


VOLUME 36 | NÚMERO 1

JULHO-DEZEMBRO/2023

REVISTA
ARTEMIS

ISSN: 1807-8214

A woman wearing a headscarf and a dress is sitting on a rocky shore. She is holding a glowing, golden orb in her hands. The background features a sunset over the ocean with a large, bright sun partially obscured by dark clouds. A large flock of birds is flying in the sky. The overall scene is dramatic and atmospheric.

DOSSIÊ

Féminismes et décolonialité:
Accord Internacional France/Brésil

DOSSIÊ

FEMINISMOS E DECOLONIALIDADE: ACORDO INTERNACIONAL FRANÇA/BRASIL

CELEBRAÇÃO DE UM ACORDO DE COOPERAÇÃO ENTRE A UNIVERSIDADE DE PERPIGNAN E A
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Diosa te salve, Yemayá
llena eres de ashé
la babalawo sea contigo
bendita tus hijas que toman la justicia en sus manos
y bendito es el fruto de tu océano-río Oshún

Santa Yemayá
madre de diosas
consentidora de todos los amores
de todas las lenguas y enjambres de labios
de toda hembra que ama a otra mujer

Ave Purísima Yemayá
santificada por criar a nuestras hijas e hijos
y enseñarles a devolver el golpe del marido borracho
maltratador
abusador
llena eres de balas
y cuchillas
prestas para el ajusticiamiento

rueguen por nosotras los orishas
Obatalá
Orula madre y padre
los dioses del santo hermafroditismo Eleguá y los ángeles
transexuales
ahora y en la hora
de la libertad
de la desobediencia civil
de los defensores
de nuestra entrega por la patria
y nuestra bandera borincana
amén

Diosa te salve, Yemayá, de Yolanda Arroyo Pizarro¹

¹ <https://afrofeminas.com/2018/03/08/diosa-te-salve-yemaya-yolanda-arroyo-pizarro/>

Luciana Calado Deplagne

Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lucianaeleonora@yahoo.com.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7682-102X>

Victorien Zoungbo Lavou

Université de Perpignan. E-mail: victorien.lavou@univ-perp.fr

Elejemos a poética afroqueer da porto riquenha Yolanda Arroyo Pizarro para abrir este dossiê *Feminismos e decolonialidade*, que celebra o acordo de cooperação internacional entre a Universidade de Perpignan e a Universidade Federal da Paraíba. O poema de Yolanda Pizarro rende homenagem a Iemanjá, divindade que na cosmologia iorubá, e suas versões da diáspora, representa a Deusa Mãe e o poder das águas, cujo poder sagrado é capaz de gerar vida, nutrir e cuidar da humanidade. Na virada epistêmica e decolonial do poema/oração da autora, Iemanjá é santificada pelas marcas transgressoras e pelo seu poder de resistir às diferentes faces da colonialidade (de gênero, de raça, de epistemologias), denunciando a violência patriarcal, “devolvendo os golpes” sofridos pelos corpos femininos e “consentindo todas as formas de amores”, seja lésbico, transexual...

A voz afroqueer de Yolanda Arroyo ao romper com os binarismos e hierarquias de gênero traduz em poesia as discussões teóricas de outras feministas como Gunn Allen, Oyèrónké Oyěwùmí, Maria Lugones, que revelam o opressivo sistema de gênero imposto à sociedade iorubá e a outras comunidades originárias e afro-diaspóricas. A escritora portoriquenha colabora, assim, na construção de rotas alternativas de um feminismo amefricano e queer, emergente em Abya Ayala, e sintetiza a amefricanidade que perpassa os artigos presentes neste dossiê, frutos da fonte de vida referente ao poder de Iemanjá no trânsito transatlântico de vozes colaboradoras de três continentes. Participam do dossiê membros de dois grupos de pesquisa, o *Groupe de Recherche et d'Etudes sur les Noir.e.s d'Amérique Latine* (GRENAL-Axe Langages et Identités, CRESEM), da Université de Perpignan, na França e o Grupo *Feminismos e decolonialidade*, vinculado à linha de pesquisa Estudos decoloniais e feministas, do PPGL, na Universidade Federal da Paraíba, no Brasil, além de pesquisadoras e ativistas feministas convidadas.

Os textos apresentados a seguir são oriundos de eventos acadêmicos organizados pelos grupos de pesquisa mencionados, em 2022 e 2023, durante estágio pós-doutoral das docentes da linha de pesquisa Estudos Decoloniais e Feministas do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Segue o relato do coordenador do GRENAL, professor Victorien Lavou, sobre o Seminário de pesquisa “**Féminismes et décolonialité : Amérique Latine et Afrique**”, realizado na Université de Perpignan, durante os dias 30 e 31 de março de 2023, mês escolhido por celebrar internacionalmente as lutas das mulheres, no dia 08, e as lutas contra a discriminação racial, no dia 21.

Seminário de pesquisa *Féminismes et décolonialité : Amérique Latine et Afrique*

Mesmo que a minha colega professora Luciana Calado Deplagne prefira não precisar alguns detalhes, atrevo-me a dizer e reconheço que a iniciativa destas duas jornadas de estudo foi sobretudo dela. Ela teve a ideia geral e, após entrar em contato

comigo, acertamos juntos a organização. Minha colega, em nome de seu grupo da linha de pesquisa “Estudos Decoloniais e Feministas” - do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (Brasil) e eu em nome do Grupo de Pesquisa e Estudos sobre Negros na América Latina (GRENAL) da linha de pesquisa Linguagens e Identidades, (CRESEM) da Universidade de Perpignan (França). Em conjunto, discutimos o tema geral que foi posteriormente objecto das intervenções das várias colegas convidadas, doutoras e doutorandas, bem como dos debates acolhidos neste Seminário. Cada um/a de nós ficou responsável por convidar pesquisadoras de nossa equipe e demais colegas interessadas no tema. O que fiz por minha parte, convidei para esta atividade científica *ekobias* e apoiadoras do GRENAL e, posteriormente, no âmbito da publicação dos Anais deste Seminário, uma reconhecida especialista no assunto, no caso a Professora Michèle Soriano, da Universidade de Toulouse. Da minha parte, associei *ekobias* e apoiadoras do GRENAL: Chantal Allela-Kwevi Kayissa da Universidade Omar Bongo (UOB, Libreville, Gabão), Zaira Rivera Casellas da Universidade de Porto Rico (Río Piedras), Clémentine Ngo Mbeb, da Universidade de Maroua (Camarões), Sara Candela Montoya, da Universidade de Perpignan Via Domitia. Em seguida, para a publicação dos Anais do Seminário, convidei uma renomada especialista dos feminismos decoloniais, a professora Michèle Soriano, da Universidade Jean-Jaurès, em Toulouse. Da parte das colegas brasileiras do Grupo Feminismos e Descolonialidade, estiveram entre as participantes Francielle Suênia da Silva, Déborah Alves Miranda, Macksa Raquel Gomes Soares, Maysa Morais da Silva Vieira, Taciana Ferreira Soares e Zuila Kelly Fernandes de Araújo.

O Seminário ocorreu em dois dias e foi organizado em quatro sessões intituladas “Identidade queer”, “Escritos de resistência”, “Afrofeminismo, ancestralidade e memória”, “Literatura latino-americana e perspectivas decoloniais”.

Sentimo-nos honrados por ver o nosso projecto científico duplamente bem sucedido, e gostaríamos de agradecer às convidadas que tiveram a amabilidade de expor durante estas duas jornadas, ao público que nos acompanhou, também ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba que aceitou acolher este dossiê com os textos das palestras, reunidos nesta edição especial da Revista *Ártemis*. Esperamos que seja recebido favoravelmente pelos, pelas nossos, nossas colegas da Academia, mas também por outros públicos.

Após as palavras de boas-vindas pronunciadas por nós da Comissão organizadora, a escritora ativista afro-colombiana, Karina Rivas Oshun, inaugurou a primeira jornada do Seminário com uma notável performance, sensível e política ao mesmo tempo. Para este dossiê, ela concordou em conceder uma entrevista a Maria Lucia Lopes de Oliveira, que é Doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba e também ativista feminista, atualmente residente em Liechtenstein, colaboradora na Universidade Livre Feminista Antirracista e coordenadora do Blog Terra Literária: <https://terraliteraria.com>.

Yolanda Arroyo Pizarro, escritora afrofeminista, intelectual negra de Porto Rico e destacada ativista junto às comunidades LGBTQIA+, literalmente nos cativou, nos eletrizou e nos emocionou durante o encerramento do Seminário com uma leitura

performática de alguns de seus escritos e poemas. Guardamos todos e todas nós lembranças inesquecíveis desse momento. Para esta edição, ela optou por nos entregar um de seus contos inéditos.

A obra de Yolanda Pizarro é objeto de análise dos dois primeiros artigos do dossiê. No primeiro artigo, a professora Chantal Allela-Kwevi Kayissa da Universidade Omar Bongo (UOB, Libreville, Gabão) centra-se na questão da “subalternidade de gênero” através de três autoras, Chimamanda Ngozi Adichie, Sylvie Akiguet Bakong e Yolanda Arroyo Pizarro. Para a pesquisadora, a subalternidade, como aponta Sandrine Bertrand (2012:85), “é a relação de dominação que existe entre os indivíduos como as relações de gênero, mulher/homem, classe, proletário/burguês, e comunidade, negro/branco”². Essas três autoras, em particular, tentam, através dos seus escritos, marcar a ruptura com a escravatura, os sistemas patriarcais, as consequências das políticas e economias coloniais, pós-coloniais e, hoje, neoliberais sobre as mulheres e, acima de tudo, realçar as necessidades das mulheres em termos de condições de vida dignas em termos de direitos humanos e morais. Esta parece ser a principal preocupação do pensamento feminista decolonial, particularmente na África negra.

A professora Zaira Rivera Casellas, da Universidade de Porto Rico, Río Piedras, analisa em seu artigo sua comunicação os romances *Caparazones* y *Violeta* para examinar os temas centrais da escrita lésbica de Yolanda Arroyo Pizarro. A análise destes textos revela uma genealogia específica da práxis política do autor relativa às questões do sexismo, da homofobia e do racismo. Além disso, esta práxis baseia-se nas experiências das mulheres afro-caribenhas e afro-latino-americanas da sua geração.

No terceiro artigo, a professora Michèle Soriano da Universidade Jean-Jaurès de Toulouse (França) centra-se no “fábrica dos selvagens” através da escrita da escritora argentina Angélica Gorodischer. Aliás, numa situação atual marcada por discursos racistas que legitimam a violência e os assassinatos de que são vítimas as pessoas racializadas, um retorno à construção dos “selvagens” durante a empreitada colonial parece (mais uma vez) oportuno. A análise do discurso literário feminista e decolonial da escritora argentina permite questionar a opressão epistêmica e o olhar que a acompanha, em determinados contextos de fabricação de “selvagens”. Os dispositivos discursivos e ópticos postos em prática durante a invasão europeia dos territórios de Abya Yala ainda estão presentes nas nossas práticas culturais atuais? Além disso, Michèle Soriano questiona as nossas responsabilidades como investigadores, investigadoras face a estes dispositivos e às práticas sociais genocidas que a sua perpetuação autoriza.

Partindo de uma abordagem interseccional, a Doutora Clémentine Ngo Mbeb, da Universidade de Maroua (Camarões), destaca, através de *La Mucama de Omicunlé* de Rita Indiana Hernández, as injustiças sofridas pelas pessoas queer em sociedades heteropatriarcais, bem como estratégias para superá-las.

² BERTRAND, Sandrine (2012) « Les représentations de la ligne de couleur, du genre et de la subalternité dans les romans de l’Océan Indien et Antillais », *Les écrits contemporains de femmes de l’Océan Indien et des Caraïbes*. Les Cahiers du GRELCEF, https://www.uwo.ca/french/grelcef/2012/cgrelcef_03_texto7_bertrand.pdf, consulté le 15/03/2023.

A doutora Sara Candela Montoya, da Universidade de Perpignan via domitia, oferece uma leitura crítica da representação das mulheres negras racializadas como figuras de exclusão por Gabriel García Márquez. Esta análise centra-se nas personagens secundárias que aparecem nos contos do escritor colombiano, bem como nos seus romances mais conhecidos e populares, a saber: *Cien años de soledad* (1967), *Amor en tiempos de cólera* (1985), *El amor e outros demônios* (1994), *Memórias de mis putas tristes* (2004).

V Jornada Gênero e Literatura

Os artigos seguintes foram apresentados na quinta edição da Jornada de Estudos de Gênero e Literatura, que decorreu na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa, em 2022. Este evento foi uma iniciativa do Grupo Feminismos e Descolonialidade, no âmbito dos estágios de pós-doutoramento das professoras do grupo: Luciana Calado Deplagne (na Universidade de Potiers/França), Ana Marinho Lúcio (Universidade Nova de Lisboa/Portugal) e Liane Schneider (Universidade Federal de Santa Catarina/Brasil). Na ocasião, as pesquisadoras partilharam com colegas de Portugal, França e Brasil, reflexões sobre as suas últimas pesquisas situadas nas perspectivas do feminismo decolonial.

Professora Liane Schneider analisa dois romances brasileiros contemporâneos – *Mulheres empilhadas* (2019), de Patrícia Melo e *Suíte Tóquio* (2020), de Giovana Madalosso, que tratam de várias violências de gênero. O artigo tem como foco verificar de que forma o afastamento da vida urbana, do trabalho e as organizações capitalistas e a vivência com os elementos sagrados dos povos originários na região Norte do Brasil, em especial os rituais com o chá sagrado, o Ayahuasca, levam as protagonistas dos romances a conseguirem uma conscientização que permite tratar de certos fatos que não conseguiam em suas culturas de origem, em São Paulo.

A última contribuição do dossiê é de autoria da professora Ana Marinho Lúcio e propõe uma cartografia da cidade de João Pessoa, o ponto mais oriental de Abya Ayla, através da memória de mulheres. A proposta é de perceber as cidades como lugares-arquivos, em que as memórias de trauma, de violências se misturam às memórias de resistência. Esta pesquisa nasceu da observação de vestígios de violência na estátua de Iemanjá, situada em uma praça da cidade, exatamente no ponto mais oriental do continente. A estátua, decepada e decapitada por fundamentalistas religiosos em 2016, representa um território de disputas, com marcas coloniais de opressão e decoloniais, de espiritualidades, culturas e epistemologias afrodiáspóricas que resistem.

Finalizamos, assim, a apresentação do dossiê, reconectando a ancestralidade da simbologia de Iemanjá, com lugares de resistência nas culturas diáspóricas que se encontram na consciência da amefricanidade. Pensando com Lélia Gonzalez (2020, p. 135) essa categoria política e cultural, como “um processo histórico de intensa

dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentada”

As contribuições das pesquisadoras, escritoras e ativistas reunidas neste dossiê da revista *Ártemis* são um convite à descoberta das águas renovadas do Atlântico, capazes de unir passado, presente e futuro em um tempo espiralar, bem como as culturas dos continentes por elas banhados: África, Europa e Améfrica Ladine, como a síntese que nos fala Beatriz Nascimento, no início do documentário *Orí* (1989)³: “A terra é circular. O sol é um disco. Onde está a dialética? No mar. Atlântico-mãe!”

Que o acordo de cooperação internacional entre o Grupo Feminismos e Decolonialidade, da Universidade Federal da Paraíba e o Groupe de Recherche et d’Etudes sur les Noir.e.s d’Amérique Latine, da Universidade de Perpignan, que foi firmado neste ano, frutifique nos próximos cinco anos com muito Axé e muitas travessias!

³ ORÍ. Produção de Raquel Gerber. São Paulo: Angra Filmes, 1989. 1 vídeo (131 min). Relançado em 2009, em formato digital.

FÉMINISMES ET DÉCOLONIALITÉ: ACCORD INTERNACIONAL FRANCE/BRÉSIL

CÉLÉBRATION D'UN ACCORD DE COOPÉRATION ENTRE L'UNIVERSITÉ DE PERPIGNAN ET L'UNIVERSITÉ
FÉDÉRALE DE PARAIBA

Diosa te salve, Yemayá
llena eres de ashé
la babalawo sea contigo
bendita tus hijas que toman la justicia en sus manos
y bendito es el fruto de tu océano-río Oshún

Santa Yemayá
madre de diosas
consentidora de todos los amores
de todas las lenguas y enjambres de labios
de toda hembra que ama a otra mujer

Ave Purísima Yemayá
santificada por criar a nuestras hijas e hijos
y enseñarles a devolver el golpe del marido borracho
maltratador
abusador
llena eres de balas
y cuchillas
prestas para el ajusticiamiento

rueguen por nosotras los orishas
Obatalá
Orula madre y padre
los dioses del santo hermafroditismo Eleguá y los ángeles
transexuales
ahora y en la hora
de la libertad
de la desobediencia civil
de los defensores
de nuestra entrega por la patria
y nuestra bandera borincana
amén

Diosa te salve, Yemayá, de Yolanda Arroyo Pizarro⁴

⁴ <https://afrofeminas.com/2018/03/08/diosa-te-salve-yemaya-yolanda-arroyo-pizarro/>

Luciana Calado Deplagne

Douteuse en Théorie Littéraire à l'Université Fédérale de Perambouc, Brésil. Stage doctoral à l'Université Blaise-Pascal, à Clermont-Ferrand, France. Professeure de Littérature à l'Université Fédérale de Paraiba et coordinatrice du groupe de recherche Féminismes et Décolonialité (CNPq). E-mail: lucianaeleonora@yahoo.com.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7682-102X>

Victorien Zoungbo Lavou

Mwalimu Ekobio Mayor Victorien LAVOU ZOUNGBO, Coordinateur principal du GRENAL, Co-Responsable de l'Axe Langages et Identités, CRESEM - Université de Perpignan Via Domitia, FRANCE. E-mail: victorien.lavou@univ-perp.fr

Nous avons choisi la poétique afroqueer de la Portoricaine Yolanda Arroyo Pizarro pour ouvrir ce dossier *Féminismes et décolonialité*, qui célèbre l'accord de coopération internationale entre l'Université de Perpignan et l'Université Fédérale de Paraíba. Le poème de Yolanda Arroyo rend hommage à Yemanjá, la divinité qui dans la cosmologie yoruba, et ses versions de la diaspora, représente la Déesse Mère et la puissance des eaux, dont le pouvoir sacré est capable d'engendrer la vie, de nourrir et prendre soin de l'humanité. Dans le tournant épistémique et décolonial du poème/prière de l'auteure, Iemanjá est santifiée par les marques transgressives et par son pouvoir de résister aux différentes faces de la colonialité (de genre, de race, d'épistémologies), tout en dénonçant la violence patriarcale, «renvoyant les coups» subie par les corps féminins et en consentissant toutes les formes d'amours, soient-ils lesbiens, transsexuels...

La voix afroqueer de Yolanda Arroyo, rompant avec les systèmes binaires et les hiérarchies de genre traduit en poésie les discussions théoriques d'autres féministes comme Gunn Allen, Oyèrónké Oyěwùmí, Maria Lugones, qui révèlent le système oppressif du genre imposé à la société yoruba. et d'autres communautés originales et afro-diasporiques.

L'écrivaine portoricaine collabore ainsi à la construction d'itinéraires alternatifs d'un féminisme amérïcain et queer, émergeant depuis Abya Ayala, et synthétise l'Américanité qui imprègne les articles présents dans ce dossier, fruits de la source de vie faisant référence à la puissance d'Iemanjá dans le transit transatlantique des voix collaboratrices de trois continents. Les participantes du dossier sont membres de deux groupes de recherche, le Groupe de Recherche et d'Études sur les Noir.e.s d'Amérique Latine (GRENAL-Axe Langages et Identités, CRESEM), de l'Université de Perpignan, en France et le groupe «Féminismes et Décolonialité», lié à la ligne de recherche Études décoloniales et féministes, au PPGL, à l'Université fédérale de Paraíba, au Brésil, ainsi que des chercheuses et militantes féministes invitées.

Les textes qui seront présentés ci-dessous proviennent d'événements académiques organisés par les groupes de recherche susmentionnés, en 2022 et 2023, lors des stages postdoctoraux des enseignantes de l'axe de recherche «Études décoloniales et féministes» de l'École Doctorale en Lettres de l'Université fédérale de Paraíba. Ci-dessous le rapport du coordinateur du GRENAL, M. Victorien Lavou, sur le séminaire de recherche « Féminismes et décolonialité : Amérique Latine et Afrique », organisé à l'Université de Perpignan, les 30 et 31 mars 2023, mois choisi pour célébrer les luttes des femmes à l'international. le 8, et les luttes contre les discriminations raciales, le 21.

Séminaire de recherche *Féminismes et décolonialité : Amérique Latine et Afrique*

Même si ma collègue, Professeure Luciana Deplagne, ne souhaite pas que cela soit précisé, je dois à la vérité de dire et reconnaître que l'initiative de ces deux demi-journées d'études lui revient avant tout. Elle en a conçu l'idée générale et, après avoir pris contact avec moi, nous avons convenu de l'organiser ensemble. Elle, au nom de son équipe de recherche « Feminismos decoloniais e feministas » -PPGGL/ Université Fédérale de Paraíba (Brésil) et moi pour le compte du Groupe de Recherche et d'Etudes sur les Noir.e.s d'Amérique Latine (GRENAL-Axe Langages et Identités, CRESEM), Université de Perpignan (France). Ensemble, nous avons discuté de la thématique générale qui a fait, par la suite, l'objet des interventions des différentes collègues invitées, des docteurs et des doctorantes, ainsi que des créneaux pouvant accueillir ce Séminaire. Chacun de nous se chargeait d'inviter les chercheurs de son équipe et d'autres collègues intéressées par la thématique. Pour ma part, j'y ai associé les ekobias et solidaires du GRENAL : Chantal Allela-Kwevi Kayissa de l'Université Omar Bongo (UOB, Libreville, Gabon), Zaira Rivera Casellas de l'université de Porto Rico (Río Piedras), Clémentine Ngo Mbeb, de l'Université de Maroua (Cameroun), Sara Candela Montoya, de l'Université de Perpignan via domitia. Plus tard, dans le cadre de la publication des Actes de ce Séminaire, j'ai invité une spécialiste reconnue des féminismes décoloniaux, professeure Michèle Soriano, de l'université Jean-Jaurès de Toulouse.

De la part des collègues brésiliennes du Groupe Féminismes et Décolonialité, ont participé Francielle Suênia da Silva, Déborah Alves Miranda, Macksa Raquel Gomes Soares, Maysa Morais da Silva Vieira, Taciana Ferreira Soares et Zuila Kelly Fernandes de Araújo.

Le Séminaire s'est déroulé en deux journées, organisées en quatre séances: "Identité queer", "Écritures de résistances", "Afroféminisme, ancestralité et mémoire", "Littérature latino-américaine et perspectives décoloniales".

Autant nous sommes honorés de voir notre projet scientifique doublement abouti, autant nous voudrions en savoir gré aux invitées qui ont bien voulu exposer lors de ces deux demi-journées, au public qui nous a accompagnés, à l'École Doctorale de Université de Paraíba qui a accepté d'accueillir l'ensemble des communications ici réunies dans ce numéro spécial de la Revue en ligne *Artemis*. Nous espérons qu'il sera accueilli favorablement par nos collègues universitaires mais aussi au-delà.

Après les mots de bienvenue que chacun de nous a prononcés, en tant que co-organisateur/co-organisatrice, l'activiste Afro-Colombienne, Karina Rivas Oshun, a inauguré la première demi-journée du Séminaire par une performance à la fois sensible et politique remarquable. Elle a accepté ici de nous faire don d'un entretien qu'elle a accordé à Maria Lucia Lopes de Oliveira, Docteure en Lettres par l'Université Fédérale de Paraíba, auteure du livre *Corpos e memórias de mulheres em trânsito*, actuellement

résidente au Liechtenstein, collaboratrice à l' Universidad Livre Feminista Antiracista et coordinatrice du Blog Terra Literaria: <https://terraliteraria.com>.

Yolanda Arroyo Pizarro, écrivaine et intellectuelle afroféministe, directrice de la Chaire des Femmes Noires Ancestrales (Puerto Rico) nous a littéralement captivés, es, électrisés.es et ému.es lors de la clôture de la deuxième demi-journée avec une lecture performative de certains de ses propres écrits et poèmes. Nous en gardons toutes et tous un souvenir inoubliable. Pour ce numéro, elle a choisi de nous faire don d'une de ses nouvelles inédites.

L'oeuvre de Yolanda Pizarro fait l'objet des deux premiers articles du dossier. Dans le premier article, Professeure Chantal Allela-Kwevi Kayissa de l'Université Omar Bongo (UOB, Libreville, Gabon) s'intéresse à la question de la « subalternité genrée » à travers trois autrices, à savoir Chimamanda Ngozi Adichie, Sylvie Akiguet Bakong et Yolanda Arroyo Pizarro. Pour elle, la subalternité, comme le souligne Sandrine Bertrand (2012: 86) « est le rapport de domination qui existe entre individus telles que les relations de genre, femme/homme, de classe, prolétaire/bourgeois, et de communauté, noir/blanc »⁵. Ces trois autrices, notamment tentent, à travers leurs écrits, de marquer la rupture avec des systèmes esclavagistes, patriarcaux, les conséquences des politiques et économies coloniales, postcoloniales et, aujourd'hui, néolibérales sur les femmes et, surtout, de mettre en avant les besoins des femmes en matière de conditions de vie dignes en droits humains et moraux. Telle semble être la préoccupation primordiale de la pensée féministe décoloniale, notamment en Afrique noire.

Professeure Zaira Rivera Casellas, de l'université de Porto Rico, Río Piedras, analyse dans son article les romans *Caparazones y Violeta* afin d'examiner les thématiques centrales dans l'écriture lesbienne de Yolanda Arroyo Pizarro. L'analyse de ces textes révèle une généalogie spécifique de la praxis politique de l'auteure relative aux questions du sexisme, de l'homophobie et du racisme. Par ailleurs, cette praxis prend appui sur les expériences des femmes afro-caribéennes et afro-latinoaméricaines de sa génération.

Dans le troisième article, Professeure Michèle Soriano de l'université Jean-Jaurès, Toulouse (France) se penche quant-à-elle sur « la fabrique des sauvages » à travers l'écriture de l'écrivaine argentine Angélica Gorodischer. En effet, dans une actualité marquée par des discours racistes qui légitiment les violences et les meurtres dont sont victimes les personnes racisées, un retour sur la construction des « sauvages » lors de l'entreprise coloniale semble (une fois de plus) opportun. L'analyse du discours littéraire féministe et décolonial de l'auteure argentine permet d'interroger l'oppression épistémique et le regard qui l'accompagne, dans certains contextes de fabrication des « sauvages ». Les dispositifs discursifs et optiques mis en place lors de l'invasion européenne des territoires d'Abya Yala sont-ils encore présents dans

⁵ BERTRAND, Sandrine (2012) « Les représentations de la ligne de couleur, du genre et de la subalternité dans les romans de l'Océan Indien et Antillais », Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes. Les Cahiers du GRELCEF, https://www.uwo.ca/french/grelcef/2012/cgrelcef_03_texto7_bertrand.pdf, consulté le 15/03/2023.

nos pratiques culturelles actuelles ? Par ailleurs, Michèle Soriano pose la question de nos responsabilités de chercheur-euses face à ces dispositifs et aux pratiques sociales génocidaires que leur perpétuation autorise.

A partir d'une approche intersectionnelle, Docteure Clémentine Ngo Mbeb, de l'Université de Maroua (Cameroun) met en exergue, à travers *La Mucama de Omicunlé* de Rita Indiana Hernández, les injustices dont souffrent les personnes queers dans les sociétés hétéropatriarcales ainsi que les stratégies de lutte pour les surpasser.

Docteure Sara Candela Montoya, de l'Université de Perpignan via domitia, propose une lecture critique de la représentation des femmes noires racisées comme figures de l'exclusion chez Gabriel García Márquez. Cette analyse porte sur les personnages secondaires qui figurent dans les nouvelles de l'écrivain colombien ainsi que dans ses romans les plus re/connus et populaires, à savoir: *Cien años de soledad* (1967), *Amor en tiempos de cólera* (1985), *El amor y otros demonios* (1994), *Memorias de mis putas tristes* (2004).

V Journée d'Étude Genre et Littérature

Les articles qui suivent ont été présentés dans la cinquième édition de la Journée d'Étude Genre et Littérature, qui a eu lieu à la Bibliothèque Nationale de Portugal, à Lisbonne, en 2022. Cet événement a été une initiative du Groupe Féminismes et Décolonialité, dans le cadre des stages postdoctoraux des professeures du groupe Luciana Calado Deplagne (à l'Université de Potiers/France), Ana Marinho Lúcio (Universidade Nova de Lisboa/Portugal) et Liane Schneider (Universidade Federal de Santa Catarina/Brésil). Dans l'occasion, les professeures ont partagé avec des collègues du Portugal, France et Brésil, des réflexions sur ses dernières recherches situées dans les perspectives du féminisme décolonial.

La professeure Liane Schneider analyse deux romans brésiliens contemporains – *Mulheres espelhadas* (2019), de Patrícia Melo et *Suíte Tokyo* (2020), de Giovana Madalosso, qui traitent de la violence de genre. L'article cherche à vérifier comment l'éloignement de la vie urbaine, du travail et des organisations capitalistes et l'expérience avec les éléments sacrés des peuples originaires du nord du Brésil, en particulier les rituels avec le thé sacré, l'Ayahuasca, amènent les protagonistes des romans à atteindre une prise de conscience qui leur permet d'affronter certains événements qu'elles ne pouvaient pas obtenir dans leur culture d'origine, à São Paulo.

La dernière contribution au dossier écrite par la professeure Ana Marinho Lúcio propose une cartographie de la ville de João Pessoa, le point le plus oriental d'Abya Ayla, à travers la mémoire des femmes. Le but de sa recherche est de percevoir les villes comme des lieux / archives, où les souvenirs de traumatismes et de violences se mélangent aux souvenirs de résistances. Cette recherche est née de l'observation des traces de violence sur la statue d'Iemanjá, située sur une place de la ville, exactement à l'extrémité orientale du continent. Pour la chercheuse, cette statue qui a été sectionnée

et décapitée par des fondamentalistes religieux en 2016, révèle un territoire de disputes, où les cultures afro-diasporiques résistent aux marques d’oppression coloniales et décoloniales.

Nous concluons ainsi la présentation du dossier en renouant l’ancestralité du symbolisme d’Iemanjá avec les lieux de résistance dans les cultures diasporiques que l’on retrouve dans la conscience de l’américanité. Pensons avec Lélia Gonzalez (2020, p. 135) cette catégorie politique et culturelle, comme « un processus historique d’une dynamique culturelle intense (adaptation, résistance, réinterprétation et création de nouvelles formes) ».

Les contributions des chercheur.e.s, écrivaines et militantes réunies dans ce dossier de la revue *Artémis* sont une invitation à découvrir les eaux renouvelées de l’Atlantique, capables d’unir le passé, présent et futur dans un temps en spirale, ainsi que les cultures des continents qu’elles baignent: l’Afrique, l’Europe et l’Amérique Latine. Comme nous le dit Beatriz Nascimento (Orí, 1989)⁶: « La Terre est circulaire. Le soleil est un disque; Où est la dialectique ? Dans la mer. Mère Atlantique ! »

Que l’accord de coopération internationale entre le Groupe Feminismos e Decolonialidade, de l’Université Fédérale de Paraíba et le Groupe de Recherche et d’Etudes sur les Noirs.e.s d’Amérique Latine, de l’Université de Perpignan, signé cette année, porte ses fruits au cours des cinq prochaines années avec beaucoup d’ashé et de nombreux croisements !

⁶ ORÍ. Produção de Raquel Gerber. São Paulo: Angra Filmes, 1989. 1 vídeo (131 min). Relançado em 2009, em formato digital.

SUBALTERNITÉ GENRÉE, AFROFÉMINISME DÉCOLONIAL ET MÉMOIRE. UNE LECTURE DE *SAETA THE POEMS* (2011) DE YOLANDA ARROYO PIZZARO, *CHÈRE IDJEWELE OU UN MANIFESTE POUR UNE ÉDUCATION FÉMINISTE* (2017) DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE, *LA DETTE* (2022) DE SYLVIE AKIGUET BAKONG¹

GENDERED SUBALTERNITY, DECOLONIAL AFROFEMINISM AND MEMORY. A READING OF *SAETA THE POEMS* (2011) BY YOLANDA ARROYO PIZZARO, *DEAR IDJEWELE OR A MANIFESTO FOR FEMINIST EDUCATION* (2017) BY CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE, *LA DETTE* (2022) BY SYLVIE AKIGUET BAKONG

RÉSUMÉ

Cet article s'inscrit dans le cadre du séminaire « Féminisme et Décolonialité. Brésil, Amérique Latine et Afrique » mené conjointement par le «Groupe de Recherche et d'Etudes des Noirs en l'Amérique Latine» (Université de Perpignan) et Grupo Feminismos e Decolonialidade (Universidade Federal da Paraíba), sous la coordination de Victorien Lavou et Luciana Calado Deplagne. D'une part, la « subalternité genrée » repose sur une relation dialectique qui questionne la condition subjective de subordination, de soumission et toutes formes de discriminations à l'encontre des femmes, spécifiquement des femmes racisées. D'autre part, la *Pensée féministe décoloniale*, découlant du concept de *Colonialité du pouvoir* (Anibal Quijano) convoque des approches théoriques diversifiées émanant de grandes figures féministes latino-américaines parmi lesquelles les critiques brésiliennes, Sueli Carneiro, Leila Gonzalez, Maria Lugones. A cette vision, s'ajoutera la perspective afro-féministe prônée par Awa Thiam, Mariama Bâ, Fatou Sow. Ceci dit, cette étude se propose de questionner la prise de parole d'une nouvelle génération d'écrivaines féministes ; allant de la perspective afro-caribéenne avec *Saeta the poems* de Yolanda Arroyo, puis la projection afro-saharienne avec *Chère Idjeawele ou un manifeste pour une éducation féministe* de l'écrivaine nigériane Chimamanda Ngozi Adichie, et pour finir la trajectoire au féminin inscrite dans *La Dette* de Sylvie Akiguet-Bakong, écrivaine et psychologue gabonaise. Par quels procédés romanesques, autrement dit comment ces autrices aux trajectoires distinctes, parviennent-elles à mettre en lumière les expériences des femmes sujettes à des formes de dominations diverses ?

Mots-clé : Subalternité. Décolonialité. Afroféminisme. Arroyo. Adichie. Akiguet.

¹ Yolanda Arroyo Pizarro, *Saeta the poems*, Carolina (Porto Rico), Boreales, 2011; Chimamanda Ngozi Adichie, *Chère Idjeawele ou un manifeste pour une éducation féministe*, Gallimard, 2011; Sylvie Akiguet Bakong, *La Dette*, Raponda Walker, Libreville, 2022.

Clotilde Chantal Allela-Kwevi

Université Omar Bongo (Libreville/GABON). E-mail: yachadee1208@gmail.com

ABSTRACT

From the seminar on «Feminism and Decoloniality. Brazil, Latina America, and Africa» both organized by «Groupe de Recherche et d'Études des Noirs en l'Amérique Latine» (University of Perpignan) and Grupo Feminismos e Decoloniade (Universidade Federal da Paraíba), coordinated by Victorien Lavou and Luciana Calado Deplagne. On the one hand, «gendered sulternity» is based on a dialectic that questions subjectivity, submission, and other forms of discrimination against women, especially in terms of races. On the other hand, the decolonial feminist reflection founded on the concept of Coloniality of power (Annibal Quijano) calls for various theorical approaches from great Latino-American feminists, among which the Brazilian critics Sueli Carneiro, Leila Gonzalez, and Maria Lugones. An Afro-feminist perspective also comes with Awa Thiam, Mariama Bâ, and Fatou Sow. All this said, this paper analyzes the discourse produced by a new generation of feminist writers in an Afro-Caribbean angle with *Saeta The poems* from Yolanda Arroyo, and in an Afro-Sub-Saharan perspective with *Dear Ijjaewe* or *A Manifest for a Feminist Éducation* From the nigerian writers Chimamanda Ngozi Adichie. This article finally examines in the same trend the Gabonese writer and psychologist Sylvie Akiguet-Bakong's *La Dette* (The Debt). From which narrative process, or how do these female writers with different trajectoires write on the experience of women who are victims of multiple domination?

Keywords: Subalternity. Decoloniality. Afrofeminism. Adichie. Arroyo. Akiguet.

Introduction

La subalternité, comme le souligne Sandrine Bertrand « est le rapport de domination qui existe entre individus, telles que les relations de genre, Femme/Homme, de classe, Prolétaire/Bourgeois, et de communauté, Noir/Blanc. Par ailleurs, le/la subalterne est celui/celle qui n'a pas accès au discours hégémonique et qui « est toujours parlé » par autrui. (2012 : 85(...)) Le projet subalterniste vise donc à restituer la parole dissidente (Spivak , 2009 : 69). S'agissant spécifiquement de la « subalternité genrée » à laquelle je fais allusion, elle repose sur une relation dialectique qui questionne la condition subjective de subordination, de soumission et toutes formes de discriminations à l'encontre des femmes, spécifiquement des femmes racisées. Le féminisme décolonial, renvoie à l'ouvrage de référence *Pensée féministe décoloniale* (2022)², qui présente des approches toutes aussi diverses qu'enrichissantes sur le plan théorique émanant de grandes figures féministes latino-américaines sur la question. On retiendra entre autres les féministes brésiliennes ; Sueli Carneiro (*Noircir le Féminisme*, 2022 : 9-18), Leila Gonzalez (*Pour un féminisme afro-latino-américain*, 2022 : 21-38), Maria Lugones (*La colonialité du genre*, 2022 : 41-79). Cette dernière, fonde sa pensée féministe décoloniale, qu'elle appelle provisoirement, le système de genre moderne ou colonialité du genre (2022 : 43) sur deux influences. Premièrement, elle

² *Pensée décoloniale. La diversité des voix brésiliennes*, éditions Anacaona pour la traduction française, Condé-en-Normandie, France, 2022.

s'inspire du concept de « décolonialité » découlant de celui de colonialité du pouvoir de Anibal Quijano ; contre-courant de la colonialité dont l'objectif est de sortir de la « colonialité globale », cherchant à interroger et à modifier les éléments qui produisent l'imaginaire social, l'imaginaire collectif. Deuxièmement, elle s'approprie la théorie de l'Intersectionnalité de Kimberlé Crenshaw. Ainsi s'intéresse-t-elle :

à l'intersection de race, classe, genre, sexualité afin de comprendre la préoccupante indifférence que les hommes _ et surtout, ce qui est le plus important encore pour nos luttes, les hommes ayant été racisés comme inférieurs _ manifestent à l'égard des violences systématiques infligées aux femmes de couleurs³.

Je compléterai cette définition, par ces propos :

Selon Ochy Curiel, *Le féminisme décolonial*, en reprenant une bonne partie de la théorie décoloniale et des féminismes critiques, offre une nouvelle perspective d'analyse pour comprendre la complexité des relations dérivées de l'imbrication de la « race », du sexe, de la sexualité, de la classe et de la géopolitique. (2022 : 99) ⁴.

Pour Yuderkys Espinosa, « il s'agit d'un mouvement en pleine croissance et maturation qui propose une révision de la théorie et de la proposition politique du féminisme occidental blanc et bourgeois. »⁵. La féministe afro-dominicaine poursuit sa définition en précisant :

« D'un côté, {le féminisme décolonial} se veut l'héritier du féminisme noir, de couleur et tiers-mondiste des États-Unis et de ses apports pour penser l'imbrication des oppressions (de classe, de race, de genre, de sexualité). Parallèlement, il se propose de récupérer l'héritage critique des femmes et des féministes afro descendantes et autochtones qui, depuis l'Amérique latine et la Caraïbe, ont posé la question de leur invisibilité dans leurs mouvements et dans leur féminisme lui-même. Il ouvre ainsi le travail de révision sur le rôle et l'importance qu'elles ont eu dans la survie et la résistance de leurs communautés... » ⁶.

³ LUGONES Maria, « La colonialité du genre », *Pensée féministe décoloniale*, Anacaona, 202, p.41.

⁴ CURIEL, Ochy, « Construire des méthodologies féministes depuis le féminismes décolonial », *Pensée féministe décoloniale*, Anacaona Editions, 2022.

⁵ ESPINOSA, Yuderkys, « Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica », présentation faite lors de la conférence : *Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Género, Fazendo Género*. Brasilia, 10 novembre 2013, cité par Ochy Curiel, « Construire des méthodologies féministes depuis le féminisme décolonial », *Pensée féministe déoloniale*, 2022, Anacaona Ed., 2022, p.110.

⁶ Ibid., p.111.

De quelle manière ces schémas théoriques modernes permettent-ils de lire le positionnement des écrivaines qui nous intéressent ? Les trois auteures retenues sont d'origines diverses. D'une part, elles sont Portoricaine, Nigériane, Gabonaise ; donc provenant précisément des Caraïbes/Amérique Latine puis de l'Afrique subsaharienne anglophone et francophone. D'autre part, ces écrivaines, sujets culturels/sujets colonisés (Edmond Cros), ont aussi en commun leur africanité, pour ainsi dire leur appartenance raciale à l'Afrique noire, indiscutablement rattachée à un passé mémoriel/historique certain. Dans leurs récits, qui mettent en scène les expériences de personnages féminins, elles donnent l'occasion de poser un regard croisé sur l'écriture féministe afro-caribéenne et l'écriture féministe afro-subsaharienne, permettant ainsi d'appréhender ce que signifie « être une femme noire » à l'aune de la décolonialité. Je me propose ici d'offrir une lecture partielle de ces trois écritures différentes, en lien avec la pensée féministe décoloniale et subalterniste dans une moindre mesure, allant de la perspective afro-caribéenne avec *Saeta the poems* de Yolanda Arroyo, vers une projection afro-subsaharienne avec *Chère Ijdjaewele ou un manifeste pour une éducation féministe* de Chimamanda Ngozi Adichie , et pour finir *La Dette* de Sylvie Akiguet Bakong. Comment ces auteures parviennent-elles à mettre en lumière les expériences des femmes sujettes à des formes de dominations diverses ? Quelles stratégies romanesques utilisent-elles pour mettre en place des nouvelles connaissances pour surmonter les discriminations qu'elles subissent ?

I) Yolanda Arroyo Pizarro : entre féminisme décolonial et mémoire

Yolanda Arroyo Pizarro (Guaynabo, 1970), universitaire, conférencière est une écrivaine afro-portoricaine contemporaine, qui, pour la paraphraser, se définit comme « una mujer negra afrodescendiente, mujer puertorriqueña, rebelde, cimarrona ». Elle est l'une des figures les plus représentatives de la littérature portoricaine et caribéenne actuelle et l'une des voix importantes de la littérature Queer et des mouvements LGTB+. Fondatrice et coordinatrice de la Catedra de Mujeres Ancestrales Negras & Afro Queer Studies, qu'elle créa en 2015, sa chaire s'attache à débattre sur les luttes des femmes noires et leur rôle dans les formations identitaires à Porto Rico, et dans le reste des Amériques. Sa notoriété remarquable est couronnée par des distinctions honorifiques et symboliques tant au plan national qu'à l'échelle internationale. Auteure d'une production littéraire abondante articulée autour des récits, des poésies, recueils de contes, ses œuvres abordent des questions actuelles sur la mémoire, l'esclavage, la race (ascendance africaine), les questions de l'identité des afro- descendants comme partie intégrante de la société caribéenne. Yolanda Arroyo Pizarro, appartient au mouvement "Afro-feminismo" qui désigne une nouvelle forme du féminisme regroupant en son sein : « le groupe social des femmes comme sujet actif de ses propres luttes, un sujet pluriel qui intègre dans sa réflexion « les interpellations des féministes racisées et/

ou prolétariées et/ou lesbiennes »⁷. Longtemps marginalisée et invisibilisée, cette nouvelle génération d'écrivaines afro-caribéennes lutte pour faire entendre leurs voix, leur identité féminine à travers leurs œuvres. Parmi celles-ci se démarquent, Mayra Santos Febres (Fe en disfraz, 2009), Yvonne Denis Rosario (Capa Prieto, 2009). Leurs œuvres, englobent à la fois des questions de genre, de race, de classe sociale, en somme la revendication de leur identité plurielle/cimarrona au sein de la société caribéenne, en l'occurrence portoricaine.

Saeta the poems, déclare Yolanda Arroyo Pizarro, « es la poesía de memorias de resistencia e historia sobre ser una mujer negra afrodescendiente, mujer puertorriqueña, rebelde, cimarrona ». Dans ce recueil poétique constitué de vingt-neuf (29) poèmes rédigés en anglais et vingt-huit (28) poèmes en espagnol, l'auteure pose un nouveau regard sur de la période de l'esclavage. Atrocités, brutalités, violences sexuelles, tortures, crimes insoutenables sont décrits de manière à faire vivre au lecteur cette réalité historique inoubliable et ses effets dévastateurs lesafro-descendants dans les Amériques/Caraïbes.

Dans un langage littéraire où se mêlent anglais et espagnol, où s'incorpore la magie des langues africaines diverses, où la spiritualité renvoie au rythme des *tambora*, *kalimba drums*, *djembe*, *marimba ankle* (poème 1, p. 23), et souvenirs inaltérables de la période anté-esclavagiste profondément enfouis dans la mémoire des afro-caribéens, Yolanda Arroyo Pizarro, se saisit du pouvoir de l'écriture, pour restituer la parole aux femmes esclavagées portées par *Tshanwe*, *Jwaabi*. Comme une sorte de thérapie de la douleur, de l'écriture du trauma, *Saeta the poems* qui s'inscrit dans la construction sociale des opprimés, est un retour aux sources africaines, une ode à l'ancestralité et une exaltation à l'identité noire. Luis Felipe Díaz, en parlant de « *Saeta* », troisième conte éponyme dans *las Negras* de Yolanda Arroyo, affirme : « El dolor, el sufrimiento, el ser en carne viva de esa primera mujer que fue arrancada de su hábitat natural habrá de prevalecer como (intra)historia »⁸.

Questionner la subalternité genrée et le féminisme décolonial dans cette œuvre, m'amène à axer la réflexion autour de trois aspects principalement : la dimension historique de la femme, le discours sur la mémoire du peuple noir et le rapport à l'ancestralité. A cet effet, en privilégiant une lecture paratextuelle (Genette 1987), je fais observer tout d'abord, qu'il existe dans *Saeta the poems*, des éléments saisissants dès la première de couverture. Ces signes textuels et iconiques, chargés de symboles et de sens, gravitent autour de l'image de la femme noire, laissant déjà figurer un discours féministe décolonial.

De l'onomastique comme affirmation identitaire. Le titre, laisse penser à un discours fragmenté virtuellement significatif et les choix typographiques opérés distinguent dans la construction titrologique, le patronyme féminin *Saeta* et la terminologie *the poems*. Ces indices ou signes, mettent en confrontation deux

7 Cisne Mirla, Telma Gurgel, et Héloïse Prévost. « Les nouvelles formes de féminisme autonome au Brésil », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 36, no. 2, 2017, pp. 34-49.

8 Luis Felipe Díaz, (post)modernidad puertorriqueña. <http://postmodernidadpuertorriqueña.blogspot.com/2012/05/blog-post.html>, consulté le 20 mars 2023.

langues, deux cultures, en somme une pratique courante observée dans le continent américain. Au-delà, de ce bilinguisme, qu'on peut rattacher à la situation de Porto Rico, il faut y percevoir chez Yolanda Arroyo Pizarro, une stratégie d'écriture, une forme d'appropriation/ prise sur la culture hégémonique. *Saeta the poems*, concept utilisé par l'auteure, traduirait à la fois l'arme/*Saeta* et la voix/*the poems* de son engagement féministe décolonial. Le premier indice à rattacher à la figuration féminine est manifestement l'identité donc, le nom féminin contenu dans le titre *Saeta*, qui revêt un discours imagé car étymologiquement, il s'agit d'un nom féminin qui désigne une arme blanche, espèce de longue flèche :

« arma larga consistente y delgada acabada en una punta afilada en un extremo y, generalmente, con un emplumado en el otro, que se suele lanzar con un arco, una ballesta o una cerbatana » .

La désignation du personnage sous le patronyme de *Saeta*/arme, est un marqueur significatif traduisant déjà une forme de résistance à l'effacement d'une identité substituée par les patronymes (*Teresa/ Juana*). Ainsi, l'onomastique originale/ancestrale puisée des racines africaines « me *Tshanwe* yo esa soy, *tambora*, *guerrera* », opère comme une revendication, un recours à l'authenticité, laquelle s'oppose à l'onomastique coloniale/hégémonique. Être reconnue comme *Jwaabi*, participe à cette résistance face à l'opresseur dans sa légitimation du pouvoir, et sa volonté à annihiler la culture de l'autre. Ceci porte à croire que la vision féministe de Yolanda Arroyo, s'articule autour du discours identitaire, de l'affirmation de soi, de la mémoire et du rapport à l'ancestralité, avec pour finalité la valorisation de la culture africaine dans toute sa diversité, comme partie intégrante de la société caribéenne. On observe également, que l'auteure met en confrontation le paradigme de l'écriture de domination _usage de l'anglais et de l'espagnol _ : « he speaks espaniol catellano », (*master's blouse*, p. 29) et la langue/culture créole « my village idiom, my creole » (p.29). Cet effet de langage mixte tient compte des identités plurielles rattachées au métissage et ses apports, marqueurs des imaginaires caribéens. C'est donc dans ce mélange et cette hybridité langagière que s'exprime l'écriture de Yolanda Arroyo Pizarro.

Cette prévalence illustrée par « la incorporación del español y del africano en los textos en inglés (que) le da una cadencia de maracas y tamboras, de asimilación y conciencia »⁹, se traduit encore par la pratique onomastique, avec l'usage des noms provenant des diverses contrées de l'Afrique noire. Le poème « *new salve names* (p. 28) est l'illustration palpable d'un riche tableau de ces patronymes « afro-africains » _terme que je m'autorise pour montrer la présence de l'Afrique noire/subsaharienne dans la vision de l'auteure_. Je relève principalement les noms ouest-africains (*Dogbon*, *Ushanti*, *Dan Igbo*, *Baoule*, *Goli*), centro-africains (*Teke*, *punu*, *bamileke*, *kwele*, *bamoun*, *Chokwe*), et d'autres parties de l'Afrique (*Fanwa*, *Boata*, *Guro*, *Tikar*, *Songye*), indices de la résurgence des identités noires. L'identité africaine, à travers le rappel de

⁹ Yolanda Arroyo Pizarro, *Saeta the poems*, p.15 (propos de Javier Febo Santiago)

ces patronymes, qui sémantiquement renvoient à des espaces géographiques précis est préservée.

C'est manifestement chez l'autrice le refus d'être assignée à une identité exclusivement rapportée _d'où l'idée d'un refus d'oublier les origines africaines_, à un espace culturel géographique hégémonique, à savoir l'Occident. Le féminisme décolonial, milite en faveur de cette « urgence d'exister et l'importance de prouver que les femmes noires, historiquement, ont produit des insurrections contre le modèle dominant et ont contesté les récits officiels (Djamila Ribeiro, 2019 : 23)¹⁰ ».

Les poèmes inauguraux ; “*The master walks around us*” (p. 23), et *Saeta* (p. 65), portent en premier lieu sur la présentation de la femme noire, perçue comme un corps-sexe à la merci de l'esclavagiste pour asseoir son pouvoir et assouvir ses fantasmes sexuels. Dans chaque poème, le récit tourne autour de deux femmes esclavagées noires “*two slaves/ two similar with distant color skin/ with different lenguas* (p. 23)” liées par une histoire commune avec d'autres captifs “*my sisters/my brothers*”, marquée par la domination et la cruauté abominable, en un mot de la subalternisation de la femme noire. Face à cette subalternisation féminine historique, Yolanda Arroyo oppose une forme de résistance, manifestée d'abord par la récupération de la mémoire historique telle qu'elle le manifeste dans son œuvre *las Negras* (2012) :

« El texto, las Negras, consta de una colección de cuatro cuentos, en los que se narran las historias de varias mujeres negras esclavizadas. A través de sus personajes, la autora promueve la recuperación de una historia subalterna, subyugada y silenciada. Se le otorga un papel central, protagónico, no sólo al sujeto negro _muchas veces vilipendiado por la sociedad occidental _ sino a la mujer. Se rompe con la doble negación del sujeto femenino negro para hacerlas sujetos transgresores, que rompen con el orden y el estatus quo »¹¹.

Résister est primordial et la résistance féminine se traduit aussi dans *Saeta the poems*, avec la réhabilitation des patronymes féminins africains “Teresa, Jwaabi /Juana Jwaabi” comme l'expression d'une négation significative “do not know why he called me Teresa, do not know why he called me Juana (p. 23)”. *Saeta* sujet transindividuel _ figurant également dans deux autres recueils de l'autrice, *las Negras*, de même que dans *Ojo de luna* (2007) _, assume ici une mission sociale, car elle son expérience personnelle s'étend à celle de toutes les femmes noires esclavagées, et au-delà à bien d'autres formes d'oppressions à l'endroit des femmes noires. Par conséquent *Saeta* incarnerait bien la figure féminine emblématique de l'œuvre de Yolanda Arroyo Pizarro.

¹⁰ RIBEIRO Djamila, *La place de la parole noire*, Éditions Anacaona, 2019, p. 23.

¹¹ Esther Rodríguez Miranda, « La recuperación de la memoria histórica en las Negras de Yolanda Arroyo Pizarro », *Cuadrivium*, N°.14, Año 21 by UPR Humacao, en Línea, consulté le 06/03/2023 2023.

« ... En “Saeta”, la autora opta por una alternativa fantástica y poética. Se trata de un relato en sus inicios muy diestro en cuanto mostrar escenas sexuales, pero sin el propósito de alcanzar vestigios de erotismo, pues se trata de violaciones. La autora recarga una vez más en un tema muy pertinente a la mujer como lo es la de la doble esclavitud: la social y la sexual. Las esclavas, continuamente, tras el trabajo impuesto (Felipe Díaz, 2021) »¹² .

Saeta the poems, est cette voix subalterne symboliquement restituée, celle de la résistance noire pour rendre compte de la « verdadera historia », « época dificultosa, aberrante, la maldita época esclavista (p.15. Pour Shirley Campbell Barr’s, il s’agit d’une affirmation identitaire : « Me niego rotundamente a negar mi voz mi sangre y mi piel... a ser de los que se callan , de los que temen, de los que lloran, porque me acepto rotundamente libre, rotundamente negra, rotundamente hermosa »¹³.

De la représentation du corps féminin comme espace de résistance. Dans ce dispositif paratextuel, se dégage un élément visuel très marquant, la représentation d’une femme afro-descendante dans une attitude de prière (telle une déesse) et de médiation profonde qui occupe l’intégralité de la première de couverture. A priori, les traits du visage ne sont pas dévoilés, toutefois les signes forts d’une identité plurielle, sont visibles à travers la pratique vestimentaire diversifiée . A cette diversité culturelle, s’ajoute surtout une forme de liberté d’exister dévoilée dans ce corps magnifiquement représenté et partiellement vêtue. L’observation attentive du portrait féminin en première de couverture traduit-il une démarche spirituelle différente, syncrétique invitant le monde à la contemplation des valeurs non seulement africaines mais aussi celles de l’identité afro-caribéenne (hindoues, multi/africaines), loin de tout christianisme imposé « *un mesías que no entiendo* (p.77) », dévoué à « un cristo metido en una cruz que no entiendo/mecido en los acordes de latín/ otro idioma que no es nuestro » (p. 77) ? Ici la femme représentée en première de couverture de *Saeta the poems* accorde un sens particulier à la corporéité féminine fortement significative dans l’engagement féministe décolonial de l’auteurice. Il se dégage aussi une idée de faire-valoir, bien-être personnel, d’auto-affirmation visant à déconstruire les préjugés réducteurs de la beauté féminine noire. Le port du foulard dans la représentation féminine est un élément propre à l’identité noire des afrodescendant.e.s, dans ce processus de revendication de l’héritage africain (Marcus Garvey, 1920. Un principe que défend Angela Yvonne Devis (*Femme race et classe*, 1981), célèbre féministe du mouvement des droits civiques dans les années 1960-aux États-Unis et figure emblématique du pouvoir noir, reconnue par sa coiffure afro. Un autre signe identitaire qui interpelle le lecteur est le foulard ou coiffe rattaché.e au cheveu afro. A cet effet, il conviendrait de se référer aux travaux de l’anthropologue Ary Gordien. Ce dernier stipule que la « stigmatisation des cheveux crépus tire son origine de la

12 Luis Felipe Díaz/ Liza Fernanda, (post)modernidad puertorriqueña/ las Negras de Yolanda Arroyo Pizarro, <http://postmodernidadpuertorriquena.blogspot.com/> consulté le 25/03/2023.

13 Propos de Shirley Campbell Barr’s , « Rotundamente negra » cité par Yolanda Arroyo, p. 16.

période coloniale esclavagiste, mais plus récemment aussi de leur association avec le radicalisme politique et culturel »¹⁴. En 1700 les femmes noires libres arboraient des coiffures traditionnelles africaines suscitant ainsi l'attention des hommes blancs et la jalousie des femmes blanches (Cindy Ahodechou, 2020)¹⁵. En 1789, en Louisiane aux États-Unis, les lois Tignon sont adoptées. Elles imposent aux femmes noires de couvrir leurs cheveux en public, avec des foulards ou des morceaux de tissus pour cacher leurs cheveux considérés comme laids, sales et associés à des poils d'animaux. C'est ainsi que les femmes créent des coiffes originales avec des tissus de couleurs vives, qui leur donnaient encore plus d'allure et les rendaient plus séduisantes. Dans les Caraïbes, le célèbre foulard en madras et toutes les coiffes qui en découlent portées par les femmes afro-caribéennes sont les signes par excellence de cette élégance féminine exaltée en opposition à la stigmatisation. En parallèle, on peut aussi établir le lien avec le foulard yoruba, appelé *le gélé* ou *gey ley*, élément important de l'identité féminine en Afrique de l'ouest (Togo, Bénin, Ghana, Nigeria...), « accessoire qui complète la pratique vestimentaire traditionnelle depuis l'époque précoloniale »¹⁶. Devenu aujourd'hui un accessoire de mode féminin, il continue à sublimer la beauté des femmes noires, la couleur de peau noire et les coiffures qui magnifient cette culture, qui s'est étendue dans toute l'Afrique subsaharienne. Le foulard porté par le personnage illustrant la première de couverture de Yolanda Arroyo Pizarro, s'inscrit donc dans une contemporanéité certaine, établissant ainsi le lien entre passé/présent, tradition/modernité, tel un étendard, il participe aussi à l'éveil de conscience sur l'identité noire à travers la revalorisation du patrimoine culturel et immatériel.

Chez Yolanda Arroyo Pizarro, la stratégie d'écriture tendrait vers une forme de militantisme en faveur à l'image de la femme, à l'ancestralité, à la spiritualité africaine. Dans l'imaginaire poétique de la poétesse, le recours à l'analogie et au symbolisme africain est constant, un procédé récurrent dans la littérature africaine classique déjà perceptible à travers les écrits de Léopold Sédar Senghor (Marc Bonhomme, 2011)¹⁷. La promotion de la cosmogonie africaine/noire inscrite dans la représentation féminine, la mise en jeu des symboles totémiques africains, "agile like a gazelle" (p.54)/ "ágil como gacela" (p. 72), « libre sobre la estepa del imponente paisaje rocoso (p.72) », "thousands of zebras, antelope and wildebeest, myriads of elephants, lions and giraffes" (p.54), sont autant d'éléments qui participent aussi à la réhabilitation de l'identité des afro-

14 Ary Gordien, La coupe afro : une simple histoire de cheveux ?, publié dans lavedesidees.fr, mai 2019. Ici l'auteur fait l'apologie du cheveu afro, outil de revendication identitaire mais aussi expression d'un passé douloureux.

15 Cindy Ahodechou, « (Histoire) Le cheveu crépu est toujours victime de préjugé », *Le magazine de la femme africaine* (New African Woman), le.magazine.de.la.femme.africaine.com, consulté le 20 mars 2023.

16 « Le foulard gélé : toute son histoire », afriquefemme.com, publié le 20 août 2014., consulté le 12 avril 2023.

17 BONHOMME, Marc. *Figures analogiques et rhétorique de l'imaginaire chez Léopold Sédar Senghor* In : *L'imaginaire linguistique dans les discours littéraires politiques et médiatiques en Afrique* [en ligne]. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2011 (généré le 12 avril 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pub/35668>. ISBN : 9791030006728. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pub.35668>, consulté le 12/04/2023.

descendants dans les Caraïbes. La figuration féminine dans la littérature est donc un marqueur culturel, historique et idéologique récurrent dans la littérature féministe afro-caribéenne, comme je le fais observer dans une étude antérieure de *Fe en disfraz* de Mayra Santos Febres :

« (...) les éléments contenus dans la première de couverture, « étayent déjà la question du genre ... à travers l'allégorie du corps féminin, un corps qui constitue un ensemble dynamique à la fois d'un point de vue historique et d'un point de vue idéologique. Cette combinaison d'éléments laisserait-elle déjà penser à l'émergence d'un discours féministe afro-caribéen, lequel serait axé autour l'image du corps féminin ... (p.83) »¹⁸ (Allela Kwevi, 2019 : 41).

A travers ce corps, il faut y voir une esquisse de revendication idéologique en lien avec la théorie Queer, développée par Judith Butler¹⁹. Le corps de la femme apparaît aussi comme une hétérotopie (Michel Foucault, 1967)²⁰ car il devient un autre espace de luttes. Ce corps féminin, omni présent, résiste à l'agresseur "you're not crying this time, brave guerrera (p. 24)"²¹, et renvoie à l'histoire des braves *Agodjiés*, les redoutables guerrières du Royaume du Dahomey aux XVIIIe et XIXe siècles (actuel Bénin), qui ont fait reculer les colons pendant la période coloniales. Cette même résistance qui dès le départ se manifeste par le rejet du patronyme colonial, comme marqueur de la supériorité de l'esclavagiste est renforcée par la bravoure du sujet féminin dans *Saeta the poems* qui affirme « *no tengo vergüenza, es coraje* (p. 26) ».

En définitive, l'illustration paratextuelle met l'accent sur l'image de la femme, dans laquelle s'y juxtaposent différents éléments et même des personnalités plurielles ; en somme une diversité assumée par Yolanda Arroyo dont le nom est inscrit juste en dessous de l'image dans une police moins importante que le titre, telle une signature. Ce procédé peut être lu comme l'émergence du discours même de l'identité à travers la réhabilitation de l'image de la femme afro-descendante, démontrant aussi l'implication

18 Allela Kwevi Clotilde Chantal, « Du paratextuel à l'idéologique : questionnement au pluriel autour de *Fe en disfraz* » (Mayra Santos Febre, 2009). Une lecture partielle », *Africas, Américas, Caribes. Representaciones colectivas cruzadas (Siglos XIX-XXI)*, sous la direction de Jean-Arsène Yao (Ed.), Madrid, Université de Alcalá, 2020, pp. 37- 49.

