beauvoir (1990) - para que a velhice não seja uma insignificante paródia de nossa anterior existência é necessário continuar a perseguir fins que estabeleçam sentido à nossa vida, como dedicação a indivíduos, a coletividade, a causas, a trabalhos sociais e políticos, intelectual e criativo. A narrativa é concluída com Adelha afirmando que o último gesto do marido foi tentar levantar as mãos no entremeio de suas pernas: “Assim a história dele terminou – não a minha – enfatizou Santana, no final desse relato” (EVARISTO, 2011, p. 37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrevivência, enquanto movimento de escrita através do corpo, promove uma ressignificação dos corpos historicamente marginalizados como o corpo feminino, negro e envelhecido. Para Conceição Evaristo, sua escrevivência é a escrevivência de autoria de mulheres negras que se constrói a partir de sua condição de mulher negra na sociedade brasileira e cuja escrita é contaminada por essa condição. “Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo” (EVARISTO, 2005, p. 35).

O corpo feminino negro envelhecido, geralmente representado na literatura canônica sob a perspectiva da subalternidade, silenciamento e abandono, é reconfigurado no conto a partir da personagem, insubmissa à condição de velhice e do gênero enquanto elementos colonizadores. A velhice, geralmente desumaniza a mulher e a coloca numa invisibilidade por não mais atender aos padrões de beleza e juventude, Beauvoir (1970) afirma que se o destino da mulher é ser aos olhos do homem um objeto erótico, ao se tornar velha, ela acaba perdendo esse lugar conferido na sociedade.

A escrita feminina, ao discutir tais aspectos, institui um espaço para a representação de um processo de envelhecimento do corpo feminino que ainda é tabu em muitos setores da sociedade. Sobre essa representação, Butler (2008) afirma que pode funcionar como um termo operacional no âmago de um processo político que visa a ampliar a visibilidade das mulheres, mas também pode, através de sua função normativa, utilizar-se de uma linguagem que distorceria o que é considerado como verdadeiro sobre a categoria de mulheres. Isso porque a representação estabeleceu o critério para a formação dos sujeitos, estendendo tal representação apenas ao que pode ser reconhecido como sujeito. É importante, portanto, o desenvolvimento de uma representação que possa de fato contemplar a visibilidade, sobretudo, política das mulheres. Butler (2008) afirma que:

Para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-la completa ou adequadamente pareceu necessário, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. Isso parecia obviamente importante, considerando a condição

cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada. (BUTLER, 2008, p. 18)

Desta forma, a representação do corpo feminino envelhecido e negro encontra na personagem Adelha, uma possibilidade de autorrepresentação. A personagem recupera em Nanã, a velhice sob o aspecto da sabedoria e abandona a ideia de um corpo subjugado ao capitalismo, na utilização dos falsos remédios. A afirmação de que a história do marido termina e não a dela, ao final do relato, demonstra que - apesar do comportamento do companheiro que a rejeita como se na busca por corpos mais jovens também esquecesse de sua velhice - Adelha sente-se feliz e, principalmente, como sujeito capaz de nomear e definir sua própria história.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **O que é Interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento: justificando, 2018.
- BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. 3. Ed. Trad. de Maria Helena Franco Monteiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BENJAMIN, Walter. **O narrador**: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CARNEIRO, Sueli. [et al.]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. **Pensamentos feministas**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- COUTINHO, Eduardo. Literatura comparada, literaturas nacionais e o questionamento do cânone. In: **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, nº03, 1996.
- DEBERT, Guita Grin. **Gênero e Envelhecimento**: Estudos Feministas, Rio de Janeiro, 2013.

- DEBERT, Guita & BRIGEIRO, Mauro. Fronteiras de gênero e a sexualidade na velhice. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Campinas: Unicamp, 2012.
- DEL PRIORE, Mary. **Corpo a corpo com a mulher**: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2000.
- EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade In: **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.
- EVARISTO, Conceição. Da representação à auto - apresentação da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares**: cultura afro-brasileira, Brasília, ano 1, n. 1, ago. 2005. p. 54.
- FUCS, Gilda. **Homens e mulheres**: encontros e desencontros. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1992.
- GROSZ, Elizabeth. **Corpos reconfigurados**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 14, p. 45- 86, 2000.
- HOOKS, Bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. [et al.]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. **Pensamentos feministas**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- SCHMIDT, Rita Terezinha. **Descentramento/convergências**: ensaios de crítica feminista. Porto Alegre: UFGRS Editora, 2017.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CAPÍTULO 5

DA REALIDADE PARA A FICÇÃO: VIOLÊNCIAS VÁRIAS EM *DESESTERRO*, DE SHEYLA SMANIOTO

Ester Naiá Ferreira Melo

Nícia Petreceli Zucolo

RESUMO: Este capítulo tem como pretensão a análise das relações de poder que se estabelecem entre as personagens femininas no livro *Desesterro* (2015), de Sheyla Smanioto, a fim de identificar as diversas violências presentes na obra, relacionando-as com a sua naturalização no cotidiano. A narrativa de Smanioto enuncia a luta feminina, não só em relação à figura masculina de poder, como também às questões sociais a sua volta, como pobreza e violência, além de retratar acontecimentos cruéis com tom de naturalidade, assemelhando-se à naturalização da violência em sociedade, possibilitando a representação das vivências de mulheres reais. Diante disso, usaram-se gênero e redes de poder como categorias de análise, por meio de críticos dos estudos culturais, como Bourdieu (2010), Foucault (2015), Coelho (1999) e Saffioti (2004). Este trabalho está ligado ao Grupo de pesquisa Relações de gênero, poder e violência em literaturas de língua portuguesa, da Universidade Federal do Amazonas.

Palavras-chave: Violências; Personagens femininas; transgressão; realidade social.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Sheyla Smaniotto surge no cenário nacional com destaque, ao ganhar o prêmio SESC de literatura em 2015. O seu romance de estreia, *Desesterro*, traz personagens femininas envoltas em situações de violência das mais variadas.

Maria da Penha, Maria de Fátima, Maria Aparecida, Menina e Scarlett moram em Vilaboinhas, cidade pobre, em ambiente hostil às mulheres, como

de praxe em ambientes desse tipo. A hostilidade não se restringe apenas à seca e à miséria advinda dela, mas pela estrutura social, machista, reguladora e abusiva.

A fome, a miséria e a dureza da vida moldam as personagens e suas ações. A naturalidade da fome é explicitada em uma conversa entre Fátima e sua irmã Menina, que se impressiona por ver uma pessoa gorda em uma apresentação do circo. Fátima diz: "tem gente com estômago dormindo quieto, acredita?" (SMANIOTO, 2015, p. 226) como se fosse algo tão fora de sua realidade que chegasse a ser irreal existir pessoas que não sentem fome permanentemente. A partir disso, pode-se perceber uma complexa teia relacionada à miséria e à fome, que contribui para a produção e reprodução de discursos que afetam existências por meio dessa vulnerabilidade, de maneira a naturalizar situações de violências diversas: físicas, simbólicas e psicológicas. Desse modo, mesmo sendo perceptível que as personagens são fortes e lutam por sua sobrevivência, as imposições da sociedade fazem com que se subordinem a elas, num ciclo. Assim, mesmo que exista a vontade da mudança, pela transgressão, os sistemas simbólicos são fortes, e as origens e vivências de cada uma dessas mulheres sempre voltam para assombrá-las.

Na obra também é perceptível o modelo patriarcal que gera e mantém o sofrimento, o controle psíquico e físico das figuras femininas. Assim, é perceptível que, ao longo de suas trajetórias, as personagens estão em constante enfrentamento das barreiras impostas a elas. Esses embates possibilitam a essas mulheres realizar o que Coelho (1999) considera como desafio: são transgressões, na tentativa de mudarem e transcenderem as suas próprias realidades.

O livro não se apresenta em ordem cronológica, o que permite não só idas e vindas temporais, como também a introspecção das personagens, possibilitando o conhecimento do leitor acerca das necessidades e desejos dessas mulheres. Essa estrutura interfere na apresentação de diversos fatos como canibalismo, homicídio e incesto, de maneira a naturalizá-los e reproduzi-los na realidade da obra, partindo sempre de um motivador: a violência. Desta forma, deslindar os diversos tipos de violências sofridas pelas principais personagens femininas presentes no livro, em relação à percepção de sua realidade social, torna-se um caminho para entender como essas violências vividas pelas personagens não passam de um reflexo da sociedade. Destacam-

se as personagens Maria da Penha; Maria de Fátima e Menina a fim de, a partir da leitura das violências vividas, mostrar como literatura pode mimetizar a realidade, para falar pelas mulheres silenciadas, denunciando vidas perdidas.

MARIA DA PENHA

A primeira mulher da genealogia dessa família é Maria da Penha, mãe de Maria Aparecida e avó de Maria de Fátima e Menina. A personagem é a matriarca da família e, portanto, a responsável pela transmissão de valores para a geração das netas. Seus conhecimentos foram construídos ao longo de sua trajetória pelas suas vivências, de modo que abrangem questões relacionadas ao local que reside, Vilaboinha, aos aspectos familiares relacionados a sua criação, a problemáticas em relação à gravidez e maternidade e tantas outras experiências que constituíram sua história.

O primeiro ponto para compreendê-la é conhecer o espaço de seu nascimento, um município sem muitas perspectivas de mudança que é caracterizado pela fome e seca. Logo, essa relação entre a violência e a pobreza são naturais à vida dessa mulher e influenciaram na construção de quem ela é. O ambiente é então o ponto de partida a todos os problemas enfrentados pelas figuras femininas, uma vez que, desde o nascimento até a morte, todo momento se torna uma questão da sobrevivência nesse ambiente. Na obra, a terra é caracterizada como um “bicho que come gente” (SMANIOTO, 2015, p. 41), o que dá a ideia de que tudo, em algum momento, voltará para a terra. Para além disso, também se tem a ideia de que nada é esquecido ou fica enterrado por muito tempo, desse modo possibilitando que aconteça o tal “desesterro” do título, que fala acerca de trazer de volta da terra aquilo que ela engoliu. Para ilustrar tem-se a cena da morte de Penha, a qual mesmo sendo enterrada “nem na terra sossegava” (SMANIOTO, 2015, p. 250) e ao ser presa em uma árvore “o vento ia lá e dizia, desesterro, o vento no corpo batia, desesterro. Ninguém repetia” (SMANIOTO, 2015, p. 250) revelando o poder que o local tinha sobre vida e morte de seus habitantes.

A partir dessas situações, percebe-se então um embate constante entre a vida e a morte. Pode-se pensar que devido às condições sociais de pobreza existentes na vida das personagens, são criados constantes confrontos com a morte. Esse fato pode ser percebido no trecho em que Penha “perguntou para a morte: Diacho, a vontade conta? Não a sua, Maria da Penha.”

(SMANIOTO, 2015, p. 163), porque a personagem já teria tentado se matar três vezes e estava cansada de sua vida. Logo no início da narrativa já é revelado ao leitor como a temática da morte irá acompanhar as personagens, nesse caso em específico, Fátima, pois “[o] retratista viu a morte na pele de Fátima, estava perdida em sua pele cifrada, mas era a morte. Viu o próprio futuro, ele não quer nem pensar. Viu o futuro de Fátima.” (SMANIOTO, 2015, p. 25), aludindo a essa temática do confronto entre a morte e vida.

Maria da Penha enfrentou problemas em relação à gravidez e à maternidade: “A criança vem inteira nas tripas, só pode ser, o sangue vertido foi pessoa inteira feito trigêmeos: o caçula poço, o do meio rio, o mais velho mágoa.” (SMANIOTO, 2015, p. 142); “a Penha para ter cria jurou, fez promessa, por isso quando nasceu a Cida ela botou logo o nome da Santa” (SMANIOTO, 2015, p. 47) pensando que assim protegeria a única criança que conseguiu ter. Maria Aparecida morre após dar à luz a sua segunda filha, Menina. Esse acontecimento é muito doloroso para Penha, que se diz “morta desde que perdeu a Cida” (SMANIOTO, 2015, p. 163), demonstrando novamente a dor pela perda da filha.

Além desses fatos, a personagem também sofreu muito em relação aos seus familiares. Por exemplo, as irmãs de Penha a tratavam como “filhote do diabo” e alegavam que a mãe afirmava que Penha “já nasceu desmamada foi sim, ela disse sim. Eu ouvi, ela disse quando vier o circo, dou a Penha pra ir junto. Ela falou mesmo. Não aguento mais esse filhote de cruz credo, ela falou.” (SMANIOTO, 2015, p. 228). Desse modo, ao diminuir a importância de Penha na família, foram gerados traumas relacionados a abandono e exclusão.

Fica claro, então, como a trajetória de Penha afetou sua forma de ver o mundo e de repassá-lo a suas netas, reproduzindo o discurso de dominação e os valores distorcidos que conheceu, de modo a naturalizar questões de violência e dominação masculina. Penha exemplifica “a internalização da ideologia do opressor, representada pela matriarca. Presença feminina poderosa e ditatorial que, na história da dominação da mulher, atuou como importante agente educador, responsável pela transmissão dos valores patriarcais” (COELHO, 1999, p. 4), reproduzindo falas e ações que possuem teor patriarcal, eternizando o ciclo de dominação e violência. Assim, ao realizar essa transmissão ela reproduz fatos de opressão que já lhe aconteceram em torno de seu ciclo de vida, como o abandono e a submissão.

Sobre essa situação, Bourdieu afirma que:

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados em conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento, de submissão. (BOURDIEU, 2002, p. 16)

Penha reproduz comportamentos naturalizados em relação a esses esquemas dominantes, afinal, é a única realidade possível para ela e para as netas. Pelo fato de Penha ser o modelo da família, Fátima constrói sua opinião sobre as “verdades” apresentadas pela avó. Desse modo, ao passar seus conhecimentos e modos de lidar com a vida, Penha aplica os esquemas dominantes que lhe foram impostos e é nessa transmissão de valores que se percebe como os fatores de dominação se enraizaram em seus pensamentos.

MARIA DE FÁTIMA

Maria de Fátima, primeira filha de Maria Aparecida, logo no início da obra é apresentada pelo retratista da cidade: “olha a pele gasta da mulher. Papel esquecido na borra de café. Amassado. Rasgado. Tolhido. [...] se você olhar direitinho vai ver na pele dela o que o futuro guarda para você. No que o passado guardou para ela.” (SMANIOTO, 2015, p. 23). Aqui observa-se como a aparência externa da personagem revela marcas das violências e sofrimento pelos quais passou, já antevistos na personagem de Penha.

Fátima passa por situações de violência, em especial a física, pois desde criança sofre constantes abusos de Tonho, que inicialmente é companheiro de sua mãe, Maria Aparecida, mas toma Fátima como esposa assim que sabe que Cida, a mãe de Fátima e sua companheira, morreu.