19 Judith Butler, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris : Amsterdam, 2009.

20 Il y a [...] probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessiné dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies [...] des sortes de lieux qui sont hors de tous lieux, bien que pourtant ils soient localisables, Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies (Foucault: 1967)

21 Il suffit de survoler la littérature spécialisée pour comprendre que, sur les territoires qui correspondent aujourd'hui au Cameroun ou à la Sierra Leona, les femmes étaient chefs de leurs clans et villages. Elles ont dirigé les migrations zouloues en Afrique du Sud au XIXe siècle ...Elles composaient aussi la garde rapprochée du roi du Dahomey (actuel Bénin). Angeles Jurado, <https://www.courrierinternational.com/article/analyse-dhier-aujourd'hui-la-puissance-du-feminisme-africain>, publié le 15 mars 2019, consulté le 3 avril 2023

de l'auteure pour la reconnaissance d'une histoire doublement spécifique vécue cruellement par les noirs en général, et par les femmes noires esclavagées en particulier. Dans *Saeta the poems*, Yolanda Arroyo Pizarro, décrit la réalité de la femme esclavagée comme objet sexué pour assouvir le plaisir de l'homme blanc. Paradoxalement, *Jwaabi*, héroïne parvient à résister, à s'auto-affirmer face à la domination par le sexe, parvenant ainsi déconstruisant de la sorte la notion de pouvoir de l'esclavagiste. L'expérience singulière de la femme esclavagée convoque toute à la fois celle de tous les afro-descendants dont la pluralité est scandée dans le poème 14. « *Los brama vien en de la ribera del kwilu (...) los brama, los zape, los manicongos, los ife, igbos, carabalies (p. 91).*

Saeta the poems : un hommage à l'ancestralité. Dans la continuité de ce qui précède, le poème intitulé "my ancestral roots" (p. 39), est une véritable ode à l'Afrique, car Yolanda Arroyo Pizarro rend un vibrant hommage à son ancestralité noire-africaine ; « my Senegal pedigree/, Nigeria, India, Taino », le discours tourne autour de la revendication de l'africanité tant du point de vue des caractéristiques physiques « *skin, eyes, black dna, my curls, my afro, dark skin slavery (pp. 39-40)* ». Il convient de voir dans cette description la coexistence des origines ancestrales comme faisant partie intégrante de l'identité caribéenne. La mise en valeur des aspects saillants de cet héritage mémoriel noir et indien comme essence même de la culture portoricaine est perceptible que traduits par les occurrences « *black* (9 fois dans le texte), *negro, dark* (2 fois), *oscuro, mulata, negra* » : "my combative origine/my negro descendent/my defendant". En référence à l'Afrique, le texte renvoie aussi à la place prépondérante de la femme dans la tradition africaine dans son rôle de détentrice des valeurs sociales. Ainsi l'évocation de « *my Cartagena abuela/ my petronila muerta* », sémantiquement renvoie à la fois à la figure ancestrale féminine et à Cartagena de Las Indias, reconnue au XVI^{ème} siècle comme plaque tournante de la vente et de la répartition des esclaves dans le Nouveau Monde. Yolanda Arroyo, afro-caribéenne héritière d'une histoire collective et porte-parole, s'investit d'une mission fondamentale pour réhabiliter la mémoire. Elle rejoint ainsi d'autres écrivaines de sa génération Annie Mendoza (2019)²².

Quel regard, peut-on poser depuis l'Afrique après lecture de l'œuvre de Yolanda Arroyo et le discours décolonial et féministe qui en émerge ? Chez Yolanda Arroyo Pizarro, la réappropriation de l'histoire de l'esclavage se fait sous le prisme d'une écriture mémorielle et testimoniale. Les années 2000 marquent un tournant décisif dans la littérature caribéenne et latino-américaine avec la prise de parole des femmes qui investissent les lieux de pouvoir, permettant ainsi de mettre en lumière des pratiques sociales hégémoniques et des formes de résistance des afrodescendant.e.s pour la sauvegarde de leur identité africaine. Cet ouvrage marque significativement la présence de la femme afro-caribéenne comme sujet/actrice de son histoire. Celle-ci se traduit par une forme de résistance/révolte, déconstruisant ainsi l'idée du corps féminin assujetti, « violé » / « *he desenfunda his penis p. 24* » / « *touch my pubis/he enters me/in and out, in and out (p. 30)* ». A la lecture du texte, la présence-absence

²² Annie Mendoza, « Rescatando voces silenciadas: reivindicación corpórea e histórica en la obra poética de Yolanda Arroyo Pizarro », Annie Mendoza East Stroudsburg University of Pennsylvania, 2019, pp. 4-5.

de la notion de viol par exemple , acte pourtant décrit dans *He gets rid of the boots* (poème p. 26), de même que dans le poème *abrió y cerro los ojos* (p. 70), offre au lecteur l'image de la femme noire résignée, abusée sexuellement par le maître esclavagiste. En mettant en tension violence/résistance, maître/esclave, pouvoir/soumission, l'écriture poétique de Yolanda Arroyo Pizarro tendrait aussi à montrer la force morale de la femme esclavagée noire face à cet acte abominable « *su primer acto de defensa para que la dejen en paz Tshanwe esgrime el puntiagudo objeto / la parte metálica de la saeta* (p.70) ». C'est aussi, une stratégie d'écriture qui vise à illustrer cette capacité de résistance des sujets féminins repris aussi dans *Jwaabi Works the stove* (p. 30). La référence aux racines africaines se poursuit avec l'invocation de la spiritualité africaine « *intentó convocar espíritus protectores / "la sangre de los negros no es igual", "sangre de verdad"*. Ce corps qui devient un outil de résistance et de rébellion pour la « *brave guerrera* (p. 24) », s'affirme aussi positivement par sa pureté /sa beauté, ainsi qu'en témoignent les représentations féminines en première de couverture, illustrant la majorité des œuvres de Yolanda Arroyo Pizarro.

La stratégie romanesque/ poétique de la féministe portoricaine est centrée sur la réappropriation de la culture ancestrale , des origines africaines comme forme de résistance au poids d'un passé historique lourd, celui de l'esclavage. Dans ce schéma narratif, l'auteur a recours à une écriture hybride à travers un texte écrit en anglais et en espagnol mais tout aussi imprégné de signes culturels africains_ (poème 5, p. 28). L'ancestralité africaine recouvre ici une place de choix, que le discours euro-centré tend à réduire à une manifestation internalisée du primitivisme noir africain, incompatible avec le monde moderne. Cette insistance sur l'ancestralité et les racines africaines qu'elle égrène dans *my ancestral roots* (p. 39), rappelle à la mémoire collective que la présence-histoire (pour parler comme le dit Victorien Lavou) des noirs et de leur héritage culturel demeure vivante dans l'inconscient collectif, mettant ainsi l'accent sur la résistance aux silences et aux oublis de l'histoire officielle des noir.e.s.

Ce récit se lit comme un voyage littéraire militant, triangulaire et transatlantique spécialement axé sur la femme noire esclavagée, déconstruisant ainsi les codes hégémoniques qui déniaient toute humanité et par conséquent toute voix à la femme afro-caribéenne. L'engagement décolonial et afro-féministe de Yolanda Arroyo Pizarro, se veut ainsi inclusif, car l'autrice portoricaine ne s'adresse pas uniquement qu'aux afro-descendant.e.s du continent américain ni aux seul.e.s afro-caribéen.n.e.s, sinon à tous les afro-diasporiques et aux afro-subsahariens. On note une confrontation entre colonialité (passé historique) et la décolonialité (récupération de la mémoire par la femme afro-caribéenne) dans ses récits . Le regard posé par Yolanda Arroyo sur la femme noire, la mémoire, l'enracinement identitaire, la réhabilitation des humanités de la Terre-Mère africaine, m'amène ainsi à questionner la vision féministe décoloniale Chimamanda Ngozi Adichie et Akiguet Bakong Sylvie, autrices afro-subasahariennes. Quelle vision projettent-elles ?

II) Chimamanda Ngozi Adichie : entre féminisme décolonial et déconstruction du modèle sociétal patriarcal.

Chimamanda Ngozi Adichie (1977), écrivaine nigériane, est née d'une famille de l'ethnie igbo, issue d'une famille aisée dont parents sont tous universitaires au Nigéria²³. Chimamanda Ngozi Adichie, fait partie d'une nouvelle génération d'écrivaines féministes les plus reconnues de la nouvelle génération au Nigéria et en Afrique subsaharienne. Féministe engagée, sa vie est partagée entre le Nigeria, précisément (Lagos), et les États-Unis (Washington). Ses récits portent sur des personnages féminins et mettent l'accent sur la revendication des racines africaines, traitant de questions telles que les préjugés, le racisme, la violence et la discrimination. Elle interroge aussi les tensions entre les diasporas africaines étatsuniennes et les noirs installés aux USA, à partir de la notion de race. Le texte qui l'a révélée au grand public est sans aucun doute *Americanah* (2013). Pourquoi un tel déplacement orthographique ? Elle a étudié dans les universités prestigieuses des USA (Université Drexel de Philadelphie, Connecticut State University, Harvard University), son œuvre a été couronnée par différents prix littéraires importants entre autres (Commonwealth Best First Book Award, Women's Prize). Conférencière remarquable dans différentes institutions, elle est constamment invitée en Amérique du Nord, en Europe, Amérique du Sud comme en Afrique.

Dans « *Nous sommes tous des féministes* (2015) », elle déclarait déjà : « Pour ma part, je considère comme féministe un homme ou une femme qui dit oui, la question du genre telle qu'elle existe aujourd'hui pose problème et nous devons le régler, nous devons faire mieux. Tous autant que nous sommes, femmes et hommes »²⁴. *Chère Idjeawe* ou un manifeste pour une éducation féministe (2017), est perçu comme un prolongement de sa pensée féministe. Ici l'auteurice, s'appuyant sur la pratique épistolaire, comme pour établir un dialogue avec son interlocutrice et le public-lecteur, répond à une amie Idjeawe qui lui demande quelques conseils pour élever selon les règles de l'art du féminisme sa petite fille qui vient de naître. Inspirée de ses expériences personnelles, la lettre de Chimamanda Ngozi Adichie prend la tournure d'un véritable manifeste visant à faire face au sexisme genré et à d'autres formes de discrimination faite aux femmes. Sans pour autant exclure le rôle des hommes dans la mission éducative, elle suggère des réponses aux parents, pour offrir une éducation juste et égalitaire entre garçons et filles. En définitive, ce manifeste interroge le devenir de tous les jeunes dans la société moderne africaine, et bien au-delà.

²³ Le Nigéria, ancienne colonie britannique, est un pays de l'Afrique de l'ouest. Il est également le pays le plus peuplé du continent africain (119 millions d'habitants en 2021). En dépit d'un passé historique marqué par les guerres civiles, ethniques et la violence ethnique générées par les groupes islamistes, le Nigéria est un pays d'une richesse culturelle et une diversité impressionnante. Dans ses œuvres l'auteure met en valeur l'héritage littéraire, les traditions et les défis auxquels le Nigéria fait face tout en exprimant sa fierté pour son peuple et sa nation. Les écrits et discours de l'auteure sont des invitations à mieux comprendre la complexité et la beauté du Nigéria.

²⁴ Chimamanda Ngozi Adichie, *Nous sommes tous des féministes*, Gallimard, 2015, p.51.

Le féminisme prôné et défendu par l'auteure n'est ni ne clivant ni exclusif, car il vise à une égalité entre tous et à une libération de tous et de toutes, via la décolonisation des imaginaires hégémoniques :

« Je suis convaincue de l'urgence morale qu'il y a à nous atteler à imaginer ensemble une éducation différente pour nos enfants, pour tenter de créer un monde plus juste à l'égard des femmes et des hommes. » (Chimamanda 2017 : 12).

Comment cet ambitieux projet est-il envisagé dans cette œuvre ? L'auteure nigérienne, partira donc de quinze suggestions formulées à son amie Idjeawele, la mère de Chizalum Adaora, un programme qui rappelle *Une si longue lettre* de Mariama Bâ (1979), dénonçant déjà à son époque la condition des femmes confrontée au code social du patriarcat, en rappel au statut réducteur de la femme face à la société traditionnelle en Afrique francophone. Faut-il souligner qu'à l'époque coloniale, la condition féminine était soumise au régime de Vichy avec la loi du 11 octobre 1940, dictée par le Maréchal Pétain. L'idéal féminin de cette période est d'encourager la femme à faire des enfants (elle est procréatrice), à se consacrer aux travaux domestiques, à la famille pour la grandeur de la patrie. On comprend aisément que le féministe africain tende à marquer la rupture avec ces prescriptions patriarcales imposées à travers une écriture engagée depuis les premières féministes, parmi lesquelles *La parole aux nègresses* de Awa Thiam (1977)²⁵, *Une si longue lettre* de Maria Bâ (1980), et aujourd'hui une nouvelle génération d'écrivaines afro-féministes à l'instar de Chimamanda Ngozi Adichie (cf. supra), et Fatou Kane Ndeye avec son essai *Vous avez dit féministe* (2019)²⁶.

Pour Chimamanda Ngozi Adichie, le féminisme décolonial est une pratique fondée sur l'expérience, le quotidien et les attitudes à mettre en place pour une vie de femme épanouissante suggérées dans *Chère Idjeawele ou un manifeste pour une éducation féministe*. On retiendra que la recommandation inaugurale magnifie la maternité ; « Sois une personne pleine et entière. La maternité est un magnifique cadeau, mais ne te définis pas uniquement par le fait d'être une mère » (p.18). Ici la conception traditionnelle de la maternité, visant à réduire la femme à son utérus et à sa fonction reproductive est remise en question, tout comme l'idée préconstruite du mariage : « Ne présente jamais le mariage comme un accomplissement (p.47). Une pensée féministe soutenue antérieurement par la génération des féministes africaines comme Fatou Sow (sociologue), Fatou Kane Camara (juriste), l'écrivaine/chercheuse Catherine Achlonou et Oyeronke Oyewuni (nigérienne) qui ne croient pas que « la maternité et le matriarcat peuvent être des bases d'un pouvoir féminin. Ce système dit juste qu'à travers notre fonction utérine nous transmettons le pouvoir et les biens aux hommes... »²⁷

²⁵ *La Parole aux nègresses* (1978) de Awa Thiam, livre fondateur du féminisme africain francophone.

²⁶ Fatou Kane, Ndeye, *Vous avez dit Féministe ? Suivi de (In)certitudes nouvelles*, L'Harmattan, Paris, 2019.

²⁷ Propos de Séverine KODJO-GRAVAUX dans son article « Fatou Sow, défricheuse du féminisme africain », *Le Monde*, 30/11/2019.

La conception de l’(afro)féminisme décolonial traduite dans ce manifeste offre ainsi une redéfinition du féminisme qui prenne en compte les valeurs propres au contexte culturel africain. En déconstruisant le modèle social patriarcal, l’auteurice prône une vision féministe émancipatrice et une redéfinition à part égale de la mission éducative par les deux parents : « Occupez-vous de votre enfant à part égale (p. 22). Elle suggère de bannir les rôles genrés dans l’éducation : « Savoir cuisiner n’est pas une compétence préinstallée dans le vagin. Cuisiner s’apprend (p. 25). Dès lors, Chimamanda Ngozi Adichie, plaide pour une égalité des sexes, une égalité sociale, qui ne se réfugie pas sur un *féminisme light* « Il est à la tête et tu es le cou (p. 32) », un féminisme vide de contenu, sexiste et vide de tout intérêt pour la femme, ni un *féminisme biologique* en faveur d’une supériorité absolue des hommes, du sexisme et une infériorisation/ subalternisation des femmes. C’est aussi la vision des féministes africaines de la première heure, celle de la génération postindépendance qui déjà interrogeait les systèmes sans avoir « peur de partir à l’assaut des citadelles religieuses et des citadelles patriarcales fondées sur les traditions africaines »²⁸.

Rupture et déconstruction du système patriarcal. Marquer la rupture avec des systèmes patriarcaux, les conséquences des politiques et économies coloniales, postcoloniales et, aujourd’hui, néolibérales sur les femmes et, surtout, de mettre en avant les besoins des femmes en matière de conditions de vie dignes en droits humains et moraux, semble être la préoccupation primordiale de cette pensée féministe décoloniale en Afrique noire. *Chère Idjeawe* ou un manifeste pour une éducation féministe de Chimamanda Ngozi Adichie renvoie ainsi à *Une si longue lettre* (1979) de Mariama Bâ. En effet, le schéma proposé emmène également à reconsidérer l’éducation fondée sur le patriarcat, système de domination dans lequel les hommes jouissent d’un pouvoir sur le plan sexuel, sociopolitique qui « leur confère un accès privilégié aux ressources, aux biens et aux services produits par la société, et ce au détriments des femmes »²⁹. Le patriarcat, « processus intrusif de la colonie » pour Rita Laura Segato (2022)³⁰, est incontestablement un legs colonial qui a conduit les hommes à pervertir la pratiques et les usages traditionnels à l’encontre des femmes. Chimamanda Ngozi Adichie, illustre ce fait en rappelant :

« Qu’avant la colonisation britannique, non seulement les femmes cultivaient la terre et faisaient du commerce, mais le commerce était même une activité exclusivement féminine dans certaines régions du pays igbo » (2017 : 19).

Loin de s’inscrire dans une formulation systématique, le féminisme de la militante nigériane, s’appuie fondamentalement sur l’expérience, et le quotidien. Les livres et l’instruction participent aussi à l’épanouissement de la femme car « les livres

²⁸ *ibid.*

²⁹ PALENCIA, Tania. *Género y cosmovision Maya*, Guatemala, cité par Aura Cumes, 2022 : 258.

³⁰ SEGATO, Rita Laura, « Le patriarcat de faible intensité du monde pré-intrusion face au patriarcat moderne de la colonialité », *Pensée féministe décoloniale*, 2022, p. 235.

l'aideront à comprendre et à questionner le monde (p.37) ». Dans le même sens, la féministe sénégalaise Mariama Bâ dans *Une si longue lettre*, déclinaut déjà l'intérêt de l'instruction, facteur d'ouverture au monde et de la familiarisation avec la diversité culturelle. « L'instruction d'apprécier de multiples civilisations sans reniement de la nôtre, cultiver notre personnalité (Mariama Bâ, 1979 : 38) ». « Les femmes qui lisent deviennent intelligentes » (Stephan Bollman, Laure Adler, 2005 : 19).

Chimamanda Ngozi Adichie, aborde tous ces sujets liés à l'existence de la femme dans son manifeste, allant de la maternité, l'éducation, la beauté féminine (dimension de la corporéité), le sexe. « Parle-lui du sexe (...) le sexe ne peut pas être qu'un acte reproductif maîtrisé » (p.65). Une vision qui s'inscrit dans la pensée intersectionnelle. Le langage/discours est direct/engagé comme chez Yolanda Arroyo Pizarro, où les organes sexuels sont désignés par leurs noms (vagin, pénis). Elle évoque les compétences intellectuelles de la femme, aborde les questions en rapport avec l'autonomie financière de la femme et son implication économique dans le fonctionnement de la cellule familiale.

Le discours identitaire n'est pas en reste, dès lors qu'elle invite la jeune fille à se défaire des canons de la beauté blanche occidentale dixième suggestion (pp. 58-59). Dans cette optique, elle déconstruit les préjugés en lien avec les cheveux afro, la couleur de peau, tout un programme sur l'identité noire qui passe aussi par un regard sur la modernité et le culte ou l'exaltation du corps féminin (allusion à la pratique du sport pour garantir le bien-être physique). Elle met en garde contre la misogynie féminine, attitude récurrente en Afrique notamment dans les milieux politiques et académiques : « Il y a dans le monde beaucoup de femmes qui n'aiment pas les autres femmes » (p.75).

La différence au cœur de la pensée afro-féministe. La notion d'altérité chez Chimamanda se traduit par l'acceptation de l'autre dans ce programme éducatif de la jeune fille. La différence de religion, culture, raciale, choix sexuel. « Éduque-la à la différence. Fais de la différence une chose ordinaire. Apprends-lui à ne pas attacher d'importance à la différence (...) En éduquant à la différence, tu lui donnes les moyens de survivre dans un monde de diversité » (p. 76). Il y a manifestement dans ce projet éducatif féministe, une confrontation modernité/tradition avec un fort accent mis sur le sentiment d'identité : « Permits-lui de grandir comme une femme igbo et d'en être fière (...) apprend-lui à adopter les plus beaux aspects de la culture igbo et à rejeter ceux qui ne le sont pas (p. 52) ». On saisit la portée féministe de Chimamanda Ngozi Adichie dans cette œuvre où tout repose sur la déconstruction des schémas préétablis, mais tout en relevant les aspects positifs de de la culture africaine, précisément de la culture igbo, comme fondamentaux dans la construction de l'identité de la jeune fille. Un principe fort défendu aussi par Mariama Bâ, qui d'un ton nostalgique évoquait déjà les écarts entre modernité et tradition :

«Écartelés entre le passé et le présent, nous déplorions les
« suintements » qui ne manqueraient pas (...) Nous étions pleins

III) Sylvie Akiguet Bakong : entre féminisme et réhabilitation mémorielle

Sylvie Akiguet-Bakong, est née d'une famille de l'ethnie fang originaire du Gabon. Après sa Licence à l'Université Omar Bongo de Libreville au Gabon, elle ira poursuivre ses études à l'Université d'Aix-en-Provence (France) où elle obtiendra son Doctorat en Psychologie en 1992. Maître de Conférences, elle enseigne la Psychologie et est actuellement Vice-Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Directeur du Centre de Recherche et d'Études en Psychologie (C.R.E.P.), rédactrice de la Revue « Psychologie et Culture » du département de Psychologie de l'université Omar Bongo. Parallèlement, elle est membre du Comité scientifique de la Revue Gabonaise des Conduites Humaines et des Pratiques Psychologiques (R.G.C.H.P.P.), Secrétaire générale du Centre de Recherches et d'Études sur le Langage et les langues (C.R.E.L.L.). Auteure de nombreux travaux dont une vingtaine de publications et communications scientifiques à la fois à l'échelle nationale qu'au niveau international, *La Dette*, ouvrage dont le titre paraît aussi simplifié est son premier roman publié en 2022. De quelle dette s'agit-il réellement ?

Si Yolanda Arroyo et Chimamanda Ngozie Adichie sont incontestablement féministes, la question reste posée concernant Sylvie Akiguet Bakong. Néanmoins son œuvre interpelle, car le récit de *La Dette* s'articule autour de l'itinéraire d'un personnage féminin central dans un contexte où la tradition se trouve pervertie par le fait colonial. L'histoire qui débute en 1917 à l'époque coloniale, convoque la forme chronique d'une écriture à la fois historique et sociologique, permettant ainsi d'échapper à la tendance ethnologique d'une partie de la littérature africaine. L'auteure présente la trajectoire d'une adolescente, nommée Avong, juste âgée d'une dizaine d'années et raconte l'histoire d'une enfance violée. Son père se retrouvant dans l'incapacité de payer l'impôt de capitation exigée par l'administration coloniale, contracte une dette de cent francs CFA auprès du chef du village pendant dix ans. A la mort de ce dernier, le fils héritier du chef réclame le remboursement la dette, ou à défaut de cela impose le mariage forcé l'adolescente Avong dans un foyer polygame. Une situation dramatique qui conduira la jeune fille à un périple inattendu loin de sa famille, au point de se voir attribuée un nouveau nom, celui Banga, dérivé du terme (*ibanga/* aurevoir en langue myiènè), patronyme signifiant symboliquement l'effacement de son identité d'origine et son intégration dans une nouvelle communauté. Durant ce périple, elle fait la rencontre d'un administrateur blanc colonial dénommé Philippe Defaye, avec qui elle entretiendra une liaison amoureuse qui aboutira plus tard à la naissance de « l'enfant du blanc (p.55) », dénommé Philippe. A partir de là s'ouvre devant elle la liberté d'aimer, liberté de vivre et de s'affranchir avec son futur époux un fonctionnaire

sous l'administration coloniale. Dans un style, particulièrement touchant, l'auteure transporte le lecteur à travers différentes localités du Gabon³¹ actuel (Koumameyong, Lambaréné, Port-Gentil et Libreville), dans une sorte de voyage initiatique dans le temps et dans l'espace, parvenant ainsi à mettre en tension deux temporalités, à savoir ; le passé colonial d'un côté (marqué de la prédation et des pratiques coloniales), et de l'autre, la période postcoloniale avec un regard porté sur un drame familial historique.

Un accent particulier porte aussi sur la mémoire avec la généalogie de la famille, la mixité ethnique, la richesse patronymique, autrement dit le recours à l'authenticité. La mise en exergue du patronyme africain et de l'onomastique ressurgit, comme on a pu l'observer avec Yolanda Arroyo Pizárrro et Chimamanda Ngozi Adichie car tous les personnages dans *La Dette* de Sylvie Akiguet Bakong portent tous des noms africains (Akoure, Eyagh, Mindzè, Evoung Ella, Avong, Nyamba, Gningone, Nyanto, Banga, Ogoula, Eyeghe Emane Atchighe...etc.). Ce procédé d'écriture témoigne de la place importante de l'anthropologie dans les littératures africaines. Ce à quoi, s'ajoute la description des pratiques sociales (rituel de la naissance (p. 25), art culinaire (p.19), mettant en exergue les valeurs ethnographiques africaines/gabonaises qui accordent à cette œuvre une dimension sociologique.

On observe chez ces autrices un procédé d'écriture visant à revaloriser l'identité des sujets, renforcée par le regard sur la colonialité et la décolonialité. En effet, le rapport de domination exercé par l'administration coloniale consistait à l'effacement des identités des sujets colonisés autochtones/indigènes et l'attribution de patronymes occidentaux. ce à quoi s'ajoutent les effets dévastateurs sur tous les plans tels que l'expropriation des terres des autochtones, ce que l'on appelle *Extractivismo* en Amérique Latine ; l'assujettissement, la systématisation des pratiques coloniales imposées aux habitants du village Koumameyong sont l'illustration parfaite de cette domination coloniale. A cette prédation coloniale, l'auteure oppose un tableau plus équilibré de la société traditionnelle d'antan. Elle évoque certaines pratiques sociales (rituels autour de la naissance, pratiques ethnographique), l'entraide communautaire, l'organisation sociale dans le village déstabilisé par le fait colonial. S'agit-il là de l'expression d'une mélancolie anté-coloniale qui pose la tradition comme débarrassée de toute conflictualité ou de domination masculine ? De même, on note une confrontation entre le passé colonial et le présent allant dans le sens d'une relecture de l'histoire de l'Afrique que proposent les intellectuels africains, comme Felwin Sarr, (*Afrotopia*, 2016), Achille Membe (*Brutalisme*, 2020).

Afro-féminisme et histoire. Ce récit revêt une dimension historique car il est une source importante d'événements relatés sur le Gabon dans une chronologie parfaite allant de 1917 à 1980, tous aussi captivants les uns que les autres dans l'espace et dans le temps. On en retiendra quelques dates importantes. 1917 marque le début

³¹ Le Gabon ancienne colonie française, est un pays d'Afrique centrale, d'une superficie de 268 000 km² et 85 % du territoire est recouvert de forêts et une population de 2,5 millions d'habitants dont 53% de femmes. Sa capitale est Libreville, et Port-Gentil, son principal centre économique. Il est doté d'importantes ressources naturelles. Il est le 39^{ème} producteur mondial du pétrole au monde. Son taux d'urbanisation figure parmi les plus élevés du continent africain.il

de l'histoire les méfaits de l'impôt de capitation au même moment que naissance de l'héroïne Avong. En 1927 a lieu « l'échange (p. 25) » de la dette en dot de Avong, prise en mariage en compensation de la somme impayée. L'évocation de la période 1930-1932 en rappel historique sur Lambarené, a pour effet d'enseigner sur la présence coloniale avec d'une part la présence du docteur Albert Schweitzer, la Société du Bois de l'Équateur et présence de son comptable de Philippe Defaye (p.42). D'autres moments forts seront relatés allant de la naissance de l'enfant du blanc prénommé Philippe le 28 août 1938 jusque vers les années 1970-1980. On note un souci de précision des faits relatés (p.58), par l'itinéraire de la narratrice et son fils Philippe 1951 à 1955 (p.61). Akiguet-Bakong, poursuit sur cette lancée avec d'autres épisodes qui ont lieu en 1957-1958-1959 :

« Le départ des bacheliers de la promotion de 1959 fut fixé au 16 août 1959 (p.73), « le départ du couple pour Libreville fut fixé au dimanche 15 janvier 1963 » (p.77), « ...l'année 1967...retour Philippe de retour au pays...rencontre de Atchiguet avec ta tante Avong ». (pp.77-86)

La problématique du métissage/multiculturalisme à la fois d'un point de vue endogène (inter-ethnique) et exogène (effet colonial/métissage), est également posée avec le rapprochement intercommunautaire (fang/galwa) et la rencontre entre Banga et Philippe Defaye, une relation fortuite mais fortement soutenue par une liaison amoureuse libre entre « l'homme blanc » et « une femme indigène ». Il s'agit donc de voir comment le monde se construit non pas dans une sorte de cloisonnement mais en prenant en compte le dépassement des frontières, les limites de l'ethnicité et de racialisation. L'auteure privilégie l'ouverture au monde, occasionnée certes par le fait colonial mais aussi le croisement, le brassage des cultures différentes aussi bien intra qu'extra muros:

« Avong, désormais Banga Marguerite, dut refaire en pays galwa, tous les apprentissages déjà effectués dans son Koumameyong natal, en pays Nzamane. Il fallait voir le monde, pouvoir le scruter et l'analyser en langue galwa. Pour ce faire, elle fut très vite encadrée par la famille d'Ogoula (...) le reste de l'apprentissage fut facilité par les jeux entre filles avec les sœurs d'Ogoula et les activités champêtres ou culinaires en compagnie de Nyanto et de ses filles. Ce fut une véritable renaissance pour Avong que de devenir Banga la Galwa » (*La Dette*, pp. 41- 42)

Comment interpréter ce moment anté-colonial que Akiguet -Bakong oppose à la colonisation ? L'échec du mariage contraint de l'adolescente Avong pour cause de dette contractée par son père, au-delà de sa dimension historique, pose non seulement le problème de l'assujettissement des africains par les colons, mais aussi,

cela remet aussi en lumière une certaine tradition patriarcale encore impérative de nos jours en Afrique. Dans la perspective du féminisme décolonial, l'intérêt de ce récit se trouve dans l'insistance sur la condition féminine dans un contexte colonial. Le mariage forcé ou d'arrangement par les coutumes est un sujet récurrent dans la littérature féminine africaine, à l'instar de *Une si longue Lettre* de Mariama Bâ (1979), *Les Impatientes* de Djaili Amadou Amal (2020), pour ne citer que ces deux exemples, même si cette pratique sociale n'est pas exclusive à l'Afrique subsaharienne. Le récit porte aussi sur un questionnement autour des représentations féminines, en contexte colonial et postcolonial.

Dans *La Dette*, la figure de l'enfance est associée à celle la subalterne représentée par la mère et à la dialectique de la femme dans la société traditionnelle. L'enfance est définie ici par le drame d'une innocence volée (prise ou donnée en mariage) pour éponger une dette dont elle n'est pas responsable. « L'échange », le titre du chapitre (p. 25), décrit ce drame, avec la substitution de la dette en dot (p. 31). La vision décoloniale dans le récit de Akiguet-Bakong tend vers une critique des injonctions coloniales dont l'impôt de capitation qui soumet les villageois à la précarité.

Un autre élément d'intertextualité perceptible dans *La Dette* est le rapport au *Mandat* de Sembene Ousmane, à nos Afriques prises au cou par une dette externe injustifiée, dont les pays africains sont forcés à payer les intérêts à l'Occident renforçant ainsi l'hyper-dépendance. L'écrivaine gabonaise revient ainsi sur les effets de la dette de l'Afrique subsaharienne en général à partir de l'expérience du Gabon. On note dans ce texte, un discours anticapitaliste, dénonçant ainsi la perte de l'Afrique, la subordination/subalternisation face à l'hégémonie occidentale. Aussi, peut-on déduire que l'écriture féminine afro-subsaharienne, en plus de lutter en faveur des droits des femmes de façon générale, pose également un regard sur le capitalisme hérité du colonialisme comme l'illustre Aminata Traoré, qui étudie brillamment cette question dans *L'étau : L'Afrique dans un monde sans frontières* (1999)³². Ici la sociologue malienne porte un éclairage sur l'endettement et l'appauvrissement des pays africains depuis la décolonisation.

D'un point de vue féministe, Sylvie Akiguet Bakong, *la Dette*, aborde aussi des questions sur l'émancipation féminine et la nécessité de rompre avec le système patriarcal ainsi que :

« la jeune fille qui ne maîtrisait pas du tout la langue française, et n'en connaissait que quelques mots appris sur le tas, s'inquiétait de la manière dont elle allait pouvoir gérer le silence que lui imposait cette ignorance de la langue maternelle de Défaye (*La Dette*, p. 47) ».

Soucieuse de son émancipation, l'héroïne de *La Dette*, va au fil du temps s'adonner à l'apprentissage de la langue française qui lui permettront d'améliorer son niveau de langue et de communiquer avec l'administrateur colonial Philippe Defaye :

³² Aminata D. Traoré, *L'étau. L'Afrique dans un monde sans frontières*, actes du Sud, (Col. Babel), Paris, 2001.

- Banga : Ça va. Pardonnez-moi, mais mon français est mauvais (p.48) .
- Defaye : Ce n'est pas grave Banga. Moi je te comprends bien. Et puis si tu parles souvent tu vas t'améliorer, c'est-à-dire que tu vas bien parler (p. 48).

La Dette invite également à poser un regard sur le rapport homme/femme dans le contexte traditionnel africain avant la période coloniale. Ce qui donne à reconsidérer les valeurs ancestrales avant la prédation coloniale. Le système patriarcal comme héritage colonial, la domination masculine sur la femme à travers le mariage forcé des jeunes filles s'y trouvent dénoncés ici tandis que d'autres aspects propres à la culture africaine comme la manière d'appréhender les problèmes dans un couple, fondée sur le respect des traditions sont valorisés. Dans sa description de la société traditionnelle où l'homme et la femme vivent en parfaite harmonie, elle insiste sur le dialogue dans le couple comme l'illustre cet échange entre le couple Akouré et son épouse Mindzé et la complicité des époux : « je suis très touchée par toutes ces attentions que tu nous portes à moi et nos enfants et je ne cesserai jamais de t'en remercier » (pp.26-27), déclare Mindzé à son époux, sans aucune forme de soumission ni de subordination. Un fait original dans la pratique romanesque de l'écrivaine gabonaise est la place accordée à la corporéité et au sexe en particulier dans cet extrait qui décrit dans les moindres détails la scène amoureuse entre l'administrateur Defaye et Banga :

« C'est ainsi qu'un jour de ses rencontres avec Defaye, Banga allait vivre un moment intense de bonheur. Alors que Defaye tentait une énième fois de la serrer dans ses bras pour la féliciter, comme à son habitude (...) ses lèvres frôlèrent celles de Banga. Aussitôt il fut envahi par le désir de l'embrasser sur la bouche... Banga complètement détendue devant celui qui était devenu au fil des rencontres un ami, reçut avec joie ce baiser...c'était d'ailleurs le premier qu'elle recevait d'un homme (...) à son attitude de parfaite détente, Defaye comprit qu'elle appréciait beaucoup ce qu'il lui faisait découvrir. Les deux jeunes gens échangèrent donc plusieurs baisers. Les baisers de Defaye quittèrent doucement la région buccale pour se propager sur tout le corps de Banga. Ainsi complètement nus et enlacés, les deux jeunes gens s'abandonnèrent totalement l'un à l'autre » (*La Dette*, p. 52)

On relève dans cet extrait, une certaine liberté d'écriture qui va au-delà d'une simple description du vécu en brisant les tabous liés au sexe, au rapport homme/femme. La description de cette scène laisse la place à la fois à un sentiment d'humanité entre les peuples d'un côté et de l'autre à une démonstration des rapports de pouvoir homme blanc/femme noire : décroisement intercommunautaire, diversité inter-culturelle. Du point de vue de l'esthétique dans l'écriture de Akiguet Bakong Sylvie, l'œuvre se situe entre chronologie historique et roman témoignage, car ce récit n'est autre que

le récit de vie de Avong rebaptisée Banga Marguerite, véritable aïeule de l'auteure (elle-même sujet/témoin de l'histoire retranscrite ici par l'auteure).

Conclusion

Cette étude s'inscrit dans le cadre des réflexions du GRENAL, principalement les nombreux travaux de Lavou Victorien³³ portant sur la questions des identités des noir.e.s en Amérique Latine. En posant un regard croisé sur les trois auteures désignées, j'ai tenté de montrer de quelle manière l'écriture des afro-féministes permet aux femmes de s'exprimer et d'interroger un ensemble de conditions socio-imaginaires, voire socio-symboliques (Victorien Lavou (2013)³⁴. Dans les trois cas examinés, on assiste à une véritable prise de parole par des femmes subalternes / subalternisées qui tentent de déconstruire la domination genrée et hégémonique. A travers leurs productions littéraires, elles posent un regard sur les questions autour de l'afro-féminisme en lien avec l'identité des noir.e.s en Amérique Latine, dans les Caraïbes et en Afrique. Les figures féminines projetées dans chaque récit, sont érigées en héroïnes ou en porte-parole. Ainsi, la « brave guerrera, *Thanswe, Jawaabi, Saeta* fait face au système esclavagiste chez Arroyo tout en faisant revivre la mémoire et l'héritage ancestral, tandis que Chimamanda Ngozi Adichie offre à *Idjewele* un manifeste sur le féminisme pour de se d éfaire du moule éducationnel traditionnel/patriarcal. En revanche, Akiguet-Bakong, à travers l'itinéraire de son personnage *Avong-Banga*, parvient à déconstruire l'emprise d'un mariage précoce et à mettre en confrontation le fait colonial et les traditions africaines. Au final, les trois romancières retenues présentent des discours convergents, à travers des fragments de récits de sujets féminins, dont le principal objectif est de mettre en confrontation des identités nouvelles, en rupture avec les dictats du système hégémonique et/ou patriarcal. De cette façon, comme le souligne par ailleurs Sandrine Bertrand « les représentations sortent de l'impasse du discours colonial et du mode essentialiste reproché aux études subalternes, une branche des études postcoloniales, par Jacques Pouchepadass (2012 :101).

Yolanda Arroyo Pizarro, Sylvie Akiguet Bakong et Chimamanda Ngozi Adichie ont en partage la préservation de l'héritage culturel ancestral qui passe avant tout par la revendication identitaire (réhabilitation des patronymes et des croyances africains). C'est aussi l'expression d'une résistance à la pensée hégémonique comme le rejet des patronymes imposés par l'esclavagiste chez Yolanda Arroyo Pizarro et la récupération des noms africains dans *New slaves names* p. 28. La pensée afro-féministe décoloniale

33 Lavou Victorien, « L'ouverture : « noir fantôme, malheur généalogique », in LAVOU (Victorien), *Représentations des Noir(e)s dans les pratiques discursives et culturelles en Caraïbes*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2006 (Marges 29),

34 Lavou Victorien, Le métissage paradoxal dans "Nuestra América" de José Martí, MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales / Vol. III / N° 4 / 2016. ISSN: 2362-616x. (83-95 pp.) Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo. Mendoza

de Chimamanda Ngozi Adichie est significativement exprimée à la fois par le rejet du système patriarcal longtemps imposé (rejet du nom marital) en opposition à l'effacement de toutes les traces culturelles africaines. Ici, la préservation du patronyme de naissance pour la femme mariée est à voir comme une forme d'enracinement identitaire

« J'ai gardé mon nom parce que c'est mon nom (...) Il y aura des gens pour dire : « Pourtant ton nom est aussi symbole de patriarcat, puisque c'est celui de ton père. » En effet. Mais tout ce que je dis, c'est ceci : qu'il me vienne de mon père ou de la Lune, c'est le nom que je porte depuis que je suis née, le nom avec lequel j'ai traversé les grandes étapes de ma vie, le nom avec lequel je réponds depuis mon tout premier jour de maternelle, par une matinée brumeuse, quand ma maîtresse a dit : Répondez « présent » si vous entendez votre nom. Numéro un : Adichie ! (*Chère Idjaewe..*, pp.46-47) ».

Ce recours à l'authenticité est une pratique de plus en plus observée en Afrique subsaharienne, et s'inscrit dans la pensée du féminisme décolonial. La question identitaire, le rejet du système patriarcal, les rapports d'inégalité entre hommes/femmes constituent les axes forts des romancières afro-subahariennes. La *Dette* de Sylvie Akiguet-Bakong, *Les imaptiencies* (2020), *Cœur du Sahel* (2022) de Djaili Amadou, militante et écrivaine féministe camerounaise _ écrivaines émanant de l'Afrique centrale et francophone _ figurent parmi les ouvrages qui mériteraient d'être explorés et mises en lumière à une échelle beaucoup plus large.

Ceci dit, ces sujets/actrices permettent-elles de revenir sur la question naguère posée par Spivak Gayatri dans « Les subalternes peuvent-elles parler ? », . Parviennent-elles oui/non à déconstruite par une parole/voix dissidente portée par Yolanda Arroyo Pizarro, Chimamanda Ngozi Adichie, Sylvie Akiguet-Bakong ce schéma? A cette interrogation, je répondrai qu'au-delà de la prédominance des structures de domination, les auteures afro-féministes sont engagées dans une lutte contre la subordination, la soumission et proposent des modes de pensée différents, avec des narratrices qui s'opposent aux diktats de la société traditionnelle et/ou patriarcale (modèle légué par le colonialisme).

Bibliographie

AKIGUET BAKONG, Sylvie (2022). *La Dette*, éditions Raponda Wlaker, Libreville.

ALLELA KWEVI, Clotilde (2020). « *Du paratextuel à l'idéologique : questionnement au pluriel autour de Fe en disfraz* » (Mayra Santos Febre, 2009). *Une lecture partielle* », *Africas, Américas, Caribes. Representaciones colectivas cruzadas (Siglos XIX-XXI)*, sous la direction de Jean-Arsène Yao (Ed.), Madrid, Université de Alcalá, pp. 37- 49.

ARROYO PIZZARO, Yolanda (2011). *Saeta the poems*, Boreales, Puerto Rico.

ASSAH H., Augustine, (2008). « Au nom de bonnes bêtes : réflexions sur l'inscription des animaux dans la littérature africaine francophone », *Francofonía*, núm. 17, Universidad de Cádiz, España.

BERTRAND, Sandrine (2012) « Les représentations de la ligne de couleur, du genre et de la subalternité dans les romans de l'Océan Indien et Antillais », *Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes. Les Cahiers du GRELCEF*, www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm N° 3, consulté le 15/03/2023.

BONHOMME, Marc (2011). *Figures analogiques et rhétorique de l'imaginaire chez Léopold Sédar Senghor* In : *L'imaginaire linguistique dans les discours littéraires politiques et médiatiques en Afrique* [en ligne]. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, <http://books.openedition.org/pub/35668>. ISBN : 9791030006728. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pub.35668>, (consulté le 12 avril 2023).

CASTILLO-BERCHENKO, Adriana (2002). « L'écriture bilingue dans la littérature hispano-américaine : le cas des auteurs frontaliers », *Cahiers d'études romaines*, n° 7, pp. 67-72.

CURIEL, Ochy, (2022) « Construire des méthodologies féministes depuis le féminisme décolonial », *Pensée décoloniale. La diversité des voix brésiliennes*, Anacaona Editions. pour la traduction française, Condé-en-Normandie, France.

ESPINOSA MIÑOSOS, Yuderlys (2013), « Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica », présentation faite lors de la conférence : *Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Género, Fazendo Género*. Brasilia.

GENETTE, Gérard, (1987). *Seuils*, Paris

GORDIEN, Ary. (2019) « *La coupe afro : une simple histoire de cheveux ?* », <https://esclavage.cnrs.fr>, laviedesidees.fr.

JURADO, Angeles (2019). « Analyse. D'hier à aujourd'hui, la puissance du féminisme africain », <https://www.courrierinternational.com>, consulté le 3 avril 2023.

KANE Ndeye, Fatou (2019). *Vous avez dit Féministe ? Suivi de (In)certitudes nouvelles*, L'Harmattan, Paris.

KODJO-GRAVAUX, Séverine. (2019) « Fatou Sow, défricheuse du féminisme africain », *Le Monde*, 30/11/2019.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (2016). Le métissage paradoxal dans Nuestra América de José Martí. *Millcayac - Revista Digital De Ciencias Sociales*, 3(4), 83-96. Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/657>, consulté le 16/04/23.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (éd.) (1997). *Marges 18 : Les Noirs et les discours identitaires latino-américains*, Presses Universitaires de Perpignan.

LEBOVICI, Elisabeth (2012). Faire corps avec Judith Butler, critique d'art (En ligne), mis en ligne le 24 janvier 2012, URL : <http://critique.d'art.revues.org/441> DOI , consulté le 20 avril 2023.

LUGONES, Maria. (2022). « La colonialité du genre », *Pensée féministe décoloniale*, Anacaona Editions.

MEDRANO LOPEZ, Ana (2018-2019) *Afrofeminismo: El Feminismo en el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos*,

MIRLA Cisne, GURGEL Telma, et PREVOST Héloïse . (2017). « Les nouvelles formes de féminisme autonome au Brésil », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 36, no. 2, pp. 34-49.

MORRISON, Toni. *Un don/A mercy* (texte original *A Mercy*), (2009), traduit de l'américain par Anne Wicke, Christian Bourquier Éditeur, Paris.

NGOZI ADICHIE, Chimamanda (2013). *Nous sommes tous des féministes*, suivi de *Les Marieuses*, Gallimard, Paris.

NGOZI ADICHIE, Chimamanda (2017). *Chère Idjeawele ou un manifeste pour une éducation féministe*, traduit de l'anglais par Marguerite Capelle / *Dear Idjeawele, or a feminist manifesto in fifteen suggestions*, Gallimard, Paris.

PALENCIA, Tania (2022). *Género y cosmovision Maya*, Guatemala.

PAVEAU Marie-Anne (2023). « La colonialité du discours » (publié le 10/03/2021), *La pensée du discours* (carnet de recherche), <https://penseedudiscours.hypotheses.org/19937>, consulté le 2 /04/2023. POUCHEPADASS, Jacques (2000). Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme* 156, octobre- décembre.

RIBEIRO, Djamila (2019). *La place de la parole noire*, Anacaona Editions..

RODRIGUEZ MIRANDA, Esther, (2021). « La recuperación de la memoria histórica en las Negras de Yolanda Arroyo Pizarro », <https://issuu.com>, *Cuadrivium*, N° 14, Año 21 by UPR Humacao, consulté le 15/03/2023.

SEGATO, Rita Laura. (2022). « Le patriarcat de faible intensité du monde pré-intrusion face au patriarcat moderne de la colonialité », *Pensée féministe décoloniale. La diversité des voix brésiliennes*, Anacaona Editions, Condé-en-Normandie.

SPIVAK, Chakravorty Gayatri, (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Editions Amsterdam, Paris.

THIAM, Awa (1978). *La Parole aux négresses*, Editions Denoël, Paris.

Recebido em 07/10/2023.

Aceito em 25/11/2023.

LA INTERSECCIONALIDAD IMAGINARIA EN LA ESCRITURA LÉSBICA DE YOLANDA ARROYO PIZARRO

THE IMAGINARY INTERSECTIONALITY IN THE LESBIAN WRITING OF YOLANDA ARROYO PIZARRO

RESUMEN

El género narrativo le ha permitido a la escritora Yolanda Arroyo Pizarro recrear mundos y construir realidades alternas para reiterar su firme compromiso ideológico y político con las luchas sociales. Esas preocupaciones se expresan en la escritura de sus textos, y evidencian estrategias de activismo para abordar discusiones sociales y cuestionamientos políticos dentro de amplios contextos culturales. Entre sus novelas se perfila una voz de liderazgo que habla e interpreta aspectos desde su propia identidad en espacios por donde transitan sus múltiples subjetividades. El análisis de ese proceso mediante el cual su escritura toma conciencia de experiencias individuales y grupales de opresión se presta para el análisis crítico a partir de “la imaginación interseccional”, propuesta por Antonio Pastrana, al explorar en las narrativas de líderes de la comunidad LGBTTTQ, cómo lo individual y lo grupal se fusionan una enunciación identitaria para respaldar reclamos políticos de su colectivo. Desde esa óptica podríamos descifrar mejor cómo la dimensión imaginaria de la escritura de Arroyo Pizarro, por un lado, procura levantar conciencia de la necesidad de un cambio sistémico a favor de comunidades oprimidas y, por otro lado, articula su conciencia creadora como escritora al tanto de las interseccionalidades entre el género, la sexualidad y la raza. En este trabajo se examinan las novelas *Caparazones* y *Violeta* para trazar las principales corrientes temáticas de su activismo y su escritura.

Palabras claves: Yolanda Arroyo Pizarro. Interseccionalidad. Escritura lesbica. Afrofeminismo. Literatura afrolatinoamericana.

ABSTRACT

The narrative genre has allowed writer Yolanda Arroyo Pizarro to recreate worlds and build alternate realities to reiterate her firm ideological and political commitment to social struggles. These concerns are expressed in the writing of her texts, and demonstrate activism strategies to address social discussions and political questions within broad cultural contexts. Among her novels, a leadership voice emerges to speak and interpret aspects from her own identity in spaces where her multiple subjectivities travel. The analysis of this process through which her writing becomes aware of individual and group experiences of oppression lends itself to critical analysis based on “the intersectional imagination”, proposed by Antonio Pastrana, when exploring the narratives of leaders of the LGBTTTQ community, and how the individual and the group merge an identity enunciation to support political claims of their collective. From this perspective we could better decipher how the imaginary dimension of

Zaira Rivera Casellas

Universidad de Puerto Rico. ORCID: 0009-0007-5220256X. E-mail: zorcasellas@gmail.com

Arroyo Pizarro's writing, on the one hand, seeks to raise awareness of the need for systemic change in favor of oppressed communities and, on the other hand, articulates her creative consciousness as a writer aware of intersectionalities between gender, sexuality and race. This work examines novels *Caparazones* and *Violeta* to trace the main thematic currents of her activism and her writing.

Keywords: Yolanda Arroyo Pizarro. Intersectionality. Lesbian writing. Afrofeminism, Afro-Latin American literature.

Son muchas las rutas creativas por las que transitan las prácticas escriturales de Yolanda Arroyo Pizarro. Al buscar las coordenadas sociales y culturales en las que se inscriben, se atraviesan temas complejos, a lo largo y lo ancho, de un amplio registro de producción escrita. La poesía, el cuento, la novela, el ensayo, la columna periodística, entre otras formas de divulgación artística e intelectual, le han permitido recrear mundos y construir realidades alternas para reiterar su firme compromiso ideológico y político con las sexodiversidades y las afroidentidades en sus luchas. En esas direcciones temáticas se encuentran y se entrecruzan la escritura y el activismo en la obra literaria de Arroyo Pizarro para abordar discusiones sociales y cuestionamientos políticos dentro de amplios contextos culturales. Me interesa analizar el sistema retórico que sostiene esa dinámica creativa y política, específicamente, en los textos *Caparazones* (2010) y *Violeta* (2014). Me parece que ambos consolidan la narrativa lésbica en el corpus literario de Arroyo Pizarro. Espero que el recorrido por esa ruta temática me permita explorar las múltiples procedencias textuales en las que se inscribe su escritura al poner al descubierto circuitos, polémicas y modelos de activismo para combatir la lesbofobia.

Entre sus textos se perfila la voz de una líder/escribana/testigo que habla e interpreta aspectos de su propia identidad, y los desplaza por los espacios que recorren sus múltiples subjetividades. Analizar ese proceso mediante el cual su escritura toma conciencia de experiencias individuales y grupales de opresión se presta para enmarcarlo en “la imaginación interseccional”, que propone Antonio Pastrana, al explorar en las narrativas de líderes de la comunidad LGBTTTQ, cómo lo individual y lo grupal se fusionan en sus narrativas identitarias para respaldar reclamos políticos de su colectivo. Este modelo teórico se guía por los conceptos de la interseccionalidad, la marginalización y el feminismo para abordar la complejidad de las políticas interseccionales. Además, la metodología transversal y multidisciplinaria de Pastrana permite tomar en cuenta la noción de raza como una marginación secundaria dentro de las opresiones colectivas con una dinámica propia. Desde esa óptica podríamos descifrar mejor cómo las prácticas escriturales de Arroyo Pizarro habilitan y restringen aspectos de las identidades sexuales y raciales dentro de una interseccionalidad imaginaria que, por un lado, procura levantar conciencia de la necesidad de un cambio sistémico a favor de comunidades desamparadas y, por otro lado, enuncia su conciencia creadora como escritora informada críticamente de las interseccionalidades entre el género, la sexualidad y la raza. En ese sentido, sus

prácticas escriturales ofrecen una genealogía distintiva de su praxis política, ya que aportan perspectivas a los debates sobre el lesbianismo y el racismo, centradas en vivencias que identifican a escritoras de su generación, tanto de la literaturalésbica caribeña como de la literatura afrolatinoamericana contemporáneas.

Escrituralésbica

Arroyo Pizarro ha publicado varios textos de temas queer con la Editorial Egales de España. Entre esos están *Caparazones* (2010), *Violeta* (2014), *Lesbianas en clave caribeña* (2015) y *TRANScaribeñx* (2017). De acuerdo con estudios críticos recientes, ese último título opera como arquetipo de las múltiples rutas por las que recorren las transgresiones a los límites del género en la escritura de Arroyo Pizarro. De hecho, la lectura de Sophie Large destaca cómo el activismo queer determina el estilo de su escritura y encamina sus perspectivas feministas, decoloniales y poscoloniales (2018). Además, tanto María González Quevedo como Large coinciden en que la construcción del discurso literario de *TRANScaribeñx* se elabora a través de nexos argumentales, discursivos, narrativos e intertextuales que comprueban una enunciación política polifacética en la que se consolidan arte, activismo y literatura (González Quevedo 38). Sin embargo, tanto *Caparazones* como *Violeta* se concentran exclusivamente en temas relacionados con las vidas públicas y privadas de mujeres lesbianas en la sociedad y la cultura contemporáneas.

En *Caparazones*, por ejemplo, Nessa, una reportera puertorriqueña, que cubre asignaciones periodísticas sobre el terrorismo ecológico en el extranjero, se enamora de una fotógrafa, Alexia, a quien le apasiona el feng-shui y los viajes por el mundo. La atracción física y sexual promueve el acuerdo de una relación adúltera entre ellas. Las escenas de intimidad permiten exponer las contradicciones de esa decisión un poco más adelante en la trama. Un diálogo explica algunas de las razones: “Nessa, eres la mujer más hermosa que jamás he tenido, me dice. Me encantas, quisiera hacerte el amor todo el día. Y yo aprovecho para preguntarle por qué se casó con David si tanto le gustan las mujeres. O por qué no lo deja, si tanto le gusto yo. No contesta (75-76). Escenas como esa presentan las tensiones del amorlésbico acechado por las pautas sociales de la heteronormatividad sexual. De igual forma, los lugares donde ocurren esas confesiones amorosas focalizan en los espacios privados del deseo y el placer como lugares ocultos. Es decir, la historia de Nessa y Alexia revela las experiencias de mujeres lesbianas atrapadas en relaciones de closet o de armario como lo denomina la epistemología de Eve Kosofsky Sedgwick. Entonces, se puede afirmar que el reconocimiento de las fuerzas sociales y culturales, que obstaculizan la relación amorosa de las protagonistas, expresa conciencia política sobre esas luchas en las comunidadeslésbicas.

En el mundo narrativo de Arroyo Pizarro, otra forma de presentar nexos solidarios con la comunidad LGBTTQ ocurre cuando se narra el primer encuentro entre

las protagonistas de *Caparazones*: “El tiempo hizo que el día que conocí a Alexia...me sintiera automáticamente atraída por ella...Por esos días yo estaba necesitando a gritos un amigo. A casi todos los había perdido en menos de cinco años. El HIV se los había tragado en un abrir y cerrar de ojos” (18-19). La ficción se ubica en el tiempo histórico de la epidemia del HIV en los años ochenta. En ese sentido, el vínculo amoroso y la memoria generacional extienden las particularidades del tema del HIV a la inclusión de las mujeres lesbianas. Así se rebasa el sesgo masculino del HIV como una epidemia asociada exclusivamente a la comunidad de hombres homosexuales. Más adelante, la selección de hechos relacionados con el terrorismo ecológico permite resaltar los matices ideológicos y políticos de las amantes. Ellas encuentran un compromiso común en la protección de las tortugas en peligro de extinción en diferentes partes del mundo. Es el tema ecológico que las une en el amor y en la lucha. En el caso de Alexia es precisamente su convicción de proteger a estos animales la que le conduce al final de su propia vida. Así, entonces, la gesta del activismo ecológico transforma la escritura en plataforma de justicia social y luchas liberadoras, al mismo tiempo que tiende lazos de solidaridad con causas políticas transnacionales.

En cambio, *Violeta* ubica los dilemas amorosos de mujeres lesbianas más de lleno en espacios urbanos de Puerto Rico. Las protagonistas de la historia conforman un triángulo amoroso: “Vita Santiago es la manzana de la discordia, y allí estamos sentadas su mujer y yo, frente al escaparate de un restaurante en Condado” (8). Violeta, más allá del título de la novela, hilvana polisémicos significados alrededor de la caracterización de Vita. Es el nombre de su esposa actual y el de la tía que ocultó el abuso sexual de su propio padre contra ella y de la propia voz narrativa: “Violeta es también la traducción al español de un nombre de raíz grecolatina: Iolante...Mi nombre es Iolante. Esa soy yo...Pareciera que Vita Santiago colecciona todo tipo de violetas a su paso” (20). La voz narrativa recupera del pasado, los desafíos iniciales de las amigas adolescentes, que se van descubriendo como amantes. Esas memorias también articulan escenas de las dinámicas homofóbicas en la cultura y la sociedad puertorriqueñas. Por ejemplo, cuando Iolante recuerda:

...la tarde en que celebramos tu cumpleaños número diecisiete. La misma tarde en que se van a Viejo San Juan a celebrar, y la noche las encuentra metidas en la discoteca en la que bailan juntas, seductoras, para sorpresa de muchos presentes moralistas que se quejan con el *manager* porque entiende que ese tipo de comportamiento pertenece a otros lugares con una demografía más *open*. Y las echan. Caminan abrazadas, adoquines abajo, por las calles de la ciudad amurallada. (20)

El cambio de la voz narrativa de primera a tercera persona opera como una transición de la escena privada al espacio público. Desde esa nueva óptica se focalizan y revelan los riesgos de exponerse a la visibilidad de una sociedad misógina y heteronormativa dentro de su propio contexto cultural. Según, Frances Negrón

Muntaner: “Las historias y memorias lesbianas puertorriqueñas han sido (y continúan siendo) contadas a través de actos encarnados (vestimenta, estilo, baile); prácticas auditivas como el canto, el chisme, la radio y el video; y múltiples géneros literarios, particularmente la poesía” (349). En efecto, la poesía ha sido el género más prolífico entre escritoras lesbianas de Puerto Rico como Liliana Ramos Collado, y de la diáspora, como Lourdes Vázquez y Giannina Braschi. Sin embargo, la poesía lésbica de Arroyo Pizarro tiende a explorar aspectos más íntimos de su identidad sexual. Por ejemplo, el poemario *Perseidas* (2011) expresa el amor lesboerótico que nace de su relación y, eventual, matrimonio con Zulma Oliveras Vega. Pero no hay duda de que, tanto en poesía como en prosa, el reclamo político y social de la escritura de Arroyo Pizarro se instaure imaginariamente en los goces y los desafíos de comunidades lésbicas de Puerto Rico y fuera de Puerto Rico.

De vuelta a la novela *Violeta*, en otro momento de la adolescencia junto a Vita, Iolante se ubica en la escena del rechazo familiar, cuando piensa: “Creo que me hubiesen dejado incluso de hablar por la elección que supone ser gay, que supone amar a otra mujer, vivir en contra de una sociedad que censura esto que tenemos (29). De hecho, a medida que crece la pasión amorosa se escudan detrás del pacto social de “la amiga”. Elizabeth Crespo Kebler explica cómo la expresión “la amiga” se torna en sinónimo de un conveniente eufemismo para sobrellevar las opresiones morales que enfrentan las mujeres lesbianas en la sociedad. Refiriéndose a los orígenes del nombre de la organización feminista las “Buenas Amigas”, creada por ocho lesbianas en Nueva York, y respaldada por las ideas de Kosofsky Sedgwick, Crespo Kebler indica:

“La amiga” era aquel espacio asexual en el que nuestras familias, vecinos y vecinas, nos encerraban y ocultaban. Para estas personas, era una forma de nombrar nuestra otredad sin entrar en detalles que podrían resultar moralmente reprochables y bochornosos. Para las lesbianas, por otro lado, representaba el espacio de intimidad afectiva y sexual que para el mundo era invisible. (380)

En la narrativa de Pizarro, el lenguaje lo articula así: “El primer beso lésbico de tu vida, te lo da tu mejor amiga...Tu mejor amiga es aquella que te abraza y te permite llorar por el novio que te ha sido infiel...Es la que sabe de tu curiosidad hacia las chicas...Es la que te dice, *aquí no, puede pasarnos algo*” (19-20). Esas situaciones dentro de las dimensiones imaginarias de la escritura lésbica de Arroyo Pizarro, por un lado, denuncian los efectos de una sexualidad proscrita en el plano social y, por el otro lado, apalabran historias de subjetividades lesbianas dentro de relaciones de poder injustas en la sociedad puertorriqueña.

No obstante, a veces la interseccionalidad imaginaria de Arroyo Pizarro rebusca en la intertextualidad literaria para establecer nexos críticos con un entorno cultural más amplio entre las subjetividades lésbicas. Por ejemplo, en el breve artículo periodístico, “No ser lesbiana y poder probarlo...reflexión sobre la vida de Maya Angelou” (2014),

Arroyo Pizarro rememora su descubrimiento de la escritora afro estadounidense. Y narra ese momento como una proyección futura:

En 1993, durante la inauguración del presidente Bill Clinton, llegarás a mi vida. Te conoceré a través de cámaras televisivas y los rotativos de papel que darán cuenta, sorprendidos, de los logros inspiradores de esta mujer negra, como yo, que una vez, como yo, quiso también probarle al mundo que no era lesbiana.