Logo na infância ela é estuprada por Tonho, que afirma ter feito isso pois “desde pequena sentada na terra com aquelas pernas [...] eu sei que você quer ou não tinha as pernas assim meio abertas, diacho, os peitos desse jeito embaixo dos panos, anda, aproveita que sua mãe não está olhando, eu sei bem o que você quer” (SMANIOTO, 2015, p. 110) justificando o estupro como se fosse algo que a menina quisesse. A culpabilização das vítimas é corriqueira: “as

mulheres são treinadas para sentir culpa. Ainda que não haja razões aparentes para se culpabilizarem, culpabilizam-se, pois, vivem numa civilização da culpa” (SAFIOTTI, 2004, p. 23), comandada por homens, seus algozes.

Tonho, assim que sabe da morte de Cida, toma uma atitude: “com a mãe de Fátima morta, ela não era mais minha filha. Fiquei doido só de pensar em outro homem indo lá devorando minha cadelinha, e de pensar nela se debatendo em vara que não é nem minha” (SMANIOTO, 2015, p. 113). Mais uma vez, a mulher, independente do grau de parentesco, é vista como objeto de luxúria: objeto.

Dando continuidade à cena, ele diz para Penha que Fátima, sua filha e de Cida, deveria ficar com ele, pois “ela não dá mais para homem certo, comi até o cu dela” (SMANIOTO, 2015, p. 114). A cena revela como a violência contra a mulher está naturalizada: se o homem se responsabilizar em “acolhê-la”, em muitas situações é uma boca a menos para a família alimentar: no contexto miserável de Vilaboinhas, Penha apenas diz: “faça o que for preciso, só deixe a menina da Cida comigo.” (SMANIOTO, 2015, p. 114).

Em relação a essa problemática, Saffioti diz que: “no que tange à violência de gênero, não é difícil observar que a mulher é considerada um mero objeto não apenas por seu agressor, mas por ela mesma. Faz parte do discurso da vítima considerar-se somente objeto, ou seja, não-sujeito (SAFFIOTI, 1997, p. 70).

Essa situação leva a própria vítima a ver-se como um objeto de outro, a ver seu corpo como de outro, pois ao crescer como esposa de Tonho, Fátima considera seu corpo como propriedade do marido. Adulta, ainda casada com Tonho, Fátima continua a sofrer com violências, pois além da sexual, é espancada frequentemente: “ela olhava a criança e apanhava, quieta ela apanhava quietinha, mais uma vez não implorava pra viver, mais uma vez não dizia nada. Era o corpo quem sofria, não ela, o corpo dela era de Tonho, não dela.” (SMANIOTO, 2015, p. 183). Desde a infância até a vida adulta, o corpo de Fátima é tratado como objeto de Tonho, levando-a a desenvolver mecanismos para abstrair-se durante a violência física sofrida.

Saffioti faz perceber que dada a organização social de gênero, de acordo com a qual o homem tem poder praticamente de vida ou morte sobre a mulher (a impunidade de espancadores e homicidas revela isto) no plano de facto, a

mulher, ao fim e ao cabo, é vítima, na medida em que desfruta de parcelas muito menores de poder para mudar a situação (SAFFIOTI, 1997, p. 70).

É sobre esse poder que Tonho tem sobre a vida e a morte de Fátima que a história dessa mulher se constitui, já que essa figura masculina interfere na vida das outras personagens da família. A partir das construções e reproduções de ensinamentos patriarcais, sob os quais as personagens são criadas, é que o poder é exercido sobre o sexo feminino, principalmente devido às formas de poder simbólico, que é um “[...] poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder” (BOURDIEU, 2010, p. 15), constituído desde o nascimento até a morte das personagens, sendo, por isso, tão enraizado nessas quatro gerações de mulheres. Bourdieu também explicita que:

É necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que estão sujeitos ou mesmo que o exercem. (BOURDIEU, 2010, p. 7)

O poder não é infinito e pode ser reconhecido por aqueles que o sofrem para que seja assim mudado. Por essa razão, ao ser agredida, vendo sua filha nos braços da Menina, ambas escondidas, Fátima intui que pode mudar sua própria vida e de sua família. Tal aspecto torna-se evidente na ideia que se forma, de se mudar para São Paulo com a filha.

O despertar transgressor de Maria de Fátima começa com a mudança do nome da filha, pois Scarlett era "nome de estrela do cinema, distante, de artista. Nada de Maria, diacho, criança com esse nome já nasce sofrida, minguada, encardida." (SMANIOTO, 2015, p. 47). Mesmo mínimo, é um gesto de resistência, o único que poderia executar até então, na tentativa de quebrar o ciclo das Marias da família.

Scarlett sempre foi, para Maria de Fátima, um marco para sua mudança de vida. Com o nascimento de Scarlett "doía o que junto da menina ela paria: esse desejo sanha vontade, essa mania loucura coragem, esse desespero de abrir cutucar estourar arrancar tudo que é inteiro, simples ou duvidoso, tudo que é familiar, estranho ou infeliz." (SMANIOTO, 2015, p. 171) demonstrando que

a filha trouxe à tona o desejo de quebrar com o sistema de opressão: Scarlett representa o nascimento do desejo de mudança.

MENINA

Menina é a segunda filha de Maria Aparecida, portanto, é a irmã de Maria de Fátima, neta de Penha. Ela não tem nome, pois a segunda gravidez de Cida só foi percebida na hora do parto, o qual a matou. Esse fato foi um determinante na vida dessa personagem, pois seus familiares a responsabilizaram pela morte de sua mãe, fazendo com que Menina sofresse com o peso do ocorrido, sendo sempre lembrada desse fato pela irmã Fátima e a avó Penha.

Menina é muito maltratada pelas outras mulheres da família, que lhe atribuem a culpa não só da morte de Cida, mas de outros tantos males. Como exemplo, o trecho: "só pode ser culpa de sua neta mais nova, a diaba, só podia ser mesmo essa desgraça, animal, aborto, cruz-credo, lazarenta, demônia, isso que ela é, uma demônia." (SMANIOTO, 2015, p. 154), em que se atribui a culpa pela seca e consequente fome.

O fato de não ter recebido um nome faz com que essa personagem seja diminuída perante as mulheres da família. Pode-se ver essa questão como uma das causas que fundamentam a sua subordinação, afinal, o nome é o princípio da individualização, que possibilitará a construção de uma identidade. Em geral, esse aspecto é sempre lembrado para inferiorizar e determinar o futuro de Menina:

Você não tem mãe, não sabe como é nunca vai saber como é ter nome. Está olhando o quê, piolhenta? Você fica pela vida vendo verdade onde não tem nada, vendo a gente vendo mais que a gente. Acha que cuida de você quando a vó bater as botas? [...] você fica sozinha pra morrer comida pelos bichos, morta de fome sem dentes sem homem nenhum vai lhe querer olhando cara de quem sabe demais não sabe nada. (SMANIOTO, 2015, p. 178)

Ao longo de toda a vida da Menina em Vilaboinha, a personagem sofre também com a violência verbal da irmã e da avó, além da violência física. O trecho a seguir ilustra o momento em que Maria de Fátima bate na Menina por não realizar as tarefas de modo correto, fato que impossibilitava a ida de

Fátima para São Paulo por não poder deixar Penha desamparada: "essa menina nem apanhar sabe, muito menos descascar macaxeira, muito menos não chorar, desgraçada, essa menina é uma desgraça, vai ter logo é que parar de apanhar, uma pena a Fátima ter que parar de bater. Mas vai que a menina não sabe sobreviver." (SMANIOTO, 2015, p. 176). É importante ressaltar nessa cena que além de ser uma punição para a Menina, bater na irmã também é um ponto de escape para Maria de Fátima, que bate nela como um modo de estar em um patamar superior de poder sobre a Menina. Sobre essa relação de poder e o corpo, Foucault afirma que:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele, elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e dominação. (FOUCAULT, 1987, p. 29)

Demonstra-se, desse modo, que castigar outro corpo é uma maneira de produzir poder e gerar prazer a partir da inversão de papéis de dominado e dominador. Assim, Fátima não pretende apenas reprimir a irmã, como também transformar seu papel de oprimida em opressora, utilizando-se de um erro da irmã para puni-la e culpá-la por não poder deixar a avó sozinha. A partir da assunção desse papel de opressora, pode-se perceber que a existência de estruturas de poder são como "uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir" (FOUCAULT, 2015, p. 45).

Em relação a obra, percebe-se a presença dessa rede de poder em relação a Tonho, pois mesmo que ele não seja uma figura constante na obra, seu poder como figura masculina reverbera na vida de todas as personagens. Para ilustrar esse fato, temos logo no início da obra a afirmação de que "em Vilaboinha [...] quase não tem cão nenhum fora o da vó Penha. [...] O Tonho não gosta dos latidos, diacho, ninguém tem que saber que ele vem chegando, por isso ele mata tudo que é cão na paulada." (SMANIOTO, 2015, p. 9). Em seu artigo, *Entre cães e cadelas: a constância da figura canina na narrativa de Sheyla Smanioto, Guizzo e Klumb afirmam que "Tonho, o único personagem*

homem da narrativa, carrega consigo o que todos os humanos, como aponta Maria Esther Maciel (2016, p. 51), sempre se arrogaram: o poder de dispor sobre a vida e a morte desses outros.” (GUIZZO e KLUMB, 2020, p. 176). Ao considerar o cão como o poder, percebe-se que fora o poder que Penha exerce dentro dessa estrutura familiar, Tonho não permite que ninguém mais tenha algum tipo de poder, por essa razão que “se Fátima tem um cão dentro dela esse cão está morto, bem do jeito que Tonho gosta.” (SMANIOTO, 2015, p. 175). Logo, a personagem Fátima se questiona como deve ser ter esse poder e afirma que “foi tentar com paulada reviver seu cão por pauladas posto” (SMANIOTO, 2015, p. 175) e ao bater na Menina percebeu como é “gostoso demais pelo menos dessa única vez gostoso demais não ter que apanhar” (SMANIOTO, 2015, p. 176). A obra deixa clara a relação entre essa rede de poder e inversão de papéis a partir da produção de novas formas de dominação.

Mesmo com a existência de diversos determinantes na vida da personagem, Menina sempre foi a única da família a ver além do que se conhecia e esperava da vida. Inclusive, essa era uma característica que irritava os familiares, pois ela conseguia ver alguma outra verdade sobre a vida. Uma cena que ilustra isso é “a menina vê bem até demais, repetia, e a louca da Penha finge que não vê porque no fundo ela e tudo a gente sabe, a neta vê tudo, tudinho. Até o que não deve. [...] Dona Penha estrala os olhos tenta enxergar o que a neta vê, fica tonta, diacho, a menina é tudo que ela encontra.” (SMANIOTO, 2015, p. 15), que revela também como a própria Penha queria conseguir avistar aquilo além do que conhecia, mas que em seus olhos “morre tudo” (SMANIOTO, 2015, p. 15).

Assim, mesmo com os determinantes sociais impostos a Menina, ela foi a primeira da família a conseguir mudar de vida por conseguir ver além do que lhe era apresentado. Sobre isso, afirma-se que:

A história traça uma ponte entre o presente e o futuro, de modo que, aos poucos, à medida da produção desse novo conhecimento será possível prever o escrutínio do ver a ser de mulheres diferentes daquelas que foram ideologicamente determinadas pela cultura. (ARRUDA et al, 2019, p. 359)

Então, mesmo que exista uma determinação sobre como será a vida de uma mulher, ao longo de seu desenvolvimento esse futuro pré-estabelecido pode vir a mudar de acordo com as escolhas feitas no decorrer de sua vida.

Conforme a evolução da personagem, percebeu-se que essa falta de nome que inicialmente era vista como uma culpa a ser carregada, depois se transformou em possibilidade de vir a ser, já que pessoas que não possuem uma identidade fixa têm flexibilidade de se transformar em qualquer coisa, teoricamente. Por esse motivo, ao sair de sua cidade natal, Menina pôde ser outra pessoa que não era ela e, por isso, "mal sabia Maria da Penha que o nome que ela não deu a neta mais nova arrumou sozinha" (SMANIOTO, 2015, p. 243) sendo essa uma mudança que vem de dentro da personagem, que vem de sua própria vontade de conquistar algo, mínimo que parecesse.

A vida de Menina relaciona-se a da irmã, Fátima, pois Menina além de presenciar as cenas de Tonho batendo em Fátima também cuidava de Scarlett enquanto as violências aconteciam. Para ilustrar o fato, "Tonho nunca via a Menina ou a criança. Ele chegava em casa o diabo no corpo ele chegava em Fátima e a menina se escondia, a menina pegava Scarlett e as duas ficavam embaixo da pia." (SMANIOTO, 2015, p. 183). Fátima foi a primeira da família a querer em mudar de vida e, por isso, sua morte foi um gatilho para a transformação da Menina. Então, após ver Fátima morta por Tonho, Menina "pega a bolsa de Fátima, os documentos, pega as orelhas de Fátima, esconde os ossos, as unhas, deixa Scarlett na porta da vó, deixa a vó e Scarlett sozinhas. Já não é mais a menina." (SMANIOTO, 2015, p. 245).

A partir disso, acontece a transformação da personagem. A falta de identidade de Menina lhe serve como uma "identidade metamorfose, considerada como a unidade da atividade, da consciência e da identidade" (SAFFIOTI, 2019, p. 145), e lhe possibilita ser outra pessoa.

Assim, ela se fortalece não só com as suas dores, violências e vivências como também com as da irmã. Pode-se inferir que menos que a questão da fome, o que a leva a ingerir partes da irmã, é a antropofagia como ritual, a ideia de que o outro faça parte de si, adquirir a força do outro.

De acordo com Agnolin, na antropofagia indígena as "proteínas simbólicas" que eram trocadas não estavam simplesmente contidas nas carnes do inimigo/vítima, mas emanavam propriamente do ritual sacrificial, no qual a vítima representava o instrumento de abertura privilegiado para interagir, ritualmente, com a realidade extra-humana a fim de reforçar e atuar em favor de uma dimensão cultural que somente pode fundar a ação histórica de uma cultura tradicional (AGNOLIN, 2002, p. 156).

Desse modo, ao fazer a relação entre a antropofagia indígena e o canibalismo que ocorre na obra, é possível perceber como a Menina, ao comer a irmã Fátima, realiza essa ação como se fosse um ritual, que possibilita a transformação da Menina na irmã, de forma a adquirir sua força e levar adiante seus desejos. A partir disso, Menina carrega Maria de Fátima e segue o destino que a irmã gostaria de ter tido:

A menina vinte anos atrás chegou em São Paulo com a sacola de Fátima, o tronco de Fátima, os órgãos internos, a pele e os olhos, os dedos do pé, as costelas, os calcanhares e as canelas, veias e artérias, a menina chegou em São Paulo sem saber quem era. [...] E dali em diante a resposta vinha do estômago: meu nome é Maria de Fátima. (SMANIOTO, 2015, p. 251)

Ao tratar de Fátima como restos carregados dentro da Menina, o narrador coloca como se todos esses elementos ainda estivessem vivos e sustentando essa nova identidade da personagem. Dessa maneira, Menina, que antes não tinha identidade, se transforma na irmã, Maria de Fátima, carregando não só seu corpo, como também seus sonhos para São Paulo.