En este caso, el dato histórico y el dato biográfico se fusionan en la escritura de la autora para movilizar cuestionamientos culturales y políticos. Así lo hace junto a su interlocutora imaginaria (Angelou) cuando inicia su escrito del presente cuestionando las mismas opresiones del pasado:

Tener que probar que no eres lesbiana. Tener que inventar un gesto para defender el honor que se cree perdido porque alguien te llama “cachapera”, o “maricona”, o “bucha”. O simplemente asumir que debes probártelo tú misma. Que algo hay que hacer, porque esa idea no encaja, porque aunque sientes, y padeces, o vistes y te mueves como tal, no se puede, o se debe aspirar a serlo. A sentir eso. Eso tan nefasto. Un algo que traerá tragedias ilimitadas a tu vida, que te la hará cuadritos, que acarreará pestes. La marca de la letra escarlata moderna es la “P” de pata.

La poderosa confesión de Arroyo Pizarro encuentra, en su vínculo literario con Angelou, una genealogía lésbica para insertar su yo y su escritura dentro del imaginario simbólico de la lengua materna. Así identifica las palabras que le agreden en el dialecto informal puertorriqueño: “cachapera”, “maricona”, “bucha”, “pata”.

Son los insultos clásicos que se utilizan contra las mujeres lesbianas en el dialecto informal de Puerto Rico al igual que en otros países de habla hispana del Caribe, América Latina o España. Pero palabras como esas adquieren nuevas resonancias en la producción de Arroyo Pizarro. Así lo evidencian, por ejemplo, los subtítulos de su texto, *Lesbianas en clave caribeña: Cuentos de marimachas, buchas y camioneras. Femmes, patas y cachaperas*. Por el uso de ese tipo de localismos en el lenguaje literario, las prácticas escriturales de Arroyo Pizarro se aproximan a las estrategias transgresoras de otras escritoras lesbianas de Puerto Rico. La colindancia con esa comunidad textual le acerca a la poesía de Nemir Matos-Cintrón, autora del poemario ilustrado con imágenes de Yolanda V. Fundora, titulado *Las mujeres no hablan así* (1981). De hecho, es el texto al que Arroyo Pizarro le rinde homenaje y reconoce la contribución de su autora en el Congreso de Literatura Queer celebrado en San Juan, Puerto Rico en 2017. También el título de la auto publicación de Arroyo Pizarro de 2017, *Las mujeres sí hablan así*, hace eco al poemario precursor de Matos-Cintrón. Mientras que Aixa Ardín publica dos poemarios de temática lésbica: *Batiborillo*

(1998) y *Epifonema de un amor* (2008) y, más adelante, colabora con Arroyo Pizarro y Zulma Oliveras Vega en la coordinación de la antología *Cachaperismos 2012: Poesía y narrativa lesboerótica*.

Al igual que Matos-Cintrón y Ardín en la poesía, la prosa de Arroyo Pizarro adopta la reapropiación del lenguaje sexual (vulgar/masculino) y las mitologías matriarcales en la creación de nuevos significados dentro de la tradición literaria lésbica en Puerto Rico y el Caribe hispano (Martínez Reyes 111). Sin embargo, las maternidades que atraviesan las protagonistas de *Caparazones* y *Violeta* no persiguen reafirmar, en esta ocasión, la ancestralidad de la cultura taína o africana como ocurre, por ejemplo, en los relatos reunidos en *las Negras*. En *Caparazones*, el embarazo de Nessa se concibe como una extensión del mundo reproductivo de las criaturas que protegen juntas: “Quiero tener un hijo contigo, Nessa, quiero que pongas mis huevos, que desoves mis crías” (43). Aunque se invoca el ciclo de la vida en su entorno natural, la fertilización del óvulo de Alexia se lleva a cabo con los espermatozoides de un donante mediante inseminación artificial. Esto último no solo reta la visión heteronormativa de la evolución humana a partir de la relación hombre-mujer, sino también los parámetros de la reproducción como exclusivamente heterosexual en el imaginario social. Pero el periodo de gestación de Nessa y el nacimiento del bebé predisponen recuerdos macabros de su infancia, sobre todo, despiertan los recuerdos de la relación conflictiva con su propia madre. “Soy la antítesis de esa mujer que me parió y que me dejó abandonada entre pélidas (sic) y jovencuelos erotizados” (163). Y ante el dolor de la ausencia de Alexia se agudiza la vulnerabilidad emocional y mental de Nessa:

Ya no voy al siquiatra. Me cansé de hablar de alguien que me trajo al mundo y que no demostró jamás ningún tipo de interés por mí... En vez, evoco a mi mujer mamando del mismo alimento de la cría, lamiendo y succionando todo mi pecho, comulgo con las especies menos afortunadas que tienen caparazones, observo el reloj y los calendarios a ver si la madre del bebé reaparece” (164).

Los caparazones operan como lugares de protección y sanación para Nessa. También enmarcan simbólicamente las transiciones de su relación afectiva con Alexia, como los cinco caparazones que estructuran los capítulos de la novela y los apareamientos sexuales a escondidas entre ellas.

Sin embargo, la maternidad entre las protagonistas de *Violeta* explora la asimetría de las pasiones en el triángulo amoroso. Para Iolante, el encuentro secreto con la esposa de Vita en Condado, lo justifica, entre otras razones, la “curiosidad por saber detalles del proceso de gestación de ambas, al que se expusieron el año pasado para tener a sus dos hijas. Siento morbosidad por descubrir algunos detalles” (15). Mientras que después de una supuesta separación definitiva de Vita, el matrimonio de Iolante con Teodoro, el presidente de la empresa para la cual ella trabaja, trae consecuencias no deseadas. “En febrero la prueba de embarazo a la que te sometes da

positivo y te echas a llorar sobre el suelo. Le pides a Vita que te acompañe a la clínica para dar terminación a aquella imprudencia. Ha sido un descuido inaudito” (55). Claramente se sostiene la visión del derecho al aborto para todas las mujeres a partir de la decisión de la protagonista. Pero al igual que en *Caparazones*, la maternidad despierta traumas de la infancia. Por ejemplo, cuando Iolante razona sobre su decisión del aborto lo siguiente: “No quieres esa responsabilidad. Temes que puedas llegar a ser tan o más insensata que tu verdadera madre, la que abandonó para irse a vivir alguna aventura” (55). Aunque el divorcio de Iolante y Teodoro, años más tarde, alimenta la esperanza de una reconciliación para Iolante. Ni el viaje a Francia ni el regreso al Caribe impiden que Vita la abandone nuevamente. Esta vez Vita “dice que no sabe quién es y que sufre, y que quiere matar a su padre” (62).

En ambas novelas, las figuras paternas se asocian al patrón de abuso sexual a menores de edad y adolescentes. Un tema que también sobresale entre los cuentos de TRANScaribeñx. Sin embargo, en *Violeta*, la historia de abuso sexual de Vita aflora como consecuencia de la visita inesperada de la tía Violeta a la inauguración de la galería de arte de Iolante. El enfrentamiento de las “violetas” -como ejes tensores alrededor de Vita- provoca que Iolante recuerde “los secretos compartidos por Vita al brindarme detalles minuciosos de cómo su padre la embaucaba para abusarla. Desde el tradicional *este es nuestro secreto* hasta el temido *voy a matar a tu mamá y a tus hermanos si dices algo*” (63-64). En *Caparazones*, Nessa recuerda:

un padrastro centinela que da la orden de prohibir cerrar la puerta del baño” (89); “un padrastro que frente a mí, encendía un cigarro de marihuana” (90); “uno de los padrastros, un hombre quince años menor que mi madre...gritándole que le va a partir la boca, mientras ella grita de vuelta que es un monstruo, que deje de violarme. (91)

Esas heridas de la infancia denuncian los silencios y las tachaduras que encubren las negociaciones familiares en las vidas de mujeres lesbianas. Es el modo en que la escritura de Arroyo Pizarro documenta el lado oscuro de la violencia sexual, y cuestiona ideologías tradicionales sobre el poder patriarcal y la normativa heterosexual. Aunque los desenlaces de los textos no ofrecen soluciones felices ni fáciles a las protagonistas de *Caparazones* y *Violeta*, nos demuestran que sus sexualidades reales o imaginarias revelan actitudes, creencias, conductas e identidades asociadas al sexo, el placer y el deseo en la esfera pública y privada. En ese sentido, la escritura lésbica de Arroyo Pizarro evidencia la lucha y la resiliencia de mujeres ante circunstancias opresivas y, sobre todo, propicia la creación de espacios imaginarios de libertad en la sociedad para todas nosotras.

Bibliografía

ARROYO PIZARRO, Yolanda. *Caparazones*. Barcelona/Madrid: Egales, 2010.

_____. *Violeta*. Carolina, Puerto Rico: Boreales, 2013.

_____. *Lesbianas en clave caribeña*. Barcelona/Madrid: Egales, 2015.

_____. *TRANScaribeñx*. Barcelona/Madrid: Egales, 2017.

_____. No Ser Lesbiana y Poder Probarlo... Reflexión Sobre La Vida de Maya Angelou – 8ogrados+. *8ogrados*, 6 Junio 2014, <https://www.8ogrados.net/no-ser-lesbiana-y-poder-probarlo-reflexion-sobre-la-vida-de-maya-angelou-1928-2014/>.

CRESPO KEBLER, Elizabeth. Las “Buenas Amigas”. *Centro Journal*, Vol. 30, n. 2, 2018, p. 378-405.

GONZÁLEZ QUEVEDO, María. Islas, identidades y tránsitos: *Transcaribeñx* de Yolanda Arroyo Pizarro. Tesis. Máster Universitario en Estudios de Género y Políticas de Igualdad, Escuela de Doctorado y Estudios de Posgrado Universidad de La Laguna, Facultad de Humanidades, Universidad de La Laguna.

LARGE, Sophie. El activismo queer, feminista y decolonial en la literatura de Yolanda Arroyo Pizarro: por un pensamiento de la Relación, *Centro Journal*, Vol. 30, n. 2, 2018, p. 254-271.

LLADÓ ORTEGA, Mónica C. El activismo queer, feminista y decolonial en la literatura de Yolanda Arroyo Pizarro, *Centro Journal*, Vol. 30, n. 2, 2018, p 272-294.

MARTÍNEZ-REYES, Consuelo. “Reinventando el lenguaje y los discursos fundacionales a través de la poesía lésbica en Puerto Rico: Nemir Matos-Cintrón y Aixa Ardín”, *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura*, Literatura Puertorriqueña Contemporánea: 70, 80 y 90, Vol. 18, 2012, p. 104-115.

NEGRÓN-MUNTANER, Frances. Can you imagine?": Puerto Rican Lesbian Activisms, 1972-1991, *Centro Journal*, Vol. 30, n. 2, 2018, p. 348-377.

PASTRANA, Antonio. The Intersectional Imagination: ¿What Do Lesbian and Gay Leaders of Color Have to Do with It? *Gender and Race & Class*, Vol. 13, n. 3-4, 2006, p. 218-238.

Recebido em 31/08/2023.

Aceito em 29/11/2023.

ON NE NAÎT PAS SAUVAGE... VESTIGES ARCHÉOLOGiques DE NOS FUTURS

ONE IS NOT BORN A SAVAGE... ARCHAEOLOGICAL VESTIGES OF OUR FUTURE

RÉSUMÉ

Dans une actualité marquée par des discours racistes qui légitiment les violences et les meurtres dont sont victimes les personnes racisées, un retour sur la construction des « sauvages » lors de l'entreprise coloniale semble (une fois de plus) opportun. L'analyse du discours littéraire féministe et décolonial de l'écrivaine argentine Angélica Gorodischer nous permettra d'interroger l'oppression épistémique et le regard qui l'accompagne, dans certains contextes de fabrication des « sauvages ». Les dispositifs discursifs et optiques mis en place lors de l'invasion européenne des territoires d'Abya Yala sont-ils encore présents dans nos pratiques culturelles actuelles ? Quelles sont nos responsabilités de chercheur-euses face à ces dispositifs et aux pratiques sociales génocidaires que leur perpétuation autorise ? Un bref examen de la scénographie coloniale et l'hypothèse de la permanence d'un dispositif visuel et discursif peuvent éclairer les tensions qui caractérisent notre contexte actuel, qui expose le contraste entre l'insistance des fantasmes de la blancheur républicaine et la prolifération d'explorations imaginaires d'espaces liminaires. Les deux romans de Gorodischer *Opus dos* (1967) et *Doquier* (2000) seront analysés pour les expériences heuristiques qu'ils engendrent et les outils critiques qu'ils nous proposent.

Mots clés : Construction des « sauvages ». Oppression épistémique. White Sight. Féminismes décoloniaux. Angélica Gorodischer.

ABSTRACT

A return to the construction of «savages» during the colonial enterprise seems necessary (once again) in our situation marked by racist discourses that legitimize the violence against racialized people, and race hate crimes. The analysis of the feminist and decolonial literary discourse of the Argentinian writer Angélica Gorodischer will enable us to question epistemic oppression and the gaze that support it in the making of «savages». Are the discursive and optical devices put in place during the European invasion of the territories of Abya Yala still present in our current cultural practices? What are our responsibilities as researchers in the face of these systems and the genocidal social practices that their perpetuation allows? A brief examination of colonial scenography and the hypothesis of the permanence of a visual and discursive device can shed light on the tensions that characterize our current context, which exposes the contrast between the insistence of fantasies of republican whiteness and the proliferation of imaginary liminal spaces. Gorodischer's two novels, *Opus dos* (1967)

Michèle Soriano

Doctorat (Ph.D) au Department of Hispanic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania, États-Unis. Professeure au Département d'études hispaniques et hispano-américaines de l'Université Toulouse Jean Jaurès, co-responsable de l'axe « Contre-archives minoritaires » du CEIIBA et participe du réseau ARPEGE (Approches Pluridisciplinaires du Genre). E-mail: soriano.michele@yahoo.fr

and Doquier (2000), will be analysed for the heuristic experiments they generate and the critical tools they offer us.

Keywords: Construction of the «savages». Epistemic oppression. White Sight. Decolonial feminisms. Angelica Gorodischer.

Oppression épistémique et *White Sight*

Again, avoiding epistemic oppression entirely may be impossible. However, effective open conceptual structures can aid in reducing the perpetuation of epistemic oppression. That is to say, they can help us toward the goal of never leaving our pen lying in someone else's blood. (Kristie DOTSON, 2012, p. 42)

Vision is always a question of the power to see – and perhaps of the violence implicit in our visualizing practices. With whose blood were my eyes crafted? (Donna HARAWAY, 1988, p. 585)

Comment éviter de tremper notre plume dans le sang de quelqu'un d'autre ? Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? Ces métaphores de Kristie Dotson et Donna Haraway me permettent d'insister sur la question de notre responsabilité, et à la fois de condenser les deux polarités du continuum de la violence qui opère la fabrication du *sauvage*, dont le sang constitue encore l'encre dans laquelle nos plumes sont trempées et la matière première à partir de laquelle nos yeux sont façonnés. C'est ce continuum que je voudrais interroger à partir des récits de Science-Fiction de l'écrivaine argentine Angélica Gorodischer. Mon propos, sensible aux épistémologies queer décoloniales et aux travaux de l'épistémologie sociale – et en particulier à la notion d'oppression épistémique que conceptualise Kristie Dotson (2014) – répond aussi au désir de rendre hommage à Angélica Gorodischer, féministe engagée et brillante conteuse, qui nous a quitté·es en février 2022. Cette étude dialogue parallèlement avec l'inquiétude que le discours politique français laisse planer sur nos futurs, en resignifiant les notions d'« ensauvagement » (AUDUREAU, 2020 ; CELNIK, 2020) et de « décivilisation » (BREHER, 2023 ; DELMOTTE, 2023 ; MAJASTRE, 2023). Le sang de qui laissons-nous couler derrière les remparts de tels discours ?¹ Les résurgences de pratiques coloniales sont à l'œuvre dans ces propos et plus encore dans la banalisation des formes de répression qu'ils accompagnent², dont les dangers étaient déjà signalés dès 1950 par Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* :

¹ Ce travail a fait l'objet d'une présentation dans le contexte extrêmement douloureux provoqué par le meurtre de Nahel Merzouk, 17 ans, lors d'un contrôle routier à Nanterre, le 27 juin 2023, et le profond malaise suscité par la somme scandaleuse que la cagnotte lancée par Jean Messiha a pu récolter. Ce contexte de présentation publique donna aux questions posées par cette étude une actualité poignante.

² L'intervention du RAID à Marseille lors des émeutes liées à la mort de Nahel Merzouk a provoqué la mort de Mohamed Bendriss. Selon Libération : « Son déploiement dans une opération de maintien de l'ordre est inédit en métropole et a été décidé par le ministre de l'Intérieur Gérald Darmanin en

Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral, et montrer que, chaque fois qu'il y a au Viet Nam une tête coupée et un œil crevé et qu'en France on accepte, une fillette violée et qu'en France on accepte, un Malgache supplicié et qu'en France on accepte, il y a un acquis de la civilisation qui pèse de son poids mort, une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe, un foyer d'infection qui s'étend et qu'au bout de tous ces traités violés, de tous ces mensonges propagés, de toutes ces expéditions punitives tolérées, de tous ces prisonniers ficelés et « interrogés », de tous ces patriotes torturés, au bout de cet orgueil racial encouragé, de cette jactance étalée, il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès lent, mais sûr, de l'ensauvagement du continent. (CÉSAIRE, 1955, p. 77)

Pour formuler l'hypothèse de ce continuum de pratiques génocidaires (FIEIRSTEIN, 2007) que Césaire dénonce, je reviendrai d'abord sur la scénographie coloniale afin d'examiner l'archéologie d'un dispositif visuel et discursif et interroger ses éventuelles transpositions contemporaines. Je décrirai brièvement les tensions qui caractérisent notre contexte actuel, qui contraste l'insistance des fantasmes de la blancheur républicaine et la prolifération d'explorations imaginaires d'espaces liminaires. J'analyserai ensuite deux romans de Gorodischer *Opus dos* (1967) et *Doquier* (2000) qui engendrent deux expériences heuristiques et révèlent certains aspects de l'ignorance blanche cishétéronormative. L'afrofuturisme pionnier dans lequel s'inscrit *Opus dos* et la pensée située queer/cuir (FLORES, 2013 ; 2021) qui oriente *Doquier* défient la stabilité des catégories et déjouent les mythologies de l'innocence (DESPRET, 2012) en troublant nos expériences de lecture.

personne. » Lors des auditions dans le cadre de l'enquête, Marie-Elodie P., cheffe des unités du RAID dans le sud de la France, explique : « Bien qu'étant intervenu dans les Outre-Mer (Mayotte et Antilles), le Raid n'est pas habituellement engagé sur des violences urbaines de haute intensité » (HALISSAT, 2023). Comment comprendre cette distinction entre métropole et Outre-Mer ? Comment interpréter la mise en suspens de cette distinction ?

Scénographie coloniale : *noyer dans le sang les Autochtones infectés d'une sexualité infâme...*

FIG. 1 – Capture d'écran personnelle d'après PETRELLA et BORGEAUD, 2020



Valboa Indos nesandum sodomiae... (planche xxii), Théodore de Bry, Grands voyages Benzoni, Hieronymus (1594). *Americae pars quarta*, Francofurti, p. 193. (Fondation Martin Bodmer – Numérisation Bodmer Lab., Université de Genève)

Point de départ de l'enquête menée par Sara Petrella et Philippe Borgeaud sur la représentation d'un troisième genre dans les Amériques (XVI^e-XVIII^e siècles), la gravure reproduite ci-dessus d'après leur article (FIG. 1), illustre l'intervention, en septembre 1513, d'une troupe dirigée par Vasco Núñez de Balboa dans la province du cacique Quarequa :

Dans son *De orbe novo*, l'humaniste italien Pierre Martyr d'Anghiera raconte pour la première fois comment la troupe de Balboa avait cherché à noyer dans le sang les Autochtones infectés d'une « sexualité infâme » (*nefanda infecta venere*) (Martyr d'Anghiera, 1907, p. 225; Martyr d'Anghiera, 1516). Non seulement Quarequa était entouré d'hommes nus, mais son frère « était vêtu comme une femme, et autour de lui plusieurs courtisans vêtus de même partageaient, au dire des voisins, la même passion » (Martyr d'Anghiera, 1907, trad. de P. Gaffarel, p. 225). Les premiers – Pierre Martyr d'Anghiera en dénombre six cents – furent transpercés de flèches et les seconds, à savoir quarante « hommes habillés en femme » (*foemineo amictu*), furent « déchirés par les chiens » . (PETRELLA et BORGEAUD, 2020)

Les chiens de Vasco Núñez de Balboa dévorant les « sodomites » dans la gravure de Théodore de Bry mettent en œuvre la violence du dispositif binaire qui sépare les « civilisés » des « sauvages ». La scénographie distingue et définit les deux groupes : les uns sont debout, richement vêtus, disposés dans l'harmonie d'une verticalité ordonnée, et observent la scène d'un regard surplombant, échangeant éventuellement quelques commentaires distanciés. Les autres sont à terre, nus, dépecés, écrasés et dévorés par les chiens, exposés et hurlants leur douleur dans la confusion des membres et des corps, humains et animaux. Cette scénographie, et le massacre qu'elle met en scène, participe de « l'exhibitionnisme » des colons qui rappellent ainsi « Le maître, ici, c'est moi » (FANON, 2002, p. 55). Comme on peut le voir par ailleurs, ce binarisme fatal s'impose avec l'universalisation d'un système sexe/genre cishétéronormatif qui lui est coïncidente. Autrement dit il opère une certaine colonialité du genre, comme l'a suggéré Maria Lugones (2008). La scénographie institue en outre les hiérarchies sexogénériques en jeu dans l'exhibition des *nécropolitiques* (MBEMBE, 2006 ; VALENCIA TRIANA, 2010 et 2012) de conquête. L'orchestration du massacre distingue, parmi les autochtones condamnés en tant que dissidents sexuels, les six cents hommes visés par des flèches, non représentés dans la gravure, des quarante « hommes habillés en femme » livrés aux chiens, dont les corps et les têtes arrachées occupent le premier plan.

Mes recherches portent sur les productions culturelles latino-américaines, littéraires et cinématographiques. C'est un domaine où l'on ne peut manquer de rencontrer des « sauvages ». Une archéologie des cannibales, de Michel de Montaigne à Aimé Césaire, traverse notre histoire et nous emporte dans des boucles réécrivant Shakespeare, Ernest Renan, José Enrique Rodó, Roberto Fernández Retamar, entre autres... (DUVIOLS, 2017 ; VIVES SIMORA, 2017), boucles que reconsidère depuis une perspective féministe Silvia Federici (1984 et 2004). Les barbares et les massacres habitent les mythologies américaines forgées par le binarisme hérité des philosophes grecs. La dichotomie coloniale « Civilisation / Barbarie » mise en texte et en œuvre au XIX^e siècle en Argentine par Domingo Faustino Sarmiento, essayiste qui fut également président de la république, hante encore aujourd'hui nos imaginaires et structure nos récits, documentaires, longs métrages et séries TV sur l'Amérique latine : sa nature et ses peuples « sauvages » et leurs expériences shamaniques, en voie d'extinction ou *exposés à disparaître* dirait Didi-Huberman (2012) ; mais aussi ses barbares narcotrafiquants, exécutant « sauvagement » les populations, dans leurs incessantes conquêtes territoriales. Comme on peut le voir dans cette capture d'écran du trailer de la série *Narcos* – un exemple parmi d'autres – les corps condamnés aux pratiques sociales génocidaires (FIEIRSTEIN, 2007) de notre époque contemporaine sont représentés de façon à nous placer, en tant que spectateur·ices, à distance, face à un chaos de corps massacrés, autrement dit dans une position compatible avec la perspective du regard « civilisé » construit dans la gravure de Théodore de Bry.

FIG. 2 – Capture d'écran personnelle du trailer de la saison 1 (VF) de la série *Narcos* (NETFLIX)



Ces fictions, dont la récurrence renvoie aux différentes étapes de l'épistémologie occidentale, sont fonctionnelles car elles exposent un double enjeu, autrement dit les deux polarités d'un même continuum brutal : d'une part elles inscrivent, banalisent et spectacularisent des pratiques génocidaires, bavures et guerres de basse intensité (FALQUET, 2016) ; d'autre part, elles entretiennent l'ignorance épistémique dont nous souffrons. Cette « ignorance blanche » que décrit Charles W. Mills (2007) et qui tend à nous laisser « interpréter les données à travers une grille de concepts de telle sorte que les perceptions apparemment discordantes, ou du moins problématiques, soient filtrées ou marginalisées », plutôt qu'examinées afin de mettre à l'épreuve nos concepts (MILLS, 2007, p. 25 – ma traduction³). Elle s'accompagne d'une vision blanche qu'il est urgent, selon Nicholas Mirzoeff (2023), de désarmer. Il s'agit de démonter les dispositifs discursifs et optiques qui forgent la légitimité de la violence qui s'exerce contre les groupes racisés. Comme le démontre Kristie Dotson, l'oppression épistémique favorise « l'oubli résilient » des morts causées par des conditions structurelles oppressives. Dotson revient sur un article de Brittney Cooper intitulé : « White America's Scary Delusion: Why Its Sense of Black Humanity Is So Skewed », (COOPER, 2014) qui critique les tentatives de juger « déraisonnable » la rage des Noirs face à la violence exercée par l'État contre les Noirs, signalant les problèmes posés par des orientations épistémologiques qui servent à reformuler les structures d'oppression comme « raisonnables » et à justifier des morts dépourvues de sens au nom de la recherche de la « vérité » (DOTSON, 2018, p. 130). Dotson propose alors une réflexion sur

³ Dans cet article, je prends le risque de traduire les citations lorsque le texte original n'a pas (encore) été traduit, qu'il s'agisse de sources critiques ou littéraires, en m'exposant à endosser de très probables imperfections, car rendre accessibles et faire circuler en français des textes dont je souhaite partager la portée m'importe davantage que les éventuelles défaillances de mes traductions : puissent-elles susciter le désir de mieux traduire chez des personnes plus compétentes qui corrigeront mes erreurs, mais avant tout celui d'aller consulter le texte original.

l'accumulation du pouvoir épistémologique qui tend à normaliser les conditions oppressives en produisant de fausses croyances à partir de variables d'orientation déterminées. En revanche, explique-t-elle, si l'on considère la valeur de la réduction de l'oppression comme une caractéristique essentielle de la conduite normative et épistémologique, il devient possible de générer des exigences sur les orientations épistémologiques qui, à leur tour, affectent les croyances et, plus spécifiquement, les fausses croyances :

Le problème épistémologique que je soulève ici est engagé par le centrage des variables d'orientation qui facilitent l'oubli résilient de la dévaluation de la mort d'une personne Noire particulière aux mains d'acteurs étatiques. Cet oubli résilient sert à réprimer épistémiquement des arguments de justice sociale et / ou ceux qui procèdent de registres moraux, par exemple, qui pourraient être nécessaires pour identifier la faute dans les meurtres de personnes Noires par les policiers et / ou la dévaluation de la vie des personnes Noires. En d'autres termes, les variables d'orientation peuvent nous rendre insensibles à d'autres variables d'orientation en conflit, et cette insensibilité, que j'appelle l'oubli résilient, peut, en partie, être composée de croyances qui peuvent décrire erronément les personnes, autrement dit dévaluer leur mort et / ou normaliser leur situation d'oppression. (DOTSON, 2018, p. 132 – ma traduction)

56

La valeur de la réduction de l'oppression peut-elle devenir une caractéristique essentielle de la conduite normative et épistémologique ? Le questionnement actuel de la structure dichotomique qui a soutenu les croyances associées aux successives colonisations des territoires sauvages et les processus de racialisation s'est profondément complexifié. D'une part, hélas, de nombreux discours montrent que la blancheur/colonialité rêve encore de bons et de mauvais sauvages : ici, iels peuplent les quartiers oubliés des grandes cités, faisant rugir l'urbanité de leurs rodéos ensauvagés ; là, iels envahissent les ronds-points des territoires ruraux, vêtu-es de gilets jaunes ; ailleurs, iels souillent ou détruisent les monuments à la gloire des généraux colonialistes et des esclavagistes. Mais la blancheur républicaine promet avant tout une mythologie égalitaire qui, selon Mills, « se manifeste par un refus blanc de reconnaître la longue histoire de discrimination structurelle qui a laissé les Blancs avec les ressources différentielles dont ils disposent aujourd'hui, et tous les avantages qui en découlent dans la négociation des structures d'opportunités » (MILLS, 2007, p. 28 – ma traduction). Le privilège blanc, intimement lié au privilège cishétéromasculin, comme le démontrent les travaux des féminismes décoloniaux, est effacé. Les inégalités structurelles sont mises entre parenthèses, systématiquement déniées. Mara Viveros Vigoya précise :

La « blancheur » est composée d'un ensemble de dimensions connexes : c'est une position de privilège structurel dans les sociétés structurées par la domination raciale. C'est un point de vue à partir duquel les Blancs se regardent eux-mêmes, les autres et la société.

C'est un lieu d'élaboration d'une gamme de pratiques culturelles généralement non marquées ni nommées. (VIVEROS VIGOYA, 2009, p. 77 – ma traduction)

Nous verrons comment les trois dimensions que signale Viveros Vigoya : a) position de privilège structurel ; b) point de vue ; c) lieu d'élaboration de pratiques culturelles non marquées, sont mises en évidence dans la déconstruction du privilège blanc cishétéronormatif à laquelle procèdent les deux romans d'Angélica Gorodischer, intervenant chacun dans un contexte historique critique.

Par ailleurs cependant, les terribles menaces que l'anthropocène – ou le capitalocène (HARAWAY, 2016) – fait peser actuellement sur les êtres vivants ont suscité et mis en circulation d'importantes révisions de ces croyances et mythologies. La critique du naturalisme de nos sociétés occidentales que produit l'anthropologie comparative de Philippe Descola (2005 ; 2021), contribue à désarmer les mythologies du sauvage, y compris celles qui romantisent les êtres et les espaces sauvages, et tend heureusement à réduire notre ignorance blanche. Les récits qu'imagine Donna Haraway (HARAWAY, 2020 ; CAEYMAEX, DESPRET, PIERON, 2019), qui nous invitent à entrer dans le Chthulucène pour y tisser des parentés, sont moins systématiques que les quatre hypothèses ontologiques de Descola, mais leur potentiel d'immersion partielle et partiale dans d'autres jeux que celui, toujours plus destructeur, que nous offrent les binarismes naturalistes et les pratiques génocidaires qu'ils soutiennent, est très tentant.

Un imaginaire des espaces liminaires, des contacts et des nouvelles parentés

Descolonización del canon cuir, convertido en emblema del mercado. Contratextos capaces de desnaturalizar la rutina de la competencia del saber y dar batalla a los códigos que decretan y sancionan el poder de la representación, la tutela del habla. Cuir no como marca, sino como práctica, en la que la escritura se mueve como un lugar de contrapoder frente a los lenguajes hegemónicos y binarios del habla cotidiana subsumida bajo la matriz del manual de escuela.
(val FLORES, 2013, p. 55)

Certaines fictions spéculatives féministes américaines mettent en évidence les dépendances épistémiques où nous divaguons, éclairent cruellement la permanence des oppressions épistémiques et inventent d'étranges parentés dans leurs récits. Un imaginaire des espaces liminaires, des contacts et des nouvelles parentés, virales, extraterrestres, parasites, trans-spécistes, cyborg et queer, habite les mondes de la SF féministe – on pense aux romans de Nancy Kress, Becky Chambers, Ann Leckie, Martha Wells – et plus encore ceux de la SF afroféministe. Les personnages

d'Octavia Butler, comme ceux, très actuels, de N.K. Jemisin, Nalo Hopkinson, Nnedi Okorafor, ou Rivers Solomon, malgré leurs terribles constats, ne nient pas nos futurs, mais ne manquent pas de renvoyer à leurs propres impasses tous les fantasmes de *pureté* dont Maria Lugones révèle les failles et les dangers (LUGONES, 1994), ainsi que tous les fantasmes d'*innocence* que Donna Haraway nous engage à renier pour devenir « responsables » (HARAWAY, 2020 ; CAEYMAEX, DESPRET, PIERON, 2019), autrement dit capables de répondre de nos futurs devant les « sauvages » qui souffrent des orientations que nous donnons à notre avenir. Les défis que leurs protagonistes relèvent sont autant de contributions épistémiques qui cherchent à nous accompagner dans la co-construction pratique de nos futurs.

Un bref exemple de la façon dont l'afrofuturisme de Nalo Hopkinson nous interroge : déguisée en ambassadrice extraterrestre « en direct de la planète minuit » – une performance qu'elle réalisa en 2009, lors de la Conférence internationale du fantastique dans les arts (ICFA) – elle expose avec ironie les difficultés linguistiques que rencontrent les traducteur·ices dans son monde. Que pouvons-nous lui répondre ? Avons-nous « quelque chose à voir » avec/dans ses questionnements ?

Vous dites : « Ethnique »

Traduction première : « Ces individus-là, étranges et quelque peu primitifs. »

Traduction secondaire : « Pas naturels, anormaux ou dégoûtants, comme dans votre terme 'cuisine ethnique'. »

Vous devez comprendre que, sur notre planète, tout le monde possède une ethnicité. Avec le mélange culturel, certains d'entre nous en possèdent plus d'une. Pour nous « ethnique » signifie « les cultures de tous ».

Clairement nous sommes en train de rater quelque chose de crucial, et ethnique n'est pas le mot que vous vouliez utiliser ? Nous vous supplions de nous éclairer à ce sujet.

Vous dites : « Mon Dieu, vous autres êtes si exotiques »

Traduction première : « Moi, par les pouvoirs qui me sont conférés en tant que représentant d'une culture dominante qui n'a jamais besoin de remettre en question la certitude d'être le centre de l'univers, je vous déclare 'le divertissement'. »

Traduction secondaire : « Mon Dieu, vous autres êtes si ethniques. »
Un de nos traducteurs a proposé une troisième traduction : « Dépêchez-vous de prendre cet argent et mettez-vous à côté de mon fils pour que je puisse prendre la photo. » Mais, entre vous et moi, il est, hmmm, pinailleux dirais-je, même dans ses meilleurs jours. (Nalo Hopkinson, 2018, p. 21-22 – traduction Nardjés Benkhadda)

Revisitant l'expression de Fredric Jameson, qui examine et met en lumière le nécessaire potentiel utopique de la Science-fiction dans un essai intitulé *Archéologies du futur* (JAMESON, 2007), j'analyserai ici quelques vestiges archéologiques de nos

futurs qui interrogent l'ignorance blanche et ses conséquences. Deux romans d'Angélica Gorodischer, écrivaine argentine née en 1928 et décédée en 2022 (ZAPATA, 2023), seront évoqués. Autrice reconnue dans l'aire culturelle hispanophone, Gorodischer jouit d'abord d'une célébrité confidentielle, car elle se développe autour de ses récits de science-fiction, un genre longtemps considéré comme mineur mais dont la popularité est aujourd'hui croissante, comme le célébrait en 2016 Philippe Curval, qui vient de disparaître (ROUSSEL, 2016). Publiée initialement en 1983-1984 et récemment traduite en français, sa « suite » de nouvelles *Kalpa imperial* – pour reprendre la terminologie que propose Le Guin (2006, p. 12) qui a elle-même assuré la traduction en anglais de cet ouvrage (GORODISCHER 2003) – a reçu le prix Imaginales en 2018. Les éditions La Volte ont ensuite publié *Trafalgar* (GORODISCHER, 2019).

Pamela Sargent (1975), Ursula Le Guin (2006), Elisabeth Vonarburg (1994), entre autres, soulignent l'importance des « expériences de pensée » (LE GUIN, 2006, p.10) que constituent les récits de Science-Fiction féministes, dès les origines du genre – ou peut-être devrions-nous dire du « discours » SF présent dans de nombreuses pratiques culturelles (LETOURNEUX, 2022). Le succès du *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway en atteste, ainsi que de nombreuses études spécialisées (BARR, 1981 et 1999 ; LEFANU, 1988 ; *Science Fiction Studies*, 1990, LARUE, 2018), la pensée féministe présente dans la SF occidentale, bien que minoritaire dans un champ largement masculin et blanc, a été relayée par les travaux critiques féministes, en particulier en ce qui concerne la SF publiée en anglais – on pense aussi aux nombreuses anthologies que nous devons à Pamela Sargent (1978, 1979, 1995). Un certain nombre « d'expériences de pensée », publiées dans d'autres langues, sont cependant demeurées hors champ et ont peu participé aux dialogues féministes internationaux, indiscutablement dominés par la production culturelle et critique produite aux États-Unis (DÍAZ OBREGÓN, 2018). Néanmoins, les travaux récents de Lola Robles et de Teresa Lopez Pellisa (2018) contribuent à valoriser et diffuser la production SF hispanophone dans laquelle s'inscrit Gorodischer – avec, entre autres, Lola Robles, Elena Aldunate, Daína Chaviano, Laura Ponce – cette étude voudrait participer à leur démarche.

Ignorances situées et territoires sauvages : le livre

Guerre aux livres! Ce sont les pires ennemis du peuple. Ceux qui les possèdent ont des pouvoirs sur leurs semblables. L'homme qui sait le latin commande aux autres hommes. (Ernest RENAN, *Caliban*. Suite de *La Tempête*, 1878, p. 48)

Le récit du miracle grec dévoile ainsi l'histoire d'une capture, d'une territorialisation forcée, qui possède une date dans l'histoire de la pratique philosophique en Occident. C'est ce récit qui, en s'exportant, a transformé la raison philosophique en raison coloniale. Écrire l'histoire de la philosophie à partir d'un « miracle » vise à reconnaître

et à authentifier les Sujets porteurs de civilisation.⁴ (Nadia YALA KISUKIDI, 2019, p. 115)

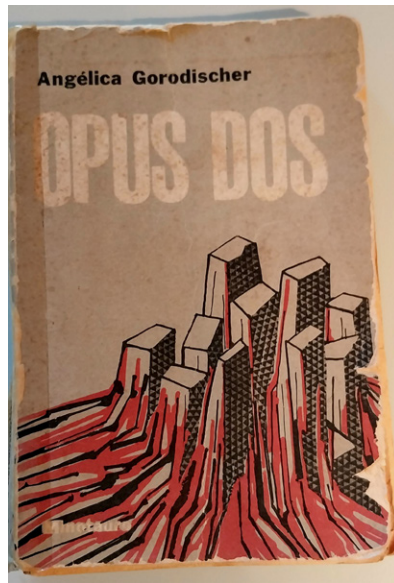
Argentine 1966-1973 : de nouveaux sauvages défient la raison coloniale. Le coup d'état militaire du général Carlos Onganía tente de freiner les mouvements sociaux et la révolution culturelle en marche, en instaurant l'ordre moral de l'autoproclamée « Révolution argentine ». Le régime autoritaire, fortement imprégné de national-catholicisme, exerce au nom de la tradition et de la civilisation occidentale une répression violente systématique, associée à une répression des sexualités jugées déviantes, amoraux. Le gouvernement se heurte à la résistance de plus en plus organisée des mouvements ouvriers et étudiants, ainsi qu'à celle des groupes révolutionnaires armés. C'est le contexte de publication du roman d'anticipation *Opus dos*.

Opus dos cite en épigraphe une phrase l'écrivain engagé argentin, Raúl González Tuñón : « Et un homme noir meurt chaque jour en Alabama » (ma traduction). Cette citation, qui ancre le roman dans un contexte national à travers la figure emblématique de González Tuñón, le projette en même temps dans un contexte international, par sa référence au mouvement pour les droits civiques aux États-Unis. Ainsi, les luttes anti-racistes serviront de toile de fond aux 9 récits qui composent le livre. L'épigraphe nous rappelle à quel point les années 60 ont été le théâtre d'une internationalisation des luttes anticolonialistes, anti-racistes, féministes et queer qui ont connu un développement politique et culturel considérable en Argentine.

Après le recueil *Cuentos con soldados* (1965), qui évoque l'omniprésence des militaires et de leurs pratiques patriarcales, sexistes et génocidaires en Argentine, Gorodischer publie en 1967, *Opus dos*, roman fragmentaire dont le titre renvoie à la fois à la chronologie de sa propre production et à l'avènement d'une deuxième humanité, issue des populations terriennes exilées dans d'autres galaxies après une catastrophe écologique planétaire. Son deuxième livre invente donc une deuxième création. Comme son compatriote Jorge Luis Borges, elle joue sur les fantaisies démiurgiques qui peuplent la création littéraire, pour mettre en évidence la dépendance épistémique sur laquelle se fonde Donna Haraway dans son *Manifeste Cyborg* ou dans *Vivre avec le trouble* : les livres, les récits, façonnent nos imaginaires, nos croyances et nos cadres conceptuels, rendant poreuses les séparations disciplinaires.

⁴ Yala Kisukidi commente Fabien Eboussi Boulaga : « La philosophie se mue en tradition autoritaire. [...] Elle renvoie à un espace sacré où elle est apparue comme dans un éclair, à la manière d'un prodige : ce fut le miracle grec. » (EBOUSSI BOULAGA, 1977, p. 92)

FIG. 3 – Photographie personnelle de la couverture de l'édition Minotauro de 1967



L'illustration de la première édition chez Minotauro (FIG. 3) – probablement due à Domingo Ferreira ou Rómulo Macció (CASTAGNET 2015) – montre l'ambivalence de buildings, icônes de la modernité, qui semblent surgir d'une terre sanglante, trouant l'écorce terrestre déserte à la manière de lames d'acier tranchant. Elle paraît interroger la face sanglante de la fondation des cités : quel sang ruisselle sur les façades civilisées de nos architectures urbaines ? Cette image pourrait peut-être illustrer aussi le concept de « brutalisme » que Membré emprunte à la pensée architecturale pour dessiner une « image pensée », apte à scruter « la fonction des pouvoirs contemporains [qui] est donc, plus que jamais, de rendre possible l'extraction [...] de multiplier les états de non droit et de démanteler toute forme de résistance. » (MBEMBE, 2020, p.10).

L'immense distance temporelle imaginée dans *Opus dos*, qui sépare le début du roman de son contexte de publication, sépare également le récit initial du 9^e récit qui clôture le texte. On peut reconnaître dans les chroniques fragmentaires qui le composent un écho au modèle des *Chroniques martiennes* de Ray Bradbury (1950), dont la traduction est publiée par Francisco Porrúa dès 1955, inaugurant avec cet opus devenu classique les éditions argentines Minotauro, spécialisées dans la SF. *Opus dos* se distingue néanmoins de ce modèle du genre par l'ampleur considérable de la période envisagée et l'autonomie relative des récits. En effet, les deux seules récurrences qui unifient l'univers narré dans les 9 récits, très dissemblables, sont les luttes anti-racistes et le livre *La civilisation du désert*, écrit par Iago Lacross, l'archéologue extraterrestre qui dirige une mission d'exploration sur la « Terre de l'homme », notre planète. Cette mission, consignée dans le premier chapitre, donnera donc naissance au livre de Lacross qui deviendra, dans le dernier récit dont l'action se situe de nombreux siècles plus tard, une référence déterminante. C'est la fascination qu'il produit sur l'archéologue Thor Enríquez qui provoquera son départ vers la « Terre de l'homme ». Le changement de statut qui affecte cet ouvrage, entre le début et la fin d'*Opus dos*, met en lumière

l'inévitable historicité des discours scientifiques et les limites contextuelles de leur rhétorique. Le compte rendu documenté d'une mission archéologique universitaire devient, de nombreux siècles plus tard, un antique texte poétique, source d'une ineffable nostalgie, celle d'un monde « sauvage », « pur », où tout est encore possible, qui exerce sur Thor Enríquez une attraction irrésistible. Cet ouvrage fonctionne ainsi à la fois en tant que métonymie de la tradition érudite et matérialisation de ce que Valentin Yves Mudimbé (2021) a nommé la « bibliothèque coloniale » (KONGOLO, 2020), oublieuse des conflits et des violences qu'elle a accompagnés.

L'archéologie des savoirs que dispose Gorodischer ne s'intéresse pas seulement à leur historicité, elle interroge aussi les différentes positions à partir desquelles ils sont produits dans le contexte où ils émergent. Le roman peut être ainsi considéré comme une réflexion critique sur le pouvoir du livre lorsqu'il est monumentalisé par une tradition. Le contexte conflictuel de la production du savoir que va consigner l'ouvrage *La civilisation du désert* – en tant que fondement, au-delà des ellipses temporelles, de la continuité historique dans *Opus dos*, autrement dit de la tradition savante – est exposé dans le premier chapitre. Celui-ci met en scène les phénomènes que Kristie Dotson, discutant les travaux de Miranda Fricker (2007) sur l'injustice épistémique, définit comme *injustice contributive* (DOTSON, 2012). La scénographie de ce premier chapitre expose les trois dimensions du privilège structurel que Viveros Vigoya synthétise mais transpose ce privilège dans un futur qui met à l'épreuve l'ignorance blanche.

Scénographie coloniale et disparition programmée

Le premier récit consigne donc la découverte par des humains extra-terrestres de vestiges archéologiques d'une civilisation guerrière sur la planète identifiée comme « La terre de l'homme ». Cette civilisation s'avère être ensuite ce qui demeure de la ville de Buenos Aires et de la société argentine contemporaine. La narration se construit sur deux niveaux : le monologue intérieur du professeur qui dirige la mission archéologique, Iago Lacross, personnage central qui focalise le récit ; et le dialogue, parfois polémique, que poursuivent les scientifiques qui composent la mission, qui vient interrompre les méditations et commentaires que Lacross formule à partir de sa longue expérience. La scénographie mise en place par le récit met en évidence les rapports de pouvoir et les exclusions qui vont régir l'élaboration du livre de Lacross. Laisse « seul » un moment par les membres de son équipe, Lacross est le spectateur attentif du show que semblent lui offrir les autochtones, séparés de lui par l'écran de la « civilisation », une immatérielle barrière, à la fois émotionnelle et culturelle, qui le protège contre toute espèce d'empathie (MIRZOEFF, 2023, p. 37). L'écran invisible qui exotise ses semblables, érotise à la fois leurs femmes, objets d'une inavouable convoitise :

Il était resté seul et regardait le désert, le ciel qui devenait blanc, la terre où rien ne bougeait, pas même un petit animal à la peau cuirassée. Les indigènes formaient un cercle, accroupis à l'ombre d'un mur : ils étaient amicaux ; plaintifs et souriants en même temps ; paresseux, superstitieux et malade. Ils avaient une peau suspecte, entre bronzée et blanchâtre. Il semblait (vagues références qu'ils avaient eux-mêmes données), que bien au nord, où commençait à s'esquisser la jungle (la jungle ?), ils vivaient en tribus, un groupe ethnique pauvre et de plus en plus faible, qui survivait contre toute logique. Il y avait parmi eux deux femmes horriblement maigres. L'une d'elles était belle. Il pensait qu'elle était belle, même si personne n'aurait été d'accord avec lui s'il avait osé le dire, d'une beauté tragique, les yeux enfoncés et une cicatrice sur la joue gauche. (GORODISCHER, 1967, p. 13-14 – ma traduction).

La « solitude » de Lacross indique son positionnement, extérieur à la communauté autochtone dont la disparition semble programmée. Pour l'exploration archéologique de la civilisation disparue, les savoirs indigènes ne sont pas considérés comme pertinents, ils sont d'emblée exclus de la conversation. On observe que même leur discours sur leur propre présent apparaît comme peu fiable. Ce premier niveau d'exclusion met en place une frontière infranchissable entre le patrimoine archéologique approprié par la mission et le peuple qui cohabite avec ce passé enfoui. Cette solution de continuité, qui pourrait sembler paradoxale, repose sur le regard que construit l'épistémologie savante.

Outre la mise en évidence de la scénographie fondatrice de la production du savoir archéologique, qui situe le savant dans le « désert » et exclut ainsi la communauté autochtone, réduite à un pur spectacle exotique, le dialogisme que pratique le récit parasite l'autorité de Lacross. Voici trois fragments dans lesquels certains éléments permettent de reconstruire le contexte d'énonciation et les rapports de pouvoir en jeu :

— Doucement maintenant.

Et il se souvint qu'il était l'archéologue en chef de l'expédition et vint se pencher au-dessus de la tranchée ouverte.

— Une civilisation guerrière, dit-il.

— On ne peut pas encore le savoir.

C'était la voix de Pablo Weathersby, et Lacross savait que c'était aussi Weathersby qui avait donné l'ordre d'y aller « doucement ». « Pablo, toujours attaché à ce qu'il faut et ne faut pas faire », pensa-t-il, « à ce qui devrait et ne devrait pas être dit ».

[...]

Il se retourna, Pablo Weathersby était là, marchant vers lui.

— Professeur, dit-il, j'ai expliqué aux ouvriers – lui ne disait pas « les indigènes » – qu'aujourd'hui nous n'allons pas utiliser les excavatrices, ni les pelles, ni les pics ou quoi que ce soit. Mais ils refusent de creuser à mains nues. Je propose que nous leur donnions nos gants.

[...]

— Là-bas, dit Leonard, sa barbe enfoncée dans les stèles de marbre.

— Et s'il s'avère que c'est la note du poissonnier? – Demanda Graciela.

— Sur du marbre? – Lucas ouvrit ses yeux endormis. Ce sera plutôt les exploits d'un roi, ses conquêtes, pauvre Pablo.

Iago Lacross se sentit secoué. « Pourquoi pauvre Pablo ? » Mais il savait pourquoi : s'il s'avérait que son triste commentaire était vrai, et les conclusions prudentes et différées de Pablo ne l'étaient pas, comme cela s'était produit d'autres fois, trop souvent, Pablo allait se sentir blessé, et tout le monde le savait. Oui : pauvre Pablo. « J'espère qu'ils n'étaient pas des guerriers, mon cher garçon, mon fils, Nat veut être pilote et lui aussi se sent blessé et m'évite parce que je n'ai pas épousé sa mère qui était blanche et blonde; parce que je suis riche, célèbre, érudit, le professeur Lacross, et lui veut être pilote et se tuer un de ces jours, espérons que ce soit un peuple pacifique et alors je penserai que je suis un imbécile et tu me succèderas à la chaire, et nous publierons le travail le plus important de l'archéologie: *Institut d'archéologie de l'Université —La civilisation du désert— Édité par Iago Lacross et Pablo Weathersby —Collaborateurs Juan Lucas, Isidro Nicodim, Graciela Marmor, Leonard Carriego.* » (GORODISCHER, 1967, p. 10-17 – ma traduction)

Le récit se construit à partir de la perspective dominante standard d'un homme « riche, célèbre, érudit », le professeur Lacross, dont l'ouvrage va symboliser le cadre de référence de l'univers narratif. *La civilisation du désert* est l'œuvre canonique, qui perdure et résiste aux différentes crises socio-historiques narrées. Lacross, en homme cis dominant standard, ironise volontiers à propos de la laideur et du célibat de sa collègue Graciela Marmor, spécialiste d'écologie : une « jeune idiote » qui « aurait bien besoin de se trouver un homme », répète-t-il. Mais il exprime également un profond malaise, il est « secoué » par la compassion que suscite son subalterne. Ses rapports avec Pablo, son assistant, qu'il compare à ceux qu'il entretient avec son fils Nat, sont difficiles. Dans son monologue intérieur, il se positionne comme une figure paternelle, bienveillante et protectrice vis-à-vis d'eux, déplorant leur commune vulnérabilité.

Or les personnages de Nat et de Pablo ont en commun la résistance qu'ils opposent à Lacross, leur position subalterne et leur jeunesse – qui est la cause de ce que l'archéologue considère comme leur « vulnérabilité ». Là réside – aux yeux de Lacross – la puérilité déraisonnable et stérile de leur résistance à un certain ordre des choses. Progressivement le récit sème néanmoins un certain trouble : contrairement aux cadres herméneutiques implicites que nous fournit notre expérience ordinaire de lecture, la perspective dominante à partir de laquelle se construit le discours est celle d'un homme riche, célèbre, érudit – jusqu'ici rien de nouveau – mais dont la peau est noire. Vers la fin du récit, et après quelques éléments problématisant indirectement la

marque, survient un détail descriptif : « Ses yeux brillaient. Sa barbe blanche brillait également ; plus blanche que jamais sur sa peau noire. » (GORODISCHER, 1967, p. 20)

La suspension brutale de nos hypothèses de lecture inconscientes que provoque l'inversion de la hiérarchie raciale est une expérience heuristique étrange. Les affects qu'elle mobilise déclenchent un processus réflexif qui nous révèle nos présupposés incorporés, non conscients, et nous conduit à interroger ces présupposés et leur genèse. Dans nos pratiques de lectures, les textes que nous lisons tendent à nous laisser supposer que l'origine de l'énonciation est non marquée. L'origine du récit, celle des commentaires évaluant les événements et les actes des autres personnages, la voix et la perspective à partir desquelles se construit l'histoire, nous sont données comme non marquées. La marque que, progressivement, *Opus dos* nous contraint à déchiffrer, nous re-localise soudain, nous territorialise dans une blancheur rendue visible par la marque qu'elle porte dans ce monde futur. La mimesis de la perspective blanche autorisée standard, celle d'un homme blanc érudit, incarnée ici par un homme qui s'avère noir et représentant éminent d'une société qui racialise les Blancs, révèle en retour la marque raciale d'un discours et d'un regard construits comme non marqués, neutres, universalisés par notre bibliothèque, notre encyclopédie.

Cette inversion des hiérarchies raciales dans un lointain futur induit une xéno-encyclopédie intéressante en tant que telle, dans la mesure où, si elle est avant-gardiste en Argentine, elle est aussi contemporaine de l'émergence de l'afrofuturisme aux États-Unis, avec le free jazz précurseur de Sun Ra, né en Alabama, les récits de Samuel R. Delany, ou le super-héros Black Panther : autant d'histoires qui précèdent les succès des célèbres romans d'Octavia Butler. L'afrofuturisme représente aujourd'hui l'un des développements majeurs de la SF (NELSON, 2002 ; ANDERSON & JONES, 2016 ; MBEMBE, 2014).

Les tensions que le récit de Gorodischer construit par rapport aux constantes qui façonnent notre compréhension entrent en dialogue avec les résistances qui prolifèrent dans la culture étatsunienne. Les autres récits et leurs épigraphes entretiendront des renvois encore plus explicites au contexte des luttes des années 60 aux États-Unis. Ces tensions nous imposent un regard nouveau sur les personnages en conflit avec Lacross, dont les affects dysphoriques déstabilisent cet oubli résilient que dénonce Dotson. La secousse que la compassion exprimée par son collègue lui fait subir, l'amène à tenter de reconsidérer certains savoirs que sa perspective oblitère : « Pourquoi pauvre Pablo ? mais il savait pourquoi. » Il savait ce qui devait demeurer dans l'« oubli résilient » que décrit Dotson.

Nat est le fils illégitime de Lacross :

S'il s'était marié avec la mère de Nat, de Nataniel, il ne l'appellerait pas Nat, il ne l'aurait pas surprotégé en le subornant, il ne se retrouverait pas où il en était maintenant dans ses relations avec Nat. La mère de Nat était blonde et sa peau très blanche. Nat avait la peau mate, les yeux bleus. » (GORODISCHER, 1967, p. 10 – ma traduction).

Nat incarne donc la figure du « bâtard », du « métis ». Il fuit son père et manifeste des pulsions autodestructrices. Il porte les stigmates et les traumatismes provoqués par la violence des règles de l'hypodescendance. Rappelons que la société coloniale latino-américaine s'est construite à partir des statuts de « *limpieza de sangre* » (pureté de sang) adoptés dans le royaume d'Espagne à partir du XV^e siècle. Cette société coloniale a engendré un racisme systémique qui perdure jusqu'à aujourd'hui. La situation de Nat, qu'elle résulte de rapports plus ou moins consensuels ou d'un viol, exhibe les hiérarchies raciales au fondement des hiérarchies sociales, la co-construction du sexisme et du racisme, la sexualisation et l'appropriation du corps des femmes racisées. Le regard du père semble déplorer une névrose individuelle, alors que l'expérience du fils incarne un savoir écarté, effacé, sur la violence de la société coloniale compartimentée que Fanon décrit dans *Les damnés de la terre* (2002, p. 41-57) et des savoirs résistants, hybrides, en constante transformation, que Gloria Anzaldúa expose et revendique dans *Borderland / La Frontera. The New Mestiza* (1987).

Pablo, l'assistant du professeur, son subalterne, réprime ses intuitions et s'attache obstinément aux cadres scientifiques en vigueur, au risque de paraître ridicule face aux supposées géniales illuminations de son mentor. Il n'adopte pas le lexique commun et consensuel pour se référer au groupe humain autochtone qui peuple le prétendu « désert » exploré par la mission archéologique, il préfère désigner les personnes qui travaillent sous leur direction à partir de leur situation sociale : « les ouvriers », plutôt qu'à partir de leur origine : « les indigènes ». Sa position dénote la prudence épistémologique des groupes subalternes, contraints, d'une part, à sur-consolider leur lecture de la réalité, car l'autorité de leur discours n'est jamais acquise, toujours remise en cause ; et enclins, d'autre part, à envisager une relative symétrie dans leurs rapports avec d'autres groupes socialement subalternes, ici les ouvriers issus d'un peuple autochtone.

Contrairement à ce qu'imagine idéalement la bonne conscience de Lacross, le nom de Pablo Weathersby, comme celui des autres scientifiques de la mission, disparaîtra ensuite de l'ouvrage qui deviendra canonique. Si la production de savoir est collective et polémique, l'institution ne reconnaîtra ensuite qu'un seul auteur – Iago Lacross – et homogénéisera le savoir produit. Pour Lacross, Pablo et Nat souffrent d'une sorte de « malchance » ; or Pablo et Nat subissent ce que Nancy Tuana décrit en tant qu'épistémologie de l'ignorance (TUANA, 2006), leur position témoigne d'une injustice épistémologique que Kristie Dotson analyse en tant qu'injustice contributive (DOTSON, 2012). Ce type d'injustice s'exerce évidemment de façon beaucoup plus radicale vis-à-vis de la population autochtone. Le retour sur le contexte conflictuel de la production de connaissances que construit Gorodischer ouvre une réflexion sur les pratiques scientifiques qui anticipe les systématisations critiques que soutiennent les travaux d'Isabelle Stengers (2022).

Épistémologie coloniale et oppression épistémique

Les hypothèses que formule Nicodim, le linguiste et philologue du groupe, constituent un ironique retournement du fantasme de blancheur qu'entretient la tradition argentine. Il croit déceler une possible continuité généalogique entre la société guerrière découverte – qu'il reconnaît comme « civilisée » car, dit-il, elle est fort différente de celle des tribus « sauvages » découvertes sur les îles lors d'une précédente expédition – et les scientifiques qui font partie de l'élite, donc Noirs, de la mission archéologique extraterrestre. Cette hypothétique ascendance – ironiquement confortée par le choix de certains patronymes et par la chanson infantile que fredonne l'un des scientifiques, où il est question de faire la guerre aux « moros » – compose une pirouette qui dénonce le déni amplement répandu selon lequel la population argentine descendrait exclusivement de l'immigration blanche européenne. Les autres peuples, originaires et afro-descendants, auraient, en quelque sorte, spontanément « disparu »... *Opus dos* expose ainsi devant ses lecteur·ices argentin·es d'alors « le sang de celles et ceux qui ont façonné leur regard » (SORIANO, 2020). L'histoire et la littérature des XVIII^e et XIX^e siècles démentent cette fantaisie qui est aujourd'hui, un demi-siècle après la publication d'*Opus dos*, amplement questionnée grâce aux mobilisations et aux luttes des personnes afro-descendantes – on consultera en particulier les travaux du *Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos* (GEALA) de l'Université de Buenos Aires, fondé en 2010⁵. Par ailleurs, les hypothèses du linguiste reproduisent l'eurocentrisme qui prévalut lors de la conquête de l'Amérique : seuls les empires guerriers, bâtisseurs de monuments, furent reconnus par les européens comme peuples « civilisés ».

Si nous poursuivons notre interrogation quant aux récurrences d'une certaine scénographie, à la fois discursive et visuelle, nous pouvons signaler par exemple que le montage narratif du récent documentaire de Robin Bicknell *Amérique : la nouvelle histoire des premiers hommes* (2023) paraît parfois reconduire la vision blanche, fantasmant le « désert » (FIG. 4) :

⁵ On peut consulter leur site web : <https://geala.wordpress.com/> ainsi que les Actes des Jornadas GEALA disponibles en ligne : <https://geala.wordpress.com/terceras-jornadas-geala/actas-de-las-jornadas-de-estudios-afrolatinoamericanos/>

FIG. 4 – Capture d'écran personnelle d'après la Galerie Photo de Robin Bicknell, 2023



Diffuseur Arte boutique (<https://boutique.arte.tv/detail/amerique-la-nouvelle-histoire-des-premie>)

Le « savant » est encore héroïcisé et les « locaux » réduits à de fugaces images de guides et de porteurs, vers la grotte de Chiquihuite « découverte » par l'archéologue mexicain Ciprian Ardelean, par exemple, (FIG. 5) :

FIG. 5 – Capture d'écran personnelle de Robin Bicknell, 2023



Diffuseur Arte boutique (<https://boutique.arte.tv/detail/amerique-la-nouvelle-histoire-des-premie>)

En outre, le discours en *voice over* valorise toujours les ruines monumentales des empires précédant l'invasion hispanique. Néanmoins, un certain décentrement est mis en œuvre et le documentaire met en scène des contrepoints dialogiques. Ceux-ci font écho au questionnement des hypothèses admises et précisément contestées par les découvertes archéologiques évoquées. Les interviews de Paulette Steeves, une archéologue métisse Cri, et de deux femmes présentées comme « sages » originaires de Pueblo Acoma dénoncent les biais coloniaux qui ont construit le mythe d'un « désert » et revendiquent une présence et des savoirs millénaires sur les territoires où elles se situent (FIG. 6 et 7).

FIG. 6 – Paulette Steeves et FIG. 7 « sage » Acoma



Captures d'écran personnelles de la bande annonce de Robin Bicknell 2023
Diffuseur Arte boutique (<https://boutique.arte.tv/detail/amerique-la-nouvelle-histoire-des-premie>)

Synthétisons la stratégie que déploie le montage narratif dans le premier chapitre d'*Opus dos* : la scénographie construit un double niveau de parasitage dialogique de la perspective autorisée qui focalise le récit à partir de du point de vue de Iago Lacross – les nombreux fragments de discours indirect libre mettent en évidence cette focalisation. Le premier niveau de parasitage dialogique est externe : il s'agit des scènes dialoguées où les propos de Lacross se confrontent à ceux des membres de son équipe. Le dialogisme interne est mis en scène dans le monologue intérieur de Lacross, traversé par les discours contradictoires implicites que son exploration des affects qui le déstabilisent fait émerger, en creux. Les rationalisations auxquelles il procède témoignent de ses difficultés à se positionner, démontrent le caractère relationnel, mouvant, conflictuel et contextuel, des identités en question, ainsi que le malaise qui l'accable face au « relativisme moral » (CÉSAIRE, 1955, p. 77) qu'il pratique. Perdu dans ses ambivalences, le protagoniste nous communique sa crise éthique – comme le font souvent les héros des récits de Philip K. Dick, un écrivain qu'appréciait particulièrement Gorodischer. En peu de pages, le récit condense les contradictions fondamentales qui marquent les élites lettrées de la société argentine et, plus largement, des sociétés latino-américaines (RAMA, 1998). L'épistémologie coloniale est mise en scène comme elle le fut dans la gravure de Théodore de Bry, mais elle est en même temps mise en perspective, dans une anamorphose critique opérée à partir d'un point de vue féministe décolonial. Parmi ces contradictions :

- L'impact des missions de « découverte » qui ont écrit l'histoire en effaçant ou oblitérant les contradictions et les conflits : elles constituent une archive, une bibliothèque, qui sert encore de référence et avec laquelle il est nécessaire de dialoguer pour y déceler des failles et des contradictions afin d'en faire surgir les contre-archives minoritaires qui la hantent ;
- L'omniprésence d'une logique guerrière. Cette dernière suscite l'amertume résignée des savants de l'expédition archéologique, qui adoptent cependant l'objectivité distanciée du « témoin modeste » (HARAWAY, 1997), autrement dit la position de spectateurs supposés « innocents » ;

- L'intérêt pour les vestiges archéologiques de civilisations disparues, examinés et appropriés ;
- L'ignorance des savoirs que détiennent les sociétés autochtones contemporaines de ces expéditions scientifiques, qui demeurent présentes mais séparées. Elles ne constituent qu'un vague décor exotisé, fétichisé, et une main d'œuvre corvéable ;
- Enfin, le fantasme du « désert » que reproduit le titre de l'ouvrage de Lacross, métonymie de la bibliothèque coloniale. Un fantasme qui fut très présent en Argentine dont l'histoire est marquée par le génocide des peuples originaires : les guerres de frontières menées au XIX^e siècle furent désignées par l'euphémisme héroïque « conquête du désert ». Les travaux du groupe Fugitivas del desierto (COURAU, 2020) et de val flores sont un exemple paradigmatique des déconstructions sexo-dissidentes décoloniales actuelles de cet euphémisme, revendiquant aujourd'hui la liminalité du « désert » de la Patagonie en tant que territoire de la dissidence (FLORES, 2021, p. 271-302 et 343-355).

Liminalité : espaces, personnes

Personnellement, je pense qu'aucune question contenant « soit X /soit Y » ne mérite de réponse sérieuse, et cela inclut la question du genre.

Kate BORNSTEIN, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, 1994.

Karine Espineira et Maud-Yeuse Thomas, dans le chapitre « Il n'y a que deux sexes » de leur récent ouvrage *Transidentités et transitude* (2022), citent en épigraphe cette déclaration de Kate Bornstein et indiquent : « Dès que l'on s'émancipe de la pensée binaire, on constate une très grande diversité des expériences, qu'elles soient cisgenres*, transgenres*, agenres*, neuroatypiques ou intersexes*. » (ESPINEIRA et THOMAS, 2022, p. 86) Elles ajoutent, insistant sur les expériences diverses d'organisation sociales qui existent dans les sociétés autochtones des Amériques :

De manière générale, les colonisations européennes ont détruit l'existence même des conditions matérielles et symboliques de ces sociétés et, avec elles, les significations de ces assignations, ne reposant pas sur une assignation de genre selon le sexe à la naissance dans un état civil intangible. (ESPINEIRA et THOMAS, 2022, p. 92)

En 1987 déjà, dans *Borderland / La Frontera*, Gloria Anzaldúa revendiquait cette liminalité et ses puissances :

Il y a quelque chose de fascinant à être à la fois homme et femme, à jouir d'un accès aux deux mondes. Contrairement à certaines doctrines psychiatriques, les moitié-moitié ne souffrent pas d'une confusion de l'identité sexuelle, ni d'une confusion de genre. Ce dont nous souffrons, c'est d'une dualité absolument despotique, qui affirme que nous ne pouvons être que l'un ou l'autre. Elle soutient que la nature humaine est limitée et ne peut évoluer en quelque chose de meilleur. Mais quant à moi, comme d'autres personnes queers, je suis deux dans un seul corps, à la fois homme et femme. Je suis l'incarnation du *hieros gamos* : des qualités opposées réunies à l'intérieur. (ANZALDÚA, 2022, p. 76-77 – traduction Dufour N. S. et Soto Chacón A.)

La perspective féministe décoloniale adoptée dans *Opus dos*, par-delà sa critique de la romantisation du « Nouveau Monde », valorise les possibles que rassemble un espace liminaire. Dans le dernier chapitre, l'archéologue Thor Enríquez repart vers la cité découverte par Lacross plusieurs siècles plus tôt. Si sa nostalgie, nourrie de sa lecture de *La civilisation du désert*, paraît romantiser le travail de terrain et les sensations nouvelles que l'effervescence du « Nouveau monde » pourra lui procurer, il n'idéalise cependant pas la ville où il s'installe, il part seulement à la recherche d'un espace liminaire où les contradictions restent à l'œuvre pour rouvrir les consensus qui structurent sa propre existence à de nouveaux possibles :

Il pensa vaguement à Lacross, il ne pleuvait déjà plus, et à la ville, mélange d'opulence et de boue, de misère et de superstitions, d'injustice et de poésie. En elle coexistaient toutes les langues, toutes les races, toutes les couleurs, et en elle se répétait un processus que Thor Enríquez avait étudié et donné à étudier, et qu'il vivait à présent de l'intérieur, incrédule et exultant. (GORODISCHER, 1967, p. 144 – ma traduction)

Dans le roman *Doquier* publié en 2000, l'uchronie que compose Gorodischer rend hommage précisément au bouillonnement et aux turbulences d'une cité coloniale, espace ouvert aux contradictions, lieu défiant les dualismes et s'émancipant de la pensée coloniale binaire, au moment où l'Europe est secouée par la révolution française et les guerres napoléoniennes et s'apprête à changer de siècle, comme les Amériques, qui s'apprêtent à changer de régime. Après la révolution victorieuse d'Haïti, les guerres d'indépendance sont en gestation. Les dernières années du XX^e siècle sont ainsi mises en parallèle avec la fin de la période coloniale à la veille du XIX^e siècle. Or, la fin de la décennie 1990-2000 fut une période de récession extrêmement critique qui suivit le processus de globalisation et de transnationalisation de l'économie argentine. Elle se soldera par la crise politique profonde de décembre 2001 (ARONSKIND, 2003 ; DAMILL, FRENKEL, JUVENAL, 2003) qui ouvrira une nouvelle étape dans l'histoire

argentine, en particulier à partir des nouvelles pratiques issues du mouvement social et des assemblées populaires (DI MARCO, 2003).

Une fois encore, le montage narratif va progressivement constituer un défi de lecture, une véritable expérience heuristique, dans la mesure où le personnage narrateur ne peut être classé en fonction de la bi-catégorisation qu'institue notre système sexe/genre actuel. Comme le démontre Graciela Aletta de Sylvas, dans *Doquier* Gorodischer renouvelle une expérience antérieure de mise en suspens du genre à partir d'une figure de cyborg, dans la nouvelle « Al Champaquí » publiée en 1991 dans le recueil SF *Las Repùbricas* (ALETTA de SYLVAS 2007 ; SORIANO 2010). La mise en suspens du genre d'un personnage suppose un important travail linguistique, rhétorique et diégétique, car les marques du genre sont aussi omniprésentes en espagnol qu'en français et les scripts qui structurent les univers narratifs définis par nos pratiques culturelles sont traditionnellement genrés. Apothicaire et astronome, le personnage anonyme qui narre sa propre histoire feint la paralysie et se travestit la nuit pour rejoindre son amant dont le roman mentionne, à plusieurs reprises, la bisexualité. Ce tour de force littéraire pose une énigme et entraîne une lecture en forme d'enquête frustrée : le genre du personnage demeure en suspens. Le seul résultat qu'obtient notre quête obstinée, tout au long du parcours de lecture, est la révélation de notre dépendance épistémique à l'égard de la bi-catégorisation. C'est la marque inéluctable du genre que nous cherchons et dont *Doquier* nous prive (ALETTA de SYLVAS 2007 ; SORIANO 2010). Contrairement à l'expérience heuristique construite dans *Opus dos*, dont l'afro-futurisme nous oblige à prendre conscience de la marque invisible que portent les discours de la blancheur, *Doquier* nous contraint à prendre conscience du dressage épistémique à la pensée binaire qui commence dès l'apprentissage de notre langue maternelle et se consolide dans les multiples pratiques de différenciation systématiques qui sont exigées de nous, car la cishétéronormativité qui régit nos sociétés nous impose le tabou de l'indifférenciation. Les risques que fait peser sur nous la transphobie (ESPINEIRA et THOMAS, 2022, p. 115-121) sont trop grands pour être négligés car les « arrangements » que décrivait Erving Goffman (1977) nous rappellent au quotidien la place qui nous est assignée, et dans le même temps nous enjoignent à ignorer, ou à abandonner à un « oubli résilient », les existences qu'elle disqualifie, les exclusions et les morts qu'elle engendre.

Il m'importait de revenir vers ces deux romans, encore trop méconnus, de l'écrivaine et militante féministe argentine Angélica Gorodischer qui dialogue avec les matérialistes françaises à partir d'une position située (SORIANO et NOÛS, 2020), pour les déplacements et décentrement qu'ils suscitent. Ils nous « secouent », nous agitent, nous interrogent : pouvons-nous penser autrement ? Pouvons-nous nous soustraire aux marques naturalisées des processus de racialisation cishétéronormés, nous émanciper des binarismes qui régissent encore notre rapport au monde et aux êtres ? D'autres savoirs sont-ils susceptibles de déstabiliser les catégories qui nous oppriment ? *Doquier* signifie « partout », « de tous côtés », la dernière phrase du roman est une longue énumération chaotique qui, à l'aube du nouveau siècle, matérialise l'attrait de l'inconnu qu'éveille l'hétérogénéité du monde, ses multiplicités proliférantes,

ses mutations et transformations incessantes, chez le personnage narrateur qui se décide, enfin, à sortir au grand jour vêtu du travestissement qu'il n'utilisait que dans le secret de la nuit. Le roman termine ainsi :

Depuis l'embrasure de ma porte je regardais la ville et quelque chose comme un éblouissement plein de perplexité et saturé de questions s'élevait entre ce que je voyais et ce qui certainement existait dans des lieux que je ne pouvais pas encore voir. Quelque chose comme l'émerveillement devant l'inconnu s'emparait de mon esprit : là-bas, devant mes yeux, la quiétude et l'espérance, des gens, des cris, des rafales qui apportaient l'odeur de l'eau du fleuve battant contre les madriers et contre la panse des barques, des mugissements, l'obscurité des recoins où le soleil ne parvenait pas, les pierres qui se réchauffaient doucement dans la chaleur de janvier, les cloches de l'église de Santa María Niña, le hurlement de quelque animal maltraité, la mélodie que tirait d'une flûte de roseau un aveugle assis contre un tronc d'arbre, la fumée d'un bûcher, le tambour d'un crieur public, les sabots d'une grosse femme qui propose quelque chose, quoi ? des friandises, là-bas devant mes yeux la vie, toute la vie d'une ville, du monde, tout ça, s'agitait de partout. » (GORODISCHER, 2000, p. 219-220 – ma traduction)

Cette spatialisation dynamique, les connexions potentielles qu'elle trace, la bigarrure de l'énumération chaotique valorisant le disparate, les synesthésies et la capture émotionnelle, le ravissement, défient la stabilité des catégories et, déjouant les mythologies de l'innocence, invite aux risques des multiples détours de la vie.

Effective open conceptual structures...

Comme dans les textes de Gloria Anzaldúa, Silvia Rivera Cusicanqui, ou Maria Lugones – entre autres grandes figures des féminismes décoloniaux latino-américains – dans ces récits de Gorodischer, et contre les violences et traumatismes engendrés par les pratiques génocidaires que soutiennent les binarismes, se déploie l'éventail de ce que Josefina Ludmer a nommé, dans sa conférence de 1982 devenue classique, « Las tretas del débil », ou « Les astuces du faible » (LUDMER 2020 – traduction L. Mullaly). Revenant sur les subtiles négociations qu'opère Juana Inés de la Cruz avec la *nomophatique* (LE DCEUFF, 1998, p. 116) coloniale, Ludmer démontre que Sor Juana, dans sa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* construit une scénographie complexe au moyen de la multiplication des espaces discursifs et des situations de communication, tout en thématissant l'interdit qui l'accable. Cette mobilité rhétorique déjoue les divisions et déplace sans cesse les cadres institués. Les *astuces du faible* ouvrent, découvrent, de nouvelles territorialités (MULLALY 2020 ; SORIANO 2020).

Toute la puissance et l'efficacité de ces structures conceptuelles ouvertes – que Kristie Dotson nous encourage à adopter afin de réduire les oppressions épistémiques – sont mises en œuvre pour induire des futurs *Ch'ixi*⁶ en devenir que revendique Rivera Cusicanqui (2018). Le discours littéraire afrofuturiste dans *Opus dos* (1967) semble annoncer les travaux historiographiques actuels et le discours queer de *Doquier* (2000) s'inscrit dans les luttes de la dissidence sexuelle qui ont définitivement marqué le début du XXI^e siècle en Argentine, après de nombreux épisodes de répression marqués par des pratiques génocidaires. Dans les deux cas nous est proposée une expérience heuristique visant à nous émanciper de la pensée binaire et nous engageant à interroger notre responsabilité dans l'élaboration ou la reproduction d'une « gamme de pratiques culturelles généralement non marquées ni nommées », pour reprendre la formule de Viveros Vigoya. Autrement dit, comment puis-je éviter de tremper ma plume dans le sang de quelqu'un d'autre ? Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? .

Bibliographie

ALETTA de SYLVAS, Graciela. El cuerpo del enigma: *Doquier* de Angélica Gorodischer. *Feminaria*, Año XII, No 19 (abril 2007), p. 78-83.

ANDERSON, Reynaldo and JONES, Charles E. *Afrofuturism 2.0. The Rise of Afro-Blackness*. Lanham: Lexington Books, 2016.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Press, 1987. ANZALDÚA, Gloria. *Terres Frontalières – La Frontera. La nouvelle mestiza* (traduction Dufour N. S. et Soto Chacón A.). Paris : Cambourakis, 2022.

ARONSKIND, Ricardo. La larga recesión argentina (1998 / 2002). *Documentos de trabajo* [en ligne] CESPAs, Universidad de Buenos Aires, Julio 2003. https://www.economicas.uba.ar/institutos_y_centros/documentos-de-trabajo-cespa/

BARR, Marleen S. (Dir.). *Future Females: A Critical Anthology*, Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1981.

BARR, Marleen S. (Dir.). *Future Females: New Voices and Velocities*, Boulder: Rowman & Littlefield, 1999.

BICKNELL, Robin. *Amérique : la nouvelle histoire des premiers hommes*. Film documentaire Canada-France, 1h 29, 2023.

⁶ *Ch'ixi* revendique l'hétérogénéité et la conflictuelle complexité culturelle, historique et socio-économique des sociétés latino-américaines « métisses » – se substituant à cette catégorie issue des discours hégémonique – et s'inscrit dans un projet politique de modernité critique.

CASTAGNET, Martín F. Las portadas de Ediciones Minotauro y la renovación de la ciencia ficción. In : Memoria Académica, *IX Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, 3 al 5 de junio de 2015, Ensenada. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8627/ev.8627.pdf

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1955.

COOPER, Brittney. White America's scary delusion: Why its sense of black humanity is so skewed. *Salon*, 12-03-2014.

COURAU, Thérèse. Fugitivas del desierto. Pratiques fictionnelles pour une politique bâtarde. La techno lesbienne – Présentation. In : SORIANO, Michèle (Dir.). *Féminismes latino-américains en traduction. Territoires dis-loqués*. Paris : L'Harmattan, 2020, p. 241-248.

DAMILL, M., FRENKEL, R Y JUVENAL L. Las cuentas públicas y la crisis de la convertibilidad en Argentina. *Documentos de trabajo* [en ligne] CESP, Universidad de Buenos Aires, Agosto 2003. https://www.economicas.uba.ar/institutos_y_centros/documentos-de-trabajo-cespa/

DESCOLA, Philippe. *Les formes du visible*. Paris : Seuil, 2021.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.

DESPRET, Vinciane. En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway. In : DORLIN, Elsa et RODRIGUEZ, Eva (Dir.). *Penser avec Donna Haraway* ; Paris : PUF, Actuel Marx confrontation, 2012, p. 23-45.

DÍAZ OBREGÓN, Aurora. La ciencia ficción feminista que anticipó nuestro presente. *Pikara magazine*, 15-10-2018, [en ligne] : <https://www.pikaramagazine.com/2018/10/la-ciencia-ficcion-feminista-cronica-ansible-fest/>

DIDI-HUBERMANN, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants. L'Œil de l'histoire -4*. Paris : Minuit, 2012.

DI MARCO, G. et al. *Movimientos Sociales en la Argentina. Asambleas: la politización de la sociedad civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 2003.

DONAWERTH, Jane L. *Frankenstein's Daughters: Women Writing Science Fiction*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1997.

DOTSON, Kristie. Accumulating Epistemic Power: A Problem with Epistemology. *Philosophical Topics*, Vol. 46, No. 1, Can Beliefs Wrong? (SPRING 2018), University of Arkansas Press, p. 129- 154

DOTSON, Kristie. Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, Volume 28, 2014 - Issue 2 - DOI: 10.1080/02691728.2013.782585 (traduction partielle en français: Conceptualiser l'oppression épistémique. *Recherches féministes*, Volume 31, numéro 2, 2018, p. 9-34)

DOTSON, Kristie. A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 33, No. 1, 2012, University of Nebraska Press, p. 24-47.

DUVIOLS, Jean-Paul. Premiers regards sur les sauvages (XVIe siècle). *América* [En ligne], 50, 2017. DOI : <https://doi.org/10.4000/america.1789>

EBOUSSI BOULAGA, Fabien. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine, 2013.

ESPINEIRA, Karine et THOMAS, Maud-Yeuse. *Transidentités et transitude. Se défaire des idées reçues*. Paris : Le Cavalier Bleu, 2022.

FALQUET, Jules. *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*. Donnemarie-Dontilly : Éditions iXe, 2016.

FANON, Franz. *Les damnés de la terre* [Éditions François Maspero, 1961]. Paris : La Découverte, 2002.

FEDERICI, Silvia, FORTUNATA, Leopoldina. *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*. Milan : Franco Angeli Editore, 1984.

FEDERICI, Silvia. *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*. Genève : Entremonde-Senonevero, 2020.

FEIERSTEIN, Daniel. *Genocidio como práctica social (entre el nazismo y la experiencia argentina)*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2007.

FLORES, val. *Interruqiones*. Neuquén : La mondonga dark, 2013.

FLORES, val. *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid : Continta Me Tienes, 2021.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

GOFFMAN Erving. The arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, vol. 4, no 3, September 1977, p. 301-331 (*L'arrangement des sexes*, traduit de l'anglais par H. Maury. Paris: La Dispute, 2002.)

GORODISCHER, Angélica. *Opus dos*. Buenos Aires : Minotauro, 1967.

GORODISCHER, Angélica. *Kalpa imperial. Libro I: La casa del poder*. Buenos Aires : Minotauro, 1983.

GORODISCHER, Angélica. *Kalpa imperial. Libro II: El imperio más vasto*. Buenos Aires : Minotauro, 1984.

GORODISCHER, Angélica. *Las Repúblicas*. Buenos Aires : Ediciones de la Flor, 1991.

GORODISCHER, Angélica. *Kalpa Imperial: The Greatest Empire That Never Was*. Translated by Ursula K. Le Guin, Easthampton: Small Beer Press, 2003.

GORODISCHER, Angélica. *Kalpa imperial*. Traduit de l'espagnol (Argentine) par Mathias de Breyne, Clamart : La Volte, 2017.

GORODISCHER, Angélica. *Trafalgar*. Traduit de l'espagnol (Argentine) par Guillaume Contré, Clamart : La Volte, 2019.

GORODISCHER, Angélica. *Doquier*. Buenos Aires : Emecé, 2000.

HALISSAT, Ismaël. Mort de Mohamed Bendriss à Marseille : révélations sur un déploiement du Raid hors de tout contrôle. *Libération* [en ligne], 28-08-2023. https://www.liberation.fr/societe/police-justice/mort-de-mohamed-bendriss-a-marseille-revelations-sur-un-deploiement-du-raid-hors-de-tout-controle-20230828_ZEOZJWTZVJGEJBVYMFPUDSNUG4/

HARAWAY, Donna. *Vivre avec le trouble*. Vaulx-en-Velin : Les éditions des mondes à faire, 2020.

HARAWAY, Donna. Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents. *Multitudes* [en ligne], 2016/4 (n° 65), p. 75-81. DOI : 10.3917/mult.065.0075.

HARAWAY, Donna. *Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*. Paris : Exils, 2007.

HARAWAY, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), p. 575-599.

HOPKINSON, Nalo. *En direct de la planète minuit*. Rennes, édition Goater, 2018.

JAMESON, Fredric. *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*. Paris : Max Milo, 2007.

KONGOLO, Antoine Tshitungu. De la bibliothèque coloniale à la bibliothèque africaine : nouvelles considérations. *Présence Africaine*, vol. 201, no. 1, 2020, p 59-87.

LARUE, ĩan. *Libère-toi cyborg ! Le pouvoir transformateur de la science-fiction féministe*. Paris : Cambourakis, 2018.

LEFANU, Sarah. *In the Chinks of the World Machine: Feminism and Science Fiction*. Londres: The Women's Press, 1988.

LE GUIN, Ursula K. *L'anniversaire du monde*. Paris : Laffont, coll. Ailleurs et demain, 2006.

LETOURNEUX, Matthieu. Le genre comme fait de discours : pour une définition molle de la science-fiction. *ReS Futurae* [En ligne], 20-2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/resf.11405>

LUGONES, María. Purity, Impurity, and Separation. *Signs*, Winter, 1994, Vol. 19, No. 2, p. 458-479.

LUGONES, María. La colonialité du genre. *Les cahiers du CEDREF* 23, 2019, p. 46-89.

MBEMBE, Achille. *Afrofuturisme et devenir-nègre du monde. Politique africaine*, 2014/4 N° 136, p. 121-133.

MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris : Éditions La Découverte, 2020.

MBEMBE, Achille. Nécropolitique. *Raisons politiques*, vol. no 21, no. 1, 2006, p. 29-60.

MILLS, Charles W. White Ignorance. In: SULLIVAN, Shannon and TUANA, Nancy. *Race and Epistemologies of Ignorance*. State University of New York Press, 2007, p. 11-38.

MIRZOEFF, Nicholas. *White Sight. Visual Politics and Practices of Whiteness*. The MIT Press, 2023.

MUDIMBE, Valentin Yves. *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Paris : Présence Africaine, 2021.

MULLALY, Laurence. Josefina Ludmer, Les astuces du faible – Présentation. In : SORIANO, Michèle (Dir.). *Féminismes latino-américains en traduction. Territoires dis-loqués*. Paris : L'Harmattan, 2020, p. 41-47.

NELSON, Alondra (dir.), Afrofuturism. A Special Issue, *Social Text*, 71, vol. 20, n° 2, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires : Tinta Limón, 2018.

ROBLES, Lola y LOPEZ-PELLISA, Teresa (selección y edición). *Distópicas. Escritoras españolas de ciencia ficción*. Madrid : La Ballena, 2018.

PETRELLA, Sara et BORGEAUD, Philippe. Penser et représenter un troisième genre dans les Amériques (XVIe-XVIIIe s.). Le massacre des « hommes-femmes », entre images et littérature. *Frontières*, « Nécropolitique, finitude et genres trans », Volume 31, numéro 2, 2020.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

ROUSSEL, Frédérique. Entretien – Philippe Curval : « La SF est arrivée à ce que je souhaitais ». *Libération* [en ligne] 27-05-2016. https://www.liberation.fr/livres/2016/05/27/philippe-curval-la-sf-est-arrivee-a-ce-que-je-souhaitais_1455612/

SARGENT, Pamela. *Femmes et merveilles*. Paris : Denoël, 1975.

SARGENT, Pamela. *The New Women of Wonder*. New York: Vintage Books, 1978.

SARGENT, Pamela. *Le Livre d'or de la science-fiction*, Paris : Pocket, 1979.

SARGENT, Pamela. *Women of Wonder, the Classic Years: Science Fiction by Women from the 1940s to the 1970s*, Harvest / Harcourt Brace, 1995.

SARGENT, Pamela. *Women of Wonder, the Contemporary Years: Science Fiction by Women from the 1970s to the 1990s*, Mariner Books, 1995.

SCIENCE FICTION STUDIES – Special issue: Science Fiction by Women #51, Volume 17, Part 2, July 1990.

SORIANO, Michèle et NOÛS, Camille. Sexitud : rapports d'appropriation et pratiques génocidaires. Une lecture de Colette Guillaumin par Angélica Gorodischer. *Cahiers du Genre*, vol. 68, no. 1, 2020, p. 121-143.

SORIANO, Michèle. « Monstreuses » : biotechnologies, figures et fictions féministes dans le récit bref de science-fiction. *ReS Futurae* [En ligne], 16 | 2020. DOI : <https://doi.org/10.4000/resf.8416>

SORIANO, Michèle. Prácticas transgénero y política de la in-diferenciación : *Doquier* de A. Gorodischer. In : LOJO, M-R. y SORIANO, M. (Dir.) *Identidad y narración en carne viva*. Buenos Aires : Ediciones Universidad del Salvador, 2010, p. 351-376.

SORIANO, Michèle. Genre, violence politique et dystopies dans les nouvelles de A. Gorodischer. In : GONZÁLEZ, C., SCAVINO, D., VENTURA, A. (Eds). *Les armes et les lettres. La violence politique dans la culture du Rio de la Plata des années 1960 à nos jours*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, p.183-205.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Paris : La Découverte, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2022.

TUANA, Nancy. The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance. *Hypatia*, Summer, 2006, Vol. 21, No. 3, Feminist Epistemologies of Ignorance, p. 1-19.

VALENCIA TRIANA, Sayak. *Capitalismo gore*. Barcelona, Melusina, 2010.

VALENCIA TRIANA, Sayak. Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, núm. 19, febrero de 2012 GERI – UAM.

VIVEROS VIGOYA, Mara. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, Nº. 1, 2009 (Enero - Diciembre), p. 63-81.

VIVES SIMORA, Daniel. Quelques Calibans cannibales entre historiographie, idéologie et littérature latino-américaine. *América* [En ligne] 50, 2017. DOI : <https://doi.org/10.4000/america.1799>

VONARBURG, Élisabeth. La science-fiction et les héroïnes de la modernité. *Philosophiques* 21/2, 1994, p. 453-457.

YALA KISUKIDI, Nadia. Le « Miracle grec ». *Tumultes*, vol. 52, no. 1, 2019, p. 103-126.

ZAPATA, Mónica (Dir.). Homenaje / Anti homenaje. A la memoria de Angélica Gorodischer (1928-2022). *Lectures du genre N. 17 - 2023* [en ligne]. <https://lecturesdugenre.fr/2023/05/22/numero-17-homenaje-anti-homenaje-a-la-memoria-de-angelica-gorodischer-1928-2022/>

Recebido em 31/08/2023.

Aceito em 09/12/2023.

IDENTIDAD QUEER Y RESILENCIA: UNA APROXIMACIÓN INTERSECCIONAL DE *LA MUCAMA DE OMICUNLÉ* DE RITA INDIANA HERNÁNDEZ

RESUMEN

La presente comunicación examina en *La Mucama de Omicunlé* (2015) de la dominicana Rita Indiana Hernández las formas de discriminación que por razones de género, etnia, clase u orientación sexual sufren las personas queers en la sociedad dominicana. El sustento teórico se desarrolla a partir de las principales aportaciones del feminismo descolonial, el paradigma interseccional, y el psicoanálisis, los cuales permiten desarrollar nuevas perspectivas de análisis en torno a las dinámicas identitarias. En la obra, examinamos las trayectorias de tres personajes: Ester Escudero una lesbiana, Asco un travesti y Alcide un andrógino y transexual. Esos personajes viven en carne propia los estragos del odio y del rechazo de la sociedad. A través de sus recorridos existenciales, cuestionamos factores como el sexo, el género y la orientación sexual como matices que dificultan el proceso de inserción social del sujeto queer en sociedades heteropatriarcales. Desde, nuestro análisis, resaltamos que la resiliencia del sujeto queer (lésbico, homosexual, andrógino o transexual) replantea las normas sociales vigentes y responde a una visión inclusiva de la sociedad dominicana. Asimismo, destacamos la renegociación identitaria como forma privilegiada de superación frente a la opresión.

Palabras clave: Identidad. Discriminación. Queers. Mujer. Interseccional.

ABSTRACT

The following communication examines in *La Mucama de Omicunlé* (2015) of the Dominican Rita Indiana Hernandez, forms of discriminations suffered by queers' people, based on gender, ethnicity, class or sexual orientation in the Dominican society. Theoretical support is developed from the main contributions of the decolonial feminism, the intersectional paradigm and psychoanalysis, that allow to develop new perspectives of analyses around identity dynamics. In the novel, we examine three character's trajectories: Ester Escudero, a lesbian, Asco, a travesty and Alcide, androgynous and transexual. Those characters live in their flesh, hate and rejection. Though their existential journeys, we question factors as sex, gender and sexual orientation, that make difficult the social insertion of queer people in heteropatriarchal societies. From our analyses, we highlight that the resilience of queer's subjects (lesbian, homosexual, androgynous and transexual) rethinks current social norms and responds to an inclusive vision of the Dominican society. We also highlight the identity renegotiation as a privileged way of overcoming oppression.

Key Words: Identity. Discrimination. Queers. Woman. Intersectionality.

Clementine Ngo Mbeb

Doctora en Estudios Hispánicos - Ecole Normale Supérieure de l'Université de Maroua. E-mail: ngomb2010@yahoo.fr

Introducción

Enfocamos el tema de la identidad queer como un problema social, en tanto condición que afecta negativamente a un sector de la ciudadanía. En la obra que analizamos, esta identidad es consustancial a los personajes, los cuales están marcados desde el estigma por una sociedad machista y homófoba que los fija. Partiendo de sus recorridos existenciales, analizamos las diferentes formas de discriminación de que son víctimas las personas queers 'en la sociedad partiendo de su género, clase sexual y orientación sexual. De ahí una aproximación interseccional de la obra objeto de nuestro estudio.

El término interseccionalidad fue acuñado por Kimberly Crenshaw² para referirse a las formas de discriminación de que eran víctimas las mujeres negras en la sociedad norteamericana en aquel entonces. En su análisis de las experiencias de discriminación sufridas por este colectivo, usó el término para argumentar que género, raza y clase interactúan y definen la particular situación de desventaja social de las mujeres negras. María Rodó de Zárate (2021:3), subraya que el término involucra categorías como “el sexo, el género, la etnicidad, la sexualidad, la clase social, la edad o la discapacidad”. Cabe recordar que las personas viven identidades múltiples, las cuales, proceden de las interacciones sociales, pero, sobre todo, de cómo operan las estructuras de poder. Por ello, la interseccionalidad tendrá como objetivo identificar las diversas identidades existentes, visibilizar los diferentes tipos de discriminación además de buscar las formas en las que patriarcado, clase social y homofobia crean desigualdades entre los seres humanos. Sobre esa base, se estudia cómo la interseccionalidad se manifiesta, de modo concreto en *La Mucama de Omicunlé*.

1-Género, identidad de género y clase social en la encrucijada en *La Mucama de Omicunlé*

El género puede entenderse como el conjunto de construcciones socioculturales que determinan las formas de ser hombres o mujeres en un tiempo y una cultura específicos. Esto implica que dichas construcciones no son fijas, sino cambiantes y transformables. Partiendo de esta distinción, es importante entender que históricamente a los cuerpos, en razón de su sexo, se les ha asignado un papel social particular que deben cumplir, asociado directamente al género; así, a las personas que nacen con un cuerpo de hembra se les ha exigido ser mujeres y a las personas que nacen con un cuerpo de macho se les ha exigido ser hombres. Esta exigibilidad es lo que se conoce

¹ El término queer siempre ha sido asociado a lo raro y sucio. También va relacionado con las identidades sexuales que trascienden las normas preestablecidas. Así, lo queer describe una identidad anti normativa y disidente.

² Con esta noción, Crenshaw intentó destacar el hecho de que, en Estados Unidos, las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones de raza y género. También, quería crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles.

tradicionalmente como el sistema sexo/género. Judith Butler (Butler, 2007:58), referido a la clasificación de los individuos en la sociedad y la cuestión del género, declara que el “Género no es un sustantivo, ni tampoco una serie de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente [...] el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se puede considerar preexistente a la acción”. Teresa de Lauretis (1989:7), hablando del género, declara que:

La noción de género como diferencia sexual ha fundamentado y sustentado las intervenciones feministas en la arena del conocimiento formal y abstracto, en los campos cognitivos y epistemológicos definidos por las ciencias sociales y físicas tanto como por las ciencias humanas o humanidades. Al mismo tiempo e independientes de aquellas intervenciones se elaboraban prácticas y discursos específicos, y se creaban espacios sociales.

De Lauretis acaba diciendo que “el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” (De Lauretis, 1989:8). En *La Mucama de Omicunlé*, interseccionan tres categorías determinantes: el género, la identidad de género y la clase social. Estas categorías interactúan en la obra de Rita Indiana Hernández, poniendo en el tapete la cuestión de la integración social de las minorías sexuales. La obra explora las diversas identidades sexuales de dos mujeres: Ester Escudero una lesbiana, Alcide Figueroa una mujer transexual. Las vivencias de ambas mujeres están estrechamente relacionadas a la par con su orientación sexual y la construcción del ser femenino en relación con el rol social que siempre asignado a la mujer en las sociedades machistas. También toman un rol central las interacciones con Asco, un travestí quien enfrenta violencia y agresión por su condición de ser. El narrador relata las vicisitudes de esos personajes, los cuales tienen que luchar a diario en una sociedad que los violenta y reprime. La presencia de esos cuerpos disidentes es una grieta contra el sistema heteropatriarcal que caracteriza a la sociedad dominicana que pasa por ser sexista, capitalista, racista, y homófoba.

Al principio de la novela, nos adentramos en la vida de Alcide Figueroa en relación con su propia identidad. Alcide es hija de una madre drogadicta y de un padre desconocido. Vive con sus abuelos maternos. Recuerda que le daban golpes por gusto, por “marimacho, por querer jugar pelota, por llorar, por no llorar, golpes que ella se desquitaba en el liceo con cualquiera que la rozara con la mirada, y cuando peleaba perdía el sentido del tiempo y un filtro rojizo le llenaba la vista.” (Hernández, 2015, 19). Desde la perspectiva del presente estudio, los abuelos maternos de Alcide son conservadores, convirtiéndose en figuras que juzgan e imponen los comportamientos considerados normales. Esperan que Alcide se case y tenga hijos. No obstante, Alcide se resiste a conformarse. Se niega aceptar los roles de género establecidos en la sociedad. Esta actitud suya choca a sus abuelos. Y un día, deciden llevar a un vecinito

a casa para violar a Alcide. La inmovilizaron mientras la violaba el chico y “una tía le tapaba la boca” (Hernández, 2015:19). Con este acontecimiento, Alcide huye de casa y encuentra refugio en la calle.

La calle le da anonimato y libertad. Allí, puede dar riendas sueltas de su verdadera identidad, semejante a Teena Brandon en la película *Los muchachos no lloran*. La obra es una realización independiente que narra la historia real de Teena Brandon o Brandon Teena (como quería llamarse), las dificultades, discriminaciones y la violencia que tuvo que afrontar en Lincoln y Falls City, dos pueblos del estado de Nebraska en el año 1993. A través de esta diferenciación se pretende mostrar que la identidad sexual no está dada o preestablecida por la naturaleza. Más aún, se señala que no existe nada exclusivamente natural, ni siquiera la propia concepción de cuerpo o de naturaleza. Es por medio de procesos culturales que definimos lo que es o no natural. Dicho de otro modo, para estas perspectivas, cada cultura, en cada momento histórico, define e instituye, de modo particular y propio las formas que considera adecuadas y legítimas para la masculinidad y la feminidad» A través de esta diferenciación se pretende mostrar que la identidad sexual no está dada o preestablecida por la naturaleza. Más aún, se señala que no existe nada exclusivamente natural, ni siquiera la propia concepción de cuerpo o de naturaleza. Es por medio de procesos culturales que definimos lo que es o no natural. Dicho de otro modo, para estas perspectivas, cada cultura, en cada momento histórico, define e instituye, de modo particular y propio las formas que considera adecuadas y legítimas para la masculinidad y la feminidad. Uno de los códigos en el cambio de la identidad de género más desarrollados en Alcide es el disfraz. Eso le permite a Alcide disimular su verdadera naturaleza, y al mismo tiempo un medio que posibilite su reconocimiento. Es verdad que cualquier vestimenta puede convertirse en un disfraz considerando representa en sí un método para aparentar ser alguien diferente. Por eso, Alcide empieza disfrazándose para poder prostituirse y así ganarse la vida. Desde entonces, podemos visualizar los caracteres performativos de la identidad de género y las formas coercitivas del discurso heteropatriarcal para controlar y ordenar la identidad a través del cuerpo. La identidad de Alcide en tanto hombre se produce en un marco discursivo que pone en marcha distintas prácticas y estrategias enunciativas y su cuerpo se convierte en un lugar de construcción simbólica como hombre. De lo anterior, Alcide subvierte la visión de la feminidad asumida *a priori* como un dato y traza una geografía de nuevas sensibilidades que se entrelazan para iluminar un espectro de identidades posibles.

La práctica travesti se ha asumido como una representación de la ideología social, cultural y política, porque les ha ayuda a tomar conciencia de los factores que en mayor o menor medida han marcado su historia colectiva. El travesti se sabe de antemano negado, y se disfraza para borrar, cancelar y a la vez ocultar su verdadera identidad. En la obra, otro personaje que recurre al disfraz semejante Alcide es Asco³. En una sociedad como la dominicana, el Asco se presenta como elemento perturbador. Su cuerpo conlleva las marcas

³ Etimológicamente hablando, el asco es una emoción que todos hemos sentido alguna vez en la vida y que se produce cuando algo no nos gusta. Se trata, por lo tanto, de una emoción negativa que traduce repulsión y aversión.

de quien pretende desafiar al patriarcado. Por eso, se convierte en objeto de vejaciones y violencia a que “había sido sometido tras las curvas de un cuerpo de mujer” (Hernández, 2015: 118). Esta hostilidad que siente la gente respecto a él los lleva exhibirlo ante turistas como un monstruo. La novela *Sirena Selena vestida de pena* (2013), de la escritora Mayra Santos-Febres, es un ejemplo de obra donde se vislumbra el fenómeno del disfraz con el personaje de Selena. Selena borra de su cuerpo cada rastro del chico adolescente de quince años. Antes que nada, entre las actividades primordiales se encuentran el baño y la depilación, para pasar enseguida al maquillaje “Miss Martha Divine, maestra entre maestras, aplicó hasta el cuello de la Sirena una pasta de base *pancake* marrón rojizo para tapar [...] los poros grandes [...], alistándose para barba de hombre, [...] Aquella base era arma fundamental en la guerra declarada contra la propia biología” (Santos-Febres, 2013:46). De lo dicho, el uso del disfraz es llamativo para el travesti cuya aspiración es la de ser aceptado por una sociedad que lo rechaza. También, responde a una visión más tolerante de la sociedad dominicana.

En *La Mucama de Omicunlé*, Ester Escudero también llamada Yemayah⁴ experimenta también el dolor de quienes viven en la sombra de la sociedad y luchan por estar en la luz. La obra relata su relación amorosa con su jefa. También describe la reacción del marido quien, al enterarse del asunto. Recuerda que, en aquel entonces, “tenía treinta años y me enamoré de mi jefa. Editaba su programa televisivo de investigación en el Canal 4; ella era casada y tenía un niño. El marido quería asesinarlos. Yo había vivido toda la vida negando las cosas que veía y sentía” (Hernández, 2015:22). Es importante aclarar que la violencia de que son víctimas las personas queers es resultado de un sistema heteropatriarcal y homófobo en donde el ser humano de por sí debe de cumplir un rol social desde su nacimiento. Este sistema por ejemplo restringe la sexualidad femenina a la procreación. Por ello, las sanciones negativas, los castigos, las atribuciones de perversión aplicados a los cuerpos de las mujeres que se relacionan sexualmente entre sí pretenden poner de manifiesto de qué forma se activan los medios de control social de las sexualidades, filtrando lo permitido y lo prohibido y condenando a las sexualidades consideradas “perversas”. Obviamente, para Alcide y Ester Escudero en tanto mujeres, se establecen cánones y roles que deben cumplir como el matrimonio y la maternidad. De ahí la violencia que enfrentan en su entorno.

2-En un cuerpo equivocado: travestismo y androginia como forma de superación

El género⁵ es un conjunto de construcciones socioculturales que determinan las formas de ser hombre o mujer. Dichas construcciones no son fijas, sino cambiantes en

4 Yemayah es la orisha más importante del panteón yoruba. Para Fernando Ortiz (2011:11): “Yemayah es una variante, como Afrodita, la diosa de las aguas salobres, también falaguera y salerosa, aquí virgen de Regla, patrona marinera de la bahía de la Habana”.

5 Por género se entiende el conjunto de aquellos valores y normas que normalizan a las mujeres y a los hombres respecto a los modelos femenino/masculino en un sistema binario.

opinión de Judith Butler (2007). Esta construcción se opera a partir de tres variables. El sexo, el género y la identidad sexual. En su opinión, el sexo como tal existe, pero no en correspondencia con un cuerpo material. Obviamente, el sexo puede padecer un proceso de mutación y singularidad. Por lo tanto, el género es consecuencia de una normativa genérica, que promueve y legitima la repetición del mismo. Se crea así la tensión entre actuación y deseo, entre identidad y alteridad, al hilo de los espectros de diferencias posibles y deseables. Se trata de la performatividad del género en palabras de Judith Butler (2007). En su opinión, la performatividad del género no es un hecho aislado de su contexto social. Es una práctica social, una reiteración continua y constante en la que la normativa de género se negocia recreando los discursos y códigos oficiales. En breve, sería resignificación y transgresión de lo heteronormativo. Tal proceso de transgresión se percibe nítidamente en la obra de Rita Indiana Hernández. En *La Mucama de Omicunlé*, el espectro de sexualidades queda abierto a mutaciones. Está primero el travestismo⁶ como estrategia de superación para Alcides quien usa ropa masculina para esconder “su cuerpo de diminutos pechos y caderas estrechas” (Hernández, 2015:14). Bruce Cory (2008:2) define el travestismo como “el uso de la ropa y los gestos del género opuesto para presentarse como el género opuesto. En algunos casos éste puede funcionar como forma de entretenimiento público y los travestis se entienden como artistas. Pero para algunos el travestismo es una oportunidad de presentarse en la manera en que se ve, una manera de presentarse auténticamente”. Considerados como imitaciones, ruptura, disfraz, Juego de máscaras, ocultamientos y revelaciones; estratagema para eludir, desafiar un orden o para cuestionar las limitaciones impuestas a las mujeres por la mentalidad patriarcal. La decisión de travestirse en hombre es llamativa. Performatiza el género que supuestamente le corresponde, dejando por claro que se siente mejor estando en la piel de un hombre. Expone la apariencia exterior que inscribe en su cuerpo la ropa, el maquillaje, los gestos relacionados con la masculinidad.

Desde esta perspectiva, destaca el valor de la ropa masculina que pasa por ser un indicador de género que va más allá de lo socialmente establecido y que dan lugar a las apariciones en su identidad masculina, alterando todo un proceso subjetivo en que deja de ser una mujer. En la obra se traza muy bien el desapego que tiene la protagonista de su identidad femenina. Podemos leer que “Tenía manos de hombre y no se conformaba: quería todo lo demás” (Hernández, 2015:19). Esta transgresión tiene como finalidad construirse en hombre: el género en el que ella se siente genuina, en el que ha construido su ser.

⁶ El travestismo normalmente es tomado como el deseo que tiene un hombre de vestirse de mujer. Este lugar común hace parte de la normatividad en la que lo hétero es lo que ha dominado la constitución de la identidad de los sujetos a través de un falocentrismo fuertemente marcado que construye una posición asimétrica entre lo masculino y lo femenino; dándole siempre relevancia a lo masculino sobre lo femenino. En la mitología griega era asociado este fenómeno, por un lado, al culto religioso del dios Dionisio, y por otro, se encontraba como tema recurrente en múltiples narraciones, donde tanto mujeres como hombres se veían orillados a esconder su identidad por circunstancias o costumbres de la época. El mito de Ifis, por señalar algún referente, cuenta la historia de Ifis quien, nacida niña en medio de una familia pobre, es salvada por su madre de la muerte al hacerla pasar por varón. Ya que el sexo femenino representaba una carga económica que sesgaba las posibilidades de desarrollo familiar.

Como señala Julieta Vartadebian (2007:7), la transgresión “responde a una exigencia social sentida por el transexual, que le demanda una masculinidad o una femineidad “legítimas”, que deben ser, además, inscritas sobre los cuerpos, ante una sociedad que tiende a reducir el género a lo genital”. Al hacerse hombre, Alcide se apropia del sentido de masculinidad, alejándose así del orden simbólico dentro del cual está inscrita en tanto mujer. La ropa masculina simboliza libertad que desesperadamente necesita para poder moverse en libertad. Vestirse de acuerdo al género opuesto se va convirtiendo en una posibilidad identitaria, a pesar de la vulnerabilidad a la que se ve arrojado este sujeto al ir en contra de las estrictas normas sociales y culturales de su tiempo. A pesar de todos estos antecedentes, solo hasta principios de siglo XX vestirse según el sexo opuesto empieza a tener connotaciones de placer. Travestirse es inherente a la construcción de la identidad transexual. En este episodio que remite a la infancia de Alcide, vemos el rechazo de esta identidad en devenir por parte de los abuelos que no quieren que su nieta se convierta en chico y se aleje de lo tradicionalmente impuesto. Cabe añadir que las actuaciones travestis son procesos de quiebre de la dicotomía entre géneros originales y géneros secundarios pues, a pesar de la naturalidad adjudicada al sexo y el género, éstos no son más que una serie de actos performativos en este proceso. Para habilitar el travestismo, Butler va hasta demostrar que no hay identidades originales:

El concepto de una identidad de género original o primaria es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades butch/femme. En la teoría feminista, estas identidades paródicas se han considerado o bien humillantes para las mujeres, en el caso de las travestidas y el travestismo, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos de papeles sexuales desde el interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de butch y femme. Pero, en mi opinión, la relación entre la “imitación” y el “original” es más compleja de lo que suele admitir la crítica (Butler, 2007:37).

Desde la lógica y los modelos patriarcales de género, existe una norma vestimentaria y colores para cada sexo. El travestismo en su carácter de ruptura indumentaria provoca desestabilizaciones de las categorías de géneros binarios de lo “femenino” y lo “masculino” en virtud de una identidad social diferenciada. Pero Alcide era un hombre en un cuerpo equivocado y tiene que huir de la casa de sus abuelos para construirse definitivamente y poder vestirse de hombre. Más allá del mero hecho de gozar de la libertad que no tiene en casa de sus abuelos, el travestismo le permite a Alcide subvertir los códigos patriarcales basados en lo fálico como símbolo de poder a imagen de Lluís de Serracant también llamado Flor de Otoño en la película de Pedro Olea. Lluís de Serracant es un joven abogado que descende de una familia burguesa catalana, lo cual no le impide llevar una sorprendente doble vida: mientras

que por el día se ocupa de los asuntos de su trabajo, por la noche se transforma en “Flor de otoño” su nombre profesional, conocido travesti que actúa en un pequeño cabaret. El travestismo permite a Lluís tener una doble vida. Pero, cuando otro travesti es asesinado, Flor de Otoño se convierte en sospechoso del crimen porque la noche anterior ambos habían discutido violentamente. Armengol, protector del travesti asesinado, es también de esa opinión, por lo que, junto con una pareja de matones, esperan a Flor de Otoño y tras una terrible paliza le abandonan en la puerta de su casa vestido de mujer. La película *Ocaña, retrato intermitente* (1978) dirigida por Ventura Pons, alude al travestismo desde la mirada del artista José Pérez Ocaña, quien a lo largo de la película se viste de mujer para romper con el sistema institucionalizado por el franquismo y visibilizar a los transexuales.

Cabe recordar que la relación cuerpo-vestir puede interpretarse en el caso de las travestis, como aquel espacio donde se deconstruye el género para implementar identidades anticonformistas y anti patriarcales. El deseo de Acilde es revelador de la opresión de que huye por tener que conformarse al rol que la sociedad le ha asignado por el mero hecho de haber nacido mujer. Por ello, decide subvertir el orden social con el fin de apropiarse la identidad masculina. Eso se vuelve concreto cuando uno de sus clientes, el doctor Eric Vitier le propone la *Rainbow Bright*, una píldora que le da la posibilidad de cambiar de sexo sin necesidad de operación quirúrgica. Tan pronto como la *Rainbow Bright* entró en su corriente sanguínea, Acilde comenzó a convulsionar. Dos horas después se quejó de calor y luego dijo que se quemaba viva. A las doce del mediodía “Alcide Figueroa ya era un hombre completo (Hernández, 2015: 66).

De lo anterior, es obvio que cambiar de sexo le da a Alcide la posibilidad de ser quien ha querido ser. De tener lo que siempre había querido: “un cuerpo de hombre y un negocio propio, una pizzería chic en una hermosa playa” (Hernández, 2015:138). Aquí, Alcide expone la apariencia exterior que inscriben en su cuerpo las ropas, el maquillaje y los gestos relacionados con la feminidad, es decir, su performatividad del género femenino, pero deja expuesta la constitución de su cuerpo, lo que se encuentra detrás de la vestimenta, lo que oculta el simulacro: su sexo. Pero en adelante, después de haber cambiado de sexo, Indiana Hernández muestra al sujeto desprovisto de esta inscripción femenina sobre su cuerpo, ahora está en su condición “normal”, performativizando el género que supuestamente le corresponde según su sexo, el femenino, pero ahora dejando claro que su yo, su esencia, es masculina. Conviene añadir que en *La Mucama de Omicunlé*, Acilde es un ser andrógino⁷. La obra nos describe su androginia en la imagen del servicio ritual que rinde a la diosa Yemayá⁸ dando cierta legitimación a un deseo cifrado más allá de papeles y apariencias. Podemos leer que, “El sacerdote

⁷ Olokun, es una deidad yoruba de las profundidades marinas. En África la devoción a Olokun se localiza fundamentalmente en dos países: Benín y Nigeria.

⁸ Yemayá es considerada como la diosa de los mares en la cultura africana. Se le celebra en diversas fechas a lo largo del continente americano, por la hibridez y el sincretismo religioso, principalmente en el Caribe y Brasil. Lydia Cabrera (1980), recrea a Yemayá desde esas referencias profundas, y menciona que Olokun es la advocación más antigua de los mares, que es una entelequia masculina, considerado más como un ser hermafrodita; que por su furia y poder de destrucción fue aprisionado en lo más profundo de los océanos.

comenzó a rezar con voz aguda y nasal, “Iba Olokun fe mi lo’ re. Iba Olokun omo rewa se fun oyío”. (Hernández, 2015:69).

La androginia es señalada como la constitución de un cuerpo monstruoso que fusiona ambos sexos. Nos encontramos en un caso en que la androginia da paso a horizontes posibles. En la obra, Alcide representa lo anormal. El cuerpo extraño que no cabe al interior de la comunidad. La obra se desarrolla en un contexto político marcado por un régimen biopolítico que estratifica a los individuos distinguiendo los individuos que proteger y los que eliminar. Dentro del estrato de ser eliminados, caben todos aquellos cuerpos que fragilizan la seguridad del estado. Alcide que ha nacido mujer y por encima de todo aspira a ser hombre, representa esta amenaza, comenzando por su entorno donde es sometida a castigos, pasando por la calle donde es víctima de violencias por parte de sus clientes. Por esta razón, acude a Ester escudero quien le inicia al culto yoruba de Yemayah y le transforma en un ser andrógino, transgrediendo los códigos sociales. Más allá de cánones, esquemas y papeles, veremos en adelante cómo y de qué manera agita la pulsión erótica en esa marea que entrelaza lo femenino y lo masculino para cuestionar los afectos y deseos de los cuerpos desde una efervescencia de lo socialmente admitido. En *El amante lesbiano* de José Luis Sampedro, asistimos también a una poética que revisa irónicamente los papeles sexuales asignados en las culturas patriarcales. La novela se ve animada por el discurrir conflictivo de la androginia unida al deseo y a la necesidad de sexualidad de los personajes y promete más de lo que un hombre y una mujer pueden dar. De lo anterior, la androginia se configura en estas novelas como una tercera vía que subyace al deseo de cualquiera, más allá de las distinciones y de las identidades.

3- Consecuencias: la problemática identitaria

La constancia de la discriminación y de la violencia en la cotidianidad de los personajes desemboca en una situación de malestar profundo en el individuo: la negación o el rechazo de la realidad circundante que se manifiesta en la novela de Rita Indiana Hernández. La obra pone de realce la marginalización y el terror a que se ve arrojado quien desea constituirse como persona *trans* en un contexto tan represivo donde impera la homofobia. En medio de la realidad tan ardua que les toca vivir a los personajes de *La Mucama de Omicunlé*, destaca la manera en que Rita Indiana Hernández presenta las experiencias de algunos de sus personajes. Éstos se enfrentan diariamente al rechazo en una sociedad que tiende a reducir la identidad de género al sexo. Lo que anhelan, es ser feliz y dar riendas sueltas de su sexualidad. No obstante, se convierten en seres monstruosos. Un mecanismo de control para aquellos cuerpos disidentes será la marginación y otro el castigo físico. Los protagonistas de son transexuales y desamparados. la discriminación y el rechazo de los familiares lleva a Alcide a huir de casa. Desamparada, prefiere hacer de la calle su hogar. Allí, se prostituye para ganarse la vida:

Tenía clientela fija, en su mayoría hombres casados, sesentones cuyas vergas solo veían a linda en la boca de un niño bonito. Solfa ponerse un polo un tamañito más grande para verse aún más joven, y, en vez de caminar la cuadra asediando como sus colegas a los posibles clientes, se sentaba en un banco bajo la luz anaranjada de los pastes fingiendo leer un comic (Hernández,2015:14).

Los recuerdos de la violencia son también dolorosos para Ester Escudero. Ester Escudero es incapaz de trabar algún tipo de relación con otras mujeres porque vive en una sociedad homófoba que considera al lesbianismo como una aberración. El joven Asco tampoco puede encontrar en el travestismo el modo de escapar de este mundo en que le toca vivir. Este rechazo constante de que son víctimas las personas transexuales esta relacionado con el concepto de otredad y el consiguiente rechazo de lo distinto y desconocido. Por lo tanto, la otredad/alteridad son construcciones socio-políticas de un grupo dominante que en el caso de *La Mucama de Omicunlé* desembocar en el aislamiento del personaje lésbico, travesti y andrógino.

Conclusiones

Desde la interseccionalidad, Rita Indiana deconstruye los cánones y roles que deben cumplir las mujeres tales como el matrimonio y la maternidad. En la obra, los personajes no quieren conformarse a las normas sociales. Por ello, se les consideran monstruos. Desde entonces son víctimas de discriminación, violencia, prejuicios, injusticia, odio, rechazo y homofobia. El sexo, el género y la clase social constituye el motivo por el cual se colocan unos y otros al margen de la sociedad. La orientación sexual o la se enmarca en un contexto cultural tradicionalista y rígido respecto de homosexuales. El análisis de la obra de Indiana Hernández ayuda a matizar la forma en que esos personajes resisten a una jerarquía represiva que limita las posibilidades de expresión de sujetos que buscan darle otra explicación a la realidad que viven. La resiliencia obedece a la vivencia de experiencias transformadoras y traumáticas que los lleva reivindicarse como personas a parte entera en medio de estructuras sociales basadas en el patriarcado, la homofobia y a buscar posibilidades de realización social. Es cuestión de romper con estos clichés heterosexualizados y con los discursos que han definido a gays, lesbianas, transexuales, y bisexuales como aberraciones. A este nivel, asumimos que se presentan otras posibilidades de conjurar el trauma y miradas muy distintas del mundo. Con los personajes de Alcide, Ester Escudero y Asco, Rita Indiana Hernández hace de las minorías identitarias una alegoría de la libertad en una sociedad heteropatriarcal y tradicionalista. Demuestran que al aceptar el otro con sus singularidades (travesti, lésbico, heterosexual) como parte de la sociedad, se abrirá la puerta de la inclusividad o sea una ciudadanía global. Desde entonces, las diferentes identidades evocan mundos posibles en los que la alteridad existe como una opción.

Referencias bibliográficas

Indiana Hernández, Rita. *La Mucama de Omicunlé*. Cáceres: Editorial periférica, 2015.

Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós, 2007.

Bruce, Cory. “Caribe y travestismo”, en *identidades: Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*. 2002, 2.2: pp. 9-17.

De Zárate, María Rodó. *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Bellaterra Ediciones/ Serie general universitaria, 2021.

Cabrera, Lydia. *Yemayá y Ochún. Karioka, Iyalorichas y Olorichas*. New York: Ediciones C.R, 1980.

Crenshaw Kimberly, Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1991. pp. 1.241-1.299.

Julieta Vartadebian. “El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina”. *Quaderns-e de l’institut Català d’antropologia*, 2007. Núm. 10.

Kimberly Peirce. *Los muchachos no lloran*. 2000, 1H58min

Lauretis, Teresa De. *Diferencias*. Madrid: horas y Horas, 2000.

Pons, Ventura. *Ocaña, retrato intermitente*. 1978, 1H25min.

Olea, Pedro. *Un hombre llamado flor de otoño*. España. 1978, 1h 40min.

Santos-Febres, Mayra. *Sirena Selena vestida de pena*. Barcelona: Ed Mondadori, 2013.

Sampedro, José Luis. *El Amante Lesbiano*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2000.

Recebido em 01/11/2023.

Aceito em 30/11/2023.

LA LITTÉRATURE *GARCIMARQUEANA* À PARTIR D'UNE APPROCHE FÉMINISTE ET DÉCOLONIALE

LA LITERATURA GARCIMARQUEANA A PARTIR DE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA Y DESCOLONIAL

RÉSUMÉ

Dans cet article nous analysons la représentation de la femme noire et racisée, en tant que figure de l'exclusion, dans la littérature de Gabriel García Márquez. Cela à travers de plusieurs personnages secondaires qui traversent ses nombreuses nouvelles ainsi que ses romans les plus connus comme *Cent ans de solitude* (1967), *Amour aux temps du choléra* (1985), *De l'amour et autres démons* (1994) et *Mémoires de me putains tristes* (2004). Dans ce dernier ouvrage, publié peu avant la mort de l'auteur, Delgadina, une enfant-adolescente prostituée de la Carthagène des Indes contemporaine, occupe une place importante. En effet, abordé à partir de la sociologie de la littérature, ce personnage en papier permet d'entrevoir la corrélation entre discours et performativité, entre langage littéraire et acte de langage. Les correspondances entre les « corps textes » et les « corps organiques » des femmes afro-colombiennes, mettent ainsi en évidence les dynamiques racialisantes et sexualisantes qui caractérisent à la fois l'espace littéraire fictionnel et l'espace social concret. Le langage littéraire, et l'autorité discursive qu'il véhicule, est aussi un lieu à partir duquel les femmes racisées dé-re-construisent leurs identités, d'où l'importance de l'étudier afin de comprendre la manière dont les stéréotypes ont circulé et continuent de circuler dans la Colombie du XXI^e siècle. Cette étude correspond à une partie de ma thèse doctorale, elle est menée depuis une réflexion multidisciplinaire, axée sur les études culturelles, les études de genre et les apports théoriques du féminisme décolonial et du *Black feminism*, dont l'intersectionnalité est un prisme analytique central. Cette tâche résulte complexe, voire polémique. Cependant, tout en reconnaissant le génie et la virtuosité des productions littéraires dites classiques ou canoniques, il est aujourd'hui important d'établir une critique littéraire décoloniale et dépatriarcale de ces grandes œuvres pour la majorité écrites à partir d'une position située masculine, blanche-métisse et occidentale. À maints égards, c'est le cas de l'œuvre de Gabriel García Márquez, écrivain emblématique de la Colombie, représentatif du courant littéraire du *Réalisme magique*, prix Nobel en 1982 et auteur d'un des livres les plus lus au monde : *Cent ans de solitude*.

Mots-clés : Femmes noires et racisées. Gabriel García Márquez. Colombie. Littérature. Acte de langage. Études décoloniales. Féminisme. Intersectionnalité. Racialisation. Sexualisation. Sociologie de la littérature.

Sara Candela Montoya

Université de Perpignan-France. ORCID: 0009-0003-5906-4236. E-mail: saramontoyac@gmail.com

RESUMEN

En este artículo, analizamos la representación de la mujer negra y racializada como figura de la exclusión en la literatura de Gabriel García Márquez. Esto, a través de varios personajes secundarios que aparecen en sus numerosos cuentos y en sus novelas más conocidas, como *Cien años de soledad* (1967), *El amor en los tiempos del cólera* (1985), *Del amor y otros demonios* (1994) y *Memoria de mis putas tristes* (2004). En esta última obra, publicada poco antes de la muerte del autor, Delgadina, una niña-adolescente prostituta en la Cartagena de las Indias contemporánea, ocupa un lugar aquí un lugar importante. Pues, abordado desde la sociología de la literatura, este personaje de papel permite vislumbrar la correlación entre el discurso y la performatividad, entre el lenguaje literario y el acto de lenguaje. Las correspondencias entre los «cuerpos textos» y los «cuerpos orgánicos» de las mujeres afrocolombianas ponen de manifiesto las dinámicas racializantes y sexualizantes que caracterizan tanto el espacio literario ficticio como el espacio social concreto. El lenguaje literario, y la autoridad discursiva que este vehicula, es también un lugar desde el cual las mujeres racializadas de-re-construyen sus identidades, de ahí la importancia de estudiarlo para comprender cómo los estereotipos han circulado y siguen circulando en la Colombia del siglo XXI. Este estudio forma parte de mi tesis de doctorado y es llevado a cabo desde una reflexión multidisciplinaria centrada en los estudios culturales, los estudios de género y las contribuciones teóricas del feminismo decolonial y del feminismo negro, cuya interseccionalidad es un prisma analítico central. Esta tarea resulta compleja y, en algunos casos, polémica. Sin embargo, al reconocer el genio y la virtuosidad de las producciones literarias consideradas clásicas o canónicas, hoy es importante establecer una crítica literaria descolonial y despatriarcal de estas grandes obras, en su mayoría escritas desde una posición masculina, blanca-mestiza y occidentalizada. En muchos aspectos, este es el caso de la obra de Gabriel García Márquez, un escritor emblemático de Colombia, representativo del realismo mágico, ganador del Premio Nobel en 1982 y autor de uno de los libros más leídos en el mundo: *Cien años de soledad*.