LITERATURA: UM REFLEXO DA SOCIEDADE

O nome “Maria” tem diversos significados e origens, entre elas a hebraica e egípcia tendo como significados rainha soberana e amar, respectivamente. Tornou-se muito popular também por ser o nome da mãe de Jesus, aquela que é bondosa, pura e escolhida por Deus, logo, é um nome muito comum e muito utilizado para as mulheres podendo ser acompanhado também por um segundo nome. É um nome que carrega grande simbologia no imaginário popular, crendo-se que a escolha dos nomes das personagens da obra representa todas as mulheres, pois, como se verá adiante esses nomes têm sua relevância histórica para a luta feminina.

Maria da Penha Maia Fernandes foi a mulher que lutou judicialmente por anos contra seu ex-marido que tentou assassiná-la, seu nome identifica a lei nº 11.340/06, lei contra a prática de violência doméstica com ênfase contra a mulher. Assim como ela, a personagem Maria da Penha também passou por questões de violência e quase morte. Maria Aparecida vem do nome da santa Nossa Senhora da Conceição Aparecida, a santa que é a padroeira do Brasil.

Por fim, Maria de Fátima, que vem do nome da Nossa Senhora de Fátima, em crença popular acredita-se que ela é uma das aparições da Virgem Maria para três crianças na cidade de Fátima, em Portugal. Na própria obra existe uma explicação sobre o nome das personagens, tratando todas elas como Marias, porque é dessa forma "como no fundo toda a gente chama. Maria da Penha, Maria Aparecida, Maria de Fátima, Maria Menina e Scarlett Maria criança." (SMANIOTO, 2015, p. 241). Logo, percebe-se a carga que o nome "Maria" reflete na luta feminina, haja vista que ao conhecer as trajetórias das personagens, se faz possível estabelecer uma linha de proximidade com as Marias da vida real e as simbólicas, pois todas elas representam as diversas formas das mulheres.

Outra relação com a realidade das mulheres que a obra tem são as violências vivenciadas pelas personagens. De acordo com o Atlas da violência de 2018, no ano de 2016, 67,9% dos estupros foram realizados contra menores de idade, sendo que 30,13% dos agressores das crianças são amigos e conhecidos da vítima e por volta de outros 30% são familiares próximos da vítima. Assim como a personagem Fátima quando era criança foi estuprada por um familiar próximo, seu padrasto, Tonho, mais da metade dos casos de estupro no Brasil acontece com menores de idade. O estupro é uma das formas de violência física, tendo outros como a violência doméstica e o feminicídio, que não podem ser pensados como formas de violências distintas, pois uma pode acarretar a outra. Tendo em vista que esses tipos de violências são construídos a partir da noção patriarcal de poder sobre o corpo e a vida da mulher, pode-se inferir que o poder simbólico é uma das raízes das formas de violências, tanto as físicas como também as psicológicas, pois ele é um "poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: [...]" (BOURDIEU, 2010, p. 15). Certas opressões, como a culpabilidade recair sobre a vítima em situação de estupro, derivam de uma percepção distorcida pelo machismo de que a mulher é inferior, e a partir dessa ideia central, é que se desenvolvem as outras formas de poder e suas violências. Em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir explica historicamente como ocorre essa colocação da mulher como ser inferior, afirmando que:

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje o

dominam; ela não se considera responsável; está entendido que é inferior, dependente; não aprendeu as lições da violência, nunca emergiu, como um sujeito, em face dos outros membros da coletividade; fechada em sua carne, em sua casa, apreende-se com o passiva em face desses deuses de figura humana que definem fins e valores. (BEAUVOIR, 1967, p. 364)

A condição da mulher como um ser inferior foi construída através dos tempos, de forma que a mulher é moldada desde a infância para crer em sua submissão e dependência. Dentro dessa construção de inferioridade é que se percebe como o poder influencia na criação dos valores, pois é por meio do poder – econômico, simbólico, ideológico, político etc. – que se determinam a moral e as normas de uma sociedade.

A partir disso, se faz necessário pensar como os tipos de poder se relacionam com a violência, pois existe uma linha tênue entre o poder e as violências causadas por ele. O poder simbólico, por exemplo, corrobora para um tipo de violência psicológica, devido a limitar a mulher em suas capacidades em razão do imaginário patriarcal da inferioridade feminina, mas pode também vir a gerar outros tipos de violência, como a física, ao justificar a dominação patriarcal e possibilitar que a mulher seja submissa ao homem. Em relação a isso, Bourdieu alerta que:

Ao tomar “simbólico” em um de seus sentidos mais correntes, supõe-se, por vezes, que enfatizar a violência simbólica é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres espancadas, violentadas, exploradas, ou o que é ainda pior, tentar desculpar os homens por essa forma de violência. (BOURDIEU, 2002, p. 44)

É preciso pensar que todas as formas de violência e dominação patriarcal afetam as mulheres e, em um único caso, podem-se revelar vários tipos de submissão. Por exemplo, no estupro de Fátima quando criança, Tonho realiza a violência física e, também, a psicológica, quando diz ao final do ato para a menina que “a mãe dela ia ficar era brava com ela se descobrisse a putinha que ela é” (SMANIOTO, 2015, p. 113) de modo a induzir a criança a se ver como causadora da violência física e isso resultar no seu medo de contar sobre o ocorrido. Considerar a forma como uma figura feminina se porta como causa da violência é um método de controle de suas ações, pois na concepção

machista, a conduta ou o traje servem como um convite ao sexo, desde que estejam fora do que o próprio homem estipulou como padrão. Esse imaginário se tornou tão enraizado na sociedade que, em geral, as pessoas julgam a figura feminina como culpada pela ação de seu algoz.

A equivalência entre ficção e realidade, demonstrada por esta obra, traz a mente a ideia de que “de modo particular, os textos de autoria de mulheres levantam interrogações acerca de premissas críticas e formações canônicas, bem como tencionam as representações dominantes calcadas no discurso assimilacionista de um sujeito nacional não marcado pela diferença” (ARRUDA et al., 2019, p. 66), contribuindo para que sejam gerados debates sociais importantes acerca da quebra de um cânone. Por essas razões, *Desesterro* é um livro que em todo o seu enredo e aspectos textuais quebra paradigmas e questiona conceitos e organizações normalizados socialmente. Para ilustrar, o trecho a seguir critica de forma irônica a violência contra a mulher, pois “Tonho tantas vezes [bate] em Fátima [que] ela nem se importa, mulher nenhuma morreu de apanhar de marido, exceto as que estão mortas (SMANIOTO, 2015, p. 106).

De acordo com o Atlas da violência:

Apenas em 2017, mais de 221 mil mulheres procuraram delegacias de polícia para registrar episódios de agressão (lesão corporal dolosa) em decorrência de violência doméstica³¹, número que pode estar em muito subestimado dado que muitas vítimas têm medo ou vergonha de denunciar. (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2019, p. 42)

Portanto, apenas as “que estão mortas” (de várias maneiras) é que perderam a voz de denunciar. Nesse sentido, o livro de Sheyla Smanioto é a voz que muitas perderam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre a literatura e a realidade sempre foi um dos pontos principais para a catarse: a possibilidade das descargas emocionais humanas. Essa relação muitas vezes possibilita que críticas à sociedade existente sejam feitas e que espaços sejam abertos para grupos estigmatizados. A área de estudos feministas é uma vertente que possibilita o estudo sobre a mulher e os

diversos fatores que interferem em sua vida, sendo essa uma área com muitas lacunas ainda a serem preenchidas em relação a esse grupo. Por esses fatores, mesmo que o estudo sobre a mulher tenha se intensificado nas últimas décadas, ainda existem muitas barreiras a serem quebradas em relação à dominação e subjugação desse grupo e muitos estudos a serem feitos em diversas áreas acerca da temática. No que tange à literatura, a obra *Desesterro* estabelece em sua narrativa um reflexo da realidade, levando o leitor a pensar sobre as relações de poder e violência existentes e elencando debates pelas temáticas. Por essa razão a *Catarse* sendo a "purgação das emoções de terror e piedade" (ARISTÓTELES, 2003, p. 33), apresenta-se aqui, mais do que nunca, necessária para entender o lugar do outro na sociedade e refletir criticamente sobre o poder que se tem sobre outro e carga de exercê-lo.

As análises de situações de violência e poder são inesgotáveis, pois são problemáticas que estão imbricadas de forma sorrateira nas relações sociais e se transformam de modo sutil. Pode-se afirmar que "a centralidade das ações violentas incide sobre a mulher, quer sejam estas violências físicas, sexuais, psicológicas, patrimoniais ou morais, tanto no âmbito privado-familiar como nos espaços de trabalho e públicos." (ARRUDA et al., 2019, p. 293). As violências apontadas estão sempre em torno da figura central, a mulher, as quais são atingidas de algum modo, por algum tipo de violência, independente do espaço onde estão inseridas, apenas por serem mulheres.

Assim, *Desesterro* traz a história de mulheres, que passam por situações de muitas mulheres de outras gerações e atuais gerações.

Entender que esses temas relacionados à violência de gênero são fontes inesgotáveis de análise, tanto na literatura como na realidade, é fundamental, pois as relações de poder sobre as mulheres se revelam cotidianamente.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá.

Rev. Antropol. 2002, vol. 45, n.1, p.131-185. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 mai. 2020.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. 7. ed. São Paulo: 2003.

- HOLANDA, Heloísa Buarque. (org.) **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p. 400.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 14^o ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **Dominação Masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. 2^o ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 2. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- COELHO, Nelly N. O desafio ao cânone, consciência história X discurso em crise. In: CUNHA, Helena Parente (Org.). **Desafiando o cânone: aspectos da literatura de autoria feminina na prosa e na poesia (anos 70/80)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 9-14.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 3^o ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad: de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GUIZZO, Antonio Rediver; KLUMB, Stefani Andersson. Entre cães e cadelas: a constância da figura canina na narrativa de Sheyla Smanioto. **Revista Memorare**, v. 7, n. 1, p. 167-182, maio 2020. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/memorare_grupep/article/view/8994/500>. Acesso em: 23 mai. 2020.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da violência**. Disponível em: <https://assetsdossiesipgv2.nyc3.digitaloceanspaces.com/sites/3/2018/06/IPEA_FBSP_AtlasdaViolencia2018Relatorio.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2020.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2004.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade**. Lutas Sociais, n^o 2, PUC/SP, 1997, p.59-79.
- SMANIOTO, Sheyla. **Desesterro**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

CAPÍTULO 6

DIALÓGOS DECOLONIAIS NA ESCRITA FEMININA OITOCENTISTA: UM ESTUDO A PARTIR DE *SAB* (1841) E *ÚRSULA* (1859)

Jeissyane Furtado da Silva

Miguel Nenevé

RESUMO: A partir de uma leitura que percorre os estudos críticos de raça e de gênero, propomos um estudo que considera os caminhos e as escolhas simétricas e divergentes na literatura feminina latino-americana do século XIX. Ao dispor das obras *Sab* (1841) e *Úrsula* (1859), de Gertrudis Gomez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis, sob as contribuições teóricas de Frantz Fanon (2008), Paul Gilroy (2012), Walter D. Mignolo (2017) Ngũgĩ wa Thiong'o (2017), Chimamanda Ngozi Adichie (2019) e Carla Akotirene (2019), traçamos uma reflexão sobre as dores representadas em suas escritas, em suas múltiplas vivências. Com o suporte dos dispostos teóricos que nos sugerem reflexões sobre as rupturas físicas e culturais do sistema colonial, exploramos o caráter discursivo das narrativas em questão, enquanto medida de (re)construção histórica, na expressão dos laços rizomáticos entre as fraturas do patriarcalismo e a formação da identidade da mulher latino-americana.

Palavras-chave: Literatura feminina; Escrita decolonial; Escrita latino-americana.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O ideal de liberdade do sujeito que atravessa o século XIX, impulsionado pelas propostas da Revolução Francesa, leva indivíduos à possibilidade de escrita. Mulheres e negros, nos seus lugares subalternos e marginalizados, utilizaram-se da pena para expor realidades, vivências e projeções da sociedade oitocentista, essencialmente masculina e europeizada.

Nesse sentido, as noções de gênero e raça atravessam as produções literárias e artísticas, mesmo aquelas que serão produzidas por um “perfil padrão”. A reivindicação da liberdade e da integridade do indivíduo social se constroem e se reformulam no princípio da alteridade, nas diferenças que marcam a diversidade do jogo social. Nesse tomar para si, no século XIX, surgem diversas narrativas que exemplificam essas relações, dentre as quais nos debruçaremos neste texto.

Em um contexto de tomada da fala e da reescrita da história, como nos propõe Djamilia Ribeiro (2019), duas narrativas ressurgem num contexto latino-americano e caribenho: *Sab* (1841) e *Úrsula* (1859). De uma heterogeneidade que parte desde a formação e o lugar de fala de suas escritoras às suas propostas ao fim do escravismo, os romances se encontram em um discurso que se propõe a pensar em questões raciais e de gênero.

Para isso, elabora-se sobre uma linguagem que desmantela o discurso colonial e, em certa medida, rompe com as barreiras do colonialismo, através de personagens femininas que, diante de suas diferenças, já nos emanam uma interseccionalidade discursiva. Na pretensão de se debruçar sobre os (des)encontros entre as duas narrativas, através de suas escolhas na representação da mulher mestiça, escravizada, latino-americana e caribenha, nos apropriamos de um referencial teórico que parte dos Estudos Culturais, de Gênero e de Raça.

Em um primeiro momento, propomo-nos uma reflexão teórica sobre a (de)colonialidade, a interseccionalidade e a escrita afro-feminina oitocentista na América Latina e no Caribe, a partir da proposta que nos é apresentada por Walter D. Mignolo, ao dispor sobre os alcances da colonialidade na modernidade:

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada [...] A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de ‘modernidades globais’ implica ‘colonialidades globais’ no sentido exato de que a MCP [Matriz Colonial de Poder] é compartilhada e disputada por muitos contendores. (MIGNOLO, 2017, p. 2)

Em um segundo momento, ao considerar a produção das duas narrativas, quanto aos locais de fala de Gertrudis Gómez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis, propomo-nos a pensar sobre os (des)encontros dessa escrita que rompe com os discursos “oficiais”. Para assim, a posteriori, abordarmos, diante de uma perspectiva comparativa, os textos literários que se apresentam como objetos de pesquisa, em uma reflexão sobre as interseccionalidades na representação de Carlota e Úrsula, personagens principais dos romances.

DECOLONIALIDADE, INTERSECCIONALIDADE E (RE)CONSTITUIÇÃO DISCURSIVA NA ESCRITA AFRO- FEMININA DE GERTRUDIS GOMÉS AVELLANEDA E MARIA FIRMINA DOS REIS

Em virtude dos processos emancipatórios e modernos que começam a se fortificar no século XIX, o domínio dos mecanismos de linguagem surge aos sujeitos subalternos como uma possibilidade de reivindicar a ordem discursiva e de poder. A incidência da escrita feminina, negra e, em uma perspectiva interseccional, afro-feminina demonstra como são incidentes as narrativas que viriam a defender a abolição e a prerrogativa da liberdade aos escravizados no século XIX.