Palabras clave: Mujeres negras y racializadas. Gabriel García Márquez. Colombia. Literatura. Acto de lenguaje. Estudios descoloniales. Feminismo. Interseccionalidad. Racialización. Sexualización. Sociología de la literatura.

On sait depuis de lustres qu'on ne fait pas de beaux romans avec de beaux sentiments. Et que des écrivains grincheux, misanthropes et misogynes peuvent écrire sinon des chefs d'œuvres — il n'en tombe pas comme de fruits mûrs ni aussi souvent que la misère sur les pauvres- des œuvres, intéressantes, brillantes, belles aussi. (TAUBIRA, 2018, p. 56)

Le langage littéraire et la figure de l'exclusion de la femme noire

Le langage sous toutes ses formes, qu'il soit écrit, parlé, gestuel, humoristique ou fictionnel, joue un rôle essentiel dans l'élaboration et le maintien du récit national,

de l'imaginaire collectif et du sens commun, non seulement à l'échelle d'un état, mais aussi au-delà de ses frontières, au sein d'une région ou d'une aire culturelle donnée. Dans l'espace occidentalisé¹, de nombreux philosophes ont réfléchi sur la puissance du langage dans la construction de catégories sociales déterminantes. C'est en effet à travers le langage que se sont implantées de multiples structures idéologiques et organisationnelles. Depuis la nuit des temps, c'est aussi au moyen du langage qu'une pluralité d'individu.e.s ont construit leurs identités au sein des sociétés humaines. Dans une approche ancrée dans les *Cultural studies*, Stuart Hall observe que :

Le langage, au sens large, est par définition le principal médium où sont élaborés différents discours idéologiques qui précèdent les individus et font partie des formations et des conditions sociales déterminées au sein desquelles les individus viennent au monde (...) Le langage et la symbolisation sont les moyens par lesquels la signification est produite. Il s'agit donc de chercher à savoir quel type de significations se trouve systématiquement et régulièrement construit autour de tel ou tel événement (et j'ajouterais « ou de tel ou tel individu »). Ainsi pour qu'une signification fût régulièrement produite, il lui fallait gagner une sorte de crédibilité, de légitimité (signification universelle, consensus universel) il fallait qu'elle fût considérée comme allant de soi. Cela impliquait de marginaliser, de déclasser et de délégitimer les constructions alternatives. (HALL, 2018, p. 217).

À partir des années 1960, les études menées par le philosophe anglais John Austin sur le langage et notamment sur l'acte performatif du langage², vont servir de point de départ à tout un mouvement de penseurs et de penseuses, tel.le.s que Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Stuart Hall et plus récemment Erika Lindig, Judith Butler et bell Hooks qui vont réfléchir sur la fonction du langage dans les constructions identitaires des individu.e.s. En particulier de celles et ceux inscrit.e.s dans les groupes subalternisés. Pour Jacques Derrida « rien n'existe en dehors du langage », dans ce sens le langage en tant qu'acte de pouvoir joue un rôle déterminant dans la construction d'identités qui est toujours basée sur une ou plusieurs exclusions ainsi que sur l'établissement de hiérarchies violentes. Jacques Derrida souligne comment dans le langage l'incessante répétition à travers l'itérabilité et la citationnalité de certains discours négatifs, réitérés sur des siècles, a donné lieu à la naturalisation de stéréotypes

¹ Nous utilisons ce terme pour faire simultanément référence, à la sphère culturelle et géographique occidentale habitée par les sociétés européennes d'Occident et à l'ensemble des territoires et des populations d'Asie, d'Orient, d'Afrique et surtout des Amériques, qui suite aux violents processus de colonisation, se sont retrouvées envahies, incorporées et en partie profondément influencées par la culture occidentale.

² John Austin est un philosophe anglais qui a révolutionné la philosophie du langage avec sa théorie d'actes de langage. Dans son étude, il démontre que le langage n'est pas uniquement constatif, certains énoncés sont eux même l'acte qu'ils désignent, ils sont des actes de langage performatif. Autrement dit, l'acte de langage se traduirait par des actions notamment dans la sphère sociale.

et de préjugés. Ces derniers ont souvent été véhiculés dans les multiples et puissants dispositifs qui composent le vaste champ de la culture populaire, à savoir le langage quotidien, les expressions et les blagues. Les médias massifs de communication comme la télévision, la radio, le cinéma, la musique, internet, mais également l'art visuel et la littérature ont aussi été des domaines peuplés de répétitions d'archétypes négatifs. « La délégitimation de certaines vies » constate Butler « commence dans le langage tout en dessinant des trajectoires de violence symbolique et physique naturalisées par des discours qui déshumanisent certains groupes » (BUTLER, 2017, pp.75-125).

De l'antiquité à l'âge contemporain, les langages littéraires et philosophiques dits universels ont été l'apanage d'un groupe d'hommes intellectuels principalement européens qui à travers leur plume, dans une riche production littéraire, ont cristallisé leur vision du monde, leur sensibilité et leur imaginaire. « Locuteurs légitimes, autorisés à parler et à parler avec autorité » (BOURDIEU, 2001, p. 65), ils sont dès lors devenus des référents incontournables dans les milieux érudits et académiques du monde entier, tant dans les pays européens que dans les pays européenisés. Bien que leurs apports intellectuels, philosophiques et poétiques soient de grande valeur, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une vision partielle du monde, celle élaborée à partir des subjectivités et des perspectives masculines blanches. Comme l'ont démontré de nombreuses études menées dans l'optique décoloniale, l'universel enseigné et diffusé dans les milieux universitaires et savants européens et latino-américains renvoie non seulement à l'hégémonie masculine, mais aussi à l'hégémonie occidentale (SEGATO, 2018, pp. 267-293). L'universel serait par conséquent le résultat d'un mouvement provincial composé d'un groupe réduit d'hommes européens qui sont parvenus à imposer leur structure mentale à une partie importante d'hommes et de femmes d'Occident, voire de la planète.

¿Cómo es posible que el canon de pensamiento en todas las disciplinas de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) en la universidad occidentalizada se base en el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.)? ¿Cómo es posible que los hombres de estos cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considere su conocimiento superior al del resto del mundo? ¿Cómo lograron monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo? ¿Por qué lo que hoy conocemos como teoría social, histórica, filosófica o crítica se basa en la experiencia socio-histórica y la visión del mundo de hombres de estos cinco países? ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales? (GROSGOQUEL, 2013, pp. 31-58)³.

³ Ici Boaventura de Sousa est cité par Grosfoguel.

D'après plusieurs intellectuel.le.s, qui s'intéressent et/ou qui font partie de ces groupes historiquement minorisés, le résultat de cette littérature universelle a été une image faussée de la réalité et la naturalisation des figures de l'exclusion qui de siècle en siècle se sont perpétuées en partie à travers le langage littéraire. La penseuse mexicaine Erika Lindig explique que les figures de l'exclusion sont avant tout des figures rhétoriques, des termes et/ou des expressions qui à travers le langage inventent ou réinventent l'*Autre* ou ces *Autres*, humains et non-humains. Il s'agit d'un ensemble de constructions rhétoriques et sociales, observe-t-elle, qui « rassemblent à la fois pratiques sociales, stéréotypes, imaginaires et ignorances, utilisées pour hyperboliser les différences qui existent entre certains groupes sociaux et créer au plan performatif des relations de soumission et de subordination toujours renforcées par le discours » (LINDIG, 2017, p. 15). La littérature produite dans le vaste espace occidentalisé, qu'elle soit fictionnelle ou historique, a favorisé la circulation, la fixation et la naturalisation d'archétypes sexistes, racistes et classistes existants dans l'imaginaire collectif sur les femmes de descendance africaine et native. Ces dernières se sont vues définies par le langage littéraire canonique comme des femmes faciles, exotiques, domestiques, sorcières, pauvres et incultes. Et par conséquent, disqualifiées et désautorisées à produire une littérature de bonne qualité et/ou des connaissances. C'est dans cette prise de conscience lucide d'appartenir à une population subalternisée que la poétesse afro-étasunienne Audre Lorde depuis son expérience et son écriture interroge ce *statu quo* : « Comment trouver une légitimité au sein d'espaces qui vous rendent invisibles et vous excluent frontalement ? (...) des espaces qui, en une violente négation ontologique, font intérioriser à une personne que des parties de son identité doivent être détruites ? » (LORDE, 2007, p. 192). Ancrée comme Lorde dans le mouvement du *Black feminism*, bell Hooks appelle les populations dominées et en particulier les femmes noires à une lutte et à une résistance épistémologique : « Nous sommes attachés au langage, nous sommes des mots (...) Le combat des opprimés sur le langage est nécessaire pour nous récupérer nous-mêmes, nous réconcilier, nous réunir et nous renouveler. Nos mots ne manquent pas d'importance. Ils sont action et résistance. Le langage est aussi un lieu de combat ». (HOOKS, 2015, p. 146)⁴.

Depuis l'extériorité et l'autreté, les identités des femmes, des populations colonisées, et des femmes racisées, se sont donc en partie développées à partir de ces discours littéraires stéréotypés. Ceux-ci réitérés à l'infini ont assuré un espace performatif et des performances accolées à certains individus de la société. D'après Hall, l'identité se crée autour des représentations dominantes, « les unités que proclament les identités sont ainsi construites à l'intérieur du jeu de pouvoir et de l'exclusion, et résultent non pas d'une totalité naturelle, inévitable ou primordiale, mais d'un processus naturalisé et surdéterminé de clôture » (HALL, 2018, p. 382). Les corps et les identités pourraient par conséquent être appréhendés en partie comme des textes qui tendent à se répéter et à se rétroalimenter à travers des performances ancrées

⁴ Ma traduction. « We are wedded in language, have our being in words. Language is also a place of struggle. (...) The oppressed struggle in language to cover ourselves, to reconcile, to reunite, to renew. Our words are not without meaning, they are an action, a resistance. Language is also a place of struggle. »

dans une longue série de performativités hégémoniques. En ce sens, on ne naît pas femme, ni homme noir, ni femme noire, encore moins homosexuel.le, les personnes le deviennent à travers un processus socio-culturel identitaire (et dissident) complexe qui s'appuie et s'enracine dans le langage, notamment dans les *discours de haine* (hate speech) ou les *discours de la souffrance* (speech of suffering), pour citer des concepts élaborés par Butler et Hooks⁵. La « réalité » nous dit Pierre Bourdieu « est sociale de part en part et les plus naturelles des classifications s'appuient sur des traits qui n'ont rien de naturel et qui sont pour la plupart le produit d'une imposition arbitraire, c'est-à-dire d'un état antérieur du rapport de forces dans les champs des luttes pour la délimitation légitime ». (BOURDIEU, 2001, p. 382).

La figure discursive de l'exclusion de la femme noire dans la littérature *garciamarqueana*

Dans son essai *La ciudad letrada*, Ángel Rama explique la manière dont les intellectuels latino-américains ont constitué « un cordon protecteur du pouvoir » et des exécutants des fonctions culturelles visant le maintien structurel du *statu quo* (RAMA, 1998, p. 32). Ainsi, de l'époque coloniale à l'époque post-coloniale, ils ont été simultanément « produits » et « producteurs » d'une formation sociale et historique particulière en transition, au sein de laquelle ils occupaient une position située dans l'avant et l'après propres à un ordre socio-culturel totalisant et hiérarchisant. Selon Rama, les intellectuels n'ont pas été conçus comme tout à fait autonomes et indépendants, ils avaient en effet la tâche de transmettre la *doxa* eurocentrée produite au cœur de la métropole dans les sociétés coloniales du « Nouveau Monde », dont eux-mêmes étaient le « produit » :

Una peculiar función de productores, en tanto conciencias que elaboran mensajes, y, sobre todo, su especificidad como diseñadores de modelos culturales, destinados a conformación de ideologías públicas (...) No sólo sirven a un poder, sino que también son dueños de un poder. Este incluso puede embriagarlos hasta hacerles perder de vista que su realización, solo se alcanza si lo respalda, da

⁵ L'écrivaine française emblématique du féminisme blanc-bourgeois, Simone de Beauvoir affirmait « on ne naît pas femme, on le devient ». Depuis un féminisme noir, Claudia Cardoso Pons (Brésil) explique également comment la femme de la diaspora africaine, devient « femme noire » à travers de tout un processus colonialiste et social dans lequel les femmes racisées sont le produit du récit hégémonique. Frantz Fanon (France), W.E.B Dubois (EEUU), Zapata Olivella (Colombie) ont analysé comment leurs sociétés respectives, ont construit à travers le langage « l'homme noir » en tant qu'un individu synonyme de danger. Pour leur part, en s'appuyant sur le concept de masculinité hégémonique, les sociologues comme Raewyn Connell (Australie) ou Mara Viveros (Colombie) ont analysé comment l'idéal de l'homme blanc, en tant que protagoniste du système patriarcal, est aussi construit sous des patrons arbitraires : le succès, l'autorité, la force, l'intelligence, l'hétérosexualité, etc. Enfin la sociologue dominicaine Ochy Curiel explique dans ses recherches que les personnes homosexuelles sont également le produit du langage et de l'ordre hétérosexuels.

fuerza e impone, el centro del poder real de la sociedad. (RAMA, 1998, p. 36).

Suivant ce même ordre d'idées, dans *l'imaginaire national*, Benedict Anderson, nous explique comment au XVIII^e siècle le langage du roman et de la presse, impulsés par le fleurissement du capitalisme de l'imprimé, « fournirent les moyens techniques de représenter le genre de communauté imaginée qu'est la nation ». Il ajoute : « Le capitalisme de l'imprimé donna au langage une fixité inédite qui a la longue, contribua à forger cette image d'ancienneté tellement capitale pour l'idée subjective de nation » (ANDERSON, 1996, p. 55). En ce sens, les intellectuels ont joué un rôle central dans la création de la communauté imaginée qu'est la *Nation* et qui constitue elle-même « une stratégie narrative ». Celle-ci « en tant que dispositif de pouvoir symbolique produit un glissement continu des catégories comme la sexualité, l'affiliation de classe, la paranoïa territoriale ou la "différence culturelle" dans l'acte de l'écriture de la nation ». (BHABHA, 2007, p. 225).

En Amérique latine, et plus précisément en Colombie, l'idée de nation s'est construite, forgée et légitimée à travers le langage et en particulier à travers la littérature romancière. Dans un contexte permanent d'impérialisme occidental marqué nonobstant par le syncrétisme culturel et des cosmogonies natives et africaines, les successives générations d'écrivains, appartenant en général à l'élite aisée euro-andino-centrée urbaine, assureront la transmission et la répétition d'idées et d'archétypes puisés dans la littérature européenne. Au moyen de leur plume, en tant que seuls créateurs légitimes, ils ont disposé du grand pouvoir de véhiculer les figures discursives et performatives de l'exclusion à travers la répétition de la représentation dominante qu'eux-mêmes en tant que « produits » de la société, ont été menés à se faire des individus subalternisés, notamment des femmes⁶. « Dans la littérature latino-américaine, la femme, l'indien et le noir ont été construits comme *Autres*, par des narrateurs en grande partie hommes, *criollos*, intellectuels et urbains », observe Liliana Ramírez dans son ouvrage *Entre fronteras : latinoamericanos y literaturas* (RAMÍREZ, 2006, p. 140). Pour sa part, en citant Jean-Pierre Tardieu, l'historien Victorien Lavou nous parle d'une « permanence dans l'écriture latino-américaine d'une stéréotypie liée à l'individu noir.e qui « n'apparaît presque jamais comme un héros, mais comme un résigné, un être servile, un être alibi, condamné à la déchéance et à l'échec. » (LAVOU, 2003, p. 134).

Bien que la littérature colombienne ait abouti à des propositions artistiques nouvelles et originales, dont *le réalisme magique garciamarqueano* en est l'exemple, celle-ci a été également un milieu culturel masculin et eurocentré qui a éclipsé d'autres voix et subjectivités fondatrices et actrices dans l'évolution historique et culturelle de la société colombienne, notamment celles des femmes noires. Ces

⁶ Je cite ici trois études sur la représentation de la femme dans la littérature de trois prix Nobel d'Amérique latine, Mario Vargas Llosa, Octavio Paz et Gabriel García Márquez : la thèse doctorale intitulée *La significación de la mujer en la narrativa de Mario Vargas Llosa (1993)* écrite par Ellen Watnicki, « *La figura de la mujer mexicana en El laberinto de la soledad* » (2017) de Erika Lindig et « *Los demonios en torno a la cama del rey : pederestaria e incesto en Memoria de mis putas tristes* » réalisée par Alessandra Luisseli.

dernières apparaissent en effet en toile de fond, dans des rôles infériorisés. Elles sont souvent privées de prénom et/ou de nom de famille, *la negra*, *la negrita*, et cloisonnées dans un récurrent et abondant clichage qui varie entre la servitude, la domesticité, le danger, la magie, la sexualisation, la barbarie et/ou la stupidité. Ce sont essentiellement ces traits qui caractérisent les premiers personnages féminins noirs représentés dans les livres fondateurs de la littérature traditionnelle colombienne : comme Rosa et Pia dans *Manuela* (1858) de Eugenio Díaz Castro Andrea, Salomé, Nay et José Angel dans *María* (1867) de Jorge Isaacs, Rivera, Martina et Fermín dans *El alférez real* de Eutaquio Palacios (1886), Griseida dans *La vorágine* (1924) de José Eustasio, Sacramento et Narcisa dans *La Márqueza de Yolombó* de Tomás Carrasquilla (1928). La construction littéraire de ces personnages en tant qu'individu.e.s différencié.e.s, met en lumière le « rapport particulier des consciences et pratiques discursives latino-américaines vis-à-vis de la présence-histoire des Noire.s-africain.e.s⁷ » déniée mais qui vient cependant sans cesse hanter les discours officiels (académiques, artistiques et politiques) (LAVOU, 2003, p. 180). Le/la différencié.e, observe Lavou, suppose une construction fantasmatique dans laquelle les femmes et les hommes noir.e.s dans les Amériques, est érigé en absolu ontologique advenant pour potentialiser-marquer les différences. Dans les prochaines lignes, nous allons nous concentrer sur la représentation de la femme noire en tant que figure de l'exclusion dans la littérature *garciamarqueana*. Il est ici question d'analyser l'approche littéraire de l'écrivain colombien envers les populations afro-descendantes et surtout vis-à-vis de la femme afro-colombienne qui peut s'avérer sexualisante et racialisante.

Des spécialistes et des critiques de l'œuvre littéraire de García Márquez, comme Julio Olaciregui, Jacques Gilard, Manuel Zapata Olivella ou William Menneigey, entre autres, ont mis l'accent sur le paradoxe dans « le manque d'intérêt » du prix Nobel colombien envers les populations afro-colombiennes. Pourtant si présentes dans l'identité culturelle de la Caraïbe colombienne, dont il est originaire et où se déroule une grande partie de ses fictions. Comme l'explique Menneigey, l'approche de Márquez envers les populations noires est restée superficielle :

García Márquez ha intentado convencer a sus lectores de la notable presencia africana en el continente americano que se manifiesta en la lengua, las ideas religiosas, la música y el baile, la vestimenta, etc. Sin embargo, no ha conseguido aprovechar dicha presencia para escribir novelas enteras dedicadas a este tema. Tampoco ha profundizado en subrayar la importancia del elemento africano en la cultura latinoamericana. Los negros en su obra casi siempre son personajes secundarios. Así mismo no ha prestado interés suficiente a la rebeldía y resistencia de los esclavos africanos que desembocaron en su emancipación en el siglo XIX. Su visita a

7 D'après Victorien Lavou « la présence-histoire est le parcours et l'inscription des noirs africains, esclaves et descendants dans les Amériques. Cette présence est à la fois porteuse d'une double histoire. Celle de l'histoire tragique de la Traite et de l'esclavage dont les descendants des Noirs portent encore les stigmates aujourd'hui. Celle de la contribution non reconnue des Noirs dans l'édification des Amériques. »

Angola le conmovió, pero sus consecuencias no podían trascender el nivel de la subconsciencia. (OLACIREGUI, 2017, s,d) ⁸

Cette approche ambiguë pour la culture noire de Carthagène est également mise en évidence par Jacques Gilard dans son intéressant article ¿ Orishas en Cartagena ? où il analyse l'amalgame (volontaire ou involontaire) que commet Gabriel García Márquez dans son roman *Del amor y otros demonios*. Dans ce dernier, nous dit Gilard, Márquez ne fait que « plaquer » la culture afro-cubaine des Orishas sur le contexte esclavagiste de la Carthagène du XVI^e siècle (GILARD, 2008, pp. 89-115). Contrairement à Cuba où débarquèrent nombreux africains yoruba, en Colombie c'est bien la culture importée par les femmes et les hommes bantou.e.s⁹ qui prédomine. Gilard observe que Márquez s'est principalement appuyé sur les abondantes études de la culture afro-cubaine réalisées à Cuba au détriment des recherches, plus faibles, mais existantes à cette époque, sur les populations afro-descendantes de la Caraïbe colombienne¹⁰. La construction du personnage de Sierva María, petite marquise blanche avec une âme africaine, s'identifiant comme María Mandinga, sa relation étroite avec sa nourrice Dominga de Advento et l'univers noir qu'elle incarne, son goût pour la danse et la liberté, son esprit espiègle et les trois langues africaines que parle Sierva María, a certes fasciné les lecteurs du monde entier, peu connaisseurs cependant, remarque Gilard, de l'histoire des racines africaines en Colombie. Bien qu'une partie de la critique littéraire ait souvent souligné l'importance de la récupération de l'histoire de la Traite transatlantique et de la transculturation dans *Del amor y otros demonios*, les analyses de Gilard et de Olaciregui, ont mis en question la cohérence des éléments historiques et culturels articulés par Márquez dans cette fiction. De plus, la création du personnage de Sierva María, selon eux, est peu réaliste, stéréotypée et sa relation avec les personnages noirs, qui restent en toile de fond, demeure artificielle.

Lo que la novela rescata no deja de ser simplista. Puede resultar extraño el que un vocero de la latinoamericanidad haya tenido tan poca curiosidad, y tan tardía y fugaz, por unos procesos de los que tiene sin embargo conciencia de haber nacido, puesto que sabe, al

8 (Olaciregui cite William Mennegey).

9 Les groupes bantous se répartissent du Cameroun aux Comores et du Soudan à l'Afrique du Sud et se disséminent sur la moitié de la surface du continent africain. Bien qu'ils aient des structures socio-politiques différentes, leur grande caractéristique commune est avant tout linguistique. En effet, environ 500 langues bantouphones descendent d'une même langue mère. Malgré leur grande diversité et d'intenses processus de métissage, des études récentes ont démontré que les bantou.e.s partagent également un patrimoine culturel et génétique commun. Les populations Bantoues furent particulièrement meurtries par la Traite transatlantique et l'esclavagisation dans les Amériques. Leur important apport culturel aux sociétés latino-américaines a souvent été occulté par la culture afro-diasporique Yoruba originaire du Nigéria.

10 Entre les années 1970 et 1990, Nina S.de Friedmann fait d'importantes recherches sur les populations afro-colombiennes de la région du Pacifique et tout particulièrement de la Caraïbe mettant en évidence la prédominance de l'origine bantoue parmi celles-ci. Entre 1991 et 1998, elle fonda la revue *América Negra* à l'Université Javeriana.

menos empíricamente, hasta qué punto han modelado la sociedad costeña en la que él mismo se formó. (GILARD, 2008, p. 94).

En reprenant l'idée de Angel Rama cité auparavant, Gabriel García Márquez a sans aucun doute était simultanément le « produits » et le « producteurs » de la formation sociale et historique propre à la Colombie du XXe siècle. En ce sens il a été porteur, malgré lui, des catégories conceptuelles dont il a hérité pour dire le monde. Des catégories qui décrivent moins le monde, qu'elles ne traduisent en réalité un ou des rapports que l'écrivain colombien avait avec celui-ci. Dans la littérature *garciamarquena* émerge « le rapport particulier des consciences et des pratiques discursives latino-américaines vis-à-vis de la présence-histoire des afro-colombien. ne.s » entant qu'individu.e.s différe.e.s (LAVOU, 2003, p. 180). Le concept de « différe.e » élaboré par Édouard Glissant et enrichi par Victorien Lavou, nous ouvrent d'autres perspectives à ce sujet. D'après Glissant, le « différe », résultant d'un rapport signifiant avec le réel, présuppose, en ce sens « un processus de dénégation, d'occultation et de raturage et finalement de dévoilement ». Le/la différe.e dans le cas des femmes et des hommes afro-descendant.e.s d'Amérique latine « s'est articulé par la méconnaissance ou le refus de reconnaître les esclaves noirs-africains comme les bâtisseurs véritables, en tous les cas originels des Amériques » (LAVOU, 2003, p. 178). Il est donc à se demander si dans son approche littéraire aux populations afro-colombiennes, c'est-à-dire au concept de l'autre, García Márquez a produit une réelle connaissance ou a plutôt engendré, malgré sa bonne volonté, une certaine méconnaissance de ces dernières ?

En prenant de la distance et en mettant de côté l'incontestable génie littéraire de Márquez, le langage littéraire *garciamarqueno* abordé depuis une analyse de genre et décoloniale, révèle de nombreux stéréotypes sexistes et racistes, notamment quand il est question des représentations de femmes noires. Ici nous proposerons quelques idées nécessitant dans le futur une analyse plus rigoureuse. Sans vraiment remettre en question l'imaginaire collectif misogyne et raciste, Gabriel García Márquez « se laisse souvent séduire par le mythe de l'activité sexuelle effrénée existant sur les populations noires », observe Julio Olaciregui dans l'article *García Márquez dejó pendiente el problema del Negro*. Que ce soit dans ses romans ou ses nouvelles, les personnages en papiers féminins et/ou racisés, couramment au second plan¹¹, sont représentés à plusieurs reprises comme des objets sexuels, animalisés, et liés à la magie. Les lieux de prostitutions et de sexualité transgressive sont en général associés aux personnages noirs comme on l'observe dans *Otoño de un Patriarca*, une possible Carthagène mythique, où il est plusieurs fois question du « burdel de Negros ». Dans son très reconnu roman, *Cent ans de solitude*, le personnage de Nigromanta, dont le prénom enferme à lui seul sorcellerie et mort, est « la bisnieta del más antiguo de los negros antillanos » qui habitaient *Macondo*. Nigromanta est aussi la propriétaire du

¹¹ Le personnage principal féminin de *María dos Prazeres* qui apparaît dans *12 contes vagabonds* est peut-être le seul texte de García Márquez où une femme noire est au centre du récit. María dos Prazeres est une ancienne prostituée de 76 ans, originaire de Manaus où elle a été vendue par sa mère à 14 ans. Elle vit à Barcelone et attend la mort, car elle a fait un rêve qui lui annonçait qu'elle allait bientôt mourir.

bordel de *Macondo*. Márquez la décrit comme « una negra grande, de huesos sólidos, caderas de yegua y tetas de melones vivos » (MÁRQUEZ, 2015, p. 458), plus loin lors de l'acte sexuel consommé avec Aureliano, il reprend le même langage stéréotypé oscillant entre animalisation, érotisation et magie :

Nigromanta lo llevó a su cuarto alumbrado con veladoras de superchería, a su cama de tijeras con el lienzo percutido de malos amores, y a su cuerpo de perra brava, empedernida, desalmada (...) Lo esperaba para enseñarlo a hacer primero como las lombrices, luego como los caracoles y por último como los cangrejos. (MÁRQUEZ, 2015, p. 459)

Dans ses nouvelles et ses romans, l'animalisation et la sexualisation reviennent constamment quand il s'agit de personnages féminins noirs ou racisés. Le mot « perra » (chienne) est récurrent. Comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus, Nigromanta en plus d'avoir de « caderas de yegua » et de faire l'amour comme les vers de terre, les escargots et les crabes, se caractérise par un « cuerpo de perra brava ». Dans *La increíble y triste historia de Candida Eréndira*, la grand-mère « desalmada » contraint la jeune Candida Eréndira à se prostituer de village en village, le premier homme « el tendero del pueblo » qui achète sa virginité et la viole dit « tiene teticas de perra » (MÁRQUEZ, 2006, p. 363). Cette description est reprise par le narrateur omniscient de *Cent ans de solitude* où Eréndira est décrite comme « una mulata adolescente con sus teticas de perra, estaba desnuda en la cama. Esa noche, antes de Aureliano, sesenta y tres hombres habían pasado por el cuarto » (MÁRQUEZ, 2015, p. 69). Dans la nouvelle *Buen viaje señor presidente*, Lázara femme mulâtresse portoricaine et épouse du Président, a des « ojos de perra brava » (MÁRQUEZ, 2006, p. 445). Le stéréotype de l'odeur forte existant sur les individu.e.s noir.e.s apparaît dans *El amor en los tiempos del Cólera*, quand Fermina Daza, la femme du docteur Juvenal Urbina finit par découvrir que son mari a une maîtresse de descendance africaine, Bárbara Lynch, et lui reproche : « Y lo peor de todo, carajo, con una negra. Él corrigió : mulata (...) –Es la misma vaina –dijo ella, y solo ahora lo entiendo: era un olor de negra » (MÁRQUEZ, 1996, p. 361)¹². Laura Farina, femme mulâtresse possédant une beauté sans égal, tel un objet, est offerte par son père Nelson Farina au Sénateur Orésino Sánchez, elle aussi est animalisée :

¹² Dans l'œuvre *garciamarqueana*, les personnages masculins noirs sont aussi représentés à partir de stéréotypes sexuels et/ou racistes. Dans *El rastro de sangre en la nieve*, quand Nena Laconte rencontre Billy Sánchez elle le provoque en lui disant : « los he visto más grandes y más firmes... (...) conmigo te tienes que comportar mejor que un negro ». À la fin de la nouvelle, quand celle-ci à cause de la blessure mortelle sur son doigt se retrouve à l'hôpital entre les mains d'un jeune médecin noir, elle rassure son mari en lui disant : « No te asustes lo único que me puede suceder es que este canibal me corte la mano para comérsela ». Dans *El Coronel no tiene quien le escriba*, l'avocat du Coronel est décrit également à partir de traits effrayants : « era un negro monumental sin nada más que los dos colmillos en la mandíbula superior ». Le personnage de Blacamán est quant à lui un sorcier noir qui vend herbes et talismans. Dans les nouvelles *Nabo el negro que hizo esperar a los ángeles* et *En este pueblo no hay ladrones*, même si García Márquez fait une dénonciation de l'invisibilisation et de la discrimination envers les individus noirs, ces deux personnages ont tous deux une fin tragique. De plus, l'homme noir qui est accusé à tort d'avoir volé les boules de billard, n'a pas de prénom ni de voix.

«sus cabellos eran de crines de potranca» et «el cuerpo exhaló una fragancia oscura de animal de monte» (MÁRQUEZ, 2006, p. 330). Enfin, le personnage polémique de Delgadina, une enfant effacée, passive de quatorze ans, noire et pauvre qui doit se prostituer pour nourrir sa famille dans la Carthagène du début du XXI^e siècle. Le lecteur ne saura jamais, le vrai prénom de «la niña» (Delgadina étant le prénom qu'a choisi Don Sabio), on ne connaîtra pas non plus sa précaire situation sociale, ni sa subjectivité personnelle encore moins son ressenti face à la nécessité de vendre son corps à un vieil homme pour survivre. Elle est construite à travers le regard du personnage principal de Don Sabio, devenant le corps-objet de désir du protagoniste et du narrateur du roman. Un homme qui pour se quatre-vingt-dix ans voulut s'offrir «una noche de amor loco con una adolescente virgen» (MÁRQUEZ, 2004, p. 5). Cette adolescente est Delgadina :

Entré en el cuarto con el corazón desquiciado, y vi a la niña dormida, desnuda y deseparada en la enorme cama de alquiler, como la parió su madre (...) me senté a contemplarla desde el borde de la cama con un hechizo de los cinco sentidos. Era morena y tibia. La habían sometido a un regimen de higiene que no descuidó ni el vello incipiente del pubis. La habían rizado el cabello y tenía las uñas de las manos y los pies un esmalte natural, pero su piel de color de la melaza se veía áspera y maltratada. Los senos recién nacidos parecían todavía de un niño varón pero se veían urgidos por una energía secreta a punto de reventar. (MÁRQUEZ, 2004, p. 28).

Le jour de ses quatre-vingt-dix ans, avant la rencontre avec Delgadina, Don Sabio se remémore avec nostalgie la longue liste des femmes avec lesquelles il eut des rapports sexuels. Sous la plume de Gabriel García Márquez, Don Sabio apparaît comme un homme qui semble avoir entretenu une relation pathologique envers le féminin. Un collectionneur de femmes qui ne peut envisager d'avoir des rapports sans payer ses partenaires décrites comme des objets sexuels : «Nunca me he acostado con ninguna mujer sin pagarle (...) Por mis veinte años empecé a llevar un registro, con el nombre, la edad, el lugar y un breve recordatorio de las circunstancias y el estilo. Hasta los cincuenta eran quinientas quatorce mujeres ... » (MÁRQUEZ, 2004, p. 8)¹³. Parmi cette liste, la sodomisation d'une enfant-adolescente d'origine indigène, Damiana, qui était en outre la femme domestique de Don Sabio, attire notre attention :

La única relación extraña fue la que mantuve durante años con la fiel Damiana. Era casi una niña, aindiada, fuerte y montaraz, de palabras breves y terminantes, que se movía descalza para no disturbarme mientras escribía. Recuerdo que yo estaba leyendo La lozana andaluza en la hamaca del corredor, y la vi por casualidad inclinada en el lavadero con una pollera tan corta que dejaba al

¹³ Dans *Amour aux temps du choléra* Florentino Ariza, personnage qui partage de nombreuses similitudes avec Don Sabio, couche avec 622 femmes.

descubierto sus corvas succulentas. Presa de una fiebre irresistible se la levanté por detrás, le bajé las mutandas hasta las rodillas y la investí en reversa. Ay, señor, dijo ella, con un quejido lúgubre, eso no se hizo para entrar sino para salir. Un temblor profundo estremeció el cuerpo, pero se mantuvo firme. Humillado por haberla humillado quise pagarle el doble de lo que costaban las más caras de entonces, pero no aceptó ni un ochavo, y tuve que aumentarle el sueldo con el cálculo de una monta al mes, siempre mientras lavaba ropa y siempre en sentido contrario. (MÁRQUEZ, 2004, p. 8).

L'abus de pouvoir, le viol, la prostitution des personnages féminins en bas âge est un patron qui se répètent dans la littérature *garciamarqueana*. À tel point que dernièrement certains critiques littéraires ou journalistiques ont osé mettre l'accent sur le caractère obsessionnel, voire pédophile et misogyne¹⁴ qui se réitère dans nombreux livres de García Márquez et en particulier dans son dernier livre autobiographique *Mémoire de mes putains tristes*. En effet, la relation transgressive et éthiquement questionnable, entre une enfant-adolescente, souvent racisée mais pas que, et un homme âgé, incarnée par les personnages de Delgadina et de Don Sabio, est une constante dans plusieurs des livres de l'auteur, traçant une correspondance évidente avec d'autres personnages de l'univers *garciamarqueno*. Nous avons déjà cité la Candida Eréndira qui à ses 14 ans est vendue puis violée par « el tendero del pueblo, un viudo escualido y prematuro que era muy conocido en el desierto porque pagaba a buen precio la virginidad ». Sierva María, spirituellement noire, âgée de 12 ans, devient également l'objet de désir du prêtre Cayetano Delaura. Ce dernier a 36 ans lorsqu'il est chargé d'exorciser la jeune fille accusée de sorcellerie et emprisonnée dans un couvent. Dans *L'amour aux temps de choléra*, par leur lien de parenté, Florentino Ariza devient le tuteur de América Vicuña âgée de douze ans qu'il finit par séduire : « la fue llevando de la mano con una suave astucia de abuelo bondadoso hacia su matadero clandestino » (MÁRQUEZ, 1996, p. 392). Enfin, dans *Cent ans de solitude*, le colonel Aureliano Buendía tombe amoureux de Remedios Moscote, également surnommée « la niña », lorsque celle-ci avait neuf ans. Ces personnages féminins sont en général représentés à partir du point de vue des personnages masculins ou d'un narrateur extradiégétique et omniscient, Gabriel García Márquez, répondant souvent à une logique binaire entre culture et nature. Dans l'analyse de Barbara Barbisotti sur le personnage de Delgadina en parallèle à celui de Sierva María, pouvant s'appliquer

¹⁴ En 1998, Rojo expliquait déjà que la persistance de la figure de l'adolescente prostituée peut être considérée comme une « obsession » dans l'écriture de García Márquez. « El lector atento de García Márquez sabe muy bien que Eréndira es para éste lo que suele llamarse una obsesión ». Dans son article « Sleeping Beauty: Memory of my Melancholy Whores », le prix nobel sud-africain écrit à ce sujet en employant le mot *pédophilie*: « The goal of Memories is a brave one: to speak on behalf of pedophilia, or at least show that pedophilia needs not to be a dead end for either lover and beloved ». De façon plus radical Luisselli conclut dans son intéressant mais polémique article : « El tema de pederestaría aparece no sólo en Memorias de mis putas tristes, sino que es un tropos absolutamente recurrente y obsesivo a lo largo y ancho de la prosa de García Márquez, tanto que puede incluso establecerse la siguiente afirmación : la discursividad pederasta e incestuosa va implícita en la firma de García Márquez ».

aux autres personnages nommés ci-dessus, celle-ci explique : « La equivalencia entre naturaleza y vacío es evidente : la mujer es materia bruta, pura exterioridad que el hombre-demiurgo puede moldear. La interioridad, o sea el ámbito que Don Sabio siempre ha considerado propio, referido a Delgadina es algo ajeno “invasivo” y extraño » (BARBISOTTI, 2008, pp. 3-27).

Du corps textuel au corps organique, réflexions à partir d'une sociologie de la littérature

En 2003, la publication du dernier livre à caractère biographique, *Mémoires de mis putas tristes* écrit par le prix Nobel de littérature, Gabriel García Márquez, montre un tournant dans la réception du public. Celui-ci s'est divisé, d'un côté, par une imposante critique littéraire qui demeure élogieuse, mais de l'autre, par une naissante critique décoloniale et féministe qui met considérablement en question la représentation sexualisante et racialisante des femmes, notamment des femmes-enfants noires, dans l'œuvre *garciamarqueana*. Comme nous l'avons étudié plus haut, les personnages de Delgadina et Don Sabio, leur relation pédophile et transgressive, font écho à toute une série de personnages qui peuplent le monde fictif de *Macondo*. C'est deux personnages en papier polémiques jettent aussi la lumière sur le monde organique qui se développe sous nos yeux dans lequel la culture du viol, la prostitution et les réseaux pédophiles de jeunes personnes sont monnaie courante en Colombie. Particulièrement à Carthagène et à Medellín, deux villes connues pour l'essor du tourisme sexuel. Ainsi dans un article virulent intitulé : *Memoria de mis putas tristes : una literatura odiosa* la journaliste colombienne Sonia Gómez faisait un lien incontestable entre le langage littéraire de haine et la violence de genre que vivent les femmes en Colombie :

Mientras el país se da golpes de pecho, se rasga las vestiduras, se asombra y se pregunta por qué crecen las cifras de violencia sexual contra los menores de 14 años, especialmente contra la niñas, nuestro Nobel y sus editores se llenan los bolsillos de plata (...) Esa literatura se vende como pan caliente y llega a los salones de clase y se convierte en un texto obligado, para que a los chicos no se les olvide que a los 20, a los 40, los 80 o los 90 la sociedad les da el derecho de quitarle la ropa a una niña y violarla, sin que a nadie le importe su indefensión y su desgracia. (GÓMEZ, 2004, s,d)

Selon notre point de vue, la littérature de García Márquez, ni quelconque littérature, n'est la cause directe d'une réalité. Néanmoins, depuis son autorité et sa popularité nationale et mondiale, l'écrivain colombien en tant que médiateur intellectuel a contribué de quelques manières à la consolidation et naturalisation de cet ordre social à travers son écriture. L'écriture littéraire, en occurrence l'écriture

garciamarqueana est aussi un acte de langage. En 2020, la sénatrice Daira Galvis expliquait qu'en Colombie toutes les 22 minutes un mineur subissait une violence sexuelle. Elle rapportait l'inquiétante hausse du tourisme sexuel des mineures à Carthagène où les jeunes filles les plus pauvres sont obligées de se prostituer pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille :

En la ciudad de Cartagena, se está promoviendo el turismo sexual con menores de edad, que son drogadas y objeto de todo tipo de violencia, quienes por necesidad y vivir en extrema pobreza acceden para adquirir recursos para su subsistencia y el de sus familias, siendo víctimas de sujetos que no se compadecen, ante lo cual la senadora calificó que se está creando una sociedad enferma de salud mental que se aprovecha de esas condiciones. (GALVIS, 2020, s,d)¹⁵

Bien qu'ici la sénatrice ne fait pas d'analyse intersectionnelle, et s'intéresse uniquement au genre, en entrecroisant les informations démographiques qui placent les populations *américaines* comme les plus appauvries dans la ville de Carthagène, nous pourrions dire que ce sont particulièrement les jeunes filles noires ou racisées, comme Delgadina, qui sont le plus exposées à la pédophilie et à la prostitution. D'ailleurs la description de la situation sociale à propos des violences sexuelles sur mineures faite par Daira Galvis est pratiquement la même transcrite avec glose par García Márquez :

Casi al instante me despertó el teléfono, y la voz oxidada de Rosa Cabarcas me devolvió a la vida. Tienes una suerte de bobo, me dijo. Encontré una pavita mejor de la que querías, pero tiene un percance: anda apenas por los catorce años. No me importa cambiar pañales le dije en chanza sin entender sus motivos. No es por ti, dijo ella, pero ¿quién va a pagar por mí los tres años de cárcel? (...) Recogía su cosecha entre las menores de edad que hacían mercado en su tienda, a las cuales iniciaba y exprimía hasta que pasaban a la vida peor de putas graduadas en el burdel histórico de la Negra Eufemia. Nunca había pagado una multa, porque su patio era la arcadia de la autoridad local, desde el gobernador hasta el último camaján de la alcaldía (...) La niña estaba en el cuarto desde la diez, me dijo que era bella, limpia y bien criada (...) Pobrecita, además de todo tiene que trabajar el día entero pegando botones en una fábrica. No me pareció qué fuera un oficio tan duro (...) Además me confesó que le había dado a la niña un bebedizo de bromuro y valeriana y ahora estaba dormida. (MÁRQUEZ, 2004, p. 22-27)

L'organisation sociale, politique et culturelle, profondément patriarcale et colonialiste, a donné lieu à l'implantation et naturalisation d'un discours et d'un

¹⁵ <https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/lista-de-noticias/1629-siguen-aumentando-los-casos-de-violencia-sexual-e-intrafamiliar-contra-menores-y-mujeres-en-la-pandemia> (consulté le 5 août 2021).

imaginaire collectif hégémonique au sein desquels les femmes noires et racisées, tant dans l'espace littéraire que dans l'espace social, se sont vues enfermées dans des cases archétypales. Il existe un mouvement complexe rétrospectif entre la figure de l'exclusion et le corps organique de la femme racisée : que ce soit sur le papier ou dans la rue, la représentation imaginée que les *Autres* hégémoniques ont d'elles, les limite dans leur humanité et dans leur potentiel.

Conclusion

Nous avons vu comment la femme noire, en tant que personnage en papier construit à travers un langage stéréotypé, semble être une constante dans les récits fictionnels de la littérature *garciamarqueana*. L'analyse de la représentation de plusieurs personnages féminins noirs qui peuplent l'importante œuvre de García Márquez, nous permet de dire que les femmes noires y sont souvent sous-représentées et/ou mal représentées. En outre, à partir d'une perspective de la sociologie de la littérature, ces « corps-textes » féminins noirs que nous avons étudiés dans l'univers littéraire *garciamarqueano* se matérialisent et projettent de diverses manières dans les corps organiques des femmes et des jeunes filles afro-colombiennes du XXI^e siècle. Dans un jeu de miroir, la figure discursive de l'exclusion que le langage littéraire a sans cesse dépeint, a favorisé la répétition de la stéréotypie sexualisante et racialisante à l'égard des femmes afro-descendantes et indigènes. En ce sens, la littérature peut être considérée comme un acte de langage dans lequel la figure discursive de l'exclusion devient une figure performative en chair et os de l'exclusion. Vient se poser alors la question sur le rôle de l'écrivain en tant que créateur tout puissant, *Hacedor*, pour reprendre le terme de Borges, dans sa contribution (ou pas) de la répétition de représentations stéréotypées des populations subalternisées. À travers l'écriture, l'écrivain, ici en occurrence l'emblématique écrivain colombien Gabriel García Márquez, détient en effet le pouvoir de transcrire et de figer le langage. De le révolutionner également.

Certes, dans son œuvre littéraire Márquez tente une approche envers les racines africaines (et indiennes), on y observe des références à l'histoire coloniale, à la Traite transatlantique et une certaine admiration envers l'énergie, la force et la beauté noire, mais ses nouvelles et romans restent cependant imprégnés de lieux communs et d'idées reçues. Márquez les retranscrits en adoptant rarement une position critique envers le racisme et la discrimination, encore moins envers la misogynie et la culture patriarcale. « García Márquez tiene más preocupación por el problema del estilo que el problema social, este no es su preocupación », constatait Manuel Zapata Olivella en 1986 (HOOD, 2020, s,d). Comme une grande partie des colombien.ne.s, même en étant conscient.e.s du caractère pluriethnique de leur pays, et du protagonisme des populations noires et natives, l'auteur caribéen n'a pas cherché à approfondir dans ces autres racines constitutives de son identité¹⁶. L'esprit libertaire et abolitionniste, le

¹⁶ Dans son article « Transculturación amerindia en la narrativa de García Márquez » Juan Moreno cite

marronnage, la résistance propres aux populations esclavagisées sont des éléments peu exploités dans sa création littéraire. Au regard de son dernier livre, il ne semble pas non plus avoir remis en question de manière consciente l'ordre social androcentrique, la domination masculine et la culture du viol qu'aussi bien dans la réalité que dans sa fiction, assignent souvent les femmes, en particulier les jeunes femmes racisées, à des rôles d'objets sexuels passifs et sans voix. Derrière l'admiration aveugle des lecteurs et critiques envers le génie littéraire qu'était sans aucun doute García Márquez, ces représentations étaient peut-être acceptées, voire naturalisées au XXe siècle, elles deviennent aujourd'hui des sujets de recherche importants (mais peu développés jusqu'à présent), pour un public de lecteurs et de lectrices et de spécialistes de plus en plus critiques au regard des problématiques qui s'inscrivent dans les études décoloniales, intersectionnelles et de genre. Je rejoins ici Luiselli Allesandra, qui refuse tout type de censure, mais une critique littéraire plus ouverte et plurielle :

Ya no resulta válido hoy en día dejar fuera de la discusión crítico-literaria sobre García Márquez dos de los tópicos más reiterados de su narrativa: la pederestaría e incesto. El prolongado silencio académico en torno a estos temas no se justifica más (...) La discursividad pedófila (et j'ajouterai misogynie) de García Márquez, por más que sea su filiación literaria, no debe continuar siendo soslayada del análisis relativo a sus obras. (LUISELLI, 2006, s,d)

Enfin, cela nous mène aussi à réfléchir sur la nécessité d'impulser la critique littéraire à puiser dans la multidisciplinarité, à s'enrichir de nouveaux regards, notamment axés sur des analyses critiques décoloniales, sur le genre et l'intersectionnalité, encore en marge des études littéraires. Il devient aujourd'hui fondamental d'ouvrir un espace conséquent et visible aux voix des personnes historiquement subalternisées, en particulier des femmes écrivaines racisées, pour permettre que l'espace littéraire puisse se décoloniser, se dépatriarcaliser et se renouveler à partir d'autres perspectives et approches narratives à celles proposées jusque-là par la littérature canonique. En Colombie, ces dynamiques de décodification et de déconstruction du langage ont déjà été entreprises par de nombreuses écrivaines afro-colombiennes, comme Mary Grueso et Adelaida Fernández Ochoa, cependant leurs ouvrages restent peu visibles et accessibles au grand public¹⁷. En ce sens, des politiques culturelles d'inclusion axées sur le genre et l'appartenance ethnico- raciale doivent être mises en place et/ou renforcées pour permettre une réelle visibilisation des femmes écrivaines dans les

García Márquez : « la casa de Aracataca estaba llena de guajiros —de indios guajiros, no de habitantes del departamento de La Guajira—. Eran gente distinta, que aportaba un pensamiento y una cultura a esa casa que era de españoles, y que los mayores no apreciaban ni creían. Pero yo vivía más a nivel de los indios, y ellos me contaban historias y me metían supersticiones, ideas que yo notaba que no tenía la abuela ».

17 D'un point de vue plus large, la riche littérature produite au sein de la diaspora africaine des Amériques et de la Caraïbe écrite en espagnol et tout particulièrement en français et en anglais reste méconnue en Colombie.

espaces littéraires, notamment dans les manifestations culturelles promues par le Ministère de la Culture et les dispositifs gouvernementaux. Ces mesures permettraient la décolonisation et la dépatriarcalisation de la littérature colombienne. À condition bien sûr qu'elles soient accompagnées d'un mouvement conscient de déconstruction de l'imaginaire collectif et de l'ordre social colombien, dans lequel les femmes noires et racialisées sont toujours la frange de la population positionnée au plus bas de l'échelle sociale. Il est également à se demander si l'arrivée au pouvoir de l'actuel président Gustavo Petro et en particulier de la vice-présidente Francia Márquez, première femme noire à occuper un tel mandat, aura des répercussions positives et transformatrices au sein de la culture et de l'industrie littéraire colombienne.

Bibliographie

ANDERSON, Benedict. *Identité imaginaire*. Paris : La Découverte, 2006

AUSTIN, John. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil, 1991

BARBISOTTI, Barbara. *Cuerpo e ideas del cuerpo en Del amor y otros demonios y Memorias de mis putas tristes de Gabriel García Márquez*. In : RODRÍGUEZ Fabio (org). *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono*, Bergamo : Bergamo University Press, 2008, p. 3-27.

BHABHA, Homi. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris : Payot, 2007

BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Points, 2014 (1991)

BUTLER, Judith. *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*. Paris : Éditions Amsterdam, 2017

CARRASQUILLA, Tomás. *La condesa de Yolombó*. Bogotá : Alfaguara, 2008 (1928)

COETZEE, Maxwell John. *Sleeping Beauty: Memory of my Melancholy Whores*. *The New York Review of Books*, vol 53, 2006, s,d

CORTI, Erminio. *La recepción de Memorias de mis putas tristes: una panorámica y algunas observaciones*. In : RODRÍGUEZ Fabio (org). *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla : Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono*, Bergamo : Bergamo University Press, 2008, p. 51-89.

DIAZ CASTRO, José Eugenio. *Manuela*. Cali : Carvajal, 1967 (1858)

EUSTACIO, José. *La vorágine*. Bogotá: Panamericana, 2012 (1924)

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *El amor en los tiempos del Coléra*. Madrid : Mondadori, 1996

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Barcelona : Penguin Random House, 2015

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cuentos 1947-1992*. Bogotá : Editorial Norma, 2006

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Bogotá : Editorial Norma, 2008

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Memoria de mis putas tristes*. Bogotá : Editorial Norma, 2004

GILARD, Jacques. Orishas en Cartagena ? A proposito Del amor y otros demonios. In: RODRIGUEZ Fabio (orgs). *Plumas y pinceles II El grupo de Barranquilla: Gabriel García Márquez, Maestro Marvel Moreno, un epígono*, Bergamo: Bergamo University Press, 2008, p. 89-115

GÓMEZ, Sonia. Memorias de mis putas tristes, una literatura odiosa. In : *El Colombiano*, Bogotá, 2004. <https://www.senado.gov.co/index.php/prensa/lista-de-noticias/1629-siguen-aumentando-los-casos-de-violencia-sexual-e-intrafamiliar-contramenores-y-mujeres-en-la-pandemia> (consulté le 5 août 2021).

GROSGOUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. In : *Tábula Rasa*, n. 19, 2013, p. 31-58

HALL, Stuart. *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris : Éditions Amsterdam, 2007

HOOD WATERS, Edward. Manuel Zapata Olivella y Gabriel Garcia Márquez. In *Ciberayllu*, 2020. https://andes.missouri.edu/andes/cronicas/ewh_zapata.html (consulté le 3/09/2023)

HOOKS, bell. *Yearning. Race, gender, and cultural politics*. New York: Routledge, 2015

ISAACS, Jorge. *María*. Bogotá : Santillana, 2016 (1867)

LAVOU, Victorien. *Du « migrant nu » au citoyen différé. « Présence-histoire » des noirs en Amérique latine, discours et représentations*. Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 2003

LINDIG, Erika. Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica (introducción). In : VILLEGAS, TALAVERA, MONROY (orgs). *Figuras del discurso Exclusión, filosofía y política*, México : Bonilla-Artigas, 2017, p. 15-16.

LINDIG, Erika. La figura de la mujer mexicana en El laberinto de la soledad. In : VILLEGAS, TALAVERA, MONROY (orgs). *Figuras del discurso Exclusión, filosofía y política*, México : Bonilla-Artigas, 2017, p. 179-191

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Crossing Press edition, 2007

LUISSELI, Alessandra. Los demonios en torno a la cama del rey : pederestaria e incesto en Memoria de mis putas tristes. In : *Espéculo Revista de estudios literarios*, Madrid : Universidad Complutense de Madrid, n. 32, 2006.

MORENO BANCO, Juan. Transculturación amerindia en la narrativa de García Márquez. In : *Revista Estudios de literatura colombiana*, n.10. 2002, p. 42-58.

OLACIREGUI, Julio. García Márquez dejó pendiente « el problema del Negro ». In *Revista El Heraldo*, 2017 <https://revistas.elheraldo.co/latitud/García-Márquez-dejo-pendiente-el-problema-del-negro-140954> (consulté le 11 juillet 2021).

PALACIOS, Eustaquio. *El alférez real*. Bogotá: Panamericana, 2003 (1886)

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Orca, 1998 (1984)

RAMÍREZ, Liliana, *Entre fronteras : latinoamericanos y literaturas*, Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2006

ROJO BENÍTEZ, Antonio. *La Isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea, 1998

SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires : Prometeo libros. 2018

TAUBIRA, Christiane. *Baroque Sarabande*. Paris : Philippe Rey, 2018

VELDWACHTER, Nadège. Les nouvelles expositions coloniales : quand les couvertures se dévoilent. In : CONDE, Maryse ; CHAMOISEAU, Patrick (orgs). *Nouvelles études Francophones*, Nebraska : University of Nebraska Press, 2008, p. 262-275.

WATNICKI, Ellen. *La significación de la mujer en la narrativa de Mario Vargas Llosa*. Tese em literatura. Madrid : Universidad Complutense de Madrid, 1993.

Recebido em 21/10/2023.

Aceito em 28/11/2023.

ELEMENTOS DO SAGRADO INDÍGENA NA ESCRITA DE PATRÍCIA MELO E GIOVANA MADALOSSO

NATIVE SACRED ELEMENTS IN THE WRITING OF PATRÍCIA MELO E GIOVANA MADALOSSO

RESUMO

Ao longo do presente artigo é tratado o deslocamento geográfico/cultural/filosófico vivenciado pelas protagonistas de dois romances brasileiros contemporâneos – *Mulheres empilhadas* (2019), de Patrícia Melo e *Suíte Tóquio* (2020), de Giovana Madalosso. Ambas narrativas tratam de questões de maternidade, abordadas pelo olhar materno ou filial, da violência sofrida por mulheres e como uma aproximação com um sagrado não ocidental favorece as protagonistas via contatos que essas estabelecem com práticas de comunidades nativas do Norte do Brasil. Nosso foco está em verificar de que forma os elementos sagrados e os rituais com o chá sagrado, o Ayahuasca, levam essas mulheres a conseguirem uma conscientização que permite tratar de fatos que, em São Paulo, em suas culturas de origem, não conseguiam. Verificamos que o afastamento da vida urbana, do trabalho e as organizações capitalistas a ele vinculadas, aqui lido pelo olhar da crítica decolonial e feminista, é fator que permite que as duas protagonistas consigam compreender melhor suas idiossincrasias e desatar alguns nós que antes se apresentavam como emaranhados impossíveis de serem desfeitos.

Palavras-chave: *Mulheres empilhadas*. *Suíte Tóquio*. Deslocamento geográfico/filosófico. Nativo sagrado.

ABSTRACT

This article focus the geographic/philosophic displacement experienced by the protagonists of two contemporary Brazilian novels – *Mulheres empilhadas* (2019), by Patrícia Melo, and *Suíte Tóquio* (2020) by Giovana Madalosso. Both narratives deal with questions related to maternity, from a mother's or child's perspective, social and familial violence and the possible coming to terms with these topics through an immersion in native religious praxis guided by female native spiritual leaders in North Brazil. Our purpose is to verify how those religious rituals, especially the one undertaken with the Ayahuasca tea, help them to leave their previous positions, making both of them more conscious about facts they experienced in their personal or professional relations which were never properly digested. Our reading, from a decolonial and feminist perspective, stresses the importance of the performed displacement by both protagonists so to enter a new philosophical, spiritual world that really help them to come out of their previous state of ignorance and paralysis.

Keywords: *Mulheres empilhadas*. *Suíte Tóquio*. Philosophic/religious displacement. Native sacred elements.

Liane Schneider

Universidade Federal da Paraíba. Pesquisadora do CNPq-PQ2. ORCID: 0000-0002-5476-2065. E-mail: ls@academico.ufpb.br

Introdução

E, no que concerne as mulheres indígenas, situamos nestes quinhentos e vinte e três anos uma das maiores violações dos direitos humanos das meninas, viúvas e idosas. Mesmo com todo esse genocídio humano-cultural, nós nos mostramos ainda sobreviventes, guerreiras, oníricas, holísticas e combativas. Sofremos e ainda passamos toda a sorte de opressão, racismo, sistemas ditatoriais, desqualificação de nosso gênero feminino e desvalorização de nossa cultura e espiritualidade.
(Eliane Potiguara, 2023)

Ao longo do presente texto discuto dois romances recentes de autoras brasileiras cujos enredos se aproximam pela forma como representam o deslocamento entre dois polos geográfico-culturais dentro do território nacional brasileiro. Enfoco centralmente os efeitos que este deslocamento ocasiona nos enredos e, mais especificamente, na organização subjetiva das protagonistas no que diz respeito às culturas e cosmovisões que compõem suas vidas bem como o tecido narrativo dos textos literários em tela. A fim de delimitar mais claramente do que tratarei, identifico desde já os dois romances, que são: *Mulheres empilhadas* (2019), de Patrícia Melo, e *Suíte Tóquio* (2020), de Giovana Madalosso.

Essas duas narrativas brasileiras, publicadas no início deste século, arrancam suas protagonistas, que, no início de cada enredo encontravam-se radicadas na cidade de São Paulo, e as deslocam coincidentemente para o Acre, região Norte brasileira, território que só se tornou oficialmente estado oficial e reconhecido do país na segunda metade do século XX, tendo sido alvo de disputa pela Bolívia, Peru e Brasil desde o século XIX. Intrigou-me o fato de as duas autoras levarem suas protagonistas urbanas, ambas residentes na megalópole paulistana, para este espaço específico. E mais, para sua região profunda, para as matas e as comunidades ribeirinhas e nativas.

Na verdade, não são apenas os pontos de partida e de chegada das protagonistas que coincidem. Ambas vivenciam experiências marcantes nas aldeias indígenas que visitam, participando de cerimônias com o cipó sagrado, o Ayahuasca ou Santo Daime, bebida preparada por aqueles povos nativos para suas cerimônias religiosas. Ambas são impactadas espiritualmente pelo mergulho nas práticas performatizadas nos espaços que adentram. O que pretendemos analisar neste momento é o impacto de tais imersões em cosmovisões outras, segundo as quais a magia e o onírico fazem parte do que se pensa e se planeja para a vida em relação ao passado, ao presente e futuro.

O tecido narrativo de Melo e Madalosso entre São Paulo e Acre

Patrícia Melo, reconhecida autora brasileira, autora de mais de uma dezena de livros, vários deles premiados, dispensa maiores apresentações. Conhecida como autora frequentemente interessada na temática da violência, principalmente a urbana,

continua tratando desse tema, mas em *Mulheres empilhadas* a violência discutida tem forte marca de gênero – o romance trata de incontáveis casos de feminicídio, segundo Melo, seguindo a proposta que suas editoras lhe apresentaram ao propor o livro – que a temática fosse livre, mas que centrasse em questões ligadas às mulheres. A autora ao longo da narrativa justapõe a ficção – através de personagens que sofrem violências de toda a ordem tanto no local de origem da protagonista, no estado de São Paulo, como no novo local para o qual essa se desloca a fim de cobrir processos da justiça acreana – com mulheres do mundo real, nomes que, nós, leitoras, reconhecemos dos noticiários policiais brasileiros. Doze dos capítulos do livro tem como uma espécie de epígrafe casos reais, bastante noticiados de feminicídios ocorridos recentemente no Brasil. São pilhas e pilhas de mulheres expostas a situações que acabam exterminando suas vidas, através de mãos masculinas guiadas por lógicas machistas e obsoletas, tanto no plano da ficção do romance, quanto na inserção nesse de dados reais.

A protagonista não nomeada de *Mulheres empilhadas* é uma advogada paulistana que acaba instalando-se no Acre a fim de acompanhar julgamentos em série sobre assassinatos de mulheres ocorridos naquele estado. Neste momento e texto, nos interessa o encontro com o elemento mágico/religioso apresentado ao longo do romance, o Acre e suas aldeias, que acabam representando uma oportunidade para a imersão da protagonista em outra cosmovisão; também de nós mesmas, leitoras e leitores, em um outro mundo de significados e práticas.

Giovana Madalosso, apesar de escrever e publicar há menos tempo, se comparada à produção literária de Patrícia Melo, também possui diversos livros premiados no Brasil. Em *Suíte Tóquio* trata centralmente das relações entre uma mulher, Fernanda, que exerce sua profissão com sucesso e que enfrenta dificuldades gigantescas ao tentar exercer a maternidade. Nesse contexto, apesar de apresentar um marido/pai mais presente no ambiente doméstico do que a mãe, na verdade fica óbvio que o setor dos afetos é coberto, no que diz respeito à criança, por Majú, a babá da Cora. Essa funcionária torna-se polo importante da narrativa, representando as relações contraditórias entre mulheres e entre o público e o privado, aqui muito misturadas e com sérias implicações na vida de todas personagens.

Mulheres e a maternidade, afetos e profissão: um nó antigo

As duas narrativas que enfocamos, de Melo e Madalosso, dão destaque à figura materna, quer do ponto de vista da mãe, quer da filha e sempre problematizando as normatizações e idealizações praticamente impostas quanto a esse lugar do cuidado e do amor incondicional. Em *Mulheres empilhadas*, de Melo, temos uma mãe vítima da violência doméstica e feminicídio em um passado remoto, que ressurgiu via memórias reconstruídas pela filha, agora protagonista da narrativa, mulher adulta, que busca entender os fatos ocorridos quando era criança, memórias essas que retornam através da exposição ao tema da violência de gênero via julgamentos que decide acompanhar

no Acre. Essa protagonista, pouco antes de aceitar o trabalho naquele estado nortista, também foi exposta à violência em um relacionamento que se prenunciava como abusivo, um dos motivos pelos quais aceita a proposta da mudança temporária de residência.

Em *Suíte Tóquio* a protagonista é quem tenta resolver seu papel na relação com a filha, com o casamento, o emprego, a vida privada e seus impactos para além dessa esfera. Portanto, uma das protagonistas é filha, a outra é mãe, e ambas, nos contatos que estabelecem no Acre com as cerimônias sagradas do cipó, buscam desembaralhar os fios que enredaram suas vidas até então. As duas protagonistas têm as vidas cortadas pelo capitalismo fortemente estabelecido e operante nas grandes cidades, que pouco conhecimento toma da particularidade de seus trabalhadores, de suas periferias, de pessoas que exercem tantos subempregos a fim de que outras possam buscar alguma realização profissional e/ou financeira. Como aponta a teórica Françoise Vergés em seu livro *Uma teoria feminista da violência* (2021, p. 11),

[A] renovação patriarcal está indissolivelmente ligada ao capitalismo neoliberal, que não para de minar as conquistas sociais, de uberizar e precarizar. Essa economia, por si só, gera sua cota de violências, discretas, mas reais: exaurimento dos corpos, da terra e dos mares em benefício do lucro.

Em *Suíte Tóquio* é exatamente esse formato social/econômico que rege as relações entre a mãe e a babá de Cora. Todas ali se sentem exploradas e a criança sobra dentro de casa, na escola, na praça, na fuga ou sequestro planejado pela babá. Ao buscar respirar fora desse modelo sufocante de família e emprego, permitindo-se uma relação extraconjugal com uma colega de trabalho que estará temporariamente no Brasil, Fernanda, a mãe da criança, também busca um respiro fora de São Paulo, para além da sua carreira de sucesso e longe da relação desgastada que tem com o marido.

Saberes possíveis na decolonialidade

No caso das duas protagonistas nos romances enfocados, essas não planejaram o encontro quer com a aldeia indígena que acabam conhecendo, quer com a bebida sagrada e os rituais que lhes são apresentados. Em *Mulheres empilhadas*, a protagonista mal chega ao Acre e já engata em um flerte com Marcos, filho de uma indígena aldeada. É Marcos quem a leva para o meio da mata, para a aldeia de sua mãe, onde a protagonista mergulha por diversas vezes nos rituais do chá, estabelecendo uma profunda relação com a pajé do grupo, que se empenha em ajudá-la a lembrar e tratar dos traumas da infância. Seu trauma pessoal, além disso, dialoga com o trauma da violência vivida por tantas outras mulheres, as “mulheres empilhadas” que ela organiza num caderninho de notas ao longo de sua visita ao Acre; além disso, a advogada

se choca com um caso de violência vivida por uma jovem indígena, estuprada e assassinada por três rapazes daquela localidade, crime que se torna símbolo de todos os outros em outros estados e contextos do país.

Já Fernanda, de *Suíte Tóquio*, vai ao Acre a convite da mulher por quem se apaixonou e com quem teve uma primeira vivência homoafetiva, Yara, filha de pesquisadores da área da Antropologia, que desde criança frequentava comunidades ribeirinhas do Norte brasileiro, tendo intimidade suficiente com as culturas nativas acreanas para levar Fernanda até lá fim de vivenciar tais experiências sagradas em segurança.

As duas narradoras, mesmo estando, na maior parte do enredo, no Acre, estado nortista e fronteiro do Brasil, impressionam-se com a viagem de avião, carro e barco até o coração da mata; enfim, tomam consciência do grande distanciamento entre seus lugares de origem, geográfica e filosoficamente, e os locais que habitam temporariamente. Entendemos que certa modificação interna já está em processo desde que decidiram aceitar o convite para conhecer tais locais e culturas afastadas do ambiente paulistano. Em *Mulheres empilhadas* e em *Suíte Tóquio* essa imersão cultural deriva de questões não apaziguadas na metrópole em que viviam e para as quais buscam alguma solução alternativa a partir do deslocamento que vivenciam.

Causa surpresa o fato de que dois romances publicados por autoras brasileiras de forma quase concomitante, ou seja, um de 2019, outro de 2020, tenham se voltado a essa temática – do encontro com culturas nativas e a forma como tais grupos lidam com o sagrado e seus aspectos dos saberes e crenças vivenciadas em modelos estabelecidos séculos antes das colonizações europeias nas Américas. Portanto, as duas narrativas destacam um Brasil de conhecimentos e práticas que existem e persistem, apesar de tantas alterações que ocorreram na face mais urbana do país, inegavelmente graças aos novos hábitos que foram se impondo pós-contatos.

Vale lembrar que as duas autoras enfocadas não são indígenas, mas dão destaque a vivências culturais/religiosas no contexto dos saberes dos povos originários como possíveis saídas e/ou sinais de esperança, de cura individual ou coletiva para mulheres ainda sempre marcadas por instâncias de violência de toda a ordem. Aproximamos essas duas obras através de uma leitura comprometida com os feminismos deste século em suas vertentes progressistas – o decolonial, indígena, latino-americano, lentes críticas que buscam destacar e desatar os emaranhados que compõem as tramas, neste caso, tendo por base uma construção de culturas diversas justapostas.

Sonia Alvarez e Claudia Lima Costa (p.183), em artigo sobre o feminismo e a decolonialidade na América Latina, apontam que “o pensamento feminista hegemônico no Brasil ignorou a cultura e, principalmente, seus desdobramentos políticos”, argumentando que apenas nos anos 2000 a “cultura voltou ao primeiro plano”, algo que, segundo as mesmas, difere bastante dos desdobramentos feministas na América do Norte.

De fato, a cultura passa, neste século XXI, a ser destacada pelos discursos feministas, marcando presença também na literatura e nas artes em geral produzidas por diversos grupos étnicos, geralmente por um viés transcultural. “A imbricação

cultura, poder, política, está no centro da virada feminista”, bem observam Alvarez e Costa (p.195). Com o propósito de discutirmos conceitos como mulheres, sociedade, religiosidade, violência e justiça é fundamental um debate sobre como culturas específicas organizam o poder e a política em detrimento de alguns de seus sujeitos sociais. Os dois textos literários que enfocamos aqui tratam exatamente de construções das relações de poder atravessadas pela cultura e por interpretações de gênero diversas. Tratam da violência, encarando-a por uma lente centralmente interessada na diferença cultural, com a valorização do que esteve por séculos desvalorizado aos olhos ocidentais.

O romance de Patrícia Melo recria a violência explícita, que se volta contra os corpos das mulheres das mais diversas classes sociais em consequências de relações de poder muito desiguais entre os sexos, o que é analisado principalmente a partir do Acre, estado geograficamente bastante distante do dito eixo central brasileiro, o Sudeste, via pilhas e pilhas de situações de violência registradas. O texto de Giovana Madalosso trata da violência enfrentada pelas trabalhadoras domésticas, pelo esgotamento físico e mental de empregadas domésticas, da falta de horas vagas, do lazer que nunca chega, e também da opressão de uma mulher pela outra – da babá oprimida pela patroa, da patroa, que não cabe nas definições de mãe a que tem acesso.

Nas duas narrativas, a cidade de São Paulo serve como microcosmo urbano, cidade que expulsa quem precisa buscar sentido para sua existência para além do enredo do sucesso capitalista. O elemento mágico/religioso só aparece a milhares de quilômetros dali, quando essas mulheres se embrenham mata adentro, tomam um chá preparado como parte de um ritual religioso, que as vira literalmente do avesso. Elas regurgitam, dançam, cantam e rememoram o que não lembravam mais.

Quando Fernanda, de *Suíte Tóquio*, pisa em terras do norte do Brasil pela primeira vez, considera: “Eu nunca tinha estado no Acre. Logo senti que era outro mundo, pelo cheiro da floresta, pelo calor que não arrefece nem noite adentro” (MADALOSSO, p.111). E esse era apenas o começo de sua viagem – dali se deslocaria de barco por várias horas ao longo do rio até a aldeia. Shakuna, amiga de infância de Yara, sua atual amante, as conduziu ao longo da cerimônia do cipó, cuidando de Fernanda em sua primeira experiência de ingestão do Ayahuasca. Fernanda acaba tendo visões de si na infância, de sua filha, enfim, muito do que gira em torno desse papel que lhe parece tão difícil e sofrido – o de mãe. Depois de horas dançando com os aldeados, diz: “Levada pela música, fui sentindo que a barreira entre mim e as pessoas e as plantas e a lua se desintegrava. E sendo tudo, eu não era mais eu. E não sendo mais eu, não sofria tanto. Foi a experiência mais próxima que tive do divino, algo que nenhuma religião com todo o seu esforço litúrgico tinha conseguido me oferecer” (MADALOSSO, p. 119).

A protagonista de Patrícia Melo ouve de Marcos que existem vários estados – “o sólido, o líquido, o gasoso e o Acre” (p. 79) e ela considera que se “sentia (..) bem naquele clima, com aquela natureza, aqueles aromas da mata” em sua volta, naquele mundo que conheceu ao chegar em Cruzeiro do Sul (p.79). Como Marcos destaca, não devia ser mera coincidência que exatamente naquele ponto da Terra existisse uma forte tradição xamânica associada ao uso do Ayahuasca, que permitia que se

conversasse com Deus e com os mortos. Em uma das primeiras experiências que teve com o chá sagrado, a protagonista de Melo encontra-se com Zapira, responsável pela cerimônia e comenta:

(...) Zapira me explicou que a bebida nos abria muitos olhos, não olhos iguais aos nossos, que veem pedras e homens e bichos, são outros olhos, disse ela, olhos que veem o que está escondido, o avesso, o invisível, olhos que veem dentro do grão, do pensamento, dentro do céu, do buraco da noite, e também gente morta e espíritos, a menina tem que saber que vai vomitar, e isso é bom, deitamos para fora o que não presta, os feitiços, as zangas, e enguiços, a menina quer beber carimi? (Melo, 2019, p.65)

Após várias cerimônias com o chá, falando com mulheres em sonhos, a protagonista de Melo passa a se apresentar da seguinte forma: “sou da Liga das Mulheres das Pedras Verdes”. Sente-se protegida como parte desse grupo, o qual passou a contatar em seus processos cerimoniais com o chá, apesar de reconhecer que sua proteção era frágil, pois todas as mulheres estavam sob ameaça devido à lógica sexista e agressiva que impera transnacional e transculturalmente. O único sinal de esperança vem através do sagrado, ressignificado ou não, acessado direta ou indiretamente. Além disso, neste livro específico, Melo, que sempre disse escrever por trilhas solitárias, aqui constrói uma seção de agradecimentos bastante longa, dando nomes àquelas e aqueles sem os quais o texto não seria possível. Com certeza, não apenas por *Mulheres empilhadas* ser um livro que difere dos anteriores de Melo, tanto por temática e espaço enfocado, quanto por apresentar uma protagonista envolvida em questões de culturas nativas do Brasil, com as quais a autora provavelmente não tinha intimidade, sentindo, assim, necessidade de dar nome aos que representaram um suporte fundamental na escritura da narrativa: editoras, amigas, antropólogos/as, historiadores/as, indígenas. Talvez algum senso de comunidade e coletividade, ainda que temporárias, marcou o livro como um todo e se espalhou por outras seções do romance, como nos Agradecimentos.

De fato, em entrevista realizada com Patrícia Melo no dia 7 de abril de 2021 pelo Grupo de Pesquisa GEFIS, da UERJ, com duração de 95 minutos, ao ser perguntada sobre essa escolha específica, do porquê essa narrativa teria lugar na região Norte, no Acre, conforme pode ser conferido no YouTube do GEFIS, Patricia Melo respondeu o que segue:

O Acre surgiu como uma solução estratégica – ali você tem a mulher dos povos ribeirinhos, das cidades, Cruzeiro do Sul, Rio Branco, rural, tem as mulheres brasileiras; além disso, o Acre me dava essa floresta como brinde. Há um ditado do Suriname que diz que a floresta traz respostas para perguntas que ainda não fizemos. O Acre veio com a floresta, como um sonho, e a floresta é uma personagem do livro. Quando se fala da floresta, tudo muda; o homem da cidade

tem prepotência de se achar a medida para o mundo, ele mede o mundo de acordo consigo. Quando entra na floresta, se percebe que se perdem as medidas, que não somos medida para nada. Essa personagem de São Paulo cai nessa grandiosidade da floresta, vê que não é nada, é parte de algo muito maior, inclusive sendo parte da história da violência. Isso teve muito importância como contrapeso dessa violência, da reconstrução da identidade, superação, perdão, redenção e a floresta é a metáfora perfeita disso tudo. O Acre foi estratégico nisso tudo.

Ao longo de *Mulheres empilhadas*, a voz narrativa de Melo nos informa que o estado do Acre tinha sido tomado desde o século XIX por seringueiros violentos, sendo que o que pôs fim ao ciclo de mortes naquela fase de invasões foi o “renascimento da aldeia como um povo da floresta, com suas crenças, sua língua e sua cultura” (MELO, p.166). De fato, nos dois romances as cerimônias, danças, cânticos e brincadeiras se organizam ao longo de ritos nativos sagrados, apontando caminhos mais promissores do que os da lógica capitalista nua e crua predominante em São Paulo, cidade onde as protagonistas residem. Essa inserção de temáticas nativas em obras de autoras não-indígenas, como Melo e Madalosso, demonstra que, nos anos mais recentes, a produção artística-literária brasileira vem fazendo também seu giro, buscando focar mais o local, o que pertence às Américas e suas cosmovisões, olhando para o que não esteve no centro cultural da nação ao longo de séculos. Daí a importância de ser dada visibilidade, através da literatura, tanto por parte de autores e autoras indígenas, como brasileiro e brasileiras de outros grupos étnicos, a paradigmas diversos, diferentes formas de ver e compreender o mundo em que vivemos e que também é múltiplo desde sempre. Eliane Potiguara (2023, p.17), escritora e ativista indígena brasileira, destaca em seu último livro um desejo coletivo:

Queremos invocar o olhar sábio das mulheres indígenas na construção do mundo mágico, místico e holístico de nosso cotidiano e transmitir às novas gerações. Esse olhar, contar e viver fazem parte da sabedoria natural e ancestral feminina. A mulher indígena retrata essa realidade pela oralidade no seu dia a dia, dialogando com os seus, mesmo em um mundo genocida e opressor.

Considerações finais

Ao final deste artigo, vale lembrar que o estado do Acre tem sua população composta por quatorze povos indígenas e, mesmo que essas comunidades tenham, de fato, se desestruturado a partir do ciclo da borracha do século XIX, mais recentemente tais populações têm se fortalecido novamente por suas próprias bases culturais, apesar de inúmeros atropelos da política nacional ao longo dos tempos. Em *Mulheres empilhadas*, é sugerido que o assassinato e estupro da jovem indígena por três homens

brancos, um processo que não evoluía nos caminhos judiciais oficiais, teria sido vingada de um modo mágico, com presença de elementos oníricos, dessa forma escapando às pilhas de casos policiais sem solução. Em *Suíte Tóquio* o divino que impacta a vida de Fernanda só consegue tomar forma dentro da mata, momento em que ela se permite brincar, dançar, cantar e amar de forma livre. O Acre, como espaço alternativo à megalópole urbana, aparece como oportunidade para que as duas protagonistas se percebam, de forma inaugural, fora e longe de suas vidas, sempre determinadas por bens de consumo, relações formais de trabalho e família, que embotavam qualquer experiência sensorial capaz de lembrá-las de seus potenciais de reação e mudança.

Jace Weaver (1997), especialista em literaturas e culturas indígenas estadunidenses, na Introdução ao seu livro *That the people might live* aponta que os povos indígenas, dos quais faz parte, sempre duvidaram da teologia, pois, ao contrário das tradições judaico-cristãs, as religiões nativas não eram, em primeira instância, religiões teológicas, mas sim, “rituais de observação”, onde compreender o espaço que nos cerca interessa mais do que o tempo linear, que pretende organizar o “todo”. De fato, as protagonistas dos dois romances em tela buscam compreender momentos de violência ou tensão que cortaram suas vidas através de uma capacidade de observação estimulada pelo ritual do chá, guiado por pajés-mulheres, em mãos de quem se sentem seguras. Weaver (1997, p. 28) ainda salienta que, por não separarem as esferas sagradas e seculares, as visões de mundo nativas continuam envolvendo o mais profundo sentido do ser e englobando a vida, a existência e as identidades de suas tribos ou aldeias. Ainda que ele estivesse se referindo à América do Norte, acreditamos que suas observações também se apliquem com propriedade ao contexto da América do Sul.

Podemos considerar que, ainda que as duas autoras não sejam membros de comunidades indígenas, o fato de Melo e Madalosso destacarem o ambiente nativo como lugar promissor, aponta novos rumos de se pensar esse continente para além de modelos que não mais dão conta do que se deseja para tantas viradas que se fazem necessárias – no que diz respeito às mulheres, aos brasileiros, aos latino-americanos em geral e aos indígenas, em particular. Para além de pensar nas forças decoloniais que podem estremecer os alicerces de poderes impostos segundo ordens econômico-políticas firmemente estabelecidas há séculos, a reação é estimulada e vista como possível, estando em sintonia com o “direito à autodefesa”, como defendido pela feminista Elisa Dorlin. Tal direito à defesa – pessoal, coletiva, comunitária – está presente nos dois romances, principalmente em *Mulheres empilhadas*, quando, através de elementos narrativos ligados ao sagrado e/ou mágico, certa noção de equilíbrio volta a ser estabelecida, sugerindo que, em alguns contextos, vingar significa reequilibrar forças na busca por justiça.

Para além disso, do combate constante à violência cotidiana contra a mulher, é importante alimentar e consagrar espaços onde a liberdade dessas possa ser estimulada e apoiada, em toda sua diversidade. Cito, da introdução ao livro *Esperança feminista*, de Debora Diniz e Ivone Gebara (2022, p.19), o que segue, como inspiração para leituras

da literatura, da cultura e religiosidade por prismas menos redutores nos que diz respeito às mulheres:

Não deveria ser normal que as mulheres fossem livres? Tristemente, há mais sobre o que nos inquietarmos nesta pergunta – que *nós* se imagina na ideia plural de *mulheres*? Nossa diversidade foi feita desigualdade com as heranças racistas, coloniais, e pelas diversas formas de capitalismo que se sucederam. Já estamos atrasadas na imaginação de um feminismo mais diverso e inclusivo, em que os movimentos de mulheres negras, mulheres atípicas e trans estejam na rica cacofonia sem um centro dominante. A esperança feminista não pode temer a diversidade, e se falamos em feminismo no plural é porque este livro é a prova de que encontros entre territórios de pronúncia são necessários e possíveis. Somos feministas que conjugam verbos para a construção de uma desobediência criativa ao patriarcado e suas tramas.

Quando duas renomadas autoras brasileiras optam por tratar de temáticas que são do interesse central das mulheres, como é a questão da violência de gênero e da opressão e discriminação econômica, e, para tanto, passam a mergulhar em culturas e crenças outras, no caso, de populações nativas ribeirinhas do Acre, alimentando suas construções literárias a partir do encontro entre o universo urbano, paulistano, e esses outros universos, com outras formas de organização de vida e sociedade em locais descentrados, podemos ousar continuar tendo esperanças – de que o feminismo, sempre pluralizado, possa continuar conjugando tantos verbos como sugerem Diniz e Gebara em seu recente livro, e ainda outras conjugações verbais ainda mais efetivas possam ser implementadas e praticadas.

Referências

ALVAREZ, Sonia E. & COSTA Lima, Claudia. “Dos estudos culturais ao pensamento descolonial: intervenções feministas nos debates sobre cultura, poder e política na América Latina”. In: GONÇALVES, Christiane Ribeiro & ROCHA, Marcos Antonio M (Org). **Feminismos decoloniais e outros escritos feministas**. Fortaleza: Expressão gráfica e editora, 2019.

DINIZ, Debora & GEBARA, Ivone. **Esperança feminista**. Rio de Janeiro: Ed Rosa dos Tempos, 2022.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

GEFIS (Grupo de Estudos Feministas e Interseccionais). Letras no Feminino com Patrícia Melo. Entrevista no YouTube em 07/04/2021, duração de 95 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7-puX52lTto&t=1s>. Acesso em 20/07/2023.

MADALOSSO, Giovana. **Suíte Tóquio**. São Paulo: Ed. Todavia, 2020.

MELO, Patrícia. **Mulheres empilhadas**. São Paulo: Ed. Leya Brasil, 2019.

POTIGUARA, Eliane. **O vento espalha minha voz originária**. Rio de Janeiro: Edições Grumin, 2023.

VERGÊS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência**. São Paulo: Ed. UBU, 2021.

WEAVER, Jace. **That the people might live: Native American literatures and Native American community**. New York, Oxford University Press, 1997.

Recebido em 24/10/2023.

Aceito em 25/11/2023.

OS OLHOS E AS MÃOS DE IEMANJÁ NARRAM A CIDADE PARAÍBA

THE EYES AND HANDS OF YEMANJÁ NARRATE THE CITY OF PARAÍBA

RESUMO

Apresento nesse artigo alguns resultados da pesquisa de pós-doutorado desenvolvida no período de setembro de 2021 a agosto de 2023, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, sob a supervisão da professora Marta Araújo. Discuto sobre memória de trauma/memórias de resistência (Vecchi, 2020), território, museu decolonial (Vergès, 2017) e oralituras (Leda Maria Martins, 2003), conceitos/aproximações que nos ajudam a pensar sobre patrimonialização da cultura, educação antirracista e narrativas de povos de terreiro sobre e a partir das cidades. Percorro a narrativa de violência contra os povos de terreiro na cidade de João Pessoa, Paraíba, tomando como exemplos os atos de vandalismo contra a estátua da Iemanjá, a Santinha, erguida na praia do Cabo Branco, ponto mais oriental das américas. Nesse caminho, apresento questões e algumas propostas para pensar as cidades como teatros da memória ou como fóruns (Rahul Rao, 2016) e as narrativas de mulheres, principalmente, como guias de percurso.

Palavras-chave: Iemanjá. Oralitura. Patrimonialização da cultura. Educação antirracista. Paraíba.

ABSTRACT

In this article, I present some results of the postdoctoral research conducted from September 2021 to August 2023 at the Centro de Estudos Sociais of the Universidade de Coimbra, under the supervision of Professor Marta Araújo. I discuss trauma memory/resistance memories (Vecchi, 2020), territory, decolonial museum (Vergès, 2017), and oralituras (Leda Maria Martins, 2003), concepts/approaches that help us think about the patrimonialization of culture, anti-racist education, and narratives of terreiro peoples about and from cities. I traverse the narrative of violence against terreiro peoples in the city of João Pessoa, Paraíba, taking as examples the acts of vandalism against the statue of Iemanjá, the Santinha, erected on Cabo Branco beach, the easternmost point of the Americas. Along this path, I present questions and some proposals to think about cities as theaters of memory or as forums (Rahul Rao, 2016), and narratives of women, primarily, as guides for the journey.

Keywords: Iemanjá. Oralitura. Patrimonialization of culture. Anti-racist education. Paraíba.

Ana Cristina Marinho Lúcio

Universidade Federal da Paraíba. ORCID: 0000-0002-8137-6418. E-mail: anamarinho@cchla.ufpb.br

Achille Mbembe (2017), em diálogo com a obra de Frantz Fanon para quem “lugar” era toda experiência de encontro com os outros, afirma que “passar de um lugar para outro é também tecer com cada um deles uma dupla relação de solidariedades e de desprendimento. A essa experiência de presença e de diferença, de solidariedade e de desprendimento, mas nunca de indiferença, chamemos a ética do passante.” (p. 248). Neste sentido, o texto que aqui apresento parte dessa ideia de que através de uma ética da passante podemos perceber as cidades como lugares-arquivos, como fendas em que as memórias de trauma se misturam às memórias de resistência.

A ideia inicial da pesquisa surgiu a partir de caminhadas feitas pela minha cidade, João Pessoa, durante a pandemia de COVID-19, que me conduziram à estátua da Iemanjá, localizada no ponto mais oriental das Américas e que foi decepada e decapitada por fundamentalistas religiosos em 2016, pela segunda vez¹. O lugar que uma estátua ocupa é o do tempo presente, ela move as memórias das pessoas que passam por ela, no caso da Iemanjá são homens e mulheres que ocupam esses mesmos lugares e que lidam com memórias ausentes e, mais ainda, com rastros de violência. Roberto Vecchi (2020), em artigo intitulado “A impossível memória de Araguaia: um patrimônio sem memorial?”, menciona as questões complexas que envolvem o tema da “monumentalização das feridas abertas” e da monumentalização de uma destruição sem rastros. No caso das populações escravizadas durante mais de três séculos e das/os negras/os brasileiras/os que sofrem com as consequências deste processo ainda hoje, há muitos rastros de destruição, produzidos cotidianamente, como no caso das violações aos terreiros e casas de Umbanda, Candomblé e Jurema e aos monumentos que celebram orixás e outras divindades, mas, também, rastros, estradas e caminhos de resistência.

Ao longo da pesquisa, o território foi adotado como conceito, mas também, como atitude, tomada de posição, pois envolve, sempre, processos de disputa. E aqui pensamos, principalmente, em disputa por narrativas. Leda Martins, no seu livro “Performance do tempo espiralar” (2021), busca, entre outras discussões sobre as vozes e saberes da literatura, do teatro e, principalmente, das performances do congado de Minas Gerais, advogar um lugar de saber que rompe com apagamentos desejados e tentados ao longo dos séculos, como nos ensina Nilma Lino Gomes. Martins trilha outros caminhos e abre outras veredas quando pensa os corpos negros como lugares de grafias, de inscrições poéticas, lugares de assentamento, de oralituras (2003). Neste sentido, propomos, nesse texto, pensar a cidade a partir de vozes, memórias e utopias de mulheres que escrevem, inscrevem, poetizam a cidade Paraíba.

¹ A estátua foi decepada e decepada, pela primeira vez, em abril de 2013. Foi restaurada numa ação do IPHAN e, mais uma vez, em março de 2016, decapitada e arrancados os dedos.

Caminhos

Quando Exu chega
Ele abre
Eu vou lá
Abre estradas e olho
Para além de mim

(Alessandra Leão no disco Macumbas e Catimbós)

Maio de 2020 e estou à beira do Atlântico, lugar que, dizem, é o mais oriental das américas. Todos os dias saio de casa, de bicicleta e, com a pandemia, saio cada vez mais cedo: cinco e vinte. Vou até a beira da falésia e peço as bênçãos a Iemanjá, volto para casa e tento sobreviver. Peço as bênçãos a uma Iemanjá sem cabeça e sem mãos, uma Iemanjá virada para o mar e de costas para a cidade João Pessoa, antes Parahyba, por um tempo Frederica e, mais tempo ainda, Filipéia de Nossa Senhora das Neves.



Foto: Ana Marinho, maio de 2020

Junho de 2020 e assisto Françoise Vergès numa entrevista ao programa Conferência 360 Ethos². Vergès em sua fala, com inúmeras referências às viagens, menciona lugares de memória e esquecimento e questiona: “como podemos, hoje,

² Gravação disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=fBrF5qLM1LI>. Acesso em 21 de dezembro de 2023.

imaginar um museu decolonial? O que estaria nesse museu?"; "é possível partir da ideia de que eles (os outros) fizeram isso, então, nós, os outros, faremos desse outro jeito?". Por fim, Vergès propõe um exercício de imaginação: "o que queremos guardar nesse "museu decolonial"? Que tipo de arquitetura? Será necessário apenas mudar os objetos daqueles museus que já existem?"

Se posso seguir nesse trajeto de imaginação, de construção de um museu decolonial, qual seria a alternativa para a estátua de Iemanjá? Se decolonização é, também, um modo de reinventar, que reinvenção seria essa? A reinvenção sempre passa pela reparação? Como reparar o passado de genocídio, escravidão, racismo, sexismo quando esse passado é presente?

Olho nos olhos da Iemanjá decapitada e vejo que esse passado é presente.
Toco nos dedos da Iemanjá decepada e sinto que esse passado é presente.



Fonte: Print da reportagem, com câmera de Silvio Vieira, apresentada no JPB 2ª Edição - Globo, no dia 02/04/2013

Um presente de genocídio, destruição e exploração. A Iemanjá que olha, sem cabeça, que toca, sem mãos, esse mundo de pedra, esse avanço desenfreado de construções à beira mar, de prédios e avenidas e parques que destroem a vegetação natural para, em lugar deles, transplantar palmeiras "exóticas" e grama. E o mar que

avança, que retoma seu espaço. A “Iemanjá: mãe dos peixes, dos deuses, dos seres humanos” (Armando Vallado, 2019), rege, reage, resiste.



Foto: Acervo pessoal, Ana Marinho, junho/2020



Foto: Acervo pessoal, Ana Marinho, junho de 2020

As cidades são mesmo hostis às pessoas pobres, às mulheres negras, às/aos imigrantes, às/aos refugiadas/os. E aqui, na minha cidade, aos corpos que vivem diferentes credos, mulheres e homens que experienciam o espaço urbano como terreiro, território de fé e cura. Mulheres e homens que dançam memórias e vivem em encruzilhadas de tempo e espaço. E nessas encruzilhadas, as imagens de resistência importam, falam, re-significam:

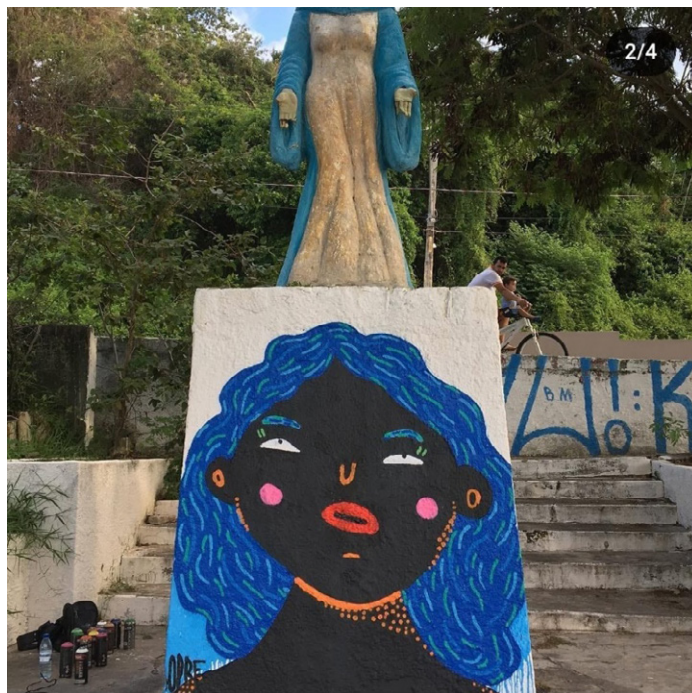


Foto: <https://www.instagram.com/acervoo3/>. Grafite de Thiago da Silveira (Camô Criativa) feito em abril de 2019



Foto: <https://www.instagram.com/acervoo3/>. Grafite de Américo Filho (Meia Cor) feito em abril de 2019



Foto: <https://www.instagram.com/acervoo3/>. Grafite de Pedro Barreiro (Mulinga) feito em abril de 2019



Foto: <https://www.instagram.com/acervoo3/>. Grafites de Pedro Barreiro (Mulinga), Américo Filho (Meia Cor) e Thiago da Silveira (Camô Criativa) feitos em abril de 2019

Memórias do sensível

Nas discussões sobre museus decoloniais (Vergès, 2017; Rahul Rao, 2016), sobre o repatriamento de objetos que foram roubados durante anos e anos de guerra coloniais, duas imagens são evocadas: os museus podem ser pensados como teatros da memória ou como fóruns. Quando pensamos nos espaços das cidades, acredito que é possível unir estas duas ideias pois elas são, ao mesmo tempo, fóruns e teatros.

Em agosto de 2021, após os movimentos em torno da estátua de Borba Gato³, numa cadeia de contestações aos monumentos que celebram personagens históricos responsáveis pelo tráfico e escravização de pessoas, que começou com o assassinato de Georg Floyd nos EUA, em maio de 2020, a prefeitura de São Paulo, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, anunciou a instalação de cinco estátuas de personalidades negras: Carolina Maria de Jesus, Adhemar Ferreira da Silva, Itamar Assumpção, Madrinha Eunice e Geraldo Filme. A escolha do local de instalação da estátua que homenageia a escritora Carolina Maria de Jesus gerou protestos e o lançamento, em 19 de fevereiro de 2022, de um manifesto intitulado “Queremos Carolina na Sala de Visitas”, assinado por coletivos de artistas e moradores de Parelheiros (SP), bem como pela família da escritora. Vejamos um trecho no documento:

Nós, coletivos culturais, artistas locais e articuladores sociais do território de Parelheiros, junto aos familiares e pessoas que entendem a importância da obra e da trajetória de Carolina, viemos através desta manifestar o nosso descontentamento em relação ao local escolhido para abrigar a escultura que está sendo produzida em homenagem à escritora. Reivindicamos a instalação da estátua de Carolina Maria de Jesus na Praça Júlio César de Campos, no Centro de Parelheiros e também a participação dos agentes locais na construção do evento de inauguração do monumento. Carolina vive, e sua luta persiste, e aqui estamos apenas como pessoas que reivindicam o local, a data e a festa que ela merece ter.” São Paulo, 19 de fevereiro de 2022. (Fonte: <http://forms.gle/kPsWeZhrix6vvJWr8>)

O manifesto conta ainda com o depoimento de Vera Eunice, filha da escritora, que diz: “Fazemos questão que seja em Parelheiros! Minha mãe amava Parelheiros, aqui foi feliz, se benzeu e benzeu teu chão, participava das festas tradicionais, ia ao cinema mudo e entregou o meu diploma na Escola Prisciliana”.

A inauguração das estátuas de Marielle Franco (27/07/2022), no Buraco do Lume, no Rio de Janeiro, e de Carolina Maria de Jesus (28/07/2022), em Parelheiros, São Paulo, e a discussão em torno da instalação do Touro na Paulista, na região central de São Paulo e sura retirada após inúmeros protestos, combinada com a ação da artista plástica Márcia Pinheiro, intitulada Vaca Magra⁴, são exemplos de revisão e contestação aos modelos coloniais de monumentalização de pessoas e eventos históricos.

Gianolla (2022) chama a atenção, na discussão sobre a criação de museus e homenagens às pessoas escravizadas em Lisboa, sobre o risco de “fazer um uso meramente turístico do património sensível”. Para o autor, algumas ações podem esconder a “subjetividade das pessoas escravizadas”. Esta discussão esteve presente

³ Para mais informações consultar: <https://g1.globo.com/sp/noticia/2021/07/24/estatuadeborbagato-e-incendiada-por-grupo-em-sao-paulo.ghtml>. Acesso em 22/12/2023.

⁴ Sobre a polêmica em torno do Touro da Paulista, as reações da sociedade civil e a performance da artista plástica Márcia Pinheiro, consultar <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/12/09/escultura-de-vaca-magra-e-instalada-em-frente-a-bolsa-de-valores-de-sp.htm>. Acesso em 22/12/2023.

quando o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, foi qualificado pela Unesco como patrimônio da humanidade, o que não ocorreu com o Cemitério dos Pretos Novos: “lugar de grande valor histórico e simbólico para as comunidades afro-brasileiras, ficou na zona de amortecimento, mas não está identificado como bem patrimonial em si, revelando novamente a tensão que existe entre o patrimônio sensível e a classificação do patrimônio virada para o turismo.” (p. 93)

A contestação de estátuas como a de Borba Gato, em São Paulo, não significa contestar a presença desse personagem na História, mas a presença desta imagem no presente, ou seja, estamos tratando das memórias dos lugares. Tatiana Bina, em texto intitulado “Pequeno guia para discutir o derrube de estátuas” (2020), argumenta que uma educação patrimonial poderia ser um caminho para a solução de alguns conflitos. Para a autora haveria duas soluções: a colocação de placas contextualizando as figuras representadas ou o deslocamento para museus. Nos museus elas serão tratadas como documentos históricos, diferente da forma como são acessadas nas ruas e praças, como “documentos” de memória.

Apesar de os historiadores terem feito um esforço para explicar que história e memória são coisas distintas, este ponto não parece ainda plenamente compreendido: uma estátua não é uma personagem histórica em si. O seu derrube não implica o sumiço histórico de uma personagem. Uma estátua é uma homenagem, feita a posteriori, de maneira a legar à posteridade quem os seus executores consideram dignos de serem constantemente lembrados. (Bina, 2020, s/p)

Mas e quando uma estátua representa, também, um lugar de adoração e culto, como é o caso da Iemanjá? Que memórias ela move nas pessoas que passam por ela?

Nessa esquina do texto, gostaria de trazer algumas discussões sobre memória traumática e formas de homenagem antimonumentais. Ricardo Vecchi (2020) discute sobre as questões complexas que envolvem o tema da “monumentalização das feridas abertas”, como as que envolvem as vítimas da ditadura na Argentina, além da memória das vítimas do Araguaia. O autor cita a obra de Ricardo Ohtake, instalada no Parque Ibirapuera-SP no ano de 2014 em homenagem aos mortos e desaparecidos durante a ditadura civil-militar e, ainda, os “memoriais virtuais que atualizam sobre as pesquisas em andamento e desempenham uma função sobretudo educacional, função essencial para a construção de uma transmissão responsável da memória.” (p. 54)

Essa conexão conceitual disponibiliza uma ampla reflexão crítica sobre a monumentalização da destruição sem rastros do outro, do inimigo. Nos monumentos “por defeito”, no amplo repertório estudado que aprofunda as materialidades possíveis de uma memória frágil e perecível, na construção de museus ou de memoriais, a própria ideia de monumento é posta em discussão com projetos antimonumentais e a arte desempenha um papel

fundamental como contraponto possível de uma história que de outro modo se esvairia. (Vecchi, p.55)

Vecchi menciona ainda a proposta de James Young para as Torres Gêmeas que vai das ruínas ao vazio: “se a ruína poderia testemunhar a destruição, também o vazio poderia fazer o mesmo.” A opção foi “lembrar a vida pela vida” e uma árvore foi plantada naquele chão para cada pessoa vitimada pelo atentado, assim como “as árvores plantadas em Israel em 1954 para lembrar os mortos pelo Holocausto, ou as trezentas mil plantas em homenagem às vítimas do terremoto de Kobe de 1995”:

Outra possibilidade que se define é aquela dos museus abertos onde a memória está disseminada por todo um espaço: de certo modo os Stolperstein (as pedras no caminho), do artista Gunter Demnig, em Berlim, que gravam nome, datas de nascimento e deportação das vítimas do extermínio nazista, colocadas em milhares por toda a cidade. Elas evidenciam como todo o espaço é ocasião de memória, de transmissão de algo que no passado ocorreu e que não se deixa inscrever num centro simbólico como um museu que implica sempre o risco do posticho ou do fetiche. (Vecchi, p. 55)

Esses exemplos ajudam a pensar numa memória das religiões afro-brasileiras? As árvores, os parques, as pedras?

A estátua de Marielle Franco, em tamanho natural e colocada no lugar onde ela prestava contas do seu mandato, pode ser um exemplo que, mesmo monumental, apela para os afetos, para uma memória do gesto, da presença, para a necessidade de marcar os corpos de mulheres negras nas cidades, assim como a proposta de erguer uma estátua em homenagem a Carolina Maria de Jesus. As duas estátuas poderiam se encaixar naquilo que Hutta (2019) chama de “reterritorializações afetivas”. Eliana Rosa de Queiroz Barbosa e Cintia Elisa de Castro Marino se apropriam desta discussão para pensar nas propostas de uso do Minhocão, em São Paulo. As autoras utilizam o conceito para pensar nas disputas urbanas em torno do Minhocão tomando como contexto as marchas que ocorreram em 2013 e as consequências destas mobilizações que tomaram as ruas do país e que foram marcadas pela presença de uma classe média que disseminou discursos de ódio, fascistas e que mobilizou outros afetos, em oposição aos gestos e práticas das camadas populares, de movimentos sociais como o MTST, o Movimento Negro, as lutas coletivas dos povos indígenas e das pessoas LGPTQIAPN+. De um lado ocorreram as ações do Baixo Centro (2011 a 2016), da Virada Cultural, iniciadas em 2012, e de outro, já em 2013, foi criada a Associação Parque Minhocão. Em 2014 ocorreram inúmeros debates e a ideia de construção do Parque foi contestada e muitos acusaram o projeto como mais uma proposta de gentrificação. Já em 2015 surgiu um grupo de classe média, conservadora, o Desmonte Minhocão, que reivindica a remoção do Minhocão. As autoras também utilizam Butler (2015) para pensar nos corpos e nas cidades.

Vejam os que afirmam as pesquisadoras e, depois delas, entramos na última vereda desse texto:

The notion of affective territorialization (and re-territorialization) refers, therefore, to the construction, deconstruction and reconstruction of symbolic affective meanings of the urban spaces and the public sphere. Thus, affective de- and re-territorializations occur when distinct social actors affectively perform on the streets, on public spaces and in different official instances of participation, changing the conditions of inhabiting these spaces. In these affective re- and de-territorialization performances based on bold affects, enactments of hope, joy, anger, disenchantment, fear, among other sentiments can be mobilized by progressive and reactionary ideologies. (p. 525)

Meio do percurso – mais caminhos abertos

Se pudéssemos construir/reconstruir novos mapas e percursos para essa cidade João Pessoa quais seriam? Cidade feminina - Filipeia, Parahyba, Frederica, de traçados colonialistas. Cidade Feminina - Iemanjá, cidade da Jurema Sagrada, de traçados decoloniais.

A cidade que se forma em torno das Igrejas, Mosteiros e Palácios. A cidade das negras, indígenas e brancas pobres. Em 1970 a cidade João Pessoa crescia entre favelas de nome Baleado, Jardim Bom Samaritano, Tanques, Vila União I, Cordão Encarnado, Cangote do Urubu, Vila Teimoso, Coqueiral, Vem-Vem, Beira Molhada. Em 1983 chegaram as favelas Beira do Cano, Brasília de Palha, Ninho da Perua. Em 1989, Vila dos Teimosos, Timbó, Taipa, Buraco da Gia, Nova República. Em 1998, Rabo de Galo e Pirão D'Água. No senso de 2000 havia 38 favelas na cidade e, vivendo nelas, 112.277 pessoas.

Nomes que dizem tanto: sobre pastoris e seus cordões encarnados e azuis; sobre um projeto de país-Brasília, sem esquinas, mas com trabalho e sonhos de migrantes nordestinos; lugares de taipas, buracos, palha, mas também de esperança, coqueiral, perus e urubus, de sonhos de novas repúblicas e pirão de carne, que de água já temos muita.

A cidade cantada nos cocos e cirandas, nas ruas e casas de Catimbó; cidade narrada por Inês dos Santos que circulou por espaços de poder e de fé, luta, brincadeira, encantamento. Cidades-corpos, como nos ensina Leda Maria Martins. É essa cidade que queremos aprender a narrar, aprender a escutar, dançando com cirandeiras, macumbeiras, catimbozeiras, ouvindo as narrativas de Inês dos Santos, mulher de santo que, em seu depoimento, traça outras cartografias, outros mapas para essa cidade:

(...) eu fui criada naquele setor ali, quando com dez anos de idade eu vim de Alagoa Grande, elas foram me buscar, que moravam seis... era tudo gente idosa. De novo, só tinha Virgínia da Gama mesmo... que elas eram tudo professora da Universidade, esse povo, tudo filha dos primeiros governadores daqui da Paraíba, da família Gama e Mello, que é uma família muito conhecida aqui da Paraíba, que inclusive tem as ruas, né? Juiz Gama e Melo, sei que lá, não tem essas ruas, né? Pronto, eu fui criada... aí fiquei ali naquele setor até quinze anos... elas cuidando de mim. Quando foi com quinze anos já começaram a ficar tudo lenta, aí foram morrendo, morrendo, morrendo... aí eu fiquei só de novo, aí já passei pra família de Willis Leal (...). Agora, era para eu ter me desenvolvido com sete anos de idade... aí foi o tempo que ela morreu (a mãe) e eu fiquei sem ter convivência com ninguém. Aí quando eu chego aí no João XXIII, quando eu vim morar, já com uns quinze, mais ou menos, quatorze, aí que eu ouvia um Candomblé batendo lá na Correia Nóbrega, né? Aí eu dizia: um dia eu ainda vou dançar Xangô, um dia eu ainda vou ser Mãe de Santo... Até que enfim eu consegui arrumar umas amizades que participavam, aí foi quando me levaram para a Torre. Né? Eu comecei a frequentar (...). Quando a gente fazia as obrigações lá em Madrinha, aí ia todo mundo de noite em todas as igrejas, eu mesma fui em sete igrejas, fui em várias igrejas, aí fui no cemitério e no mar e terminamos na Penha, sempre as obrigações de madrinha terminavam tudo na Penha, néra? Que quando passava na igreja, descia o rio...e o mar.⁵

Eu até aventaria uma resposta à questão inicial sobre a possibilidade de construirmos um museu descolonizado, decolonial, contracolonial: podemos, devemos, mas ainda precisamos desobedecer às ordens patriarcais, coloniais, estatais, sentimentais e as cidades-mulheres podem nos ajudar a traçar esses caminhos. As epistemologias negras e indígenas, o catimbó e a Jurema nos ensinam.

Referências

ALVES, Ana Rita; MAESO, Silvia Rodríguez. A racialização do espaço pela mão da política local: anticiganismo, habitação e segregação territorial. In: MAESO, Silvia Rodríguez (org.). **O Estado do Racismo em Portugal**: racismo antinegro e anticiganismo no direito e nas políticas públicas. Lisboa: Tinta da China, 2021. p. 157-180

BARBOSA, Eliana Rosa de Queiroz e MARINO, Cintia Elisa de Castro. Minhocão: affective re-territorializations in contemporary urban disputes. **Cad. Metrop.**, São Paulo, v. 23, n. 51, 2021. pp. 519-545.

⁵ Depoimentos gravados em 2018 para a pesquisa de Iniciação Científica coordenada por mim, que resultou no trabalho de final de curso de Maria Gomes de Medeiros intitulado “Corpo, narrativa e saberes: histórias de vida de uma mestra juremeira na cidade de João Pessoa” – DLCV/UFPB, 2019.

BINA, Tatiana. Pequeno guia para discutir o derrube de estátuas. **PATRIMONIO.PT**. 2020. <https://www.patrimonio.pt/post/pequeno-guia-para-discutir-o-derrube-de-est%C3%A1tuas>. Acesso em 20 de setembro de 2022.

CAMERON, Duncan. The Museum: a Temple or a Forum. **Journal of World History**, 4 (1): 189-202, 1971.

FONTEIN, Joost. **Preserving the Cultural Heritage of Africa: Crisis or renaissance?** Edited by Kenji Yoshida and John Mack. Oxford and Pretoria: James Currey and UNISA Press, 2008.

GIANOLLA, Cristiano. Memorial de homenagem às pessoas escravizadas, in Ana Guardia, Miguel Bandeira Jerónimo e Paulo Peixoto (org.). **Ecos Coloniais: História(s), Património(s) e Memória(s)**. Lisboa: Tinta da China, 2022, p. 85-92

GOES, Diogo. A Iconoclastia Contemporânea: O Antirracismo Entre a Descolonização da Arte e a (Re)Sacralização do Espaço Público. **Comunicação e Sociedade**, vol. 41, 2022.

HUTTA, Jan Simon. Affective territorialities in Brazil's current political conjuncture: a three-part essay. *Society and Space*. **Essays**, April 11, 2019. <https://www.societyandspace.org/articles/affective-territorialities-in-brazils-current-political-conjuncture-a-three-part-essay>. Acesso em 13 de julho de 2020

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras – Língua e literatura: limites e fronteiras**, PPGL – UFSM, n. 26, 2003.

MARTINS, L. M. **Performance do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

RAO, Rahul. On Statues. 2016. <https://thedisorderofthings.com/2016/04/02/on-statues/>. Acesso em 07 de novembro de 2022.

VALLADO, Armando. **Iemanjá: mãe dos peixes, dos deuses, dos seres humanos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

VECCHI, Roberto. A impossível memória de Araguaia: um patrimônio sem memorial? In: OLIVEIRA, Rejane Pivetta de e THOMAZ, Paulo C (orgs.). **Literatura e Ditadura**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020. p. 45-58

VECCHI, Roberto. Identidade herança pertença. In: ROSSA, Walter; RIBEIRO, Margarida Calafate (ed.). **Patrimónios de influência portuguesa: modos de olhar**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. p. 65-80.

VESGÈS, Françoise. A museum without objects. In: CHAMBERS, Iain ... [et al.]. **The postcolonial museum**. The arts of memory and the pressures of history. London: Routledge, 2017, p. 25 – 38.

Recebido em 30/11/2023.

Aceito em 15/12/2023.

ENTREVISTA

LA ESCRITURA Y AFROPOÉTICA FEMINISTA, ANTIRRACISTA Y DECOLONIAL DE KARINA RIVAS CARDONA¹

Karina Rivas Cardona habla desde su lugar de enunciación afrodiaspórico, especialmente de su identidad multiétnica, ancestralidades, espiritualidad y de sus lugares de pertenencia. Se presenta como una mujer diversa. Es mamá de una niña prieta llamada Lia Oshún R. Rivas y queer. Es hermana y compañera de un hombre trans negro y músico/artista llamado Milo Mosquera, que toca marimba mientras ella declama sus poemas y productora artística.

Karina es escritora, poeta y una mujer afrodiaspórica, activista feminista negra comunitaria, decolonial y antirracista, defensora de derechos humanos y Asesora Étnica LGBTQIA+género interseccional en territorios y comunidades afrocolombianas.

Desde su trabajo y activismo, ella está muy comprometida con las luchas por la vida de las mujeres, niñas y niños interétnicos, afro e indígenas desplazados y que están constantemente amenazados por las violencias de género, las drogas, el narcotráfico, la explotación y lucha también por la paz integral en el territorio colombiano.

Es directora de la Escuela etnopolular de escritoras Mariele Franco y realiza talleres con mujeres/hermanas sobre cuidados y autocuidado, y también la dimensión de la espiritualidad afrocentrada está presente en su labor con las mujeres.

Karina es investigadora de asuntos afrodiaspórico, una amante y declamadora de la poesía. Su lectura poética es latente y las poesías despierta una mezcla de sentimientos, son memorias, contestaciones y es una invitación a la transformación personal y colectiva/social.

Es una promotora de la lectoescritura/oralitura, especialmente de escritura decolonial con un enfoque autobiográfico. La poesía de Karina está atravesada por las dimensiones de la espiritualidad, la ancestralidad, la corporalidad afrocentrada y critica el colonialismo, el afropatriarcado y el racismo en Colombia.

Es escritora y co-autora de los libros “Feminismos Andantes” (2021) y “Diálogo de Saberes” (U de A-2020) – “Bilis Negra” (obra inédita). Publica también sus poesías y de otras mujeres de Colombia en las redes sociales: @karirgong.

¹ La entrevista con la autora fue gravada de forma remota no día 24 de junio de 2023 (desde su casa, en Cali, Colombia para el podcast del blog Terra Literaria) y realizada por María Lúcia Lopes de Oliveira y Daniela Cano Rodríguez.

Maria Lúcia Lopes de Oliveira [M. L. L. O.]: Muchas gracias por aceptar nuestra invitación y por la oportunidad de conocer un poco sobre tu vida y la escritura/literatura afropoética con perspectiva antirracista, feminista y decolonial.

Karina Rivas Cardona [K. R. C.] Muy agradecida por la invitación, celebrando a nuestras deidades y ofreciendo a todos los ancestros y ancestras por este diálogo.

[M. L. L. O.]: Karina, háblanos un poco de ti, ¿Cómo te presentas ante el mundo?

[K. R. C.]: Soy una mujer multiétnica, me presento desde mi lugar de enunciación afrodiaspórico, especialmente desde mi fenotipo. Perteneczo a dos territorios colombianos: un territorio afro y uno blanco, mestizo, el blanco diría, porque lo mestizo tiene más consciencia de su etnicidad. Un territorio de Cañasgordas, perteneciente al departamento de Antioquia, cuya capital es Medellín. Es un municipio de las montañas antioqueñas cerca del mar Atlántico. Mi padre es del Pacífico, de un lugar que se llama Opogodó, el territorio es disputado con el municipio San Juan en el departamento de Chocó. Es un lugar céntrico en la producción de la coca, de la cocaína y es un territorio especialmente afrodiaspórico indígena. Los territorios afrodiaspóricos en Colombia han estado marcados por unas estructuras del racismo tan fuertemente soportadas desde la blanquitud céntrica que no permiten las conectividades. En la mayoría de los territorios del Pacífico no hay conexiones ni territoriales, ni de vías, ni de comunicaciones, ni de internet. Literalmente, hay que subirse a una montañita, una colinita a determinada hora del día para poder tener señal de red, en muchos, diría, la mayoría de los territorios. Soy una mujer diversa: madre de una niña preta, Lia Oshún; queer, compañera de un hombre trans negro Milo Mosquera, del Pacífico Sur; una mujer de plantas, con una relación profundamente cercana a las plantas para curar, sanar, sanarme y activar memorias también con mujeres; activista y defensora radicalmente de los derechos humanos con un enfoque étnico interseccional de género antirracista, formada en derecho e intento ser escritora decolonial y promotora de lectoescritura, especialmente escritura decolonial con un enfoque autobiográfico porque debemos narrarnos primero a nosotras, antes, como decía Audre Lorde, que lleguen a definirnos.

[M. L. L. O.]: Acerca de tu relación con el activismo feminista y antirracista en Colombia, ¿a qué te dedicas, ¿dónde trabajas y cuáles son las principales luchas en las que participas en tu país?

[K. R. C.]: Dirijo y coordino el área de género de un proyecto de apoyo de cooperación internacional llamado Apoyo a la Paz Integral en el Pacífico Colombiano, desde donde estamos impactando a mujeres firmantes, ex guerrilleras de las FARC, indígenas y afrodiaspóricas; a mujeres interétnicas firmantes, y también acompaño, diría irónicamente, a mujeres desplazadas que en este momento viven en albergues humanitarios en Buenaventura, en territorio del Pacífico colombiano, injustamente desplazadas por las FARC, por el Ejército de Liberación Nacional (ELN), por el paramilitarismo.

En momento vivo en Cali y acompaño procesos organizativos, especialmente afrodiaspóricos.

[M. L. L. O.]: Ahora centrándonos en tu escritura: qué significa para ti una escritura/literatura afropoética, antirracista y decolonial? ¿Cómo nace la poesía en tu vida?

[K. R. C.]: Bueno, la literatura, la oralitura entendiendo de donde venimos, siempre buscando nuestra ancestría, no somos sin quienes han estado. Es principalmente una reivindicación. Nosotras las personas afro hablamos desde el lugar que nos conmueve. Intentamos resignificar todo lo que nos atraviesa para aprender a ser, atravesando estereotipos, algo que he dejado de llamar así para pasar a nombrar estigmas que pesan más en la psique y en el espíritu humano. Especialmente nosotras, las mujeres, desde dónde hacemos la literatura a las mujeres, desde dónde parimos nuestras palabras, sino desde nuestra experiencia que una vez descompuesta, desglosada, nos permite crear reflexiones que no están en el imaginario humano o al menos no habían estado hasta que empezamos a poner con más conciencia y en más plataformas, con mayor campo de escucha, de creación, nuestras palabras. Ahora, pasarlas a esto positivizado, que son las letras castellanas de Occidente, también es muy pesado. Sin embargo, nos permite atravesar nuestro dolor y transformarlo en letras que sirvan a otras hermanas para su propio descubrimiento y encuentro. Las letras de las mujeres negras tienen una gran responsabilidad y es: escribimos para nuestras hermanas y nuestros hermanos. Aquí en Colombia le llamamos renacientes, en la Afro Colombia de América Latina y le llamamos renacimiento a los niños y las niñas que han sobrevivido a los yugos esclavistas y neocoloniales, es decir, los renacientes, renacen del narcotráfico que está en nuestros territorios asesinandolos, renacen de la trata de personas, renacen de todas las formas crueles del racismo, con los que tienen que vivir incluso antes de nacer. Hay un género musical en Colombia espiritual que se llama Gualí, y el Gualí nace para celebrar a los niños y a las niñas muertos, porque celebramos que emerjan a nuestra ancestría y no se queden sufriendo el látigo del amo. Hay relatos ancestrales de la oralidad aquí en Colombia que hablan como los amos lanzaban a los caimanes, que son como suerte cocodrilos, pues caimanes, animales reptiles, a nuestros niños y nuestras niñas en el momento de la abolición de la esclavización para no tener que pagar por esas personas esclavizadas los tributos de coronas que había en ese momento. Entonces se creaba el Gualí como músicas festivas para celebrar la muerte de nuestros niños y nuestras niñas hasta la fecha. Creo que ese también es la literatura que escribimos nosotras, las mujeres afrodiáspóricas sin hablar por todas. Cada uno habla desde su lugar de anunciaciones. Así, pienso y creo.

[M. L. L. O.]: ¿Qué te motiva e impulsa tu escritura, en especial la poética?

[K. R. C.]: Escribimos para sanarnos, tejer nuevas puntadas en la historia ancestral afrodiáspórica; escribimos pensando en el afro futurismo y para pensar que el paradigma de gobernabilidad puede cambiar, y celebro mucho a Francia Márquez²; escribimos para transformarnos también, salir del caparazón como una semilla a un árbol de bauba. Esto es, tengo una gran hermana acá en Colombia, ella es Cocco Kilele, también escritora, activista, defensora de derechos humanos, directora de la Organización Étnico Juvenil “Semillas Negras”. Entre las dos nombramos el proceso Semillas Negras, pero ella le puso una cola hermosa que es “somos semillas que florecerán en grandes baubas”.

² La primera vicepresidenta afro de Colombia conversa con EL PAÍS sobre su primer año de mandato. Acceso em 23.08.2023: <https://elpais.com/america-colombia/2023-08-17/francia-marquez-me-he-esforzado-por-no-dejarme-deslumbrar-por-el-poder.html>

Entonces un poco la literatura es eso para mí, la posibilidad de hacer florescencia, de transformar el imaginario, de trastocar, ennegrecer las narrativas vigentes de occidente con nuestra cosmogonía negra, diaspórica, prieta, afrodescendiente.

[M. L. L. O.]: Hablando de la escritura y literatura, ¿tienes algún ritual, alguna rutina para escribir, para entrar en este proceso creativo de la escritura?

[K. R. C.]: Bueno, como le decía, a una la atraviesa su salud mental y su negrura en todos los aspectos. Entonces, lo primero es sentirme bien. Si no me siento bien, no me fuerzo a escribir porque me doy mucha autocrítica sobre lo que pienso. Sin embargo, he pensado que eso; encender una vela, prender el palo santo, llamar a mis orishas, colocarme al pie de mis altares, creo que es un ritual para la poesía, para la escritura en términos generales, sea un informe humanitario, derechos humanos o un artículo para una revista o un texto para mí, para sanar íntimamente. Ése es como mi ritual, pedir mucho permiso, pedir acompañamiento a mis ancestros, ancestros, me hace sentir más tranquila a la hora de escribir.

He entendido que no se puede hablar si primero no se habla de nuestra deidad. Entonces he aprendido que en todos los espacios en los que estoy, primero es el altar, primero es nuestro centro de poder. En el penúltimo viaje con las mujeres justamente de los albergues cerrando un proceso que le llamamos círculo de autocuidado, memoria y paz, armamos uno de los altares más hermosos que yo he tenido la posibilidad de acompañar. Cuando una primero nombra a sus ancestros, sabe que está resguardada para llorar o reír, para sufrir o enojarse, pero que todo va a ir a un lugar más sacro, que no se va a quedar aquí en la garganta como un nudo.

[M. L. L. O.]: ¿Cómo recibe la gente tu obra literaria y afropoética?

[K. R. C.]: Es especialmente muy conmovedor. Yo creo, nosotras escribimos y pensamos desde que nacemos, y pensamos en color negro desde que nacimos, desde que somos concebidas. Pero nuestra literatura no logra posicionarse en los mismos ritmos que quizás las mujeres blancas o los hombres negros o blancos, los hombres en general. He visto que apenas se está publicando de mi escritura³ lo que escribí unos años atrás, desde muy chiqui. Entonces en este momento las personas receptan de mi escritura, de mi literatura muchas rabias también. Inconformidad, rebeldía de una Karina que antes de ser mamá, hace cinco, diez, quince años, ya escribía, pero esa obra apenas se está consolidando en este momento del presente. Este libro se llama «Feminismos Andantes». Es un libro supremamente hermoso. Esta es de una convocatoria de *Fundación Heinrich Böll*, de Alemania justamente, para escribir el primer libro colectivo de feminismos en Colombia. Y cuando yo leo ese libro, yo digo, esa ya no soy yo. Y quien lo lee o lee mi fracción de libro me ha dicho, yo siento tanta conmoción, siento dolor, siento rabia. Y yo digo, claro, eso era lo que yo sentía cuando escribía esas letras.

Pienso también que la espiritualidad siempre ha atravesado mis procesos escriturales, porque sin darme cuenta ya me estaba descolonizando en mi espiritualidad. Es una poesía contestataria, antirracista, pero radicalmente antirracista, sin sutilezas, nombrando la blanquitud con fuerza.

³ Karina ha publicado muchos de sus poemas y textos directamente a través de sus redes sociales, y en distintas plataformas como también en la página principal de Heinrichbol y ahí está el libro **Feminismos Andantes** gratuitos y descargarlo.

El Poema: ¡MALUNGA!

Esas hojas del consumo
que demarcan el sin saber occidental
suman baldíamente
a la ecuación decolonial
por el sofisma de libertad.
A mi paso no hay estela de pétalos
que revistan impolutos la soledad,
más bien la mierda cae
cuando se ha intentado acercar, palabrear, sanar;
con esa blanca y posmoderna otredad.
No seré nunca distraída
la representación sumisa
de tu doméstica empatía.
Con el ceño empuñado
he defendido la causa Prieta
día a día,
con seviciosa alevosía.
NEGRA TENÍAS QUE SER
RESENTIDA
JAJAJA
ESTUPIDA DEMAGOGIA
Eterna osadía
no seré nunca distraída,
atareada, en la cotidianidad consumida.
Sin respirar, alerta, evitando distorsiones de la realidad,
despierta
para que no lleguen ellos,
con su amañada masculinizada, blanca historia
a contar.
Porque yo, siempre voy a gritar,
Hemos callada silenciosa
el dolor de nuestras heridas,
¡FUERTES!
he sabido mantener
la vida, maternando
Siempre tan perspicaz;
siempre tan negra...
Absorta y ajena...
Siempre tan resentida.