Ao contrariar os discursos oficiais e os seus dispositivos, de forma a questionar os heróis emoldurados e os fatos narrados, esses escritos nos demonstram um cenário que se encontra com a crítica, apresentada por Chimamanda Ngozi Adichie, sobre a história única:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer ‘ser maior do que outro’. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. (ADICHIE, 2019, p. 16)

Na perspectiva da escritora, há o entendimento de que “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira,

mas que são incompletos” (ADICHIE, 2019, p. 19). Se linguagem é poder e, em seu uso, pode criar “verdades únicas”, é na busca de narrativas em perspectivas decoloniais que podemos reestabelecer outras e alheias ordens discursivas, de modo a romper o ‘patrón colonial del poder’ (MIGNOLO, 2017).

Segundo Walter Mignolo, a decolonialidade e as suas manifestações surgiram e se desdobraram a partir do século XVI, “como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Do mesmo modo, ao pensar sobre a ideia de Atlântico Negro, Paul Gilroy (2012) nos leva a pensar como a modernidade se encontra em consonância à formação histórica dos africanos e afrodescendentes.

A partir do conceito de ‘patrón colonial del poder’, Walter Mignolo nos direciona a uma reflexão sobre os processos interseccionais que atravessam o discurso da decolonialidade:

Na sua formulação original por Quijano, o ‘patrón colonial del poder’ foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade [...] O que sustenta as quatro ‘cabeças’, ou âmbitos inter-relacionados de administração e de controle (a ordem mundial), são as duas ‘pernas’, ou seja, o fundamento racial e patriarcal do conhecimento. (MIGNOLO, 2017, p. 5)

Nesse sentido, em uma intermediação discursiva, identificamos a necessidade de se pensar as narrativas e os escritos de duas mulheres, marcadas por um sistema patriarcal e colonizador. Rompendo com as barreiras que se lhe dispunham ao decorrer da vida, Gertrudis Gómez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis nos levam a pensar como são narradas as violências do colonialismo.

Enquanto mulheres que partem de diferentes lugares e posições sociais, ainda que tecidas por uma poética que idealiza o amor, a liberdade, a natureza e a condição identitária do homem, seus escritos se constroem como símbolo de resistência a uma sociedade que negava a elas o poder da escrita. Deste modo, mais do que claro, compreendemos que o tomar e o usar a pena são atos

de resistência e de militância dentro de um sistema que as aprisiona, ainda mais quando se é mulher, negra e pobre, como Maria Firmina dos Reis.

Se o lugar de fala, conforme nos propõe Djamila Ribeiro (2019), é tão decisivo na construção discursiva, inegavelmente devemos supor que, ainda que mulheres, as duas escritoras estiveram em pé de igualdade. Gertrudis Gómez de Avellaneda, mulher, branca e de poder aquisitivo considerável, em termos interseccionais, teve mais oportunidades do que a escritora brasileira, descendente de uma escravizada, pobre e nascida de uma possível relação não consensual.

Essas questões, portanto, não se distanciam de seus textos, o que faz necessária a compreensão da interseccionalidade, enquanto possibilidade de pensar o contexto de produção e a representação de suas personagens femininas, ao que nos propomos neste trabalho. Segundo Carla Akotirene (2019), este termo teórico nos permite refletir sobre a colisão e a fragmentação das estruturas sociais, em uma investigação sobre os sujeitos visíveis e invisíveis:

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como lócus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano. (AKOTIRENE, 2019, p. 19)

Nessa perspectiva, nas categorias analíticas aos quais nos propomos, cabe a reflexão de Ngũgĩ wa Thiong'o sobre a escrita enquanto possibilidade de luta contra o colonialismo, ainda vigente em nossas estruturas sociais. Para o escritor, a luta dos povos subalternos (ou de terceiro mundo, como menciona) é um processo contínuo: “Se lucha contra el imperialismo, en cualquiera de las formas o fases en la que éste se presente [...] Para que la resistencia tenga éxito, además, tiene que librarse en todos los ámbitos de los que hemos estado hablando: económico, político, cultural y psicológico” (THIONG’O, 2017, p. 121).

Ela só se faz possível, na mesma perspectiva de outros escritores citados, a partir do momento em que as narrativas oficiais, em seus discursos de exploração, opressão e dominação, são questionadas. Em um diálogo teórico no qual Chimamanda Ngozie Adichie (2019) dispõe em seus textos, “afortunadamente para nosotros, la historia no es unilateral; ni la historia va a ser siempre la misma, ni hay una sola versión de la historia, la de unos mandando y otros obedeciendo. Tenemos una gloriosa historia de lucha ” (THIONG’O, 2017, p. 223).

O escritor, ainda, pensa nos papéis que a literatura assume na luta contra as algemas do imperialismo e da colonização, enquanto uma arma poderosa nesse confronto. Para ele, as trocas culturais são importantes e necessárias entre esses povos, pois permite que “[...] este diálogo cultural entre los países del tercer mundo no tiene por qué entrar en contradicción con la tradición democrática de las literaturas y culturas de los pueblos occidentales ” (THIONG’O, 2017, p. 111).

Portanto, dialogar com esses escritos direcionam a uma reconsideração de uma história única que atravessa as discussões acerca da decolonialidade e da interseccionalidade, a fim de observar como os aspectos identitários se intermediam nessas narrativas. Do seu processo de composição às suas construções performáticas, as perspectivas teóricas e libertárias, propostas desde o século XIX para se pensar a ideia de nacionalidade, se encontram por meio da linguagem.

NOVAS PERSPECTIVAS AO ROMANCE FEMININO

OITOCENTISTA: DIÁLOGOS ENTRE SAB (1841) E ÚRSULA (1859)

A Literatura, enquanto possibilidade linguística e discursiva, nos permite um leque de oportunidades, seja para reconhecer processos artísticos, seja para lidar com representações que nos levam a diferentes discussões, dos mais diversos âmbitos sociais. Na perspectiva de Grada Kilomba (2008), ao se referir sobre a máscara do silenciamento, concebemos metáforas históricas e sociais que podem ser construídas em torno de algumas narrativas.

É sobre essa ideia, portanto, que defendemos rupturas com a escravidão e o patriarcalismo a partir de dois romances produzidos no século XIX: *Sab*

(1841) e *Úrsula* (1859). Escrito por uma escritora cubana, a primeira obra se debruça sobre o amor impossível de Sab por Carlota, seja por sua condição racial ou pelo fato da protagonista não o amar. Em um cenário que nos evoca sobre o ideal de amor e liberdade, em um panorama da colonização cubana, a narrativa gira em torno do confronto interseccional entre homem e mulher, colonizador e colonizado, branco e negro.

Ainda sem tradução para a língua portuguesa, *Sab* é considerado um dos primeiros textos literários de teor abolicionista na América. No mesmo continente, em perspectiva similar do romance caribenho, *Úrsula* se configura como um dos primeiros romances abolicionistas da língua portuguesa e o primeiro romance a ser escrito por uma mulher em território brasileiro. Assim como Sab, sua protagonista é uma mulher branca que, centralizada no contexto da escravidão, tem sentimentos abolicionistas.

No romance brasileiro, *Úrsula* se apaixona pelo mancebo Tancredo, mas tem seu amor impedido pela força colonial e patriarcal do Comendador Fernando P. Como ponto de divergência com o romance cubano, aqui não há a presença de um amor inter-racial, ainda que haja uma discussão sobre mestiçagem. Se em *Sab*, o escravizado é apaixonado pela mulher branca, em *Úrsula*, os escravizados tem uma relação de vassalagem com a protagonista.

Entre encontros e desencontros, se configura, portanto, as simetrias das obras. No entanto, elas não findam em seus elementos narrativos, se concebendo desde as suas motivações. Enquanto mulheres, a condição nos quais estão inseridas não escapam dos textos de Gertrudis Gómez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis, que escrevem de dois países tão próximos e tão distantes ao mesmo tempo, Brasil e Cuba.

Nos prólogos dos dois romances, a crítica ao patriarcalismo e as perspectivas dadas às mulheres já se tornam evidentes no texto. Ao considerar que *Sab*, a obra cubana, de fato passou anos proibida no país por incentivar o sentimento abolicionista e o anticolonialista, além de trazer questões calorosas à independência feminina, frente aos outros textos de Gertrudis Gómez de Avellaneda, percebemos que a crítica e a anticrítica a essas narrativas são inevitáveis.

Na mesma perspectiva, se dá a recepção da obra brasileira, mascarada pelos preconceitos e pelo “jeitinho” crítico de ser que circundam nossa cultura, que delega lugares subalternos e inferiores à produção daqueles que estão

aquém (ou além?) do que se espera de um perfil comum à historiografia brasileira. Nos jornais que receberam a sua crítica, inclusive *A Imprensa* (Maranhão, 1857), pertencente à mesma tipografia que publica o romance, as expectativas e as críticas à *Úrsula* partirão mais do fato de ter sido escrito por uma mulher negra do que por sua qualidade literária.

Nossas romancistas, no entanto, não se iludem com uma recepção calorosa aos seus textos, porque sabem que, em uma discussão que viria a ser posta por Frantz Fanon (2008) e Lima Barreto (2018), terão suas literaturas analisadas por suas cores e por seus gêneros. Nesse sentido, em seus prólogos, já nos apontam questões que atravessaram seus textos de forma intrínseca e extrínseca. Não à toa, em seu primeiro capítulo, Sab nos adianta “¿Quién eres? ¿cuál es tu patria?” (CAÑIZARES apud GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 5).

A questão da identidade, associada à ideia de nacionalidade que começa a ser delineada no Romantismo, já se apresenta na obra, ao evocar a multiplicidade de identidades que serão construídas na narrativa. Ao dispor sobre as motivações da sua escrita e dos seus desejos sobre como a obra deve ser recebida, Gertrudis Gómez de Avellaneda nos disserta:

Por distraerse de momentos de ocio y melancolía han sido escritas estas páginas. La autora no tenía entonces la intención de someterlas al terrible tribunal del público. Tres años ha dormido esta novelita casi olvidada en el fondo de su papelera; leída por algunas personas inteligentes que la han juzgado con benevolencia y habiéndose interesado muchos amigos de la autora en poseer un ejemplar de ella, se determina a imprimirla, creyéndose dispensada de hacer una manifestación del pensamiento, plan y desempeño de la obra, al declarar que la publica sin ningún género de pretensions. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 3)

Ao conferir que não tem a intenção de submetê-lo a um terrível tribunal do público, a escritora já dimensiona que, apesar de ter o privilégio da cor, ainda será massacrada por se “atrever” a escrita, um poder colonial e masculino. Ainda assim, deseja que a obra seja reproduzida e lida para que alcance os diferentes sujeitos, como de fato se dialoga neste escrito no século XXI.

Este processo, no entanto, não escapa à perspectiva de Maria Firmina dos Reis, que escreve no auge da monarquia brasileira, nação já “independente”, ainda que escrava. No prólogo de Úrsula, a romancista maranhense nos afirma:

Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume. Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem; com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo [...] Ele semelha a donzela, que não é formosa; porque a natureza negou-lhe as graças feminis, e que por isso não pode encontrar uma afeição pura, que corresponda ao afeto da sua alma; mas que, com o pranto de uma dor sincera e viva, que lhe vem dos seios da alma, onde arde em chamas a mais intensa e abrasadora paixão, e que embalde quer recolher para a corução, move ao interesse aquele que a desdenhou e o obriga ao menos a olhá-la com bondade. Deixai pois que a minha Úrsula, tímida e acanhada, sem dotes da natureza, nem enfeites e louçanias de arte, caminhe entre vós. (REIS, 2018, p. 12)

Sob uma aparente humildade, enquanto característica da literatura firminiana, a escritora nos apresenta aquela que viria a ser a sua principal obra. Assim como a romancista cubana, Maria Firmina dos Reis sabe que, por ter sido escrito por uma mulher e, como sugere, por ser brasileira, sua obra será valorizada de modo diferenciado.

Sua condição de nacionalidade e de gênero, ao contrário de Gertrudis Gómez de Avellaneda, não são as únicas variáveis que nos são apresentadas em seu texto. A sua condição social e instrução acadêmica, bem como o seu conhecimento sobre a língua portuguesa, são enfatizados ao longo do texto, o que nos leva a uma afirmação já apresentada: ambas escritoras não estavam em pé de igualdade em seus textos e isso se reflete da forma como se apresentam à composição da obra e o olhar dado às suas personagens.

Ainda assim, a escritora brasileira executa o mesmo pedido, a de que sua obra seja recebida da melhor forma e que possa ser lida e conhecida. Esse pedido, não à toa, reforça o desejo das escritoras de romper com as barreiras

estruturais de uma sociedade que, por uma essência colonial, segrega os sujeitos por sua condição social, racial e de gênero.

RUPTURAS INTERSECCIONAIS COM O COLONIALISMO NOS ROMANCES *SAB* (1841) E *ÚRSULA* (1859)

Quando uma mulher assume um poder que não é “naturalmente” seu, automaticamente se torna consciente das múltiplas barreiras que pode encontrar no caminho. Na primeira metade do século, ao escrever *Sab* e *Úrsula*, Gertrudis Gómez de Avellaneda e Maria Firmina dos Reis sabiam que suas literaturas seriam julgadas de modos distintos e que, inclusive, não seriam vistas fora de seus diferentes loci de fala.

Ainda que por uma breve apresentação, que não consegue contemplar todos os meandros que circundam os romances em questão, é inegável como uma discussão decolonial, partindo da ideia de interseccionalidade, se constrói em seus textos. Na medida em que enumera as variáveis a serem consideradas na recepção de *Úrsula*, Maria Firmina dos Reis reivindica o que, no século XXI, no auge de discussões acerca de gênero, raça e classe social, viríamos a chamar de interseccionalidade.

Conforme nos dispõe Carla Akotirene (2019), este conceito não se forma fora da ideia de memória e narrativa, pois se encontra com a ideia de modernidade e de um pensamento afrodiaspórico. Por isso, entende que a interseccionalidade:

[...] demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras. (AKOTIRENE, 2019, p. 144)

Nessa disposição, sua perspectiva se encontra com o que Chimamanda Ngozi Adichie (2019) nos confere sobre a reconstrução discursiva em oposição a uma história única. Como dispõe a teórica, “comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente” (ADICHIE, 2019, p. 16).

Na perspectiva da autora, outros discursos possibilitam uma reconstrução da dignidade do sujeito, do mesmo modo como foram

desintegralizados. Pois, “[...] quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso” (ADICHIE, 2019, p. 23-24).