[M. L. L. O.]: Teniendo en cuenta tu experiencia como actor comunitario y como activista, en tu opinión, ¿puede la poesía, la literatura, el arte cambiar o influir en la realidad y la cultura?

[K. R. C.]: Por supuesto que sí, hermana. Hay que empezar a pensar en la realidad no como un todo, unificado y masificado, sino como individualidades, fragmentadas que están atravesadas por las mismas heridas que mi persona que están atravesadas con la

misma posibilidad de gozo y disfrute y especialmente de creación. Y, como les decía ahorita, nuestro arte negro tiene una gran responsabilidad y es pedagógica, porque no nos han enseñado a hacerlo. Yo nunca tuve una maestra negra que me enseñará a escribir. Y no tuve profesoras negras, sino hasta que ya me iba a graduar del bachillerato, o sea, terminar el primer momento de mi vida académica. En toda la universidad no tuve una maestra negra. Cuando aprendí que lo que yo escribía tenía una subjetividad, especialmente afro céntrica desde epistemologías me di cuenta de que estaba creando conocimiento en mis formas. Que primero nombré mis dolores y después supe cómo se llamaban esos dolores como: la misoginia, el racismo institucional, el racismo estructural, las microagresiones racistas, el racismo misógino, esas cosas que ya vivíamos, ya las estábamos nombrando antes de saber cómo se llamaba.

Entonces, por supuesto que la creación de las artes afro y etnocentradas transforman realidades y rompen los paradigmas coloniales que atraviesan a esas personas, como si estuviéramos velados, veladas, como si una gran manta pesada y blanca estuviera sobre nosotras. Y cuando escuchamos a otra hermana soltar, a través de sus palabras, su voz, sus letras, pinturas, tejidos, fotografías, la integración de las artes puestas en escena teatrales, las tantas maneras del arte lo audiovisual y cuando logramos poner eso en un lugar donde sea visto, hay otras personas despertando, siendo tocadas, por lo que nosotras creamos. Y si esto tiene un elemento consciente de nuestra espiritualidad, pues no es sólo una la que está tocando, sino toda su ancestría y está utilizándola a una como canal, precisamente para elevar esas conciencias colonizadas a conciencias emancipadas y libertarias.

[M. L. L. O.]: Compartes o haces talleres de poesía con otras mujeres y si lo haces cómo ellas reaccionan a tu poesía?

[K. R. C.]: Sí, he tenido espacios donde he puesto a circular mi poesía como un lugar céntrico. Sin embargo, intento evocar a otras hermanas. Hay algo del ego humano que una busca quebrar, porque se ve una acá fuerte, segura y tranquila, hablando, pero por dentro es una marejada. Intento llamar las obras de otras hermanas para los espacios de creación. En este momento de mi vida no estoy circulando desde la creación del arte, sino en contextos de crisis humanitaria y lo que hacemos desde ahí es enseñar la interseccionalidad. Llamamos a Audre Lorde, enseñar del amor radical, aprender sobre América latina y ahí llamamos a estas poderosas escritoras las brasileiras, y llamamos también a Yolanda Arroyo Pizarro de Puerto Rico a nombrar la diversidad con un enfoque más negro.

No he estado circulando mi poesía o mis textos como un ejercicio de activación con las mujeres. Sin embargo, lo he hecho especialmente con niñas porque siento que esa es mi esperanza. Desde que soy madre, me he encontrado en las niñas grandes hermanas, hermanas poderosas que de un día a otro ya entienden el racismo y lo asumen como una posición radical como un principio de su vida. Mientras que nosotras, las mujeres más mayores negras, estamos atravesadas por mucha forma de colonia y quizás romperlas, implican en un desgaste en doble sentido. Entonces, una nueva búsqueda con el mismo objetivo con las menores que con las hermanas contemporáneas o mayores. Y hace poco me pasó que, para el proyecto con Archie, que se llama Mayukie - Mayu significa las madres y Kie tierra en lenguaje nasa, indígena - de una comunidad muy hermosa colombiana. Pusieron en uno de mis artículos que se llama "afrojuenicidios" y eso porque en el departamento del Chocó, que es la primera diáspora poblada en América.

El Chocó, el departamento más negro de Colombia, y también el más empobrecido, sectorizado, rectificado, saqueado y brutalmente asesinado.

Está ocurriendo un fenómeno muy doloroso que es el llamado afro-juvenecido y es que, en dos años, en una ciudad de 150,000 habitantes, han asesinado alrededor de 800 jóvenes entre chicas y chicos afro, y lo estamos denunciando. El estado pone oídos sordos y no nos escuchaba, la derecha y ahora la izquierda también parece no querer escuchar nuestro llamado a gritos desesperados. Escribí un artículo, entre denunciativo, pero también para sanarme de estos afrojuvenecidos el año pasado y ahorita para elegir, el cuerpo operativo de este gran proyecto que se llama Mayukie, las asesoras de género, los oficiales técnicos de proyecto, los facilitadores que estamos intentando llamarles de otras maneras como gestores comunitarios, pues utilizaron mi texto para que las personas estudiaran para su entrevista. Y me pareció increíble y siento que son maneras de incidir que una quizás no tiene pensado al momento en que pare sus letras, pero logran viajar a impactar otros seres y muchas de esas personas que se presentaron a esos cargos, blancas, no tenían ni idea de lo que estaban leyendo, pero allí tuvieron una primera noción y un primer acercamiento.

Así, he visto que las personas reaccionan de forma positiva a mis letras, a veces una no se lo cree por ese síndrome de impostora y por la misma degradación en la que una ha estado sumergida. Encuentros como este me reactivan mi fuerza interior y también el encuentro con otras hermanas. Desde la escuela en lo popular de escritoras, Mariele Franco, hemos realizado un montón de activaciones de lecto- escritura con plantas, con etnobotánica, con la autobiografía, con los ancestros y las ancestras. Una va sintiendo que sus letras sí son valiosas, que sí transforman, que sí impactan, que esta responsabilidad por el privilegio, que es saber escribir o tener unas nociones de escritura y de oralidad y de coherencia, porque no basta escribir, sino que hay que también tener un objetivo en la escritura, a veces y otras veces también hay que dejarse ir. Entiendo que sí es válida y que es necesario además que, así como yo no tuve referencias, yo no me estoy dando cuenta que puedo ser referente para las mujeres con las que busco hacer círculo.

[M. L. L. O.]: Karina, tú hablas de afro patriarcado, ¿puedes darnos más detalles?

[K. R. C.]: Claro que sí. Bueno, hay otro, cómo se dirá como clasificación de la escritura desde donde me anuncio y es precisamente para sanar las heridas patriarcales. Quiero y estoy intentando desarrollar un concepto que nunca he leído y que me he esforzado buscarlo y nunca lo he encontrado.

Intento conceptuar el afro patriarcado. Siento que las mujeres blancas nos llevan una gran ventaja, muchas ventajas por la curva selecta de su propio privilegio, de su blancura. Sin embargo, se atrevieron a nombrar su lucha. Nosotras desde la doloridad, desde el mujerismo, desde el afrofeminismo, desde los feminismos comunitarios y decoloniales no lo hemos hecho. No hemos nombrado las violencias del hombre afro que nos recorren, las de nuestros padres, de nuestros hermanos, de los hermanos de lucha en los movimientos antirracistas. Vamos tímidamente nombrando, por eso no tiene un concepto que lo englobe.

Ahora yo no sé cómo se crea un concepto. Lo he nombrado, escribo apuntes aparte porque siento que es necesario. Y cada que puedo nombrarlo, lo nombro: afropatriarcado. Lo nombro para que las mujeres entendamos que hay unas categorías de violencia que no son genéricas y que se imbrican, interseccionalmente, especialmente en nosotras

mujeres étnicas y cuando nombro afropatriarcado, pues es una categoría de opresión, que también violenta a las mujeres indígenas.

En Colombia hay una gran disputa entre las comunidades indígenas y las comunidades negras, pero las comunidades afrocolombianas son en primera instancia quienes vulneran a las comunidades indígenas y su ancestría. Y ese es el proyecto colonial de la trata trasatlántica, traer a muchos seres afros que superen en fuerza y en tamaño a las poblaciones indígenas para masacrarlas y coadyuvar con ese proyecto colonial de la blanquitud europea, porque no hubiera sido posible sin nosotras. Pero no hubiera sido posible la destrucción de los pueblos indígenas. Aún sigue pasando y como les digo, a las mujeres indígenas sufren por el yugo del patriarcado negro también las disidencias sexo género, o sea una como mujer diversa, todo lo que tiene que sufrir de los hombres negros por ser diversa, ser queer, trans.

Ahora hay otras formas del afropatriarcado que también he pensado y he ido escribiendo, que deseo en serio desarrollar y deseo hacerlo con disciplina, estructura, y es ¿cómo las mujeres lesbianas negras y los hombres negros trans reproducen el afropatriarcado en el cuerpo de las mujeres negras? ¿Cómo las diversidades negras, precisamente la masculinidad, la buscan, la integran, la transforman, la adoptan, nacen en ella, reproducen esa masculinidad? Esa masculinidad viciada de colonialidad patriarcal y machista, con los matices identitarios de nuestra etnia en el baile, en la música; acompañar a mi compañero en su experiencia musical con los músicos negros del pacífico colombiano y aguantar todo el tiempo situaciones de muchísima violencia, estar en los espacios académicos como mujer diversa donde van hombres negros es un cuestionamiento a mis títulos, a quién me certifica mi saber. Son violencias muy fuertes que no están nombradas o al menos no las he leído como afropatriarcado. Entonces es importante nombrar eso que todavía no hemos nombrado, pero que desde antaño nos vulnera.

Esa categoría de mi poesía que es antipatriarcal y nombro desde situaciones que me han atravesado, pero que en algunos espacios se piensa que es ficción y las mujeres empiezan también a nombrarlo. Cuando escuchan mi poesía, especialmente desde esa categoría afro patriarcal se sienten invitadas a hablar de lo que normalmente no se habla, porque todavía se piensa desde la intimidad, desde lo doméstico, pues sabemos que nuestras violencias son políticas. Y la defensa y la denuncia de esas violencias son también un acto profundamente político.

[M. L. L. O.]: **¿Sobre este tema, quieres leer otro poema para nosotras?**

[K. R. C.]: Este poema se llama **Remedo de poeta**. Es un poema como un grito contra el síndrome de impostora y un grito contra la violencia afropatriarcal de nuestros hermanos negros. Qué las mujeres hablen de sus Dolores, que denuncie sus compañeros. ¡Qué las mujeres hablen de sus Dolores, que denuncien a sus compañeros!

El Poema: ¡Remedo de Poeta!

Me dijo, y después dijo amarme...

Empuñó su mano grande
de hombre negro “pensante”.

y la estrelló contra mi ojo Izquierdo
irrumpiendo en la sensibilidad
de mi nariz;

pausando mi respiración
acelerando del fracturado
y prieto corazón,
el latir...
...y después, dijo amarme.
Gritó que mi Diosas no podría ayudarme
¿Qué? dónde estaba Ellas?
Que era patética y alienada por creer.
¡Tú! ¡Dios no existe!
Vociferó en la cocina,
y su voz tuvo eco hasta el patio trasero,
delante de mi espíritu,
que se vio salir
de mi cuerpo rastrero
extendiéndose en el recuerdo,
hasta el hoy; aquí en el pecho.
...y después, dijo amarme.
Alistó con la fuerza
de un odio sangrante, el pie derecho,
para depositarlo con grotesco asco,
en mi espalda desnuda, derribándome
y una vez en el suelo
repitió su accionar
Una vez más,
dos veces más,
tres veces más...
Una patada con la suela de su zapato.
Y, pidió. perdón.
...y después, dijo amarme.
Su madre estaba en la habitación, llovían insultos en toda dirección;
y mi hija, Ochún, oh, mi hija!
Tan pequeña, tan confundida,
en brazos de su tía.
Miraba compasiva a su heroína,
y ella me miraba con lástima,
en silencio ante intimidaciones
golpes y amenazas,
con mil mares henchidos de miedo...
Rasgó la garganta:
aaaagrrrrr!
Y liberó un dejo de desprecio
que se estrelló en mi cara.
Duele más la escupa envenenada de quien en apariencia se ama,
que una violenta mano empuñada!
Me quedé impávida observando
cómo su madre
apelando a mi defensa,

en vano lo golpeaba.
Ella, negra
mee defendía
...y después, ya lo sabes,
él solo dijo amarme.
Falacias de verano en el país de la lluvia perenne,
del sol imperante!

[M. L. L. O.]: Karina, en tu poesía hablas de afropatriarcado, espiritualidad, ancestralidad, puedes hablar un poco de la relación entre cuerpo de las mujeres y de territorialidad?

[K. R. C.]: Claro, Mira, estos días, justamente, trabajando, eso fue en marzo [2023] en un espacio de étnogastronomía con las mujeres firmantes, exguerrilleras más allá del Chocó en su comunidad de firmantes, con presencia paramilitarismo, que son los eternos enemigos de las guerrillas, que es muy peligroso, además, ellas compartían su noción de territorio, entendiendo que la guerrilla migró de territorio en territorio, en las montañas y en las selvas espesas colombianas para no ser detectadas. Hablábamos del concepto de soberanía dentro del macro concepto greco romano de estado, de la *polis*. Desde allá, desde ese período tan colonial, greco romano, se crean como esos primeros pistilos de las definiciones de las comunidades, de la ciudad, del estado visto como una figura ficticia, pero que gobierna, que administra y que nos reúne a todos. El estado tiene elementos dentro de la teoría constitucionalista blanca occidental, es la población, la nación, la soberanía, el territorio. Para nosotras, las personas negras, nuestro territorio es donde enterramos nuestro ombligo, donde enterramos nuestra placenta, nuestra cuerpa, nuestro cabello.

Nosotras construimos territorio en la relación del cabello, con el suelo, que es algo que no está ni siquiera en el imaginario de los amos, especialmente de los amos de la modernidad y entender cómo es disruptiva nuestra forma de habitar el territorio para esas nociones conceptuales occidentales de la soberanía, nos permite ampliar la mirada de una forma mucho más profunda, porque abarca nuestros duelos, el primer duelo territorial, que es el haber sido secuestrados y traídos desde África, pero también todas las formas de desplazamiento que nos habitan a las mujeres negras, especialmente. Colombia es ese país americano, en el que más cantidad de personas víctimas del desplazamiento forzado existe y en este momento es el tercer país categorizado en el peor manejo a una crisis humanitaria, después de los estados africanos. Somos las personas étnicas y dentro de esa gran mayoría, las mujeres, las principales afectadas por el fenómeno inhumano del desplazamiento forzado.

El departamento del Chocó, que es el primer departamento de los cuatro que integran el pacífico colombiano, es en este momento un paso migratorio de todas las migraciones que vienen desde Sudamérica y van hacia el norte, pasando por el estrecho del Darién. La situación en nuestro territorio del pacífico me sensibiliza y me fragiliza de formas que no logro explicar. Creo que me remueve justamente mi herida colonial, me remueve también los regionalismos. Una es su territorio y carga con él, pero en los centros del país les resuena que nosotras negras también seamos de esos centros y que la Colombia pluri y diversa, multiétnica, multicultural también nos pertenezca.

Cuando una está en Bogotá o en Medellín que son ciudades, mayoritariamente blancas o blanqueadas todo el tiempo está la pregunta que interpela nuestro origen: ¿Usted,

de dónde es? Y aquí, en Colombia, pasa mucho que de una vez te sitúan, preguntan a todas las personas negras de este país independientemente donde seamos, en Medellín, Antioquia y en Bogotá nos preguntan ¿Usted de qué parte del Chocó es? Porque les parece inadmisibles que las personas negras habitemos sus territorios, territorios que construimos con nuestras manos soportando las bases primarias de sus economías. Entonces, ¿cómo nos recorre a nosotras? La noción de territorialidad es en todas las direcciones multidireccional porque donde llegamos así sea a servir en esas bases económicas y en los grandes o en los pequeños restaurantes del centro del país, ahí está nuestra sazón, que es la traducción de nuestra relación étnogastronómica con el territorio, con los alimentos con salir a pescar, a montear para buscar los animales, el conocer las plantas.

El peinado como traduce nuestros lenguajes simbólicos de la estética reivindicativa que no cede al proyecto blanqueador de las estéticas que es tan hegemónico para meter en el mismo cubo a la manera de ver el mundo, lo que es bello en el sinónimo de lo que es blanco. Pero también nuestra ropa, nuestras palabras, nuestra sonoridad, nuestros acentos, hace parte de nuestras nociones territoriales. ¿Y dónde llegamos cuando tenemos una conciencia étnica? Porque nos hemos hecho nuestra pregunta étnica, ¿quién soy? ¿Quiénes son mis abuelas? De dónde vienen mis ancestros y ancestras, cuando podemos trascender a esa pregunta étnica, sabemos que no sólo somos la tierra donde estamos obligadas.

Cuando las personas negras de los territorios del Pacífico en Colombia hacemos nuestro ombligo. El ombliguito queda con un pedacito de cuero que después que es del cordón umbilical, justamente es la conexión con la madre. Ese pedacito de cordón umbilical se cae al tiempo como al mes de que el renaciente, la renaciente ha nacido. Y ese pedacito de ombligo se siembra en el territorio donde nace esa persona o donde sus papás o mamás. Y en ese lugar de ombligamiento también se planta un árbol. Y se ombliga en lo que queda cuando esa tripita se cae en el ombligo, como visto el ombligo, como quedó ahí, que todavía está herido, se hace un proceso ritual que es como el momento cúspide del ombligaje. Y son nuestros secretos ancestrales.

[M. L. L. O.]: Tienes nuevos proyectos con la literatura y la oralidad?

[K. R. C.]: Pensando en literatura afroinfantil, yo quiero escribir para mi hija, ahora que ya sabe leer y a través de ella para todas las niñas y las niñas, especialmente para que encuentren en las letras auto reconocimiento, validación a su vida, su presencia, su importancia, su estética, a su historia, a su memoria, a su territorio.

Con mi compañero, estamos trabajando en Canticuentos también dentro de su obra musical, poniendo acompañamiento poético. Siento que ha sido otra forma de viajar con las letras. Estamos haciendo un álbum que se llama Ocan, el corazón y él tiene un gran componente afropoético allí. Siento que la obra está viajando hacia ese lugar, como integrar la música y la poesía desde la vigencia de esta modernidad. Y para nosotras, las mujeres negras, la representatividad y el reconocimiento son importantes para sentir que nuestros aportes son válidos también.

Quería cerrar con un poema erótico que valida nuestro encuentro precisamente con la manera de habitar la cuerpo y los sentimientos, no desde la necesidad de reproducción, sino en la búsqueda del placer, en la validación de lo que nos da gusto, de lo que queremos, y no de lo que es impuesto. Es como trascender, trascender la reproducción para sobrevivir al encuentro con la cuerpo, la masturbación, el placer,

el deseo, el derecho libre al deseo y también el deseo fuera de esos afro patriarcas, los patriarcados.

Finalmente, escribiendo eso que son concepciones afro futurista entre el placer, el deseo y la cuerpa. He estado intentando escribir desde allí, ha sido todo un viaje, especialmente porque este encuentro con mi compañero ha sido romper todas las memorias de dolor en el encuentro con los seres masculinos cisgénero en el pasado. Ha sido lo más bonito que he vivido desde mi sexo-efectividad y yo también quiero, que otras personas sepan, que una si se puede sentir no como una presa del deseo, o como, un objeto consumible, sino una mujer orgásmica, poderosa con energía sexual. Eso es importante ¡Muy importante!

El Poema Velero

Cae una gota húmeda en mi cara,
No es la lluvia, son tus aguas.
Que cual cálido elixir llega
a refrescar mis cosechas extendidas
en el fértil monte de mis deseos.
Te has anclado en mi muelle, cariño,
con el tacto sutil de tus besos, en labios gruesos,
A piel descalza - de temores y moralismos blancos escaza,
Estimulando mis pensamientos
con palabras de fuego.
Llegas a mi...
Elevando nuestras conciencias a una estela cósmica
espiral de orgasmos innombrados, enajenados, descolonizados.

Bajas
subes

te alejas...
Y al acercarte, cariño,
con precisión mojas con tus
palabras prietas mis ideas.

¿Qué es el placer sino la
reivindicación digna de nuestras corporeidades negras?

Néctar manando de las
cavernas de la historia
bañada en cal,
Blanqueado placer
en la bifurcación del bien y el mal.
Humedeces tus llanuras
perfectas
con el bálsamo que brota
de mi tierra ancestral,
curvas selectas en la creación,

formas perfectas en los ojos
del lector, oscuras, desobedientes,
sedientas formas perfectas explorando curiosamente como infantes,
el sexo encuentro de nuestras orillas robustez
en el mar por el que fuimos traídas
el mar de los aciertos ajenas dueñas,
palpitantes y sedientas.

[M. L. L. O.]: Muchas gracias, Karina por tu tiempo y por todo lo que lo que nos has enseñado hoy. Ashé!

[K. R. C.]: Muchas gracias querida por tu palabra, por la presencia negra en todos los espacios. ¡Qué seamos miles!, ¡qué seamos todas! Y mucha dignidad y mucha fuerza mental para los momentos del ruido también. Ashé!

QUIMBAMBA

A los caídos en la masacre de Pulse, en Orlando
A Gary Bonilla y su maravilloso *The Pato Project Foundation*

I.

La pura verdad es que la perra se llama así: Quimbamba. Mi hermano llegó a la casa una tarde explicando que su ex novia le había regalado la mascota. Lo miramos con incredulidad, pero en silencio. Desde hace un tiempo desconfiamos de las historias de mi hermano, por parecernos inventadas, en especial aquellas que incluyen novias imaginarias. Pero por varias razones que no vienen al caso, ni decimos nada ni le llevamos la contraria. Reaccionamos con falso asombro, cosa que a él no le dé vergüenza ni pudor. Le tenemos pena y lo dejamos hacer, en especial después de la paliza que recibió en la escuela.

Ahora bien, yo sabía una verdad irrefutable que mis padres desconocían. La perra era realenga, callejera, sata. Mi antiguo grupo de amigos y yo le habíamos quemado el rabo no una, sino dos veces. Y aunque de eso había pasado algún tiempo, si se le miraba con cuidado todavía podía notarse la punta de la cola chamuscada de la pobre. Mi gemelo, tan distinto a mí en lo débil y humanitario, tan allegado a la poesía que le llaman *palesiana*, y tan fanático del culipandeo y de los sandungueros movimientos de cadera de Jennifer López — a quien cuando mis padres no miraban él imitaba, — anunció celebratorio que el nombre de la perra era Quimbamba. Yo por poco escupo por la nariz el refresco carbonatado que me bebía, pero ante esta, su nueva invención, no dije ni ji.

Papá y mamá, que ya coordinaban la *mudanza criolla creativa*, se opusieron en principio a que él tuviera mascota. Y digo lo de la mudanza como quien decide bautizar un proceso poco ordinario como aquel. Mudarse de la Isla debía ser en sí tarea fácil, pero mudarse de la manera en que tantos boricuas lo estaban haciendo, era otro cantar. Algunos le llamaban *el proyectazo*. El procedimiento debía seguirse de la siguiente manera: uno, empacar en cantidades mínimas ropa, calzado y tereques, como si fuéramos a regresar a la isla de unas largas vacaciones; dos, dejar de hacer los pagos de la hipoteca de la casa (mientras más meses, mejor); tres, dejar de hacer el pagaré del único auto que nos quedaba — luego de la venta relámpago de la guagua de mamá, — (y lo mismo, mientras más meses, mejor); cuatro, al final permitir que te cortaran los servicios de Cable TV, la electricidad, la prestación de agua y cualquier otro servicio mensual. Tener mal crédito es lo de menos, le escuché decir hace meses a unas tías que ya se habían ido del país. Alegan que en Estados Unidos te dan casa, carro y *utilities* aunque tu crédito esté por el piso. Finalmente, usar el poco dinero que llegaba para comprar lo necesario, adquirir los pasajes aéreos y ahorrar para nuestra

Yolanda Arroyo Pizarro

Escritora premiada, Intelectual afro-feminista, fundadora y directora de la Cátedra de Mujeres Negras Ancestrale. San Juan, Puerto Rico.

nueva vida. Aunque mis padres habían sido despedidos debido a la crisis fiscal, los cheques de desempleo, de los cupones y de los trabajos que papá y mamá realizaban por debajo de la mesa seguían generando algunos ingresos.

Iríamos a vivir a la casa del cabrón del tío Félix en principio, y luego, cuando empezáramos a tener la pequeña fortuna que papá se jactaba que amasaría, compraríamos una casa propia con piscina americana y varios autos. Porque en los *niuyores* todo es mejor y Orlando es, sin lugar a dudas, la mejor parte de esos *niuyores*. Lo del cabrón del tío Félix lo digo y me quedo corta en la descripción, porque ya mi gemelo hace unos años lo acusó de toqueteo indebido. Entonces, que ahora tengamos que irnos a vivir a la cueva del lobo, es surreal. Pero para eso está la familia, siempre dice papá, para ayudarnos en los peores momentos. Acto seguido todos nos mordemos la lengua y callamos. Todos menos Quimbamba que decide ladrar inusitada e inesperadamente, como si mi gemelo le hubiera contado y ella hubiera entendido, y esta fuera parte de su protesta.

Mi gemelo cuida de Quimbamba todo el día, en otro lugar que no es nuestra casa. Cuando vuelve en la tarde o en la noche, regresa con ella, que ya ha comido, bebido y realizado sus necesidades. Ambos duermen juntos en el mismo colchón. La perra posee un collar que mi hermano alega le ha regalado otra ex novia. Tiene los colores del arcoíris y dice en letras grandes Quimbamba. La pendeja perra no se ha olvidado de mí. Me detesta. Me ladra a cada rato, me gruñe, me espeta los colmillos cada vez que nadie observa y yo de inmediato estiro la pierna y le doy una patada, a lo que ella responde chillando y se va.

Parte de los procedimientos de la *mudanza criolla creativa* —ordenamientos que ya han perfeccionado otros de nuestros vecinos y que nosotros copiamos porque esa es la que hay—, implica ir vendiendo los enseres y muebles de la casa poco a poco, aunque estos aún se deban a la mueblería o a las casas financieras. Lo vital de todo, le escuché decir a mamá, es que lo último que se debe vender es la nevera y la lavadora, por razones obvias. Y digo lo último como quienes ya han pasado semanas enteras, sentados en el suelo de una sala sin sofá, sin butacas, sin taburetes o cuadros en las paredes, sin floreros ni mesas de centro y sin televisión. La estufa, el microondas, la secadora y los juegos de dormitorio ya no están. Dormimos sobre un colchón en el suelo que nos tiene las espaldas lastimadas y calentamos espaguetis de lata en una hornillita de gas que utilizamos durante apagones, sea que venga o no un huracán. Y aunque nuestros padres nos exigen que asistamos a la escuela para no levantar sospechas, la realidad es que mi gemelo y yo vamos si nos da la gana y si no, no. Casi siempre él se va todo el día para la casa de su amigo y yo me la paso en el centro comercial sentadita en una esquina sin molestar a nadie, viendo desde mi celular *Kill Bill* o *Django*, películas que me fascinan. Además, ya casi es verano y poco importa la asistencia a clases.

II.

El día que finalmente nos vamos a mudar, ponemos la alarma del reloj para que nos levante muy temprano, así salimos al aeropuerto con tiempo suficiente y seguimos las instrucciones de la *mudanza criolla creativa*. El sol está apenas saliendo con sus tonos de naranja y rosado, cuando notificamos al guardia de seguridad de nuestra urbanización de control de acceso que ya no regresaremos. Él llama por teléfono a unos primos que tienen una *pick up* y que se encargarán de sacar lo que quede adentro de la casa y la marquesina para revenderlo. Dependiendo del dinero que logren recaudar de aquella venta, nos enviarán alguna comisión a la nueva dirección, así todos nos ayudamos. Cuando los oficiales del banco, la financiera o la mueblería lleguen a intentar re-poseer alguna de las propiedades o activos, se darán con la sorpresa de que queda poco o casi nada, apenas la estructura solitaria. Aunque ni tanta será la sorpresa, supongo. Nosotros tan solo nos hemos sumado a un mecanismo que ha venido sucediendo del mismo modo por los pasados años.

En el auto, mi gemelo y yo vamos en el asiento de atrás en silencio, parecemos molestos. La perra se encuentra a su lado, metida en un bulto-equipaje especializado que le ha regalado otra novia. Él abre la boca y susurra para que solo yo lo escuche: A la primera que me haga ese cabrón, le rebano la garganta con un cuchillo. Lo dice y baja el rostro. Casi puedo notar la lágrima que no le cae del ojo derecho. Le tomo de la mano y contesto: Y yo lo *estasa*jo con unas tijeras si nos vuelve a manosear.

El carro se deja en el estacionamiento del aeropuerto, con una hoja de papel violeta que papá coloca sobre el cristal frontal. Aquella marca servirá para hacer saber a los empleados “involucrados” que el auto se va a quedar allí sin dueño. Cualquiera podrá disponer de él sin devolverlo al banco, que esos burgueses bastante dinero que ya tienen. Algún caco contratado habrá de recogerlo, luego de buscar las llaves colocadas secretamente en uno de los neumáticos. Lo venderá en piezas o le cambiará la chapa para cometer algún atraco.

III.

No logro hacer amistades en ese pequeño vecindario en el que todos hablan boricua. Me siento muy sola. Soy una nena rara, introvertida, que se entretenía quemando los rabos de los perros vagabundos y que muy pronto descubre que en este estado de la gran nación americana no hay. Ni perros, ni amigos, ni vagabundos. Las calles están limpias de basura y de gente. Los autos no se dejan estacionados en frente de las casas, sino adentro de las cocheras. Los patios tienen sus gramas debidamente cortadas y arregladas. Aunque es junio, he comenzado a asistir a una nueva escuela superior para tomar tutorías de inglés. Mi gemelo, contrario a mí, ya ha hecho grandes amistades que parecen entenderlo y aceptarlo sin novia. No se vislumbra en su futuro cercano ninguna paliza. A escondidas de papá y mamá asiste con sus amigos a fiestas de pelucas coloridas en discotecas. Por eso a todos nos toma por sorpresa la noticia. Por eso sentimos tanta desolación y confusión ante el acontecimiento.

Nadie nos prepara para ello.

IV.

Es la celebración de la Noche Latina. A papá y a mamá les explican que se escoge un bar nocturno, a veces una cervecería al aire libre, y algunas orquestas o *DJ's* amenizan toda la noche con música de Marc Anthony, Celia Cruz, Gloria Estefan o Shakira. Y hasta de Ricky Martin. Esa noche la festividad es en el Club Pulse.

Entonces los balazos. Entonces el corre y corre. Los gritos. Los amigos que intentan salvarse unos a otros. Las madres que sirven de escudo humano para que los disparos no alcancen a sus hijos. Los padres que dejan a tantas y tantos huérfanos. El sonido de una ametralladora y la policía, el FBI, los helicópteros. Las estaciones de televisión y radio transmiten el suceso en vivo. Algunos ya hablan de masacre, de decenas y decenas de muertos y heridos. Se narran las peripecias de unos por escapar; los llantos, las súplicas, los insultos de otros. El conteo de cuerpos caídos: veinticinco, treinta y dos, cuarenta y nueve... Yo no estoy presente. De todo me entero por una transmisión en tiempo real desde mi teléfono celular. Absorta, estupefacta, inmovilizada miro a la pantalla. Luego atestiguo la llamada telefónica a nuestro hogar por personal del hospital. Más tarde veo a mis padres contestando las llamadas que siguen desde la morgue.

En nuestra casa, hasta el cabrón del tío Félix estalla en llanto.

Yo miro a Quimbamba y a su collar con los colores del arcoíris. La pendeja perra sigue sin olvidarse de mí. Me detesta. Me ladra, me gruñe, me espeta los colmillos como preguntando por mi hermano. ¿Qué hacer ahora si el ente con el que vienes al mundo ya no está? ¿Qué se hace con ese abismo que convierte a la distancia en eterna? ¿Cómo se consuela una al saber que ya no existirá el corazón que palpité tan pegado al tuyo adentro de un vientre?

Quimbamba ladra. Gruñe. Me muerde y brota la sangre. Acto seguido estiro la mano y la agarro. La abrazo demasiado fuerte. Casi la asfixio. Tanto que ella aúlla y justo en ese momento me doy cuenta de que somos las dos quienes estamos chillando.

PESQUISAR OUTRAMENTE: (RE)PENSANDO PRÁTICAS DE INVESTIGAÇÃO À LUZ DOS FEMINISMOS NEOMATERIALISTAS E PÓS-ESTRUTURALISTAS

RESEARCHING OTHERWISE: (RE)ENVISIONING RESEARCH PRACTICES IN LIGHT OF NEW MATERIALIST AND POST-STRUCTURALIST FEMINISMS

RESUMO

O presente ensaio pretende contribuir para os correntes debates sobre a necessidade de (re)pensar os habituais conceitos e práticas da chamada “metodologia qualitativa humanista convencional” à luz dos fundamentos epistemológicos e ontológicos avançados por contribuições feministas assentes nas teorias pós-estruturalistas, pós-humanistas e neomaterialistas, nomeadas aqui, na esteira de St. Pierre (2018), de “teorias pós”. Busco, em um primeiro momento, visitar sucintamente o processo de desestabilização da tríade moderna Sujeito-Linguagem-Objeto agudizado pela emergência do pós-estruturalismo e de posições teóricas associadas à chamada “virada ontológica” em curso nas ciências humanas e sociais. Em seguida, tendo como pano de fundo uma investigação sociológica teoricamente informada pela articulação de perspectivas feministas pós-estruturalistas e neomaterialistas, abordo criticamente o método de entrevistas, de modo a propor formas alternativas de conceber a natureza das relações estabelecidas entre “relatos” e “experiência”. Também apresento o método de leitura difrativa, argumentando que este caracteriza um inovador procedimento analítico alinhado aos compromissos epistemológicos e ontológicos de estudos pautados nas “teorias pós”. Por fim, defendo, em consonância com os recentes debates acerca das possibilidades de uma “pesquisa pós-qualitativa”, a necessidade das/os cientistas sociais aceitarem a premente tarefa de “pensar outramente” (FOUCAULT, 1984) suas habituais práticas de pesquisa à luz dos desafios apresentados por edifícios político-teóricos contemporâneos.

Palavras-chave: Metodologia. Epistemologia. Pós-estruturalismo. Neomaterialismo. Pesquisa Pós-qualitativa.

ABSTRACT

This essay intends to contribute to the current debates on the need to (re)think the usual concepts and practices of the so-called “conventional humanist qualitative methodology” in the light of the epistemological and ontological foundations of feminist contributions informed by poststructuralist, posthumanist, and new materialist theories, named here, following St. Pierre (2018), as “post theories”. I seek, at first, to briefly revisit the process of destabilization of the modern triad Subject-Language-Object, heightened by the emergence of post-structuralism and theoretical positions associated with the so-called “ontological turn” underway in the human

Caynnã de Camargo Santos

Doutor em Sociologia pela Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Investigador. Orcid: 0000-0003-4069-1363. E-mail: caynnasantos@ces.uc.pt

and social sciences. Then, against the backdrop of a sociological investigative effort theoretically informed by the articulation of new materialist and post-structuralist feminist perspectives, I critically approach the method of interviews, in order to propose alternative ways of conceiving the nature of the relationships established between “accounts” and “experience”. I also present the method of diffractive reading, arguing that it characterizes an innovative analytical procedure aligned with the epistemological and ontological commitments of studies based on “post theories”. Finally, I defend, in line with recent debates on the possibilities of “post-qualitative inquiry”, the need for social scientists to accept the pressing task of “thinking otherwise” (FOUCAULT, 1984) their usual research practices in the light of the challenges posed by contemporary political-theoretical edifices.

Keywords: Methodology. Epistemology. Poststructuralism. New materialism. Post qualitative inquiry.

Introdução

[...] assim que não se pode mais pensar as coisas como se pensava anteriormente, a transformação se torna ao mesmo tempo muito urgente, muito difícil e muito possível. (FOUCAULT, 1988, p. 155)¹

O presente ensaio pretende partilhar as inquietações, as intuições e as respostas provisórias de um cientista social que se arriscou na desafiadora empreitada de conduzir uma investigação empírica teoricamente informada pela articulação das perspectivas feministas neomaterialistas e pós-estruturalistas. As discussões aqui apresentadas são animadas pelo objetivo de indicar caminhos possíveis para a superação daquilo que St. Pierre (2018) identifica como um quadro de desconexão, observável em diversos esforços atuais de investigação nas humanidades e nas ciências sociais, entre os conceitos e as práticas da “metodologia qualitativa humanista convencional” e os fundamentos epistemológicos e ontológicos daquilo que a autora nomeia de “teorias pós” (pós-modernas, pós-estruturalistas, pós-humanistas, etc.).

Não obstante a multiplicidade e heterogeneidade das perspectivas agrupadas sob o rótulo de “teorias pós”, creio ser possível afirmar que tais vertentes teóricas, ao avançarem posições marcadas, por exemplo, pelo reconhecimento dos potenciais produtivos dos discursos (acima de suas funções miméticas e referenciais), pela crítica a alguns dos binarismos fundantes da episteme ocidental moderna e pela ênfase no carácter complexo das articulações entre poder e saber, estabelecem diversas tensões – e, de fato, algumas incomensurabilidades – com as abordagens metodológicas qualitativas tradicionais, estas, assentes em concepções iluministas e humanistas da linguagem, do ser humano, do conhecimento, do corpo, da matéria e, por fim,

¹ Tradução livre. Na versão em inglês: “[...] as soon as one can no longer think things as one formerly thought them, transformation becomes both very urgent, very difficult, and quite possible” (FOUCAULT, 1988, p. 155).

do próprio real (ST. PIERRE, 2018). Dessa forma, e tendo como pano de fundo os desafios metodológicos enfrentados em um contexto de investigação sociológica particular, busco formular, em linhas gerais, respostas às seguintes questões: como as proposições das “teorias pós” podem transformar nossos entendimentos habituais acerca da natureza, das potencialidades e dos limites de métodos de produção de dados convencionalmente mobilizados por cientistas sociais? Em paralelo, quais conceitos alternativos poderiam contribuir para a renovação dos nossos tradicionais procedimentos de análise qualitativa de dados empíricos, visando técnicas mais condizentes com tais quadros teóricos emergentes?

A título de contextualização da temática que anima o presente ensaio, inicio minha trajetória expositivo-argumentativa revisitando, de modo necessariamente esquemático, alguns dos principais desafios aos tradicionais entendimentos em torno da tríade moderna Sujeito-Linguagem-Objeto apresentados pelas contribuições pós-estruturalistas e por posições teóricas associadas à chamada “virada ontológica” nas ciências humanas e sociais. Pretendo, neste momento inicial, enfatizar como o processo de desestabilização em curso dos pilares epistemológicos e ontológicos modernos exige que as/os cientistas sociais repensem as abordagens metodológicas que têm tradicionalmente pautado suas atividades de pesquisa. Em seguida, exponho sucintamente como o método de entrevistas e as noções de “relato” e “experiência” foram interpelados e (re)pensados no âmbito de uma pesquisa sociológica fundamentada nas contribuições feministas neomaterialistas e pós-estruturalistas. Por fim, destaco as potencialidades da leitura difrativa enquanto um método de análise de dados alternativo aos habituais procedimentos analíticos informados pela metáfora óptica da reflexão.

Modernidade e Metodologia das Ciências Sociais: uma breve contextualização crítica

Sandra Harding (1987), há mais de três décadas, fez importantes distinções entre metodologia, método e epistemologia que continuam a iluminar nossas compreensões desses fundamentais aspectos de qualquer esforço investigativo e das relações estabelecidas entre eles. A autora definiu metodologia enquanto uma perspectiva ampla, caracterizada por indagações acerca dos modos como uma estrutura teórica geral (por exemplo, a economia política marxista, a fenomenologia, etc.) deve ser operacionalizada em uma área de pesquisa particular. O método, por sua vez, refere-se às técnicas específicas a serem mobilizadas visando a coleta de evidências em determinado esforço investigativo. A tais conceitos subjaz a noção de epistemologia, uma teoria do conhecimento que define, entre outros elementos, o que pode ser identificado como um conhecimento válido, quem é (ou pode ser) o sujeito do conhecimento e o que é passível de ser conhecido.

Sem dúvida, questões epistemológicas terão implicações capitais em nossa compreensão dos modos como estruturas teóricas gerais podem ou devem ser aplicadas em disciplinas particulares e mediante quais métodos (HARDING, 1987, p. 3). Ainda, e como bem nos lembram St. Pierre *et al.* (2016), qualquer esforço de produção de conhecimento parte de entendimentos acerca do que é o “real” (a natureza e a composição daquilo que existe), de maneira que, da intersecção dessas reflexões ontológicas e da epistemologia, emergem metodologias e métodos.

As ciências sociais e suas convencionais reflexões metodológicas, enquanto produtos da *Weltanschauung* ocidental do século XIX, foram edificadas sobre pilares ontológicos, metafísicos e epistemológicos próprios da modernidade ocidental e do iluminismo. A compreensão moderna do que seria um trabalho empírico, por exemplo, é fortemente tributária da noção cartesiana de separação rígida entre sujeito e objeto: um pesquisador (o sujeito) estuda o mundo (o objeto) para conhecê-lo. A divisão da existência em termos desses dois campos (o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido) é uma pressuposição sobre o real que aceitamos de modo acrítico, isto é, figura como uma espécie de axioma que, geralmente, tomamos como verdadeiro antes mesmo de iniciarmos nossos projetos de pesquisa em ciências sociais (ST. PIERRE *et al.*, 2016, p. 102).

O corte cartesiano entre conhecedor e conhecido enseja também uma compreensão particular acerca da materialidade do mundo. Os objetos que compõem o real, segundo uma metafísica individualista cartesiana tradicional, consistem em entidades ensimesmadas, estáveis e passivas. Visando evidenciar a pervasividade dessa visão moderna, John Law (2004) compila sete “princípios” ou crenças sobre o mundo que implícita e irrefletidamente tendemos a endossar tanto em nossa vida cotidiana quanto em grande parte de nossas práticas de pesquisa: (1) princípio da exterioridade – cremos que há uma realidade exterior a nós; (2) princípio da independência – essa realidade é independente de nossas percepções; (3) princípio da anterioridade – essa realidade exterior existe como tal antes de nós, nos precede; (4) princípio da determinação – a realidade é composta por um conjunto de formas “sólidas”, isto é, detentoras de características e limites claramente determinados; (5) princípio da singularidade – há apenas um mundo real, físico, o qual todas/os compartilhamos; (6) princípio da constância – objetos e suas propriedades permanecem os mesmos a menos que sejam perturbados por uma causa exterior e, (7) princípio da passividade – na esteira do princípio da constância, a materialidade que compõe a realidade é “desencantada”, destituída de qualquer agência.

Uma vez que, de início, nos comprometemos com tais princípios e organizamos o mundo hierárquica e dicotomicamente mediante a fixação de um abismo ontológico entre sujeito e objeto, vemo-nos confrontadas/os com uma questão fundamental: como estabelecer diálogo entre estes “universos” apartados, de modo a permitir a produção do conhecimento científico?

A resposta moderna a esta interrogação é celebre e continua a informar as práticas de pesquisa atuais. Ela consiste em inserir outra entidade à fórmula, a linguagem. Apartada das outras duas, a ela é atribuída uma função mediadora entre

os polos que existem independentemente (sujeito e objeto). Emerge, assim, a tríade que marca o projeto epistemológico moderno – observador, palavras e coisas.

Tal quadro epistemológico é baseado em uma “filosofia da representação” (ST. PIERRE *et al.*, 2016), a ideia de que a linguagem pode “espelhar o mundo para a mente”. Esse entendimento suscita indagações acerca do nível de correspondência entre representações e a realidade material à qual elas se referem. Nesses termos, a ontologia e a natureza dos objetos que compõem o mundo tornam-se questões de descoberta, sendo papel das ciências e das “boas práticas” de pesquisa elaborar métodos que viabilizem a produção das melhores descrições dessa realidade dada, sob a égide do imperativo de representar as coisas e as leis gerais que as regem como elas realmente são “lá fora”. À linguagem, portanto, é reservado um caráter puramente mimético em relação aos seus referentes, sendo os objetos representados entendidos como de modo algum “marcados” pelas práticas representacionais ou pelo observador externo.

Desenvolvimentos teóricos no decorrer do século XX e que se estendem pelo século XXI cumpriram em desestabilizar todos os pontos dessa “sagrada família” moderna Sujeito-Linguagem-Objeto. O primeiro elo desta tríade, o Sujeito, talvez tenha sido a principal vítima do último século.

Iniciada já em finais do século XIX, pelas mãos de Nietzsche, a destruição da noção de uma subjetividade inata, autoconsciente e autônoma perpassará grande parte das teorizações de pensadoras e pensadores vinculadas/os ao pós-estruturalismo (Peters, 2000). Nesse profícuo quadro político-teórico florescente na segunda metade do século XX, as genealogias de Michel Foucault e sua radical historicização do sujeito iluminista, aproximando-o a uma ficção erigida no bojo do funcionamento de dispositivos de subjetivação próprios à sociedade disciplinar, alcançam lugar de destaque em termos de originalidade e influência.²

De fato, é possível argumentar que o Sujeito, essa figura cartesiana autocentrada, intencional e atomizada, não só morreu no século XX, como o fez repetidas vezes, sob suas diversas alcunhas, facetas e disfarces, e pelas mãos das/os mais variadas/os algozes: faleceu como autor (BARTHES, [1984] 2004), como Homem (FOUCAULT, [1966] 1992), como consciência de si (FREUD, [1938] 1964; LACAN, 1964), como Sujeito-ele-mesmo (FLAX, 1987; FOUCAULT, 1999; ALTHUSSER, 1996; DELEUZE, 1988), etc.

A concepção moderna de linguagem, por sua vez, tem sido radicalmente repensada, ao menos desde o segundo Wittgenstein (1999), em termos de sua natureza, funções, formas de funcionamento e potencialidades. Posicionamentos que sublinham a instabilidade dos sentidos e o papel produtivo desempenhado pela linguagem em relação aos seus pretensos referentes – ou “representadas/os”, sinônimo cujo uso, aqui, nos remete aos desafios não apenas epistemológicos, mas também diretamente políticos

² O nível de sucesso de Foucault em efetivamente sepultar a figura do Sujeito é objeto de intenso debate. A título de exemplo, Jürgen Habermas, ecoando em certo nível algumas das críticas anteriormente endereçadas ao pensador francês por Gayatri Spivak (1988), afirma que o esforço genealógico de Foucault “segue o movimento de uma extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um subjetivismo irremediável” (HABERMAS, 2002, p. 387).

produzidos por esses desenvolvimentos –³ povoam abundantemente os trabalhos de pensadoras/es herdeiras/os da virada linguística desde meados da década de 1960. Tais teorizações cumpriram em desestabilizar os fundamentos do representacionismo (crença moderna que identifica o ideal de linguagem como pura correspondência ou reflexo do “real”), suplantando esta visada por um entendimento das práticas de linguagem como potências criadoras de realidade, e não apenas ferramentas descritivas. J. L. Austin, por exemplo, diferenciara dois tipos gerais de enunciados, os constativos, dedicados à descrição ou relato de um estado de coisas, e os performativos, que não apenas descrevem, mas produzem algo, razão pela qual não estão sujeitos à avaliação em termos de sua verdade ou falsidade (AUSTIN, 1990). Apropriações pós-estruturalistas e feministas da teoria dos atos de fala de Austin radicalizaram a ênfase no caráter performativo dos enunciados, marcando importantes momentos desse processo de profunda reconsideração do estatuto da linguagem no decorrer da segunda metade do último século (e.g. DERRIDA, 1990; BUTLER, 2003).

Finalmente, perspectivas historicistas emergentes no século XX, que desconfiavam de qualquer referência a “invariantes culturais” e “infraestruturas não construídas”, colocaram em xeque a noção fundacionalista de objeto⁴, subjacente às práticas de produção do conhecimento científico e seus critérios de justificação próprios da modernidade. Cabe salientar que, se, em um primeiro momento, a reinterpretção do estatuto do “objeto” cartesiano se deu sob forte influência do pensamento kantiano acerca dos limites do conhecimento, no decorrer da segunda metade do século passado tivemos a radicalização do debate, transcendendo o campo das problemáticas puramente epistemológicas (SANTOS, 2006). Nesse processo, observamos a crescente afirmação de que não nos confrontaríamos apenas com o fato de nossa condição histórica e simbólico-cultural caracterizar um impeditivo ao alcance do “real em si”, ocultado sob espessas camadas de discursos e normativas sócio-historicamente variáveis. Certa metafísica materialista moderna, que sustentava a crença em uma realidade material e objetiva passível de plena depuração da influência do “social”, também foi abalada em finais do século XX e início do século XXI. Da sociologia das associações de Bruno Latour (2008) às novas ontologias relacionais propostas pelos neomaterialismos feministas (BARAD, 2007; TUANA, 2008; ALAIMO, 2010; KIRBY, 2011), passando pelos *cyborgs* material-semióticos harawayanos (HARAWAY, 1991), testemunhou-se a crescente popularização de uma visão que aponta para a existência daquilo que Slavoj Žižek nomeia de uma irreduzível “incompletude ontológica do próprio objeto” (ŽIŽEK, 2013, p. 149). Estes “golpes de martelo” direcionados à pressuposição de existência de um fugidio objeto do conhecimento puro, “em si” (autossuficiente, estável e detentor

³ Como momento ilustrativo desse debate, remeto novamente ao influente ensaio de Spivak (1988) e sua célebre discussão sobre a interimplicação dos sentidos de representação como “*darstellen*” e “*vertreten*”.

⁴ Utilizo o termo “fundacionalista” de modo a evocar a noção de “fundacionalismo biológico”, proposta por Linda Nicholson (2000) para nomear as vertentes do pensamento feministas que, ao teorizarem as relações entre corpo, personalidade e comportamento, presumem a existência de determinadas constantes biológicas, naturais, sobre as quais seriam edificados os sentidos culturais do gênero. Em semelhança à maneira como tais perspectivas feministas abordam o corpo, a noção fundacionalista de objeto confere a este determinada autonomia metafísica em relação às práticas de produção do conhecimento.

de propriedades não relacionais), não partiram unicamente das ciências sociais e humanas. Lembremos, por exemplo, da transição paradigmática representada pelo advento da mecânica quântica e, em especial, pelo princípio da complementaridade de Niels Bohr, em relação aos postulados da mecânica clássica que assumem uma separação rígida entre agências de observação e objeto observado (BOHR, 1949). Meio século depois, tal “filosofia-física” bohriana seria apropriada pela leitura feminista de Karen Barad, dando origem ao seu realismo agencial (BARAD, 1996; 1998).⁵

Tendo em mente a indelével, íntima e necessária relação existente entre metodologia, epistemologia e ontologia, uma vez desestabilizados os pilares do projeto epistemológico moderno, assim como suas premissas ontológicas e metafísicas, seria esperado que fossem também radicalmente transformadas as formas como teorias gerais são pensadas com vistas à sua operacionalização e as perspectivas que orientam o levantamento e análise de dados em esforços investigativos específicos. Em outras palavras, novas ontologias e epistemologias deveriam, presumivelmente, ser acompanhadas de novas metodologias.

Entretanto, o que atualmente se constata em diversos projetos de investigação nas humanidades e ciências sociais é uma flagrante desconexão entre, de um lado, edifícios teóricos proponentes de ontologias e epistemologias críticas aos fundamentos modernos, cartesianos e humanistas e, de outro, metodologias qualitativas humanistas convencionais (St. Pierre, 2018). De algum modo, busca-se conciliar, por exemplo, revisões teóricas pós-estruturalistas sobre o caráter situado, parcial e performativo das práticas de produção de conhecimento com relatos minuciosos de entrevistas ou observações, tendo como horizonte a produção de descrições objetivas e fiéis das experiências e realidades estudadas. Os resultados são estudos “fraturados”, acometidos por determinado *habitus principiorum*: professam obsessivamente “teorias pós”, enquanto praticam seu oposto, mobilizando abordagens metodológicas calcadas no cartesianismo, muitas vezes marcadas por um residual positivismo.

Na próxima seção, tendo como pano de fundo o contexto de pesquisa no qual emergiram as inquietações metodológicas aqui partilhadas, busco demonstrar como o método de entrevistas e as noções de “experiência” e “relato” podem ser (re)pensados à luz das teorias neomaterialistas e pós-estruturalistas.

Afinal, como materializar metodologicamente as “Teorias Pós”?

Grosso modo, a referida pesquisa teve por objetivo interpelar, a partir de uma visada sociológica informada pela modalidade de neomaterialismo proposta por Karen Barad em suas tensões produtivas estabelecidas com perspectivas feministas pós-

⁵ De maneira sucinta, o realismo agencial de Karen Barad emerge da combinação de teorizações pós-estruturalistas e o quadro epistemológico desenvolvido pelo físico dinamarquês Niels Bohr, tendo como algumas de suas características fundamentais o questionamento de separações rígidas entre matéria e discurso e a proposição de uma nova ético-onto-epistemologia que privilegia o entrelaçamento à separabilidade (BARAD, 2007).

estruturalistas, as vivências encarnadas de mulheres com um tipo raro de malformação do aparelho reprodutor, que se manifesta na ausência congênita do útero e agenesia vaginal, conhecida na literatura médica como Síndrome de Mayer-Rokitansky-Küster-Hauser (MRKH).

À guisa de métodos para produção de informações, foram mobilizadas as entrevistas semiestruturadas. Estas foram conduzidas com base em um guião contendo perguntas formuladas de maneira propositadamente abrangente, que versavam sobre as diversas dimensões das vivências encarnadas de mulheres com MRKH, tendo como interesse transversal o caráter relacional dos processos responsáveis por *moldar* seus corpos, tanto ao nível de sua irreduzível concretude física (intervenções cirúrgicas e demais terapêuticas às quais foram submetidas), quanto ao nível dos sentidos (suas negociações constantes com discursos biomédicos que definem parâmetros sócio-historicamente contingentes de normalidade anatômica e, nesse movimento, relegam corpos que frustram tais expectativas normativas ao campo da anormalidade). Em outras palavras, as questões presentes no roteiro de entrevista almejavam, à luz das contribuições feministas neomaterialistas e pós-estruturalistas, interpelar os corpos enquanto realidades relacionais cuja estabilidade, predicados e limites são instanciados contextualmente mediante o funcionamento de uma miríade de aparatos material-discursivos de produção corporal (HARAWAY, 1988; BARAD, 2007).

Cabe, neste ponto, uma questão: afinal, seria um método tão tradicional quanto as entrevistas conciliável com os compromissos epistemológicos e ontológicos das perspectivas neomaterialistas e pós-estruturalistas?

De fato, entrevistas têm sido amplamente usadas nas ciências sociais no decorrer de grande parte de sua história enquanto ramo científico. Os primeiros escritos “sociológicos” (isto é, produzidos por sociólogos/os ou endereçados prioritariamente a estas/estes) a se debruçarem pormenorizada e sistematicamente sobre as potencialidades e limites dessa técnica de levantamento de dados empíricos remontam aos primeiros manuais gerais de métodos de pesquisa em ciências sociais, publicados nas décadas de 1920 e 1930 (PLATT, 2012, p. 11).

Nessa pesquisa, entretanto, diferentemente de investigações alicerçadas em preceitos metodológicos humanistas convencionais, não compreendeu o método de entrevistas como uma forma de produzir descrições rigidamente apartadas (temporal e espacialmente) de acontecimentos autônomos. De fato, conceber que entrevistas são mecanismos linguísticos de mediação que nos permitem acesso privilegiado àquilo que “realmente aconteceu” – a *experiência*, esse elusivo referente material exterior à linguagem e que parece sempre escapar à sua plena captura pela memória – presume determinada referencialidade da linguagem que só poderia ser endossada à custa da completa negação dos desenvolvimentos teóricos pós-estruturalistas acerca do caráter produtivo dos discursos em relação aos objetos que alegam representar.

Ao invés de negar o pós-estruturalismo e as contribuições feministas por ele informadas, realizei um movimento contrário, animado pela seguinte indagação: de quais maneiras é transformado o modo como compreendemos as relações estabelecidas

entre *relatos* e *experiências* caso levemos realmente a sério as contribuições feministas pós-estruturalistas?

Ao transpor a lógica que fundamenta a teoria butleriana da performatividade do gênero (BUTLER, 2003) à problemática das relações entre experiência e relatos produzidos em entrevistas – estabelecendo determinada homologia entre os termos matéria/sexo/experiência e discurso/gênero/retrato –, temos que, assim como o gênero não consiste nos sentidos atribuídos a uma realidade sexual preexistente à sua articulação discursiva, mas figura enquanto um aparato discursivo através do qual se cria a ilusão do sexo como realidade pré-linguística, os relatos que tomam parte nas entrevistas não apenas articulam verbalmente experiências preexistentes, mas contribuem para a construção destas. Como aponta Guntram (2014), através de relatos e narrativas;

[...] indivíduos são capazes não só de relatar e descrever suas experiências para um público específico, mas as narrações também permitem que eles reinterpretem e negociem suas relações com o mundo e podem, portanto, ser centrais na formação das experiências (GUNTRAM, 2014, p. 21)⁶

Nos marcos de um quadro não representacionista da linguagem, portanto, relatos são tomados não como enunciados constativos que refletem determinada realidade independente, mas como práticas discursivas que performativamente atuam na produção de realidades, sentidos e vivências (DAVIES; DAVIES, 2007). Por sua vez, a *experiência*, um *topos* central das abordagens metodológicas qualitativas tradicionais, é agora compreendida como detentora também de uma fundamental dimensão discursiva, em detrimento da posição que a caracteriza enquanto unicamente material (os fatos).

É possível problematizar ainda, à luz do realismo agencial de Karen Barad, o tradicional ideal sonhado por pesquisadoras/es ao realizarem entrevistas, no que diz respeito à possibilidade de redução – ou mesmo completa eliminação – do espaço que separa o que é dito pela/o entrevistada/o e aquilo que “realmente aconteceu”. Na esteira da ontologia relacional promulgada por Barad (2007), é possível afirmar que essa presumida lacuna entre aquilo que é contado e os “fatos” não indica um obstáculo de ordem epistemológica, decorrente de uma imaginada falha da/o informante em descrever fielmente uma experiência em todos os seus detalhes. Ao contrário: essa “falha” ou incompletude está inscrita na própria experiência “em si”, razão pela qual é incontornável.

O esforço de investigação que busca, através de relatos, alcançar imediatamente o que “realmente aconteceu” está fadado ao fracasso desde o início, pois presume a existência de um objeto (no caso, a experiência) independente e plenamente constituído

⁶ Tradução livre. No original: “[...] individuals are able not only to recount and describe their experiences to a specific audience, but narrations also enable them to reinterpret and negotiate their relationships with the world and may thus be central in the formation of experiences” (GUNTRAM, 2014, p. 21).

a priori. A experiência só alcança determinada estabilidade ontológica contingente no momento de sua aparente descrição. Em uma leitura informada pelo realismo agencial, entrevistas figuram como oportunidades de preenchimento contextual da irreduzível lacuna constitutiva do “objeto”, permitindo a construção performativa de acontecimentos enquanto realidades anteriores e completas em si. Desta forma, no estudo em questão, mais que momentos de rememoração, entrevistas tornaram-se eventos de cocriação.

Todavia, é preciso atentar, com base na renovada ênfase dada pelos neomaterialismos nas dimensões tangíveis do mundo, para o fato de diversos condicionantes materiais influenciarem o modo como se dá a construção performativa da experiência no momento das entrevistas. Lisa Guntram (2014), em sua discussão sobre as dificuldades metodológicas por ela enfrentadas em uma pesquisa que envolveu a realização de entrevistas com mulheres com MRKH e Síndrome de Turner, descreve uma interação com um colega pesquisador, cujo comentário é revelador de determinada dimensão material muitas vezes negligenciada nos debates sobre práticas de pesquisa:

Como comentou um colega meu, um professor de cinquenta e poucos anos, não teria sido possível para ele realizar as mesmas entrevistas que eu fiz, tanto em termos das perguntas que fiz quanto da maneira como as fiz (GUNTRAM, 2014, p. 46).⁷

Tal comentário contribui de duas importantes maneiras para a discussão. Primeiramente, resgata quem pesquisa de sua habitual posição mágica de observador desencarnado cartesiano, capaz de realizar “the god trick of seeing everything from nowhere” (HARAWAY, 1988, p. 581), ancorando-o corporalmente nas práticas materiais de produção do saber científico. Ademais, demonstra como a condição irremediavelmente encarnada do “sujeito do conhecimento” pode impactar o processo dinâmico de coprodução de experiências e relatos no momento da entrevista, atuando de modo a aumentar ou reduzir a distância entre entrevistador/a e entrevistada/o e, em última instância, construindo condições diferenciadas de confiança mútua que permitem (ou limitam) a emergência de determinadas informações e realidades em detrimento de outras.

A consideração do caráter corporalmente situado daquele que realizava o estudo também respondeu, na pesquisa em questão, a um imperativo diretamente ético-político. O movimento de elisão do corpo daquele que conduzia as entrevistas (um homem cuja anatomia e funções fisiológicas se colocam em conformidade com os parâmetros de normalidade como definidos pelo saber médico vigente e que, em seu país de origem, é comumente hetero identificado enquanto branco) poderia ser interpretado como uma forma de perpetuação da estrutura euro-androcêntrica de poder e dominação que, no decorrer da história ocidental, teve seu funcionamento

⁷ Tradução livre. No original: “As a colleague of mine, a male professor in his mid-fifties commented, it would not have been possible for him to conduct the same interviews as I had, in terms of either the questions I had asked or how I had asked them” (GUNTRAM, 2014, p. 46).

baseado na identificação do *cogito* e da consciência imaterial com o “Masculino” e o homem branco, à custa da condenação do “Feminino” e de grupos racializados à pura imanência corporal, à natureza e, por fim, ao papel inferiorizado de “Outro” da Razão. Dessa forma, os diversos vínculos subterrâneos estabelecidos entre a ocultação do caráter encarnado do sujeito produtor do conhecimento científico e dinâmicas longevas de exploração e opressão sexista e racista fizeram do esforço de consideração da influência do corpo na pesquisa uma necessidade não apenas teórico-metodológica, como eminentemente ético-política.

De fato, a natureza íntima e potencialmente sensível das temáticas tangenciadas pelas perguntas feitas às mulheres com MRKH no âmbito da pesquisa não permitia que a relevância de tal “presença corporal” do entrevistador fosse subestimada. Me acompanhou durante todo o esforço empírico o entendimento claro de que, sem dúvida, outras falas emergiriam caso os entrelaçamentos constitutivos dessas entrevistas não envolvessem, na qualidade de entrevistador, um homem cuja conformação física se adequa às concepções de normalidade anatômica e funcional masculina vigentes.