Frente a isso, pensando em como as rupturas interseccionais conflituam com o colonialismo, nos propomos a uma reflexão analítica sobre as representações das personagens femininas dos dois romances, verificando como se dão as relações interseccionais entre elas, ao considerar sua raça, gênero e posição social. Enquanto em romances do Romantismo a representação da mulher nos parece ser, em muitos momentos, idealizada e análoga à natureza.

Carlota e Úrsula, as donzelas dos romances, são sempre representadas de forma angelical, harmônica e merecedoras de um amor puro e íntegro, seja do escravizado Sab ou do mancebo Tancredo. Carregam, entre si, a semelhança de serem mulheres, brancas, de uma considerável posição social, ainda que calejadas pela perda familiar e a impossibilidade de um amor verdadeiro, seja por um “amado” que só se interessa pelo dinheiro ou por aquele que desfalece frente ao seu oponente.

As suas representações, como veremos, surgem através de si e dos outros, em uma alteridade decolonial. Iniciemos, portanto, por Carlota, a personagem amada pelo protagonista de *Sab*, uma senhora pertencente à oligarquia cubana. Apaixonada por Enrique, o jovem britânico a quem está prometida, Carlota não se dá conta do amor irreparável de Sab, que abdica de sua liberdade financeira para que sua amada seja feliz. Ao olhar de Teresa, sua prima e, também, apaixonada por Enrique, Carlota é vista como a mulher estruturalmente privilegiada:

—Para ti debe ser más hermosa la noche y las brisas más puras: para ti que eres feliz. Desde esta ventana ves a tu buen padre adornar por sí mismo con ramas y flores las ventanas de esta casa: este día en que tanto has llorado debe ser para ti de placer y regocijo. Hija adorada, ama querida, esposa futura del amante de tu elección, ¿qué puede afligirte, Carlota? Tú ves en esta noche tan bella la precursora de un día más bello aún: del día en que verás aquí a tu Enrique. ¿Cómo lloras pues?... Hermosa, rica, querida... no eres tú la que debes llorar. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 14)

Em contrapartida, o olhar que Carlota tem para a sua prima demonstra a cumplicidade de duas hermanas, em uma sororiedade que pode partir de uma simetria interseccional entre as protagonistas. No entanto, se Carlota era vívida e tinha uma vida perfeita, a prima era aprisionada pela condição de tristeza que acomete aqueles que estão à margem e não se enquadram a um padrão de privilégios:

Carlota amaba a Teresa como a una hermana, y acostumbrada ya a la sequedad y reserva de su carácter, no se ofendió nunca de no ver correspondida dignamente su afectuosa amistad. Viva, ingenua e impresionable apenas podía comprender aquel carácter triste y profundo de Teresa, su energía en el sufrimiento y su constancia en la apatía. Carlota, aunque dotada de maravilloso talento, había concluido por creer, como todos, que su amiga era uno de aquellos seres buenos y pacíficos, fríos y apáticos, incapaces de crímenes como de grandes virtudes, y a los cuales no debe pedírseles más de aquello que dan, porque es escaso el tesoro de su corazón. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 17)

O abismo na representação das personagens representa, portanto, como estamos rendidos às forças coloniais, que ditam os privilegiados e os subalternos. Sobre as diferenças que as distanciam, ainda no começo da narrativa, prolonga-se o excerto que marca a projeção da personagem feminina em um romance escrito por uma mulher, rompendo estereótipos envoltos em torno de sua representação no século XIX:

El destino parecía haberla colocado junto a Carlota para hacerla conocer por medio de un triste cotejo, toda la inferioridad y desgracia de su posición. Al lado de una joven bella, rica, feliz, que gozaba el cariño de unos padres idólatras, que era el orgullo de toda una familia, y que se veía sin cesar rodeada de obsequios y alabanzas, Teresa humillada, y devorando en silencio su mortificación, había aprendido a disimular, haciéndose cada vez más fría y reservada. Al verla siempre seria e impasible se podía creer que su alma imprimía sobre su rostro aquella helada tranquilidad, que a veces se asemeja a la estupidez, y sin embargo aquella alma no era incapaz de grandes pasiones, mejor diré, era formada para sentirlas. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 16-17)

Nos adjetivos que lhes são creditadas, observamos como as feridas do colonialismo, frente ao que defende Frantz Fanon (2008), podem ser patológicas e, inclusive, dissimular um comportamento. Em outras perspectivas, temos uma concepção sobre o amor de Carlota, ingénuo às maldades do Outro, que na narrativa se configura como metáfora do colonialismo, “[...] porque ama Carlota con todas las ilusiones de un primer amor, con la confianza y abandono de la primera juventud y con la vehemencia de un corazón formado bajo el cielo de los Trópicos” (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 18).

Enquanto romance que se propõe a pensar, representar e refletir sobre questões que atravessam o homem, a ingenuidade do amor de Carlota frente às intenções de Enrique é apresentada por meio de uma reflexão filosófica sobre o amor:

¿Y cuál es la mujer, aunque haya nacido bajo un cielo menos ardiente, que no busque al entrar con paso tímido em los áridos campos de la vida la creación sublime de su virginal imaginación? ¿Cuál es aquella que no ha entrevisto en sus éxtasis solitarios un ser protector, que debe sostener su debilidad, defender su inocencia, y recibir el culto de su veneración?... Ese ser no tiene nombre, no tiene casi una forma positiva, pero se le halla en todo lo que presenta grande y bello la naturaleza. Cuando la joven ve un hombre busca en él los rasgos del Ángel de sus ilusiones... ¡oh, qué difícil es encontrarlos! ¡Y desgraciada de aquella que es seducida por una engañosa semejanza!... Nada debe ser tan doloroso como ver destruido un error tan dulce, y por desgracia se destruye harto presto. Las ilusiones de un corazón ardiente son como las flores del estío: su perfume es más penetrante pero su existencia más pasajera. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 21)

Por meio de uma cumplicidade narrativa, ironiza a idealização do amor feminino e se compadece do sofrimento e do amor de Carlota, em uma crítica ao comportamento a ser adotado por Enrique. No final da narrativa, na carta de Sab à Carlota, o personagem que dá nome ao romance reflete sobre a condição das mulheres:

¡Oh!, ¡las mujeres! ¡Pobres y ciegas víctimas! Como los esclavos ellas arrastran pacientemente su cadena y bajan la cabeza bajo el

yugo de las leyes humanas. Sin otra guía que su corazón ignorante y crédulo eligen un dueño para toda la vida. El esclavo al menos puede cambiar de amo, puede esperar que juntando oro comprará algún día su libertad: pero la mujer, cuando levanta sus manos enflaquecidas y su frente ultrajada, para pedir libertad, oye al monstruo de voz sepulcral que le grita: En la tumba. (GÓMEZ DE AVELLANEDA, 2019 [1841], p. 153)

Na mesma medida, ao pensar como as mulheres acabam sendo escravas de um patriarcalismo, nos propomos a verificar sobre as representações que são dadas à Úrsula, protagonista do único romance de Maria Firmina dos Reis. Órfã de pai, detentora dos cuidados da mãe fragilizada e senhora dos escravos Túlio e Susana, Úrsula se apaixona pelo mancebo Tancredo, que fica aos seus cuidados após um delírio causado por uma traição familiar.

O amor puro e, até então, possível é impedido pela chegada de Fernando P. que, assim como Enrique, em *Sab*, representa o poder colonial. Ainda que seja tio de Úrsula, se apaixona pela personagem e é responsável pelo fracasso dela e daqueles que ama, como sua mãe e Tancredo. Representada de forma angelical e, em muitos momentos, em processo análogo à natureza, Úrsula é a típica representação da mulher idealizada pelo Romantismo:

É que agora esse anjo de sublime doçura repartia com seu hóspede os diuturnos cuidados que dava a sua mãe enferma; e assim, duplicadas as suas ocupações, sentia fugir-lhe nessa noite o sono. Bela como o primeiro raio de esperança, transpunha ela a essa hora mágica da noite o lumiar da porta, em cuja câmara debatia-se entre dores e violenta febre o pobre enfermo. Era ela tão caridosa... Tão bela... E tanta compaixão lhe inspirava o sofrimento alheio, que lágrimas de tristeza e de sincero pesar se lhe escaparam dos olhos, negros, formosos, e melancólicos [...] Úrsula era ingênua e singela em todas as suas ações; e porque esse interesse todo caridoso, o mancebo não podia avaliá-lo, tendo as faculdades transtornadas pela moléstia. Este sentimento era pois natural em seu coração, e a donzela não se envergonhava de o patentear. (REIS, 2018, p. 24)

Representa, portanto, ao considerar os lugares de fala pelos quais parte a escritora do romance, uma projeção do olhar do outro para essa mulher que, ainda que desprivilegiada por sua condição de gênero, é angelical e harmoniosa por sua raça. Ao contrário dos outros personagens, como o afro-brasileiro Túlio

e a africana Suzana, mesmo que temporariamente, é lhe permitido amar, presenciar o sentimento que edifica o homem:

Mas amava ela a alguém? Ao cavaleiro? Talvez! Úrsula sentia uma vaga necessidade de ser amada, de amar mesmo; mas em quem empregar esse amor, que devia ser puro como a luz do dia, ardente como o fogo de madeira resinosa?! Em quem? Não o sabia ainda [...] Úrsula, malgrado seu, experimentava todo o fogo de um primeiro amor, bem o conhecia, e revoltava-se contra esse sentimento, que supunha não ser compartilhado, e atribuía-o a simples amizade. (REIS, 2018, p. 32)

O seu privilégio da cor lhe permite, frente às características que atravessam o período estético-literário, uma idealização da mulher em torno da natureza idílica: “Úrsula, mimosa filha da floresta, flor educada da tranquilidade dos campos, porque tremeis de me ouvir a voz?! Julgais acaso que vos possam ofender as minhas palavras?! Sossegai, em nome do céu, Úrsula, sossegai!...” (REIS, 2018, p. 33-34).

Ainda assim, na representação que lhe é concedida pelo Comendador Fernando P., é posta sob o signo de sedutora que assola as mulheres desde a metáfora bíblica em torno de Eva: “Tua filha oprime-me com o seu indiferentismo, e esmaga-me com o seu desprezo, como se me conhecesse! Mulher altiva, há de pertencer-me ou então o inferno, a desesperação, a morte serão o resultado da intensa paixão que ateaste em meu peito” (REIS, 2018, p. 80).

Diante das perdas que lhe assolam ao longo da narrativa, há o sucumbo da protagonista que desfalece e beira a loucura, tão particular às mulheres que tem suas esperanças e os seus desejos arrancados por conta do poder que lhe é sobreposto:

Fernando P.! Deus vela sobre as ações do homem, e o condena pela vaidade estúpida do seu orgulho. Úrsula! O que é feito dela? Tremeis? Oh! Eis aí o vosso primeiro castigo. A infeliz enlouqueceu de dor, e a sua loucura mirrou-vos a esperança do seu amor! Agora o amor requeima-vos o coração; mas árido é ele; porque os afetos de sua alma não serão para ti [...] O sacerdote murmurava com melancólico acento o salmo dos defuntos; mas o comendador o não compreendia; porque Úrsula morria, e ele tinha

sido a causa. A dor e o remorso tiraram-lhe os sentidos, e caiu por terra. O padre não deu fé desse acidente e continuou a orar fervorosamente. E a oração dos seus lábios subia ao céu como nuvem de incenso que por muito tempo ondula em torno do altar e sobe até Deus. Era o perfume, que precedia à alma da donzela. E ela, nesse transe supremo, cruzou as mãos sobre o peito, apertando nesse estreito abraço a florzinha seca de sua capela, murmurou — Tancredo! —E com os lábios entreabertos, e onde adejava um sorriso divinal, e como um anjo deu o último suspiro. (REIS, 2018, p. 132-133)

Diante dessas diferentes representações sobre a mulher nas obras das romancistas dialogadas, entre rupturas com o colonialismo, através das diferentes disposições interseccionais que se apresentam nas narrativas, verificamos como, desde o século XIX, esses conceitos se articulam nos textos literários.

Dispor sobre essas transposições, portanto, não são possíveis quando desconsideramos os processos e os lugares dos quais as escritoras partem. Ainda que personagens femininas, brancas e que, possibilitadas pela cor, tiveram a oportunidade de amar e ser “livre”, é visível como elas são atravessadas por diferentes variáveis e estruturas sociais que, pelo olhar de suas romancistas, possibilitam uma ruptura do colonialismo, como nos propôs os teóricos dialogados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como em um rizoma, onde as raízes se imbricam a ponto de não conseguir definir suas origens, a sociedade formada a partir de um colonialismo ramifica raças, gêneros e sociedades. Mesmo aquelas que estão em um lócus de privilégio, como as personagens Carlota e Úrsula e a escritora Gertrudis Gómez de Avellaneda, se encontram diante de um sistema que os aprisiona e os condiciona a lugares menores.

Diante de um diálogo entre diferentes teóricos, que nos levam a pensar sobre decolonialidade e interseccionalidade, adentramos na defesa de uma reescrita da história por meio de narrativas, como bem nos propôs Chimamanda Ngozi Adichie (2019) e Ngũgĩ wa Thiong'o (2017). Não obstante, ressurgiu a proposta que Walter D. Mignolo (2017), Carla Akotirene

(2019) e Paul Gilroy (2012) nos propõem, ao estabelecer relações interseccionais em um discurso moderno que se constrói na ideia do pensamento afro-diaspórico.

Enquanto narrativas abolicionistas, escritas por mulheres que atravessam os espaços latino-americanas, caribenhos, brasileiros e cubanos, olhares se tornam simétricos à representação feminina, na construção de sua identidade. Sob narrativas literárias que são marcadas pelo amor, a dor, a partida e a maternidade, o marianismo latino-americano, enquanto possibilidade analítica, passa a se construir no encontro entre Carlota, Úrsula, os romances que lhe originam e suas escritoras, ao demonstrar que o diálogo entre literaturas femininas do século XIX, além de possível, se faz necessário.

REFERÊNCIAS

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

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

BARRETO, Lima. **Lima Barreto: obra reunida**. v. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis. **Sab**. Isla Baleares: Maison Carrée, 2019. (online).

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 2008. Epub.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, junho/2017.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Desplazar el centro**: la lucha por las libertades culturales. España: Rayo Verde Editorial, 2017.

CAPÍTULO 7

AINDA PODEMOS FALAR EM DIALETO LGBT? REVELAÇÕES DE DENOMINAÇÕES DO PAJUBÁ POR FALANTES NÃO-ÊMICOS EM RECIFE

Ailton Gomes da Silva Júnior

Marcela Moura Torres Paim

RESUMO: Com base em uma pesquisa qualitativa, este trabalho tem como objetivo central mapear as denominações do universo dialetal LGBT, denominado Pajubá, apropriadas por heterossexuais cisgêneros, falantes não êmicos, da capital recifense. A teoria traçada fundamenta-se nos pressupostos teóricos da Dialectologia (CARDOSO, 2010) – ramo dos estudos da variação linguística. Para tal, nos apoiamos na metodologia da Geolinguística Pluridimensional (RAZKY, 1996), considerando tanto fatores sociais como diatópicos, para a aplicação do questionário semântico-lexical criado pelo/a autor(a), acerca dos seguintes pares lexicais: polícia/alibã; casa/ilê; homem/ocó; dinheiro/acué e notícia/babado. Os resultados demonstram, por um lado, a naturalização do uso de itens lexicais do Pajubá no universo cis hétero e, por outro lado, o desconhecimento de outras lexias, revelando que o dialeto não foi apropriado por falantes fora do grupo, mas apenas teve parte do seu léxico popularizado, pela ação inexorável do tempo na língua.

Palavras-chave: LGBT; Pajubá; Dialectologia; Variação linguística; Identidade cultural.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que

encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem. (Émile Benveniste)

Não nos parece ilógico abrir um trabalho, que versa sobre variação linguística, com uma citação do célebre linguista francês Émile Benveniste (1966 [1991]), refletindo sobre a relação entre o ser humano e a linguagem. Para ele, diferentemente da ideia material que havia sobre a natureza da linguagem, esta não foi fabricada pelo ser humano, que se constitui na e por ela, mas está em sua própria natureza. Sendo assim, a subjetividade, conceito chave entendido por ele como a capacidade do locutor de se propor sujeito/a, é determinada por seu status linguístico.

Na esteira desses pressupostos, a tríade benvenistiana língua, ser humano e cultura, é importante para se pensar questões de variação linguística. Isso porque, sabendo que língua e sociedade estão interligadas, uma constituindo a outra, a diversidade social implica, necessariamente, na diversidade linguística e vice-versa. Nesse sentido, os estudos variacionistas emergem como um importante campo dentro da linguística, ao conceber a diversidade de línguas como parte funcional da comunicação humana – até então vista como um problema.

Um exemplo concreto, ainda pouco visto dentro da literatura da área, mas que compõe o grande quadro da diversidade linguística do país, trata-se da variante dialetal do universo LGBT denominada Pajubá. Criado pelas travestis no contexto social da ditadura militar brasileira, o socioleto ou dialeto social, entendido aqui como “a variedade linguística própria de um grupo de falantes que compartilham as mesmas características socioculturais” (BAGNO, 2007, p. 48), funcionava como uma marca linguística entendida exclusivamente pelos corpos dissidentes como forma de proteção às perseguições policiais da época e de preservação da identidade travesti. Assim, percebe-se, na prática, a indissociabilidade entre língua e identidade sociocultural.

Contudo, com o avançar dos anos e das conquistas de direitos por parte da população LGBT, no século vigente, o Pajubá não ficou incólume a essas mudanças e se tornou produto dessa transformação social. Inserido nas novelas como parte constitutiva do falar caricaturado dos personagens gays; utilizado amplamente nas comunicações virtuais entre LGBT e objeto de temática nos roteiros de youtubers, o socioleto – ou pelo menos parte do seu léxico – se

expandiu para a grande massa populacional de falantes não ênicos. Diante desse cenário, algumas questões emergem como fundamentais de serem discutidas sobre esse processo: (1) até que ponto, atualmente, o Pajubá foi apropriado pelos/as heterossexuais cisgêneros e qual o perigo desse deslocamento para as identidades LGBT? e (2) com tudo isso, ainda é possível falar exclusivamente em uma “variação LGBT”?

Assim, localizado no âmbito dos estudos do léxico, este estudo de caso tem como objetivo central mapear as denominações lexicais do universo dialetal LGBT, denominado Pajubá, apropriadas por heterossexuais cisgêneros, falantes não ênicos, da capital recifense. Além disso, objetivou-se também (i) refletir sobre as possíveis motivações sociais de uso de algumas variantes mapeadas, (ii) discutir a relação entre léxico e identidade sociocultural e (iii) observar se há outras possibilidades lexicais, características ou não da localidade, utilizadas por esses/as falantes.

Para alcançar, portanto, esse objetivo, estruturamos o artigo da seguinte maneira: no segundo item, a seguir, enfocamos nos pressupostos teóricos dos estudos dialetais, na chamada área da Dialetologia (CARDOSO, 2001, 2010), objetivando enfatizar a importância da inserção de fatores sociais na abordagem desses estudos, juntamente com a perspectiva diatópica comumente utilizada; no terceiro, descrevemos, brevemente, os passos seguidos para a constituição deste estudo de caso, utilizando-se da metodologia da Geolinguística Pluridimensional; posteriormente, apresentamos os resultados da pesquisa de forma sistemática em gráficos e tabelas, ao mesmo tempo em que discutimos os dados obtidos, a fim de refletir como as unidades lexicais encontradas na amostra se relacionam com fatores de identidade cultural; e, por fim, concluímos refletindo brevemente sobre pontos pertinentes revelados no percurso deste estudo.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A década de 1980 foi marcada por um grande boom nos estudos etnográficos, ancorados majoritariamente nos espaços de prostituição, acerca da identidade travesti no Brasil, que começava a emergir como categoria identitária distinta da identidade homossexual. Esses trabalhos, ainda que de forma incipiente, começaram a documentar as primeiras unidades lexicais do conjunto de palavras que comporia o chamado Pajubá, apontando a linguagem

como um dos principais fatores de sociabilidade entre esse grupo. Esse movimento foi importante tanto para registrar e manter viva uma linguagem de tradição oral, como para caracterizar a identidade sociocultural LGBT através de marcas linguísticas próprias desse grupo.

Conforme Paim (2015, p. 246), o léxico de uma língua é um instrumento de produção cultural e, ao mesmo tempo, seu reflexo, afinal ele constitui um espaço privilegiado do processo de produção, acumulação, reiteração, transformação dos sistemas de valores, visão de mundo, ideologia e práticas sociais e culturais de um grupo humano.

Nesse sentido, há de considerar a importância do léxico linguístico não apenas como um conjunto diverso de palavras que compõem uma determinada língua, mas, sobretudo, por conferir identidade própria ao sujeito/a falante, que pode ser identificado/a socialmente e culturalmente também por meio do seu arcabouço lexical. Dito de outra maneira, “as palavras evocam, pela natureza de seu significado, as condições socioculturais dos falantes” (MARQUES, 2011, p. 65 apud LIMA & BARROS, 2017, p. 20).

Sendo assim, o léxico, carregado por esses aspectos socioculturais, não pode ser compreendido como uma categoria fixa, completo em si mesmo, mas que está em constante processo de transformação. Ribeiro (2012, p. 96) o denomina como “uma entidade dinâmica que vai sendo enriquecida com palavras ou expressões a depender das necessidades da comunidade usuária da língua”. Com isso, um léxico “pode se valer de expressões ou palavras já existentes na língua e ressignificadas, de arcaísmos, de neologismos ou de empréstimos linguísticos para sua ampliação.” (ibidem). Nesse sentido, percebe-se o papel ativo dos/as usuários/as nessa transformação, ao serem “(...) sujeitos agentes, no processo de perpetuação e reelaboração contínua do Léxico de sua língua” (BIDERMAN, 2001, p. 179 apud RAZKY, 2013, p. 248).

Consequente a esta asserção, se compreende o caráter de inventividade e riqueza linguística do socioleto LGBT, criado pelas travestis como necessidade clandestina de sobrevivência no século passado, e que é estruturado a partir da combinação de vários recursos linguísticos como:

O uso de expressões e termos oriundos de dialetos africanos, em alguns casos modificados e/ou (re)significados, que também possibilitam a formação de palavras híbridas; o uso de gírias locais e nacionais; e a verbalização através de figuras de linguagem, que

permitem multiplicar os significados dos itens lexicais.
(FLORENTINO, 1998, p. 76)

Todos esses elementos trazidos até aqui e que caracterizam o dialeto social LGBT são do interesse de uma área dos estudos dialetais denominada Dialetoлогия, que se preocupa pela urgência do registro da diversidade lexical. Segundo Cardoso (2010, p. 15), esse é “um ramo dos estudos linguísticos que tem por tarefa identificar, descrever e situar os diferentes usos em que uma língua se diversifica, conforme a sua distribuição espacial, sociocultural e cronológica.” Isto é, sua abordagem é condicionada por meio do tripé de fatores variáveis: geográfico, social e temporal.

Contudo, nem sempre o cenário de estudos foi esse. Cardoso (2001), em um minucioso trabalho de caráter histórico a respeito dos caminhos percorridos por essa área até chegar no terceiro milênio, elenca os momentos, os nomes e os atlas pinçados no curso da história dos estudos dialetais. Com isso, a autora põe em destaque os degraus percorridos pela Dialetoлогия, que, a partir do seu ponto de partida, com a identificação das diferenças puramente espaciais, somaram-se a isso “a priorização da recolha in loco dos dados, a busca dos elementos etnográficos complementares aos dados linguísticos e, finalmente, a inserção de variáveis sociais nos critérios de escolha dos informantes” (p. 35), definindo, assim, o “começo feliz” para os estudos sistemáticos da Dialetoлогия o final do século XIX, com o levantamento de dados da realidade da Alemanha e a elaboração do Atlas Linguístico da França.

Em se tratando da realidade brasileira, alguns autores apontam o início dos estudos dialetais no país o foco dado predominantemente às áreas rurais. Bagno (2007) descreve que o interesse inicial da Dialetoлогия se baseava nos falares rurais, considerados, à época, como mais “puros”, pela ausência de influência das corrupções da vida urbana. Com a emergência de ideais sociolinguísticos, por volta da década de 60 do século XX, a Dialetoлогия viu a necessidade de incorporar aos seus estudos fatores de cunho sociocultural, deslocando, assim, o olhar, nesse momento, para os ambientes urbanos.

A respeito da confluência entre essas duas áreas de estudos variacionistas, Campoy (1993) afirma que foi após a Segunda Guerra Mundial que passaram a perceber que a limitação dos estudos dialetais ao espaço do campo ignorava a imensa maioria da população, isto é, a fala das grandes áreas

urbanas. Assim, “la Dialectología Urbana apareció combinando una función tanto lingüística como social y uma dimensión sincrónica.” (p. 162).

Embora os limites entre a Dialectologia e a Sociolinguística pareçam bastante tênues e, por vezes, consideradas como áreas sinônimas por alguns linguistas, Cardoso (2001) confere distinção a elas no que tange ao tratamento dos fenômenos e à perspectiva de abordagem aos fatos linguísticos:

A dialectologia, nada obstante considerar fatores sociais como elementos relevantes na coleta e tratamento dos dados, tem como base da sua descrição a localização espacial dos fatos considerados, configurando-se, dessa forma, como eminentemente diatópica. A sociolinguística, ainda que estabeleça a intercomparação entre dados diferenciados do ponto de vista espacial, centra-se na correlação entre os fatos linguísticos e os fatores sociais, priorizando, dessa forma, as relações sociolinguísticas. (p. 26)

Nesse campo de interação, compartilha-se neste trabalho da posição de Razky, Costa & Guedes (2015) quando estes afirmam que, na verdade, “são duas perspectivas de observação e análise da língua que não se opõem, mas se encontram e se completam” (p. 276). Ademais, é nesse intercâmbio de influências entre os estudos de variação linguística que desemboca a proposta metodológica introduzida por Razky em 1996, denominada Geossociolinguística, vista a seguir.

METODOLOGIA

A metodologia utilizada neste estudo de caso se alinha com os pressupostos teóricos e metodológicos da Geolinguística pluridimensional (ou multidimensional), que consiste numa proposta de investigação da variação linguística que não focaliza apenas a dimensão geográfica em suas análises, mas também outras dimensões sociais, a citar faixa etária, classe social, escolaridade etc. Assim, o corpus desta pesquisa é constituído pelas respostas de 24 informantes, selecionados pelos seguintes critérios: (i) idade – faixa etária I, entre 18 e 30 anos; (ii) orientação sexual – LGB e heterossexuais; (iii) gênero – homens e mulheres (cisgêneros e transexuais) e (iv) localidade – recifenses.

Os/as 24 informantes deste estudo estão estratificados/as de maneira simétrica, de modo que temos 12 informantes cisgêneros heterossexuais e 12

informantes LGBT. Dentre estes, temos homens trans (2), travestis (2), homens bissexuais (2), mulheres bissexuais (2), homens gays (2) e mulheres lésbicas (2). Por sua vez, dentre o outro grupo, incluem-se mulheres cisgêneros heterossexuais (6) e homens cisgêneros heterossexuais (6). Além disso, optou-se por restringir os informantes apenas à faixa etária I, com o intuito de averiguar os usos das variantes explicitadas exclusivamente entre o público jovem, tendo, portanto, informantes dos 20 até os 27 anos. Entretanto, entende-se, aqui, que um estudo na perspectiva diageracional também seria bastante relevante para a literatura dos estudos com foco na variante LGBT.

É importante destacar que as respostas foram obtidas por meio de questionário eletrônico, pela impossibilidade do contato real com todos(as) os(as) informantes, por causa da pandemia da Covid-19 na qual nos encontramos. Nesse sentido, admite-se que uma pesquisa com coleta de dados não observados in loco pode possuir algumas limitações metodológicas.

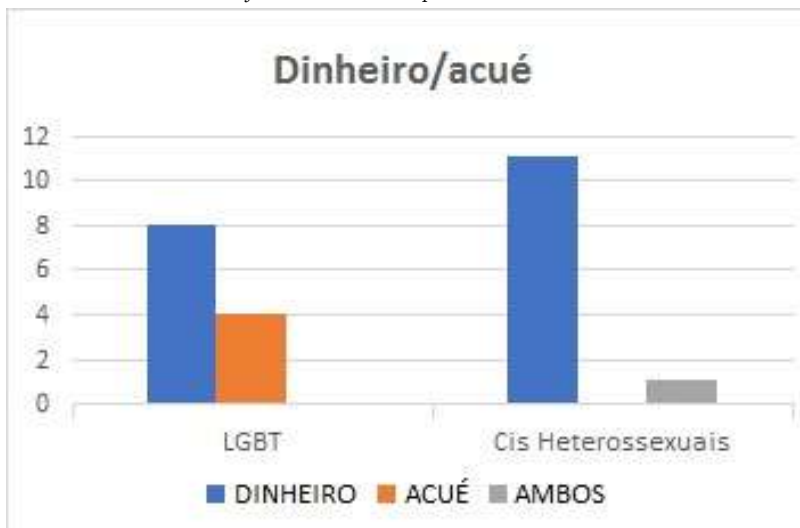
Por fim, justificamos que não foi utilizado o Questionário Semântico-Lexical (QSL) do ALiB (Atlas Linguístico do Brasil) pelo fato de só terem sido encontradas duas lexias com correspondência no Pajubá (a citar “menino/guri/piá” e “bêbado”) e para efeitos dos objetivos desta pesquisa um questionário mais volumoso, que abarcasse mais unidades lexicais, seria mais interessante. Assim, foi criado um QSL próprio com 10 perguntas, onde, aqui, nos debruçaremos sobre cinco delas, analisadas a seguir.

O QUE NOS REVELAM OS DADOS?

As unidades lexicais aqui analisadas são “dinheiro/acué”, “polícia/alibã”, “casa/ilê”, “notícia/babado” e “homem/ocó”, respectivamente, e o questionário foi criado a partir das definições do Dicionário da Academia Brasileira de Letras (2008), no qual as respostas foram todas dispostas em forma de gráfico (1 a 5), baseadas nos condicionantes sociais de sexualidade e de gênero.

Os resultados do primeiro par lexical, “dinheiro/acué” (variante costumeiramente utilizada e variante do Pajubá), a partir da questão “Como você costuma chamar o meio de pagamento utilizado nas trocas, constituído por moedas e bilhetes”, revelaram que apenas quatro pessoas LGBT utilizam a variante do grupo “acué” contra uma heterossexual que utiliza ambas as designações, como podemos observar no gráfico 1.

Gráfico 1: Índice de uso para “dinheiro/acuê”



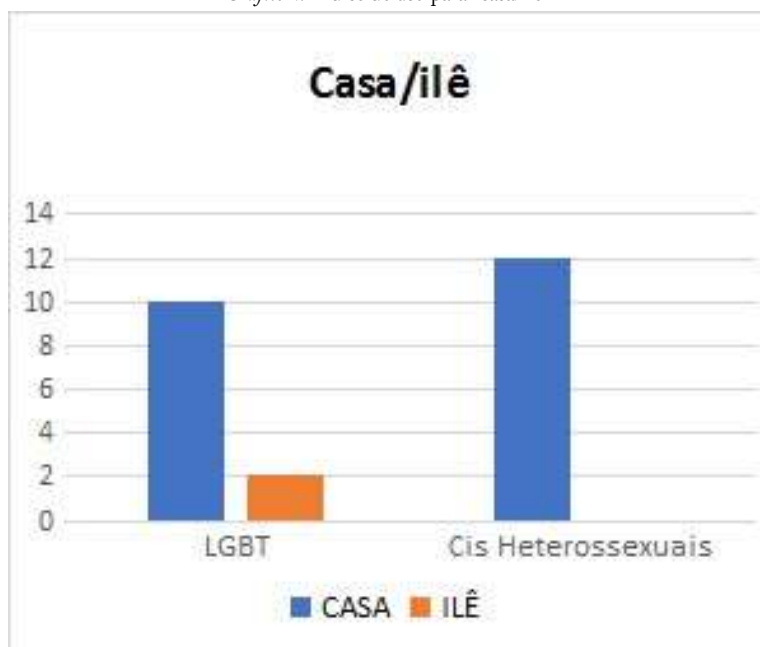
Fonte: elaborado pelo/a autor(a).

Traduzido em porcentagem, isso equivale a 33,3% dos/as informantes LGBT contra 8,3% dos/as informantes héteros que utilizam a variante. A não utilização do termo “acuê”, por este grupo, pode ser justificada pelo desconhecimento da unidade lexical, onde apenas uma mulher cis heterossexual revelou fazer uso, juntamente com o termo “dinheiro”. Dentre o grupo LGBT, por sua vez, observou-se que o uso da variante ficou restrito a duas letras da sigla: T e L, sendo utilizado pelas duas informantes travestis e pelas duas informantes lésbicas. Se levarmos em consideração que o dialeto foi uma criação clandestina da população de travestis do Brasil (e, portanto, é um elemento central na identidade desses corpos), com influência de línguas africanas no terreno do candomblé, e ambas as informantes lésbicas revelaram ser candomblecistas, mesmo não havendo essa pergunta no questionário, pode ser facilmente compreensível o uso exclusivo por parte das quatro informantes citadas da variante “acuê”. Dessa forma, os dados para as unidades lexicais apresentadas não parecem ser tão surpreendentes (salvo a ausência de uso por parte de homens gays), mas corroboram o uso do Pajubá por falantes considerados ênicos.

Na esteira dessa mesma lógica, os resultados obtidos para o par lexical “casa/ilê” nos mostram quase os/as mesmos/as usuários/as. Contudo, se antes

ainda observamos lésbicas utilizarem a variante LGBT para designar “dinheiro”, aqui, das 24 informantes do estudo, apenas duas pessoas informaram utilizar a variante “ilê”, para “chamar o local ilustrado abaixo” (com ilustração de uma casa, no questionário) – que foram, mais uma vez, as duas informantes travestis. Isto é, 100% do público cis hétero da pesquisa utiliza a denominação popular “casa”, enquanto cerca de 16,6% de LGBT se valem da denominação pajuibeira “ilê”, como é constatado no gráfico 2.

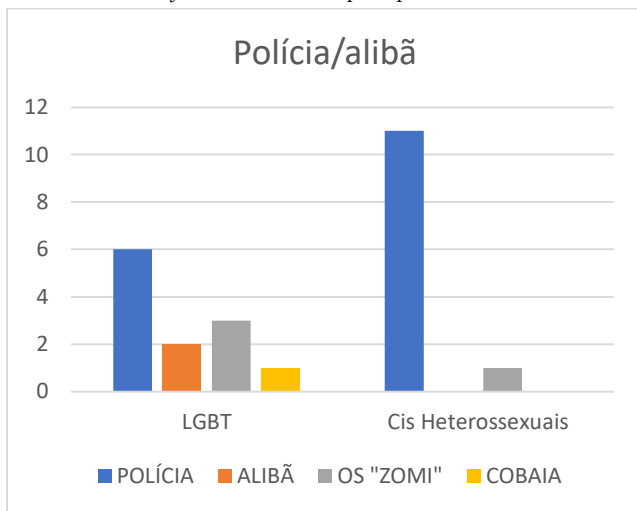
Gráfico 2: Índice de uso para “casa/ilê”



Fonte: elaborado pelo/a autor(a).

Contudo, esses dados começam a mudar e se diversificar a partir de agora. Com base na questão “como você costuma chamar aquela pessoa encarregada da segurança e da manutenção da ordem”, outras variantes lexicais para além do par “polícia/alibã” foram também encontradas, como apresentadas no gráfico 3.

Gráfico 3: Índice de uso para “polícia/alibã”



Fonte: elaborado pelo/a autor(a).

Com 91,6% dos/as héteros utilizando a designação “polícia” (o que corresponde a 11 informantes) contra 50% de LGBT (isto é, seis pessoas), aqui a tônica se dá, na verdade, em observação às outras possibilidades lexicais encontradas: “os zomi/ os homi/ ozomi” e “cobaia”. As primeiras variantes, todas advindas do processo de metaplasmo do referencial “os homens”, se configuram como variantes diatópicas da cidade do Recife, onde quatro informantes mostraram fazer uso: dois homens bissexuais, uma mulher cis hétero e uma mulher lésbica, demonstrando, assim, que não há um grupo sexual ou de gênero específicos para o seu uso, mas que se trata, na realidade, de uma variante geográfica muito comum na capital recifense. Sua motivação semântica pode estar atrelada ao fato de atribuírem características sociais negativas da figura masculina à figura policial, que, nesse caso, seria vista, negativamente, por ser agressiva, autoritária, etc.

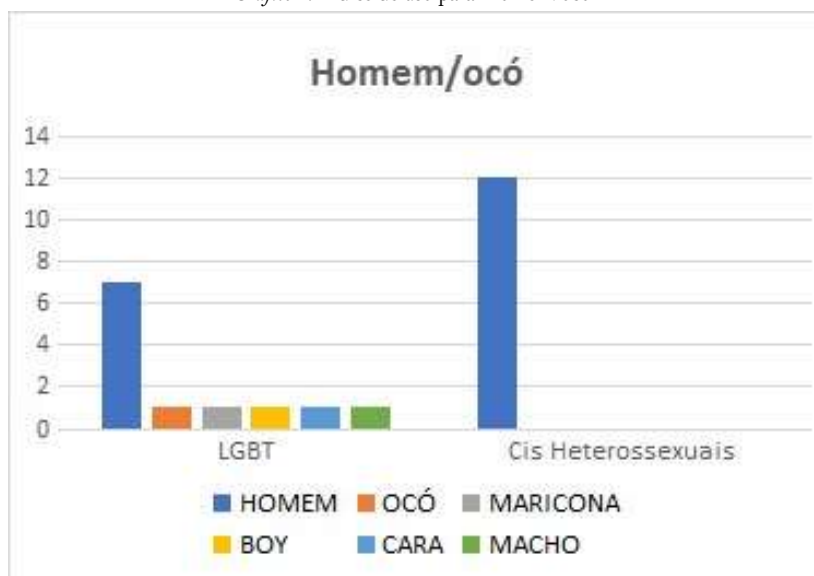
Além disso, outra variante mapeada no uso de um homem trans foi o termo “cobaia”. Segundo o dicionário da Academia Brasileira de Letras (2008), “cobaia” se refere a “qualquer pessoa, ou animal, que se usa em experiências” (p. 315). Ao usar essa variante lexical para se referir à instituição policial, depreende-se que sua significância diz respeito ao fato de os policiais serem produtos do sistema, vistos, portanto, como cobaias, que não só foram criados

para serem algozes em nome do “mantenimento da ordem”, como também acabam sendo vítimas desse próprio “experimento social” do Estado.

Em se tratando, por sua vez, do uso da variante “alibã”, assim como em “ilê”, apenas as duas travestis informaram utilizar (8,3% de todo o grupo LGBT), corroborando, ainda mais, com nossa hipótese: o Pajubá se mostra verdadeiramente como um elemento indissociável da identidade sociocultural da travesti.

Quando se trata das unidades lexicais para o “indivíduo do sexo masculino adulto”, assim como na variante anterior, aqui nos deparamos novamente com um conjunto de designações que fogem ao par “homem/ocó”. Se no grupo de cis heterossexuais não foi observada sequer uma diversidade linguística no que tange ao uso dos pares linguísticos referidos, com 100% dos/as informantes utilizando o termo comum “homem” (mostrando, mais uma vez, desconhecimento com outra lexia do Pajubá), no grupo formado por LGBT, por sua vez, isso se revelou de maneira totalmente contrária, como ilustrado a seguir.

Gráfico 4: Índice de uso para “homem/ocó”



Fonte: elaborado pelo/a autor(a).

Ao passo que sete informantes (58,3%) constaram fazer uso de “homem”, todo o restante revelou diversidade em suas respostas: um homem bi (8,3%) utiliza o termo “boy”, fruto de estrangeirismo linguístico; um homem gay (8,3%) emprega a lexia “cara”, já naturalizada em nossa língua também como sinônimo de indivíduo, pessoa; um homem trans (8,3%) prefere o termo “macho” — utilizado na área da biologia, para designar as espécies relativas ao sexo masculino, sendo empregado, muitas vezes, de forma pejorativa à espécie humana masculina; e, por fim, as duas informantes travestis que, pela primeira vez, distinguiram suas respostas: enquanto uma utiliza “maricona” (8,3%), a outra – e única informante – mostrou utilizar a variante “ocó” (8,3%).

É interessante notar, nessas duas últimas respostas, que, embora tenham sido diferentes, elas não se distanciam. Isso porque tanto a variante “ocó” como a “maricona” fazem parte do socioleto LGBT. É importante mencionar que esta última variante, segundo o *Diálogo das Bonecas* (1992), designa uma “bicha velha”. Nesse sentido, percebe-se que a travesti não leva em consideração distinções de orientação sexual para se referir a um “adulto do sexo masculino”, mas apenas questões de gênero.

Por fim, referente à última questão colocada em voga “como você costuma chamar aquela novidade que tem para contar para alguém”, os dados se revelaram bastante peculiares. Isso porque a variante “babado”, que significa uma “novidade, segredo, fofoca” (BABY, 1992) apareceu, quase majoritariamente, utilizada por todo o grupo cis heterossexual: dos/as 12 informantes, 11 (91,6%) apontaram fazer uso dessa lexia do Pajubá, enquanto apenas um homem hétero respondeu utilizar a palavra “notícia”. Esses resultados são ainda mais importantes quando comparados com os do grupo LGBT: 75% dos/as informantes, o que equivale a nove pessoas, utilizam o termo pajubeiro, ao passo que um homem gay utiliza o referente “notícia” (8,3%). Isso revela que o uso da variante “babado” é maior entre os/as falantes não êmicos, demonstrando que o socioleto, ou pelo menos alguns dos seus léxicos, foram absorvidos pela grande massa.

Ademais, outras duas variantes foram reveladas: um homem trans demonstrou usar o termo “ideia” e uma mulher lésbica utiliza o termo “bafo”. O primeiro deles, aparentemente, é um termo tipicamente recifense, não tendo sido encontrado em nenhuma outra fonte consultada como sinônimo para “novidade”, o que pode se configurar como um indício de uma variante

diatópica. O segundo, conforme consta no glossário do trabalho etnográfico de Pelúcio (2009 apud Araujo 2019), é uma expressão advinda do francês (*bas-found*) e significa “algo inusitado, confusão, uma revelação bombástica, situação polêmica e/ou explosiva” (p. 103). Nesse sentido, é possível pensar que ambas as variantes “babado” e “bafo” sejam unidades lexicais advindas de um mesmo referente francês, haja vista que “o trânsito entre pessoas é também o trânsito de palavras” (ARAUJO, 2019, p. 34) e o descolamento de travestis para fora do país provoca essa circulação linguística.

Gráfico 5: Índice de uso para “notícia/babado”



Fonte: elaborado pelo/a autor(a).

Com tudo isso, ficou perceptível que, embora o Pajubá se trate de uma variante LGBT, isso não significa dizer que todo/a falante da comunidade irá, necessariamente, fazer uso desse socioleto, ao passo que também não é restrito a essa população, visto que já é possível observar o uso de algumas lexias por parte de outros/as usuários/as não-LGBT.

Isso pode ser explicado por variados fatores sociais, como, por exemplo, a questão tecnológica. Se no século passado, o Pajubá conseguiu emergir e funcionar como código linguístico apenas de uma pequena parcela da população, atualmente, com o advento da internet e das redes sociais, a integralização de diferentes grupos no mesmo espaço cibernético possibilitou,

entre outras questões, a interação e a troca linguística entre essas comunidades. Esse movimento acabou surtindo efeito também para além do espaço virtual com a modificação nas próprias relações sociais “físicas”, conforme argumenta Cardoso (2001, p. 37):

Uma rápida visão da realidade atual das comunidades linguísticas mostra as grandes transformações pelas quais têm passado as relações entre os povos. Do isolamento semitotal, caminha-se para a quebra de limites e fronteiras, movida pelo avanço dos meios de comunicação, pela interligação constante entre os centros de povoamento, pelo deslocamento mais intenso dos habitantes de uma região para outra pela redefinição da constituição demográfica, pela flutuação da população de cada área, estimulada pelos novos mecanismos de caráter econômico e social.

Ademais, foi por conta desse avanço dos meios de comunicação que as telenovelas passaram a incluir também, no milênio vigente, personagens dissidentes de sexo e gênero em suas tramas, trazendo, com eles, uma linguagem própria desse grupo que, quase sempre, é abordada de maneira caricaturada. Um exemplo disso foi o personagem gay Félix, em *Amor à Vida* (2013-2014), que ficou popularmente conhecido por suas expressões linguísticas com teor bastante humorístico. Analisando a linguagem desse personagem, Lima (2017) reflete que as expressões dele:

Nada mais que comicidade e produtos da indústria cultural cujo dono é certa hegemonia heterossexual, não são o nosso pajubá, o nosso eh, bunita! gostoso que ousa, atrevido e pródigo na fexação, interpelar a normatividade heterossexual. Os bordões de Félix, por mais engraçados que sejam, veja-se o famoso “Eu salguei a Santa Ceia!”, beiram à artificialidade – em um sentido negativo, já que, lato sensu, toda a linguagem é artificial e portanto arbitrária -, ao forçarem a barra colocando na boca da personagem uma frase como “Ela deu a Elza no celular”, que é nossa expressão-máxima, em pajubá, pr’as guei larápias e trunqueiras. (p. 62-63)

Em outras palavras, ao considerar o Pajubá como “um ato político calcado na ideia de performatividade da linguagem” (p. 62) e tudo que advém dessa linguagem diz respeito a uma identidade LGBT pública, erigida em certo orgulho, Lima (2017) defende que as expressões de Félix não poderiam ser

consideradas como variantes LGBT, mas “chavões” fruto da indústria de entretenimento, de um homossexual no armário.

Dessa maneira, o Pajubá não pode ser caracterizado unicamente pelo seu conjunto lexical (onde aqui foram vistas apenas cinco), mas diz respeito a toda uma performatividade linguística que está atrelada à resistência e à afirmação das identidades dissidentes na sociedade. Assim, não nos parece ilegítima a apropriação dos/as cis heterossexuais frente a algumas lexias da variante LGBT, porque, seguindo o argumento de Lima (2017), na boca desse grupo, sequer, podem ser consideradas como Pajubá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, percebe-se que nem todas as variantes lexicais do Pajubá foram apropriadas por cis heterossexuais – falantes não êmicos do socioleto. Ao passo que algumas já foram tão naturalizadas no vocabulário heterossexual, a ponto de, muitas vezes, nem sequer darem conta de que se trata de uma variante LGBT, como o caso da unidade lexical “babado”, outras são totalmente desconhecidas por esse público, como visto com “ocó”. Esse fato nos revela a heterogeneidade da língua que, como fenômeno social, está sempre em trânsito e em modificação, pela ação inexorável da cultura.

Assim, não nos parece legítimo pensar que esse movimento cause “perigo” para a população LGBT, como argumentam muitos, mas que é necessário muito mais que o conhecimento pontual de uma ou outra variante para se compreender e falar o socioleto em toda sua totalidade, visto que a significação lexical é interacional e o seu conhecimento “não se concretiza na forma de uma lista de itens e sim na forma de uma rede de relações” (PAIM, 2015, p. 247). Com tudo isso, o Pajubá não se constitui apenas por um extenso inventário vocabular, mas, por emergir culturalmente nos espaços de dissidência sexual e, também, fazer emergir, numa relação mútua, as identidades socioculturais da população LGBT no Brasil a partir da linguagem.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 2 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

- ARAUJO, Gabriela Costa. **Bajubá: memórias e diálogos das travestis.** Jundiá, SP: Paco Editorial, 2019.
- BABY, Jovana. **Diálogo de bonecas.** Rio de Janeiro: Iser/PIM, 1992.
Disponível em: <http://www.fonatrans.com/p/dialogo-de-bonecas.html>. Acesso em 02 out. 2020.
- BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação linguística.** São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I.** Trad. Maria da Gloria Novak e Maria Luiza Neri. Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.
- CAMPOY, Juan Manuel Hernández. Dialectologia tradicional, sociolinguística laboviana y geolinguística trudgilliana: tres aproximaciones al estudio de la variación. **E.L.U.A.: Espanha**, v. 9, p. 151-181, 1993.
- CARDOSO, Suzana Alice Marcelino. Dialectologia: trilhas seguidas, caminhos a perseguir. **D.E.L.T.A.:** São Paulo, v. 17, p. 25-44, 2001.
- CARDOSO, Suzana Alice Marcelino. **Geolinguística: tradição e modernidade.** São Paulo: Parábola, 2010.
- FLORENTINO, Cristina de Oliveira. **Bicha tu tens na barriga, eu sou mulher: etnografia sobre travestis em Porto Alegre.** 1998. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens pajubeyras: re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade.** Salvador, BA: Editora Devires, 2017.
- LIMA, Daniele dos Santos; BARROS, Isabela Rêgo. O homem na língua: o dialeto como índice de subjetividade e identidade cultural. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, v. 13, n. 1, p. 19-37, 2017.

- PAIM, Marcela Moura Torres. A emergência de identidade social de faixa etária e variação: o que revelam os dados do Projeto Atlas Linguístico do Brasil (Projeto ALiB). In: MOTA, Jacyra Andrade; PAIM, Marcela Moura Torres; RIBEIRO, Silvana Soares Costa. (orgs.) **Documentos 5: projeto atlas linguístico do Brasil, avaliações e perspectivas**. Salvador: Quarteto, 2015.
- RAZKY, Abdelhak. A dimensão sociodialetoal do léxico no projeto Atlas Linguístico do Brasil. **Signum, Londrina**, n. 16/2, p. 247-270, 2013.
- RAZKY, Abdelhak; COSTA, Eliane Oliveira da; GUEDES, Regis José da Cunha. Variação dos itens lexicais aguardente e bodega nas capitais brasileiras. In: MOTA, Jacyra Andrade; PAIM, Marcela Moura Torres; RIBEIRO, Silvana Soares Costa. (orgs.) **Documentos 5: projeto atlas linguístico do Brasil, avaliações e perspectivas**. Salvador: Quarteto, 2015.
- RIBEIRO, Silvana S. C. **Brinquedos e brincadeira infantis na área do falar baiano**. 2012. 793f. Tese. (Doutorado em Letras e Linguística). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Vol. 1. Salvador, 2012.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Adriana de Oliveira Teixeira Kató é mestra em Letras, área de concentração Estudos de Linguagem e Cultura Regional, pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Pedagoga formada pela Universidade Estadual do Pará (UEPA), especialista em Coordenação Pedagógica pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Professora da Rede Municipal de Ensino de Boa Vista – RR, atua no segmento Educação de Jovens e Adultos. Tem como interesse de pesquisa Estudos de Gênero e Discurso. Email: adryana_teixeira@yahoo.com.br.

Ailton Gomes da Silva Júnior é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL) da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). É graduado em Letras Português-Espanhol pela mesma instituição. Tem como interesses de pesquisa os estudos da linguagem em intersecção com os estudos queers e decoloniais. Atualmente integra o Núcleo de Estudos Queer e Decoloniais (NuQueer), coordenado pelo Prof. Dr. Iran Ferreira de Melo, e realiza seu estágio docência na disciplina Linguística B, do curso de Letras Português-Espanhol da UFRPE. E-mail: ailtongomesjrr@gmail.com.

Alicia Victória Tamer é graduanda do curso de Letras – Língua e Literatura Inglesa da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e professora de Língua Inglesa para crianças, adolescentes e adultos em duas instituições particulares de ensino em Manaus. Foi monitora nas disciplinas de Leitura em Língua Inglesa e Teoria da Literatura I, além de ter atuado como professora-estagiária de Língua Inglesa no Projeto Centro de Estudos de Línguas (CEL) e no Projeto SUPER, também da UFAM. Integrante do grupo de pesquisa Literatura em Estudos Transdisciplinares e Residuais (LETRAR) e voluntária do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), desenvolve e se interessa por pesquisas na área de formação de leitores, letramento literário, literatura canônica e contemporânea, preconceito literário, identidade e feminismo. E-mail: alicia.tamer@gmail.com.

Ana Paula Marques Beato-Canato é graduada em Letras (UNESP-Assis), mestre e doutora em Estudos da Linguagem (UEL-Londrina). Fez pós-doutorado em Linguística Aplicada, no Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (UFRJ). É docente do curso de Letras-Inglês, na UFPR, onde também atua no Programa de Pós-Graduação em Letras, participa do Grupo de Pesquisa Identidade e Leitura (CNPq/UFPR) e coordena o Núcleo de Assessoria Pedagógica (NAP). Seus interesses atuais são formação de professoras/es e ensino-aprendizagem de língua(gens), com focos em análise de materiais didáticos, questões identitárias (com enfoque em grupos minorizados) e políticas linguísticas. Também trabalha com discurso de ódio, especialmente sobre educação. E-mail: anabeatocanato@gmail.com.

Cássia Maria Bezerra do Nascimento é professora nos Cursos de Letras e no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde ingressou em 2011. É doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM, 2014), Mestre em Letras, pela Universidade Federal do Ceará (UFC, 2002); e Licenciada em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, 1999). É Líder do Grupo de Pesquisa Literatura em Estudos Transdisciplinares e Residuais (LETRAR). Suas pesquisas e publicações destacam as abordagens sobre Residualidade Literária e Cultural e sobre Ensino, Leitura e Letramento Literário. Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa Literatura na Escola e está em Estágio Pós-doutoral na UFPB, vinculada ao PROCAD-AM/CAPES. E-mail: cassiambnascimento@ufam.edu.br.

Catherine Santana Souza é doutoranda do programa de pós-graduação em Letras: Linguagens e Representações, Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Letras: Linguagens e Representações - UESC, Graduada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa, Língua Espanhola e suas respectivas literaturas, pela Universidade Estadual de Santa Cruz. Especialista em Literatura e Ensino da Literatura (UESB). Professora do Centro Juvenil de Ciência e Cultura da Bahia. Dedicase à pesquisa nos seguintes temas: Literatura, Feminismo, Autoria feminina e Estudos de Gênero. E-mail: cathe.santana@hotmail.com.

Ester Naiá Ferreira Melo é graduanda do curso de Letras – Língua e Literatura Portuguesa pela Universidade Federal do Amazonas e de Psicologia pela Uninorte. Tem como interesse a área das relações de gênero e literatura contemporânea em língua portuguesa. E-mail: ester.nfmelo@gmail.com.

Jeissyane Furtado da Silva é doutoranda e mestra em Letras, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem & Identidade, pela Universidade Federal do Acre. Licenciada em Letras e bacharelada em Direito, pela Universidade Federal do Acre. Suas pesquisas atuam nos campos da Teoria Literária, Estudos Pós-Coloniais, de Gênero e Raça. É integrante do Grupo Amazônico de Estudos da Linguagem e do Núcleo de Estudos Linguísticos e Literários, da Universidade Federal do Acre. E-mail: jeissyfurtados@gmail.com.

Maísa Rocha Matos é graduanda do 8º período do Curso de Licenciatura em Letras – Língua e Literatura Portuguesa –, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Participou do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID, foi tutora voluntária na disciplina de Literatura no PET Cursinho da UFAM, é membro do grupo de pesquisa Literatura em Estudos Transdisciplinares e Residuais (LETRAR) e desenvolve pesquisa por meio do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) sobre o Corpo Feminino e a Gordofobia na Literatura e estudos teóricos de Residualidade Literária e Cultural. E-mail maisarmatos1999@gmail.com.

Marcela Moura Torres Paim é professora associada de Língua Portuguesa do Departamento de Letras da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLinC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL) da UFRPE. Doutora em Letras pela UFBA. Realizou Estágio Pós-Doutoral na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Foi coordenadora do Projeto CAPES-COFECUB 838/15, em parceria com a Universidade Paris 13. É diretora científica do projeto de pesquisa Atlas Linguístico do Brasil (ALiB). E-mail: marcelampaim@yahoo.com.br.

Marcus Antônio Assis Lima é professor do Curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagem da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). É Doutor em Estudos Linguísticos e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Tem como interesse de pesquisa o jornalismo cívico, ativismo nas redes sociais, narrativas de si, análise de discurso, voz, homocultura e linguagens. É coordenador do Programa de Pós-Graduação em letras: Cultura, Educação e Linguagens – PPGCEL (20121-2023) e do GT Homocultura e Linguagens da Anpoll (2021 – 2023). E-mail: malima@uesb.edu.br.

Miguel Nenevé é professor titular aposentado da Universidade Federal de Rondônia, diretor do Centro de Idiomas da Faculdade Católica de Rondonia, Professor dos programas de pós-graduação em Estudos Literários e Letras da Universidade Federal de Rondônia e da Universidade Federal do Acre . Mestre em Letras (Literatura Anglo-Americana) pela Universidade Federal da Paraíba e Doutor em Letras (Inglês e Literaturas Correspondentes) pela Universidade Federal de Santa Catarina e York University. Foi Professor Visitante da Texas Tech University (Texas – EUA), University of Guyana (Georgetown – Guiana) e da Massaryk University (Brno- Rep Tcheca) Suas pesquisas concentram-se nas área de Letras estrangeiras, com ênfase em Literatura de Língua Inglesa, Educação e Literatura, Estudos de Tradução, Estudos Pós-coloniais e Decoloniais. Tem artigos e livros no Brasil e no exterior. É líder do grupo de pesquisa, vinculado ao CNPQ, “Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridades”. E-mail: nenevemi@gmail.com.

Nicia Petreceli Zucolo é graduada pela Universidade Federal de Santa Maria (RS), fez seu mestrado no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA – UFAM). Doutora em Letras pela USP, é professora da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), atuando no curso de graduação e no Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL – UFAM). Lidera o Grupo de pesquisa Relações de gênero, poder e violência em literaturas de língua portuguesa. Publicou **Contos de sagração: Benjamin Sanches** e a experimentação estético-formal e **Uma rapsódia portuguesa:**

testemunhos ficcionais em três romances de Lídia Jorge, ambos pela editora Valer. Concluiu Estágio Pós-Doutoral na UFMG, com projeto vinculado ao PROCAD-AM/CAPES, supervisionado pela Prof^a Dr^a Constância Lima Duarte. Email: niciazucolo@ufam.edu.br.

SOBRE AS ORGANIZADORAS

Adriana da Silva Araújo é doutora em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade de São Paulo (USP). Extensão Universitária em Inglês Instrumental pela PUC-SP. Professora do curso de Letras –Língua e Literatura Inglesa da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Grupo de Estudos de Gênero (GREG/UFRR) e do Grupo de Pesquisa Literatura em Estudos Transdisciplinares e Residuais (LETRAR/UFAM) ambos certificados pelo Diretório de Pesquisa do CNPq. E-mail: adrianaaraujo@ufam.edu.br.

Martha Júlia Martins é professora do curso de Letras da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) na mesma instituição. É doutora e mestra em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tem como interesses de pesquisa a interseccionalidade de raça, classe e gênero, os estudos decoloniais e antihegemônicos e a relação entre discurso e sociedade. É coordenadora do grupo de pesquisa do CNPq, o GREG - Grupo de Estudos de Gênero e coordena os projetos de extensão “Feminismo na Universidade” e “Clube de Leitura Jovem Adulto” E-mail: marthajumartins@gmail.com.