Compreendo, porém, que ao invés de demonstrar a fonte de uma “limitação epistemológica irremediável” do esforço de investigação, derivada da especificidade física daquele que fazia as perguntas (o modo como o caráter corporalmente situado do entrevistador afastou a investigação da possibilidade de apreensão da “verdade” das experiências vividas pelas entrevistadas), tal situação sublinha a natureza fundamentalmente relacional do método de entrevistas, assim como aponta para o fato de que nunca possuímos o pleno controle sobre as agências materiais que constituem as nossas práticas de pesquisa.

Longe de perseguir uma posição de agente humano clássico e onipotente, nessas entrevistas busquei maneiras de inserir-me produtivamente (ou “construtivamente”; ver adiante) nas “danças de agência” (PICKERING, 1995) que caracterizam a atividade científica. Nelas, estamos constantemente negociando com actantes humanos e não humanos – sobre os quais, muitas vezes, não temos controle –, em um processo dialógico dinâmico do qual emergem os contornos daquilo que, inicialmente, acreditávamos que iríamos simplesmente “observar” a uma distância segura.

“*Aprender a dançar*” – talvez essa seja uma boa metáfora para expressar os objetivos de uma investigação empírica pautada nas “teorias pós”.

Da reflexão à difração: novas metáforas, novas práticas analíticas feministas

Jackson (2013) menciona algumas características definidoras de abordagens qualitativas tradicionais no tocante a procedimentos de análise de dados. Segundo a autora,

a análise de dados tradicional em pesquisa qualitativa tende a práticas humanistas e essencialistas de classificação e agrupamento de dados que parecem ser semelhantes e construção de temas a partir de dados similares, com base em coerência e padrões (JACKSON, 2013, p. 742).⁸

Sob a égide dos imperativos de similaridade, padronização e coerência, as práticas de análise qualitativa convencionais, especialmente em relação aos tratamentos despendidos a informações decorrentes de entrevistas, tendem a se aproximar de tentativas de produção de ordem e regularidade, na forma de categorias que apagam as diferenças e privilegiam a identidade entre coisas aparentemente semelhantes (JACKSON, 2013, p. 742). Com isso, são invisibilizadas as relações complexas e as emergências inesperadas que, segundo as onto-epistemologias que assentam o realismo agencial, são o cerne dos processos de vir-a-ser dos fenômenos que compõem o real (BARAD, 2007).

Motivadas/os pelas insuficiências dos métodos de análise convencionais, autoras/os vinculadas/os aos neomaterialismos feministas propuseram diferentes e criativos modos de relacionar-se com dados produzidos em pesquisa (BARAD, 2007; JACKSON; MAZZEI, 2012; DAVIES, 2014; DAZA; HUCKABY, 2014; SPRINGGAY; TRUMAN, 2018). Destes, destaco a leitura difrativa (BARAD, 2007) como um profícuo procedimento que traduz, em termos de práticas analíticas, muitos dos compromissos ontológicos e epistemológicos das “teorias pós”.

Donna Haraway, em seu seminal *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse*[™] ([1997] 2018), propõe a noção de difração enquanto uma metáfora para expressar “outra forma de consciência crítica” (HARAWAY, 2018, p. 273) que deveria permear investigações calcadas nos novos modelos feministas de objetividade forte, de modo a suplantar a longa metáfora óptica da reflexão que informa os processos de produção do conhecimento científico. Segundo a autora, a tradicional prática crítica da reflexividade, à semelhança do fenômeno físico que a inspira, promove o mero espelhamento ou replicação do “mesmo” em outro lugar. Neste quadro, é presumida determinada oposição rígida entre o figurativo e o real, suscitando preocupações acerca dos estatutos a serem atribuídos a cópias e originais, o que garante as condições epistêmicas de perpetuação do impulso moderno e metafísico de busca por uma presença originária e autêntica, que aguardaria para ser “descoberta”, por um conhecimento puro e objetivo, sob camadas de replicação que lhe seriam meros epifenômenos (HARAWAY, 2018, p. 16).

Contrastivamente, o principal interesse de uma forma difrativa de ver e pensar, segundo Haraway, é romper com a cadeia de repetição do “mesmo” *ad aeternum*, atentando para os processos mediante os quais diferenças são relacionalmente produzidas. Informada pelo fenômeno físico da difração – que, *grosso modo*, consiste

⁸ Tradução livre. No original: “traditional data analysis in qualitative research tends toward humanistic, essentialist practices of sorting and grouping data that appear to be similar and building themes from similar data based on coherence and patterns” (JACKSON, 2013, p. 742).

no resultado da interação que toma parte quando ondas encontram um obstáculo ou se sobrepõem umas às outras –, tal forma de pensamento busca analisar como diferenças são criadas no mundo e quais efeitos elas têm sobre sujeitos e corpos, norteadas pelo imperativo ético-político de produzir “more promising interference patterns on the recording films of our lives and bodies” (HARAWAY, 2018, p. 16).

Partindo das teorizações de Haraway, Karen Barad (2007) superará os limites do uso metafórico do conceito, buscando sistematizar a leitura difrativa enquanto um método de análise. Para a autora, o principal aspecto do fenômeno físico de difração a ser retido por esforços analíticos situados diz respeito ao caráter coconstitutivo do movimento realizado por ondas quando estas se sobrepõem ou alcançam uma obstrução, dando origem a novas combinações de ondas e padrões de interferência construtiva e destrutiva.

Analogamente à forma como ondas, ao interferirem entre si ou com obstáculos, não reproduzem mecanicamente o “mesmo”, mas relacionalmente materializam algo novo (isto é, produzem novas combinações e padrões de difração), Barad propõe o método difrativo enquanto uma prática de promoção de interferências entre contribuições de diversas áreas disciplinares e posições teóricas, visando observar como novos fenômenos (novos construtos teóricos, alternativas políticas, etc.) emergem destes entrelaçamentos. Uma análise difrativa produz, de maneira relacional, algo fundamentalmente novo, rompendo assim com o círculo vicioso da repetição, próprio da reflexão (BARAD, 2007).

No estudo que tenho mobilizado enquanto “fio condutor” do presente ensaio, a análise dos dados produzidos nas entrevistas consistiu em uma tentativa de ler difrativamente visões “umas através das outras” (BARAD, 2003, p. 803). O realismo agencial baradiano, assim como seus diálogos mutuamente construtivos com as proposições de Foucault, Butler e diversas/os outras/os autoras/es advindas/os das mais variadas áreas disciplinares, foram mobilizados enquanto grades de difração que, quando atravessadas pelos dados decorrentes das entrevistas, fizeram emergir novas formas de pensar não apenas as vivências de mulheres com MRKH, mas também noções mais gerais como corpo, performatividade, processos de materialização corporal e práticas discursivas.

O foco desse modelo analítico residiu em atentar para os momentos em que dados e teorias interferiam entre si *construtivamente*, tomando como critério para aferição do nível de “construtividade” das interferências não apenas a medida em que as propostas resultantes ampliavam ou desafiavam o saber científico vigente sobre as problemáticas de interesse, mas também a intensidade com que as mesmas apontavam alternativas políticas capazes de tornar vidas hoje vitimadas por estruturas de poder-saber excludentes e opressivas, mais vivíveis (BUTLER, 2018).

De fato, acompanhou-me durante as análises o entendimento de que as teorias pós tornam forçosa a atribuição de uma renovada centralidade à faceta ética e política dos processos de pesquisa, uma vez que, neste novo “terreno teórico”, tal faceta não mais pode ser limitada à responsabilidade em produzir descrições precisas e fiéis de objetos (pretensamente) exteriores. Colapsado o império positivista e, com ele, a hegemonia

dos critérios de definição de validade do conhecimento com base exclusivamente no grau em que este estabeleceria correspondência com uma imaginada realidade independente, cabe agora avançar visadas analíticas norteadas por uma “objetividade forte” (HARDING, 1995), que reconheçam as práticas de produção do conhecimento científico como formas (situadas e parciais) de intervenção no mundo e, neste sentido, articulem em seus critérios de justificação epistêmica considerações diretamente éticas e políticas sobre as consequências observadas ou esperadas dos diversos conhecimentos produzidos. **À luz do** pragmatismo epistemológico, creio que os saberes produzidos por qualquer esforço analítico devem também ser avaliados à luz das possibilidades políticas que proporcionam, em termos de seus potenciais de facilitação de intervenções no mundo dedicadas à efetiva realização de ideais utópico-normativos de igualdade, solidariedade e justiça social⁹.

Em suma, o referido esforço de leitura difrativa, mediante engajamentos simultâneos com dados e teorias diversas, almejou observar não o que era *entendido*, mas o que era *produzido* diferencialmente pelos/nos entrelaçamentos da pesquisa.

Considerações Finais

No presente ensaio busquei, de maneira sucinta, partilhar algumas das inquietações metodológicas que me acompanharam no decorrer de uma investigação sociológica pautada nas teorizações feministas neomaterialistas e pós-estruturalistas. Os debates aqui apresentados são fruto, em última instância, de uma tentativa pessoal de resistir àquilo que Mary Daly (1985) nomeou de “metodolatria”, uma pervasiva forma de culto acrítico às abordagens metodológicas canônicas, que redundava na tentativa de impô-las, a todo custo (isto é, mesmo ao arrepio dos compromissos epistemológicos e ontológicos do estudo particular), sobre qualquer esforço investigativo.

Acredito, em consonância com as/os teóricas/os associadas/os ao emergente campo da “pesquisa pós-qualitativa” (ST. PIERRE, 2011; ST. PIERRE, 2018), que é chegada a hora das/os cientistas sociais aceitarem a premente tarefa de perspectivar criticamente suas habituais práticas de pesquisa à luz dos desafios apresentados por edifícios político-teóricos contemporâneos. Tal empreitada exigirá grandes doses de imaginação teórica e criatividade metodológico-conceitual. Exigirá, acima de tudo, um comprometimento coletivo com a tripla tarefa de “*penser autrement*” (FOUCAULT, 1984, p. 14) – “pensar ‘outramente’, pensar outra mente, pensar com outras mentes” (CASTRO, 2015, p. 25) – as metodologias das ciências sociais.

Afinal, como devemos entender as propostas das teorias feministas contemporâneas ao nível dos seus efeitos sobre os debates metodológicos atuais? Serão elas produtoras de “*method trouble*” ou proponentes de novas e profícuas formas de pensar/fazer pesquisa nas ciências sociais? Finalizo este ensaio respondendo a tal indagação pela

⁹ A nomeação de tais ideais não pretende falsear um imaginado sentido unívoco e consensual dos mesmos, ocultando sua natureza enquanto “conceitos essencialmente contestados” (GALLIE, 1956), cujas próprias definições são terreno de intensas disputas.

voz de Clifford Geertz (1983, p.21): “I not only think that these [two] things are true, I think they are true together”.

Referências

ALAIMO, Stacy. *Bodily natures: science, environment, and the material self*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. São Paulo: Contraponto, 1996, p. 105-142.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARAD, Karen. Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction. In: NELSON, Lynn; NELSON, Jack (Orgs.). *Feminism, Science, and Philosophy of Science*. Great Britain: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 161-194.

BARAD, Karen. Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality. *Differences*, n. 10, p. 87-128, 1998.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n.3, p. 801-31, 2003.

BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press, 2007.

BARTHES, Roland. *A morte do autor. O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BOHR, Niels. Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics. In: SCHILPP, Paul Arthur (Org.). *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Illinois: Open Court Publishing, 1949, p. 201-241.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

DALY, Mary. *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1985.

DAVIES, Bronwyn & Davies, Cristyn. Having, and Being Had By, "Experience" Or, "Experience" in the Social Sciences After the Discursive/ Poststructuralist Turn. *Qualitative Inquiry*, vol. 13, n. 8, p. 1139-1159, 2007.

DAVIES, Bronwyn. Reading anger in early childhood intra-actions: A diffractive analysis. *Qualitative Inquiry*, vol. 20, n. 6, p. 734-741, 2014.

DAZA, Stephanie; HUCKABY, M. F. Terra Incognita: Em-bodied data analysis. *Qualitative Inquiry*, vol. 20, n. 6, p. 801-810, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DERRIDA, Jacques. Signature événement contexte. *In: Limited Inc*. Paris: Éditions Galilée, 1990, p. 15-51.

FLAX, Jane. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. *Signs*, vol. 12, n. 4, p. 621- 643, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, t. II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Politics, philosophy, culture*. New York: Routledge, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FREUD, Sigmund. Some elementary lessons in psychoanalysis. *In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XXIII*. Londres: The Hogarth Press, 1964.

GALLIE, Walter B. Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 56, p. 167-198, 1956.

GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

GUNTRAM, Lisa. *Ambivalent Ambiguity? A study of how women with 'atypical' sex development make sense of female embodiment*. Tese(Doutorado em Health and Society). Linköping: Linköping University, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, n. 14, p. 575-599, 1988.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991.

HARAWAY, Donna. *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience*. New York: Routledge, 2018.

HARDING, Sandra. *Feminism and methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HARDING, Sandra. Strong objectivity?: A response to the new objectivity question. *Synthese*, vol. 104, n. 3, p. 331-349, 1995.

JACKSON, Alecia Y. & MAZZEI, Lisa. *Thinking with theory in qualitative research: Viewing data across multiple perspectives*. London: Routledge, 2012.

JACKSON, Alecia Y. Posthumanist data analysis of mangling practices. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 26, n. 6, p. 741-748, 2013.

KIRBY, Vicki. *Quantum Anthropologies: Life at Large*. Durham: Duke University Press, 2011.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1964.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LAW, John. *After method: Mess in social science research*. Abingdon: Routledge, 2004.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, vol. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PICKERING, Andrew. *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

PLATT, Jennifer. The History of the Interview. In: GUBRIUM, Jaber F.; HOLSTEIN, James A.; MARVASTI, Amir; MCKINNEY, Karyn D. (Orgs.). *The SAGE Handbook of Interview Research*. Los Angeles: SAGE Publications, 2012, p. 9-26.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2006.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Orgs.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan: Basingstoke, 1988, p. 271-313.

SPRINGGAY, Stephanie & TRUMAN, Susan. *Walking methodologies in a more-than-human world: WalkingLab*. New York: Routledge, 2018.

ST. PIERRE, Elizabeth A. Post qualitative research: the critique and the coming after. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.). *Sage handbook of qualitative inquiry*. Los Angeles: Sage, 2011, p. 611-635.

ST. PIERRE, Elizabeth A. Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à “pós-investigação”. *PráxisEducativa*, vol. 13, n. 3, p. 1044-1064, 2018.

ST. PIERRE, Elizabeth A.; JACKSON, Alecia Y. & MAZZEI, Lisa A. New Empiricisms and New Materialisms. *Cultural Studies - Critical Methodologies*, vol. 16, n. 2, p. 99-110, 2016.

TUANA, Nancy. Viscous Porosity: Witnessing Katrina. In: ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan (Orgs.). *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 188-213.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

Recebido em 24/07/2023.

Aceito em 15/12/2023.

EXCLUSÃO E ESTIGMATIZAÇÃO DA DIVERSIDADE SEXUAL: A VULNERABILIDADE MORAL COMO CATEGORIA DE ANÁLISE BIOÉTICA

RESUMO

Este artigo aborda a questão da diversidade sexual no contexto da Bioética. A pesquisa parte de uma revisão integrativa da literatura sobre diversidade sexual e bioética, analisando, assim, os resultados encontrados à luz da compreensão de vulnerabilidade moral. Para a revisão, foi estabelecida a seguinte pergunta norteadora: Quais são os principais temas relacionadas à produção científica sobre diversidade sexual e bioética? Os resultados apontam que, apesar de existirem avanços na concepção de direitos e formulação de políticas públicas para estes grupos, há resistências e barreiras na efetivação destes, o que pode expressar a dificuldade da sociedade em conviver com as diferenças. Portanto, as pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais podem estar moralmente fragilizadas devido a uma legitimação de exclusões e violências pelo *ethos* da maioria da sociedade, não raramente a partir de argumentos teóricos e elaborados com ampla fundamentação filosófica, teológica, jurídica ou científica. Essa é uma expressão singular da vulnerabilidade moral, que deve ser estudada com mais atenção em trabalhos futuros, especialmente, nos diversos campos do conhecimento.

Palavras-chave: Bioética. Diversidade. Sexualidade. Gênero. Vulnerabilidade moral.

ABSTRACT

This article addresses the issue of sexual diversity in the context of Bioethics. The research is based on an integrative literature review on sexual diversity and bioethics and analyzes the results found considering the understanding of moral vulnerability. For the review, the following guiding question was established: What are the main themes related to the scientific production on sexual diversity and bioethics? The results indicate that although there are advances in the conception of rights and formulation of public policies for these groups, there are barriers and resistance in implementation that may express the difficulty of society in living with difference. Therefore, Lesbian, Gay, Bisexual, Transvestite, Transsexual, and Intersex people may be morally weakened by a legitimation of exclusions and violence by the ethos of the majority of society, not rarely from theoretical arguments and elaborated with broad philosophical, theological, legal or scientific basis. This is a unique expression

Bárbara Medeiros Badaró

Mestre em Bioética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Advogada. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5067-7816>. E-mail: barbarambadaro@gmail.com

Thiago Rocha da Cunha

Mestre e Doutor em Bioética. Docente no Programa de Pós-graduação em Bioética da PUCPR. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6330-2714>. E-mail: Caixadothiago@gmail.com

Mário Antonio Sanches

Doutor em teologia, com pós-doutorado em bioética. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, Paraná, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5794-2272>. E-mail: m.sanches@pucpr.br

of moral vulnerability that should be studied more carefully in future work in the various fields of knowledge.

Keywords: Bioethics. Diversity. Gender. Sexuallitty. Moral vulnerability.

Introdução

A promoção da igualdade de gênero, étnico-racial e respeito à diversidade é tema relevante para o bem-estar da sociedade como um todo e, nos últimos anos, a bioética tem se apresentado como um campo de estudos e pesquisas preocupada com estas discussões. Do ponto de vista ético, apresenta-se que a diversidade precisa ser valorizada, não apenas tolerada (SANCHES, 2021) e, neste contexto, inserem-se, também, as questões envolvendo as diversidades sexual e de gênero.

A valorização da diversidade passa pelo reconhecimento da dignidade das pessoas que estão inseridas em coletivos considerados ‘diversos’ e, no tocante à diversidade sexual, o reconhecimento de que se trata de uma condição própria das pessoas e na vivência de sua identidade sexual e de gênero (DINIZ, 2014, p. 89).

No que se refere à discriminação por orientação sexual, o olhar bioético insere-se na interface normativa com os direitos humanos, tendo por base a proteção da vida em sua integral complexidade (UNESCO, 2005). Do ponto de vista conceitual, uma categoria de análise ética que vem se consolidando, nos últimos anos, para a abordagem destes problemas, é a vulnerabilidade moral, que pode ser compreendida como o tipo de vulnerabilidade que é construída a partir de bases teóricas – filosóficas, religiosas, científicas e culturais – com o propósito de excluir, inferiorizar ou justificar a discriminação de pessoas ou grupos com base em valores ou normas morais. (SANCHES; MANNES; CUNHA, 2018).

Assim, a vulnerabilidade moral permite estudar os conflitos éticos que ocorrem nos contextos em que as pessoas LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Intersexuais) são expostas às situações de maior vulnerabilidade relacionadas a processos de exclusão, violência e estigmatização. Nesse sentido, têm sido realizadas pesquisas que buscam identificar a vulnerabilidade moral de pessoas transexuais no acesso à saúde pública (DUTRA et. al., 2022), a vulnerabilidade moral de homens que fazem de homens nos processos de doação de sangue (SASTRES et al.2020), a vulnerabilidade moral dos sujeitos HIV positivo e sua relação com a ética da alteridade (ARAÚJO & ALEGRA, 2019), entre outros.

Portanto, este artigo tem como objetivo analisar algumas questões éticas implicadas na luta pela valorização da diversidade sexual e de gênero à luz do referencial teórico sobre vulnerabilidade moral, indagando-se a respeito de como a diversidade sexual vem sendo abordada na perspectiva da Bioética, buscando elucidar, especificamente, como a vulnerabilidade moral pode promover uma compreensão mais adequada da problemática, bem como auxiliar na superação de entraves éticos, políticos e culturais que se impõem na valoração e no respeito à diversidade.

Método

Esta pesquisa parte de uma revisão integrativa de literatura sobre diversidade sexual e bioética, analisando, assim, os resultados encontrados à luz da compreensão de vulnerabilidade acima mencionada. A revisão integrativa é um tipo de revisão da literatura que permite realizar sínteses sobre determinado problema ou questão a partir da integração de materiais bibliográficos selecionados de forma estruturada. A partir das instruções de Dantas et. al (2021), a revisão integrativa pode ser delineada em seis etapas: 1) Identificação da questão de pesquisa; 2) Amostragem; 3) Extração dos dados ou categorização; 4) Análise crítica dos resultados; 5) síntese dos resultados. Neste estudo, foi definida a seguinte questão de pesquisa: Quais são os principais temas relacionadas à produção científica sobre diversidade sexual e bioética? O referencial teórico utilizado para análise crítica dos resultados versa sobre a vulnerabilidade moral, tal como foi desenvolvida no contexto da Bioética produzida na interface com referenciais dos Direitos Humanos (SANCHES; MANNES; CUNHA, 2017)

Para a amostragem, foram empregados quatro termos de pesquisa, em português e em inglês, concomitantemente (com sinônimos e correspondentes), que deveriam estar presentes no título, a saber: Homossexualidade e Bioética (*homosexuality and bioethics*); Diversidade e Gênero (*diversity and gender*). A coleta de dados foi realizada no Portal de Periódicos Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e nas bases de dados Pubmed (*US National Library of Medicine*) e SciELO (*Scientific Electronic Library Online*), sem limites de datas. Intencionou-se usar a base de dados LILACS (Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde), no entanto, nenhuma publicação foi recuperada.

A seleção dos artigos foi realizada a partir dos critérios de inclusão: 1) artigos com os descritores: Homossexualidade *and* Bioética (*homosexuality and bioethics*); Diversidade *and* Gênero (*diversity and gender*); 2) Artigos das bases de dados citadas; 3) Disponíveis em língua portuguesa e inglesa. Os critérios de exclusão foram: 1) Artigos repetidos (duplicidade); 2) Artigos que não estivessem disponibilizados gratuitamente; 3) Artigos não relacionados com a temática proposta.

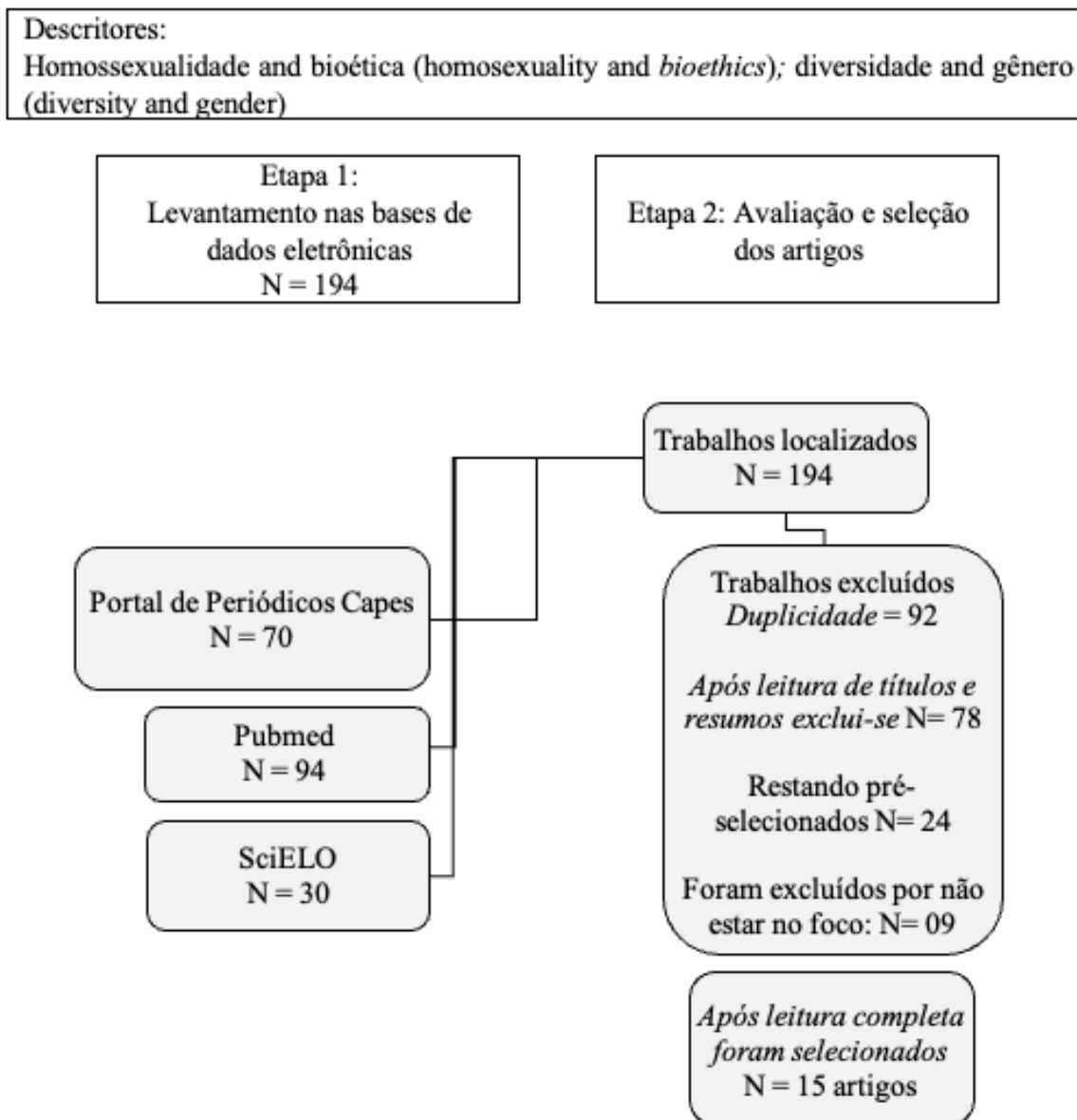
Resultados

Com a revisão de literatura realizada, encontraram-se 194 registros (27 da SciELO, 60 do Portal de Periódicos Capes e 70 da Pubmed). Referidas publicações foram avaliadas considerando os critérios de inclusão e exclusão acima definidos. A partir da leitura dos títulos, 92 artigos repetidos foram excluídos.

Seguiu-se a leitura do Resumo dos outros 102 artigos, sendo que 78 não foram considerados estudos elegíveis, por não estarem relacionados com a temática estudada. Seguiu-se a leitura, na íntegra, dos 24 artigos pré-selecionados e, depois disto, 09 foram excluídos, pois não possuíam, objetivamente, o foco principal da pesquisa e 01 (um)

restringia-se somente a avaliação do assunto no geral. Deste modo, para a revisão, foram analisados 15 artigos.

Figura 1 - Fluxograma do processo de seleção dos artigos para a revisão.



Fonte: Os autores, 2022.

A Figura 1 apresenta o fluxograma do processo de seleção dos 15 artigos que preencheram os critérios de inclusão e exclusão que constituíram o *corpus* da revisão (dois do Portal de Periódicos Capes, três Scielo e dez da Pubmed, sendo 13 em inglês, dois em português e um em espanhol).

O Quadro 1 sistematiza as principais características dos estudos selecionados: autor, data de publicação, país em que foi realizado, tipo de estudo e de análise de dados e participantes da pesquisa.

Quadro 1 - Sumário das características dos estudos incluídos. (N = 15)

Autor (ano), local	Artigo	Tipo de estudo	Tipo de análise de dados	Pesquisas
Bailey et al., 2016 - Califórnia	Sexual Orientation, Controversy, and Science	Dedutiva	Interpretação	Orientação sexual
Bastos et al., 2016 – Brasil	Orientação sexual e inclusão: um estudo de caso em organização varejista de Fortaleza	Descritivo e exploratório	Quali	Dez profissionais masculinos relataram sobre a percepção da orientação sexual e o sentimento de inclusão
Bauer, 2014 – Canadá	Incorporating Intersectionality Theory into Population Health Research Methodology	Dedutiva	Quanti	efeitos de sexo / gênero e raça
Blondeel et al. 2017 – Genebra	Violence motivated by perception of sexual orientation and gender identity	Revisões sistemáticas	Quali	um total de 202.607 participantes de minorias sexuais e de gênero.
Braga et al., 2018 – Brasil	Violência familiar contra adolescentes e jovens gays e lésbicas: um estudo qualitativo	Transversal	Quali	Doze adolescentes e jovens gays e lésbicas
Camps-Merlo, 2007. Espana	Identidad sexual y de gênero	Dedutiva	Interpretação	Identidade sexual
Goldim, 2015 – EUA	Genetics and ethics: a possible and necessary dialogue	Revisões sistemáticas,	Quali	Populações LGBTQIA+
Littlejohn et al., 2019 - Oxford	Minorias sexuais e de gênero, saúde pública e ética	Estudo de caso	Quali	Homens gays, homens bissexuais LGBTQIA+.
Powell , Foglia, 2014- USA	The Time Is Now: Bioethics and LGBTQIA+ Issues.	Estudo de caso:	Quali	pacientes -GBTQIA+,
Quante, 2015 – Alemanha	Fundamentos da bioética ou fundamentalismo na ética?	Transversal	Quali	Pacientes Pacientes LGBTQIA+

Rohrich, 2015 - Nova York:	“Human Rights Diplomacy Amidst “World War LGBTQIA+”: Re-examining Western Promotion of LGBTQIA+ Rights in Light of the “Traditional Values” Discourse.	Transversal	Quali	pacientes LGBTQIA+,
Rosário et al., 2011	Sexual Identity Development among Gay, Lesbian, and Bisexual Youths: Consistency and Change Over Time	Estudo de caso	Quali	156 jovens gays, lésbicas e bissexuais
Siqueira, Machado, 2018 - Brasil	A Proteção dos Direitos Humanos LGBTQIA+ e os Princípios Consagrados contra a Discriminação Atentatória.	Dedutiva	Interpretação	Pessoas pertencentes à minoria social e sexual denominada “LGBTQIA+”,
Sureau, 1999 - Paris	Gender selection: a crime against humanity or the exercise of a fundamental right?	Revisões sistemáticas	Quali	Seleção de Gêneros
Wahlert, 2015 - Filadélfia, Pensilvânia, EUA	Questioning scrutiny: bioethics, sexuality, and gender identity.	transversal	Quanti	Pacientes LGBTQIA+

Fonte: Os autores, 2022.

Considerando os objetivos da pesquisa e os dados coletados, por meio da revisão de literatura, identificam-se alguns aspectos importantes relacionados ao reconhecimento e à valorização da diversidade sexual nos trabalhos em bioética. Há avanços já consolidados na literatura e legislação, mas ainda não bem implementados e sem ampla aceitação social; há aspectos que são apresentados como inovação, mas permanecem elementos de imprecisão terminológica; há avanços nos movimentos sociais de promoção de respeito à diversidade, mas também resistências. Enfim, apresenta-se, abaixo, uma síntese destes elementos encontrados na literatura analisada.

Ao abordar o direito à identidade jurídica, Goldim (2015, p. 193–196) assevera que ele é um dos pilares mais essenciais da pessoa humana, pois contém um conjunto de características objetivas, dadas pela natureza, que não podem ser escolhidas pela pessoa, entre elas: o nome, a nacionalidade, o código genético, a raça, a família, o ambiente cultural e o sexo, que é um componente subjetivo resultado das experiências adquiridas pela pessoa, ao longo de sua vida, na interação com os outros, da biografia que torna cada vida humana única e diferente.

Atualmente, essa condição é polêmica e, em virtude da liberdade, desempenha um papel crucial no redimensionamento dos papéis de gênero: construções sociais artificiais atribuídas a cada sexo nas sociedades atuais. Nesse sentido, os papéis de gênero cruzam o limiar da invisibilidade de diferentes comportamentos de sexo, na tentativa de caracterizar e diferenciar contextos sociais distintos, nos termos de uma 'nova' oposição analítica, em certa medida, encarada na dicotomia modernidade x pós-modernidade.

Por esta razão, Wahlert (2016, p. 308) afirma que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e outros documentos internacionais importantes sobre direitos humanos reconhecem o direito de toda pessoa a ter uma identidade própria em seu conteúdo normativo, de modo que esse direito abrange, também, o direito à identidade de gênero.

Por sua vez, Camps-Merlo (2007, p. 353) assevera que o gênero tem sua origem na evolução histórica das culturas do oriente e do ocidente no momento em que, arbitrariamente, criou papéis e atitudes comportamentais frente ao feminino e ao masculino. Em contrapartida, aqueles indivíduos que não se enquadram nesses estereótipos culturais são considerados estados *intersex* ou neutros, ficando, inúmeras vezes, excluídos da sociedade e sem obter reconhecimento por meio de regras de conduta sociais e jurídicas.

Embora as comunidades que compõem essa população específica estejam cada vez mais visíveis, Rosario (2016, p. 46-58) aponta que a cultura, entendida como o conjunto de crenças, valores, hábitos e costumes dominantes em uma população e espaço geográfico, tem permitido a reprodução geracional do modelo sexista como única alternativa para assumir a identidade sexual e de gênero das pessoas por meio da construção de leis, instituições e discursos binários da corte, existindo apenas duas identidades de gênero e sexo: masculino e feminino.

De acordo com Sureau (1999 p. 867-868), a diversidade sexo-gênero implica em um conjunto de fatores culturais, sociais, morais e históricos, os quais revelam uma variedade de formas de manifestação da sexualidade, comportamentos, atitudes e afetos de cada gênero por pessoas de qualquer região do mundo. Ao mesmo tempo, porém, a diversidade sexo-gênero é, também, traçada por si mesma, pela subjetividade do ser, pela experiência de cada pessoa e pelas experiências específicas, já que a soma desses fatores faz de cada um de nós quem somos e decidimos ser.

O papel dos movimentos de reivindicação, para os desafios dos direitos fundamentais do coletivo LGBTI+, materializou-se por meio de diversas resoluções. Logo, o panorama legislativo nacional começa a delinear uma tendência de respeito e reconhecimento da diversidade sexual, particularmente, em algumas entidades do país.

Apesar disso, nesse contexto, em seus estudos, Siqueira e Machado (2018) relatam que ainda há muito a ser feito em outras importantes regiões que se recusam a reconhecer e respeitar os direitos fundamentais das diversidades genéricas sexuais, devido ao predomínio de um modelo cultural heteronormativo conservador, baseado em dois sexos únicos, identidades genéricas. Dentre as questões a serem enfrentadas

pela Bioética, ainda estão as relacionadas a lésbicas, gays e bissexuais em direção ao casamento entre pessoas do mesmo sexo (WAHLERT, 2012, p. 243-8).

Desse modo, segundo Wahlert (2016, p. 301-305), enquanto o tema da diversidade sexo-gênero toca diversos contornos relevantes para a Bioética, a exemplo de tratamento digno, respeito a todos os seres humanos, reconhecimento e proteção aos direitos humanos, presença de uma pluralidade de estruturas morais em sociedades complexas, medicalização da condição trans como fator determinante ou enganador, visando a obter o reconhecimento da identidade de gênero em uma sociedade plural e obter-se a reivindicação da liberdade de vontade da pessoa, todos afetados no interesse devem estudar este tema a partir de uma perspectiva Bioética plural.

Nota-se que há, agora, uma imprecisão terminológica que vai exigir da sociedade e também dos próprios movimentos que lutam pela valorização da diversidade sexual e de gênero, esforços na busca de consenso sobre como abordar a diversidade sexual e de gênero. Por exemplo, o combate à homofobia não pode restringir a questão exclusivamente a homossexuais, mas deve incluir os demais grupos que compõem a diversidade sexual (MORAIS & MONTEIRO, 2017).

O uso das diversas terminologias LGBTI+ passou a receber maior atenção da sociedade civil somente na segunda metade do século XX. Dessa maneira, além de promover a compreensão, a utilização das terminologias contribui para a diminuição de preconceitos e estigmas, combate à discriminação de gênero e fortalecimento da democracia, chamando atenção para a população lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual e intersexual (LGBTI+). Acrescenta-se, também, a estas terminologias o uso do nome social de travestis e transexuais nos registros e sua característica identitária, passando estas pessoas a terem o seu reconhecimento social (THORESON, 2014).

Fato é que a possibilidade de reconhecimento e o uso do nome social ainda são pouco divulgados, tratando-se de um processo lento e burocrático. De acordo com Dorneles (2018, p. 9), o nome social passou a ser adotado para “adequar o senso de identidade do sujeito àquilo que esse sujeito representa socialmente”. Assim, evita-se a exposição desnecessária do indivíduo e o constrangimento de ser tratado de uma forma que não condiz com sua condição humana, psicológica, moral, intelectual e emocional.

Sendo assim, apenas no Terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), pela primeira vez, por meio do Decreto 7.037/2009, é que houve orientação no sentido de “desenvolver meios para garantir o uso do nome social de travestis e transexuais.” (BRASIL, 2009, p. 98). Dessa forma, é importante aprender a entender o quanto o nome “beneficia” e também “inclui” ou “exclui” o sujeito nesse contexto (da sociedade) permeado pela diversidade, seja ela cultural, temporal, por idade, étnico-racial, de identidades, por gênero, sexual ou outras.

Portanto, de acordo com Marchi (2011) algumas entidades já regulamentaram o uso do nome social, independentemente da autorização judicial, para troca de nome nos documentos civis. São os casos, por exemplo, da OAB, dos conselhos de psicologia, de algumas universidades e órgãos públicos, tal como a Administração Pública Federal, onde o tema é regulado pelo Decreto nº 8.727/2016, que “dispõe sobre o uso do nome

social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis ou transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional”.

Discussão

Em Bioética, a compreensão das condições de vulnerabilidades humanas vem suscitando um olhar cada vez mais atento e estando em pauta nas discussões, visto os largos problemas sociais que configuram a sociedade contemporânea. Pensar uma Bioética, a partir de indivíduos, grupos ou mesmo países periféricos, é, de acordo com Morais e Monteiro (2017), fundamental para que, efetivamente, atenda às necessidades daqueles que vivem em situação de risco.

No entanto, para dar efetividade em suas proposições ético-políticas, a Bioética deve contar com o suporte de mecanismos normativos e institucionais, tal como a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, publicada em 2005 pela UNESCO como forma de consolidar, na formulação de políticas públicas transversais à área, as temáticas da cotidianidade das pessoas, povos e nações, tais como a exclusão social, a vulnerabilidade, a guerra, a paz, o racismo, a saúde pública, entre outros.

Para a discussão sobre a diversidade sexual e de gênero, importa destacar, especificamente, o artigo 8º da Declaração, que enuncia a obrigatoriedade do respeito à vulnerabilidade humana e à integridade pessoal. Este dispositivo afirma que a vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração, o que corresponde a reconhecê-la como traço indelével da condição humana, na sua irredutível finitude e fragilidade, como exposição permanente a ser ferida, não podendo jamais ser suprimida. Acrescenta-se, ainda, que grupos e indivíduos especialmente vulneráveis devem ser protegidos sempre que a inerente vulnerabilidade humana se encontra agravada por circunstâncias várias, devendo aqueles ser adequadamente protegidos (UNESCO, 2005)..

Conforme documentado nos resultados do levantamento da literatura (MORAIS & MONTEIRO, 2017), alguns aspectos que envolvem a exclusão e a discriminação das pessoas LGBTI+ expõem tais grupos a formas específicas de vulnerabilidade. Dentre essas formas, pode-se destacar a vulnerabilidade moral, que aponta como a população que compõe os grupos da chamada “diversidade sexual é particularmente vulnerabilizada, não por fatores exclusivamente sociais ou econômicos, mas por não se alinharem com o ethos heteronormativo dominante, ou seja,

[...] essas pessoas ou grupos sociais, moralmente fragilizados, são colocados nesta condição a partir de argumentos claros, teóricos e elaborados a partir de determinada tradição cultural, não raramente com ampla fundamentação filosófica, teológica e científica (SANCHES; MANNES; CUNHA, 2018, p. 42).

Assim, a vulnerabilidade moral é produzida por intermédio de cosmovisões que definem pessoas como ‘superiores’ ou ‘inferiores’, embora a terminologia usada seja com frequência menos explícita. Historicamente, são produzidas visões de mundo capazes de lançar na vala comum dos inferiores: mulheres, negros, estrangeiros, homossexuais, infieis, pagãos, prostitutas, pobres, contraventores etc. (SANCHES; MANNES; CUNHA, 2018).

A partir dos resultados da revisão de literatura, compreende-se que o panorama que inclui as pessoas LGBTI+ pode ser mais bem compreendido à luz dos conflitos relacionados à reprodução de valores morais, sustentados discursivamente por teorias das diversas áreas que buscam negar a diversidade sexual e de gênero e, como isto é difícil, a classificar tal diversidade como marca de inferioridade e estigmatização. Destaca-se, assim, a necessidade de atenção a estes poderosos mecanismos teóricos, pois os grupos vulnerabilizados moralmente foram e seguem sendo destacados como alvos dos processos de vulneração.

Por exemplo, no Brasil, no início do século XX, no esteio das ideologias racistas que prevaleceram nas políticas eugenistas em muitos países, como era impossível propor o extermínio ou segregação da população negra, elaborou-se a ‘tese do branqueamento’ segundo a qual a sociedade brasileira em um século deixaria de ter negros por meio da reprodução gradativa de pessoas negras com imigrantes brancos (CARNEIRO, 1994, p.27). Estes poderosos mecanismos teóricos, que foram sustentados inclusive na nascente do campo da saúde pública, chegam ao ponto de tentar moldar um futuro onde o grupo vulnerabilizado deixaria de existir. Nota-se, em exemplos como esses, ainda o quanto esses mecanismos tendem a amortecer a consciência das pessoas que pertencem ao grupo discriminado, que passam a reproduzir a moral hegemônica, perpetuando os processos de exclusão.

No que diz respeito à produção tradicional no campo da bioética, há um reconhecimento de que o discurso da Bioética aborda a vulnerabilidade a partir de perspectivas filosóficas e políticas, (BERLINGUER, 2014, p. 28) no entanto, raramente examinaram-se as maneiras pelas quais a lei e o sistema de saúde definiram, regulamentaram e oprimiram as minorias sexuais. (SCHRAMM, 2008, p 11-23). Trata-se de uma fragilidade da Bioética ou uma tarefa ainda não realizada a contento, pois sua obrigação é discutir essa questão, buscando desvendar e denunciar os mecanismos sociais que boicotam os esforços dos que buscam estabelecer uma base sólida para a proteção de grupos moralmente vulneráveis, como a comunidade LGBTI+.

Para abordar a adequadamente a vulnerabilidade moral, as produções em bioética precisam considerar as diferenças entre cultura e sociedade, que não estão antagonicamente dissociadas, mas também não são sinônimas. É no âmbito da cultura que se elabora visões de mundo e que se define um Ethos dominante, que produzem determinadas discriminações sociais.

De acordo com Fineman (2014), tais pessoas ou grupos sociais, moralmente frágeis, são colocados nesta condição em virtude de argumentos teóricos claros que são elaborados a partir de certa tradição cultural, não raramente com amplo embasamento filosófico, teológico e científico. Esse tipo de vulnerabilidade desafia a Bioética a se

posicionar criticamente em relação a todas as tendências teóricas que desvalorizam a integralidade do ser humano e enfocam os fatores complexos que constroem nossa visão de mundo, especialmente, acerca do modo como as perspectivas são construídas.

Do ponto de vista do fenômeno moral, o que vulnerabiliza, radicalmente, a comunidade LGBTI+ é a tentativa sistemática de determinadas visões de mundo em negar a diversidade. Ao negar a diversidade – no caso em estudo, isto se faz defendendo a cishetonormatividade – pretende-se desvalorizar, inferiorizar ou até mesmo eliminar e excluir toda pessoa vista como dissonante da visão de mundo dominante. Isto se reveste por juízos de valores, como visto na revisão acima (BASTOS, PINHEIRO, LIMA, 2016), reproduzindo-se pela cultura (ROSARIO, 2016).

Um dos sintomas desta negação é a ausência de leis (SIQUEIRA E MACHADO, 2018) e a dificuldade de elaborar e aprovar leis protetivas e políticas públicas para população LGBTI+. Isto indica uma visão de mundo e modelo cultural cisheteronormativo conservadores, pois aceitar legislar significaria aceitar que a população LGBTI+ existe e tem direito a ocupar os espaços sociais.

A questão da imprecisão terminológica encontrada, em diferentes trabalhos sobre diversidade sexual, é outro ponto que indica a sua vulnerabilidade moral. É um sintoma de como as pessoas são tornadas invisíveis, negadas ou inseridas em categorias discriminadas e confusas. Como negar a sua existência não é possível, busca-se classificar, sem melindres, o uso de termos que apontam para uma postura de anormalidade ou inferioridade. Assim, durante séculos, a homossexualidade fora classificada como ‘pecado horrendo’, ‘crime nefando’, ‘terrível perversão’ ou ‘enfermidade grave e contagiosa’. (MORANO, 2008, p.54). Deste modo, ‘ser homossexual’, na nossa cultura, é ser enquadrado em uma ‘catalogação estigmatizadora’, pois ser homossexual é ser ‘degradado’, ‘denunciado’, ‘desvalorizado’, ou tratado como diferente (URIONABARRENETXEA, 2008, p.99).

O fato de a homossexualidade ter deixado de ser vista como doença há poucas décadas aponta para uma estigmatização histórica e busca de uma superação. Todavia, nota-se a dificuldade que têm alguns setores de acolher esta realidade, já que insistem na possibilidade da ‘cura gay’. No Brasil, houve tentativas recentes de aprovar projetos com este propósito, a exemplo da denominada ‘Terapia da Reorientação Sexual, Terapia de Conversão ou Terapia Reparativa’¹. Estas tentativas se repetem quando, em 2020, a sociedade se depara com notícias do tipo: “Juiz do DF havia autorizado que psicólogos oferecessem “terapias de reversão da homossexualidade”. Ministros do Supremo invalidaram o despacho”².

Todas essas tentativas significam apenas que existem, na sociedade, grupos que persistem apregoando uma visão de mundo que vulnerabiliza moralmente a população LGBTI+, pois o que buscam, na realidade, entre outras tantas coisas, é manter a possibilidade de uma sociedade sem essa população (BARATA, 2018). É de se ressaltar que há mecanismos que impedem a visibilidade e favorecem a negação

¹ <https://examedaoab.jusbrasil.com.br/noticias/376191509/entenda-o-projeto-da-cura-gay>

² <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/04/17/interna-brasil,845827/stf-mantem-suspensa-decisao-que-autorizava-terapia-de-cura-gay.shtml>

destas diversidades e de seus derivados na sociedade brasileira, servindo, inclusive, para silenciar o preconceito e a discriminação a que estão expostos, contribuindo para a exclusão e conseqüente afastamento deles do convívio social.

Considerações finais

Os poucos trabalhos encontrados, na revisão da literatura científica que subsidiou a análise deste trabalho, indicam que, embora o tema da diversidade sexual esteja paulatinamente se estabelecendo no campo da bioética, ainda representa um esforço insuficiente frente às gravidades das múltiplas expressões da vulnerabilidade que acometem as pessoas LGBTI+.

Apesar da compilação de trabalhos que versam sobre bioética e diversidade sexual revelar-se quantitativamente baixa frente ao universo de trabalhos na área, as publicações encontradas nesta revisão contribuem para a compreensão do problema moral que envolve a saúde e a vida das pessoas que vivenciam as diferentes formas da diversidade sexual. Por meio desses trabalhos, verificou-se que, em que pese existam avanços legislativos importantes em temas relacionados a direitos civis, ainda há barreiras, em suas implementações, que, possivelmente, estão relacionadas às resistências morais, por parte da sociedade, em relação aos direitos e às políticas públicas voltados à proteção da diversidade sexual. Esse aspecto nos levou a discutir os resultados à luz do conceito da vulnerabilidade moral que se soma às outras expressões das vulnerabilidades sociais, econômicas e sanitárias, reforçando os processos de exclusão, estigmatização e violência contra a população LGBTI+.

Por isso, à guisa da conclusão, enfatiza-se a necessidade de ampliar, no campo da bioética e das áreas interdisciplinares afins, os estudos sobre as múltiplas intersecções de vulnerabilidade morais que atravessam as expressões da diversidade sexual, uma vez que, para além das disposições normativas na forma de leis ou de políticas públicas, será a transformação dos valores, no cotidiano da sociedade, que permitirá às pessoas LGBTI+ viverem com dignidade.

Referências

ARAÚJO, Ana Thereza Meireles; ALEGRIA, Livia. A vulnerabilidade social dos sujeitos HIV positivo: a alteridade como fundamento para a mitigação do estigma. **Revista Eletrônica de Direito do Centro Universitário Newton Paiva**, Belo Horizonte, n.37, p.73-93, jan./abr. 2019.

BARATA, Rita Barradas. **Relações de gênero e saúde: desigualdade ou discriminação? Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde**. Rio de Janeiro, p.73-94,

2009. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/48z26/pdf/barata-9788575413913-06.pdf>. Acesso em: 05.jan.2022.

BASTOS, Elaine. Marinho; PINHEIRO, Marcelo Souza; LIMA, Tereza Cristina Batista de. Orientação sexual e inclusão: um estudo de caso em organização varejista de Fortaleza. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v.7 n.1, p. 165-180, jan./jun. 2016.

BERLINGUER, Giovanni. **Bioética cotidiana**. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

BRASIL. **Decreto Nº 7.037**, de 21 de Dezembro de 2009. Aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH-3 e dá outras providências. 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7037.htm

BRASIL. **Lei nº 10.216 de 06 de abril de 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. 2001. Disponível em: egislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10216&ano=2001&ato=

BRASIL. **Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013**. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude - SINAJUVE. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/l12852.htm. Acesso em 05.jan.2022.

CAMPS-MERLO, Marina. **Identidad sexual y de gênero**. Estudio interdisciplinario del transexualismo. Espana: EUNSA. 2007.

DANTAS, Hallana Laisa de Lima; COSTA, Christefany Régia Braz; COSTA Laís de Miranda Crispim; LÚCIO Ingrid Martins Leite; COMASSETTO, Isabel. Como elaborar uma revisão integrativa: sistematização do método científico. São Paulo: Rev Recien. v. 12, n. 37, 2021.p.334-345.

DINIZ, Maíra Coraci. **Direito a não discriminação: travestilidade e transexualidade**. São Paulo: Estúdio Editores.com, 2014.

DONNELLY, Jack. **Universal human rights in theory and practice**. 3. ed. New York: Cornell University Press, 2013.

DORNELES, Lucinaura Dal-Molin Menine. **Os transgêneros e o uso do nome social: repercussões a esfera social e jurídica de gênero**. 69f. Monografia (Bacharelado em Direito) - Universidade do ale do Taquari, Lajeado. 2018. Disponível em: <https://univates.br/bdu/bitstream/10737/2075/VLucinaura%20Dal-Molin%20Menine%20Dorneles.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

FINEMAN, Martha Albertson. Vulnerability, Resilience, and LGBT Youth. Revisão da Lei dos Direitos Cívicos e Políticos do Templo, a ser publicada. **Emory Legal Studies** No. 14-292. (1 de abril de 2014). Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2434246>. Acesso 22.set.2021.

GOLDIM, José Roberto. Genetics and ethics: a possible and necessary dialogue. **J Community Genet.** Julho de 2015; 6 (3): 193–196.

LITTLEJOHN, Tom; POTEAT, Tonia; BEYRER, Chris. **Minorias sexuais e de gênero, saúde pública e ética** The Oxford Handbook of Public Health Ethics: Setembro de 2019 Sujeito: Filosofia, Filosofia Moral, Filosofia Social e Política Data de publicação online: Janeiro de 2019 DOI: 10.1093 / oxfordhb / 9780190245191.013.17.

MARCHI, Marjorie. **Psicologia e diversidade sexual: desafios para uma sociedade de direitos.** Conselho Federal De Psicologia. Brasília, 2011.

MORAIS, Talita Cavalcante Arruda de; MONTEIRO Pedro Sadi. Conceitos de vulnerabilidade humana e integridade individual para a bioética. **Rev. Bioét.** 25 (2) • May-Aug 2017 • <https://doi.org/10.1590/1983-80422017252191>.

MORANO, Carlos Domínguez. Homosexualidad: aspectos psicológicos. In: Torre, Javier de la. **Sexo, sexualidad y bioética.** Comillas: Madrid, 2008.

REIS, Tony. (org.). **Manual de comunicação. LGBTI+. Aliança Nacional LGBTI+ / GayLatino.** 2021. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2018/05/manual-comunicacao-LGBTI.pdf>. Acesso em 13.12.2021.

ROHRICH, Kyle James. “**Human Rights Diplomacy Amidst “World War LGBTQIA+”: Re-examining Western Promotion of LGBTQIA+ Rights in Light of the “Traditional Values” Discourse.**” In *Transatlantic Perspectives on Diplomacy and Diversity*, edited by Anthony Chase, 69-96. New York: Humanity in Action Press, 2015.

ROSARIO, Margaret. et al. Sexual Identity Development among Gay, Lesbian, and Bisexual Youths: Consistency and Change Over Time. **J Sex Res.** 2016 Feb; 43(1): 46–58.

SANCHES, Mário Antonio; MANNES, Mariel; CUNHA, Thiago Rocha. Vulnerabilidade moral: leitura das exclusões no contexto da bioética. **Rev. bioét.,** Brasília, v. 26, n. 1, p. 39-46, 2018.

SANCHES, Mário Antonio. Valorizar a diversidade. Site da SBB. 2021. Disponível em: <https://www.sbbioetica.org.br/Noticia/1064/>

SASTRE, Gabriel de Sá; et al. Sexo entre homens e vulnerabilidade moral: percepções de estudantes de medicina sobre as restrições à doação de sangue. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, 12(10), e4512. <https://doi.org/10.25248/reas.e4512.2020>

SCHRAMM, Fermin Roland. Bioética da proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização. **Bioética**, 2008; 16(1): 11-23.

SILVA, Renato Canevari Dutra da Silva; et al. Reflexões bioéticas sobre o acesso de transexuais à saúde pública. **Revista Bioética**. v. 30, n. 1 p. 195-204, 2022.

SIQUEIRA. Dirceu Pereira; MACHADO, Robson Aparecido. A Proteção dos Direitos Humanos LGBTQIA+ e os Princípios Consagrados contra a Discriminação Atentatória. **Revista Direitos Humanos e Democracia**. vol.27 no.2 Brasília May/Aug. 2018.

SUREAU. Claude. **Gender selection: a crime against humanity or the exercise of a fundamental right?**. Reprodução Humana, Volume 14, Edição 4, abril de 1999, 867-868.

THORESON. Ryan Richard. **Ativismo LGBT transnacional**: trabalhando pelos direitos sexuais no mundo todo Capa comum. 1ª edição Univ Of Minnesota Press; (7 de novembro de 2014).

UNESCO - **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos** 2005 (DUBDH), disponível em: http://www.unesco.org/new.org/new/en/social_and_human_rights/. Acesso em: 28.dez.de 2021

URIONABARRENETXEA, Koldo Martínez. Aspectos éticos de la homosexualidad. In: Torre, Javier de la. **Sexo, sexualidad y bioética**. Comillas: Madrid, 2008

WAHLERT. Lance. Mapping Queer Bioethics: Space, Place, and Locality. **Journal of Homosexuality**. Volume 63, 301-305, 2016.

Recebido em 14/06/2022.

Aceito em 30/10/2023.

A SAÚDE DA MULHER E A NOVA CADERNETA DA GESTANTE: UM PALCO DE INTERAÇÕES E DISPUTAS NA IMPLEMENTAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DO/NO CORPO DA MULHER

WOMEN'S HEALTH AND THE NEW BOOKLET FOR PREGNANT WOMEN: A STAGE FOR INTERACTIONS AND DISPUTES IN THE IMPLEMENTATION OF PUBLIC POLICIES ON/IN THE WOMAN'S BODY

RESUMO

Um grande palco de tensões e contestações está ocorrendo desde a extinção da política pública do Rede Cegonha (2011), que ocorreu no mês de abril de 2022 e a implementação de sua substituta, a Rede de Atenção Materno Infantil (RAMI). A primeira medida tomada pela RAMI foi o lançamento de uma Nova Caderneta da Gestante, em maio de 2022, documento considerado preocupante e retrógrado para pesquisadores e profissionais da saúde que se preocupam com a assistência humanizada. O objetivo deste estudo esteve focado em analisar se a Nova Caderneta está ou não alinhada a um dos principais pilares da saúde que é a humanização do nascer a partir da perspectiva do protagonismo feminino. Para isso, foi realizada a análise da antiga (2011) e da nova caderneta (2022), buscando entender as características e especificidades de cada uma. Também recorremos a *netnografia* para entender as interações realizadas na rede social *Instagram*, por profissionais e pesquisadores da área da saúde que se posicionavam contra a implementação da RAMI e da Nova Caderneta. Os dados das cadernetas foram triangulados a partir de documentos do Ministério da Saúde e de órgãos internacionais que deveriam ser tomados como parâmetro na criação destas políticas. Autores que refletem sobre a sociologia do corpo e corporeidade foram utilizados a fim de compreendermos as concepções sociais dos corpos grávidos e a relação com saúde. Os resultados indicaram que a Nova Caderneta não está alinhada aos pilares da assistência humanizada, tirando o protagonismo feminino e o direito de a mulher Ser protagonista da sua saúde e bem estar. Além do mais, difunde e incentiva práticas obstétricas, antes rotineiras, mas que atualmente se mostraram sem nenhuma evidência científica. Por isso a importância de pensar a implementação de políticas públicas que respeitem a diversidade e a multiplicidade dos corpos e sejam inclusivas.

Palavras-chave: Saúde da Mulher. Políticas Públicas. RAMI. Caderneta da Gestante. Rede Cegonha.

Vitória Duarte Wingert

Doutoranda em Diversidade Cultural e Inclusão Social (Universidade Feevale) Mestra em Processos e Manifestações Culturais. Historiadora. Bolsista PROSUP/CAPES na Universidade Feevale. ORCID 0000-0002-6514-4502. Email: vitoriawingert@hotmail.com

Jacinta Sidegum Renner

Doutora e mestre em Engenharia de Produção (UFRGS). Fisioterapeuta pela Universidade Feevale. professora/pesquisadora do Programa (Doutorado e Mestrado) em Diversidade Cultural e Inclusão Social na Universidade Feevale. ORCID 0000-0002-9904-4710. Email: jacinta@feevale.br

ABSTRACT

A great stage of tensions and disputes has been taking place since the extinction of the public policy of Rede Cegonha (2011), which occurred in April 2022, and the implementation of its substitute, the Rede de Assistência Materno Infantil (RAMI). The first measure taken by RAMI was the launch of a new booklet, in May 2022, a document considered worrying and retrograde for researchers and health professionals who are concerned with humanized care. The objective of this study was focused on analyzing whether or not the new booklet is aligned with one of the main pillars of health, which is the humanization of birth from the perspective of female protagonism. For this, the analysis of the old (2011) and the new booklet (2022) was carried out, seeking to understand the characteristics and specificities of each one. We also resorted to netnography to understand the interactions carried out on the social network Instagram, by professionals and researchers in the health area who were against the implementation of RAMI and new booklet. Data from the booklets were triangulated based on documents from the Ministry of Health and international bodies that should be taken as a parameter in the creation of these policies. Authors who reflect on the sociology of the body and corporeality were used in order to understand the social conceptions of pregnant bodies and their relationship with health. The results indicated that the new booklet is not aligned with the pillars of humanized assistance, taking away the female role and the right of women to be protagonists of their health and well-being. Furthermore, it disseminates and encourages obstetric practices, which used to be routine, but which are currently without any scientific evidence. Hence the importance of thinking about the implementation of public policies that respect the diversity and multiplicity of bodies and are inclusive.

Keywords: Women's health. Public policy. RAMI. New booklet. Stork Network

Introdução

O movimento das mulheres, no que tange aos direitos reprodutivos e sexuais vem crescendo e ganhando visibilidade na contemporaneidade. Este processo de luta por direitos, não é uma pauta nova, se levado em consideração que movimentos feministas vem crescendo exponencialmente desde a abertura democrática, com o final da ditadura civil militar no Brasil (1964-1985). Porém, atualmente, as bandeiras de lutas feministas ganham mais visibilidade em função das mídias sociais. Militantes e ativistas, conseguem através de uma rede de curtidas, comentários e compartilhamentos, engajar e divulgar informações em tempo real, fazendo com que mulheres dos diferentes pontos do país e do mundo, saibam o que vem sendo discutido e tragam suas vivências e pontos de vista para a roda de discussões virtuais. Esta ampla divulgação de informações, está fazendo com que vários grupos possam acompanhar mais de perto pautas de seu interesse e manifestar-se, favorável ou contrariamente em relação a elas. Um fenômeno social, por nós observado, diz respeito a mudança nas políticas públicas do parir, nascer e cuidados materno-infantil, ocorridas no Brasil em 2022. Tais medidas

vêm sendo amplamente discutidas, rebatidas ou defendidas por diversos profissionais da área da saúde, mulheres e ativistas do movimento de humanização do nascer.

Esta pesquisa busca, para além do fisiológico, compreender o ato de parir e nascer, enquanto fenômeno social, e como palco de disputa entre diferentes áreas do conhecimento, que têm uma mesma finalidade: o direito da mulher que vai parir sobre o seu corpo e da integridade da criança que vai nascer. Ao adentrarmos esta trama social de criação de políticas públicas relacionadas diretamente a sexualidade e direitos reprodutivos da mulher, é preciso compreender que elas estão intrinsecamente ligadas com a *corporeidade* da mulher, entendendo este conceito como proposto por David Le Breton (2012, p.7), “um fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários”. Entende-se também este corpo feminino, como um dispositivo histórico (FOUCAULT, 1988), uma vez que será o principal motivador na construção de políticas públicas relacionadas aos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres, o que vai impactar diretamente na assistência que ela estará recebendo em seu pré-natal, parto e puerpério. A construção destas legislações, estão intrinsecamente ligadas com o entendimento de corporeidade que os legisladores possuem dentro deste vasto campo simbólico de representações.

Em termos de Brasil, a política pública que legislava sobre a assistência materno infantil, era a chamada *Rede Cegonha*, implementada em 2011. Porém uma reviravolta inesperada ocorreu no início do ano de 2022 e mobilizou diversos setores e profissionais que trabalham/pesquisam o parir e nascer no Brasil. O Diário Oficial da União, através da Portaria nº 715, de 04/04/2022, instituiu uma nova política pública para legislar os nascimentos no país, chamada *Rede de Atenção Materno Infantil (RAMI)*. Como sua primeira ação, a RAMI lançou, na véspera do *Dia das Mães do Brasil* (04.05.2022), a *Nova Caderneta da Gestante*. A caderneta é o documento mais completo e de mais fácil acesso que se tem sobre a gestação. A caderneta do Sistema Único de Saúde (SUS), é utilizada para as usuárias do SUS e é o principal instrumento de educação perinatal que as brasileiras têm acesso. É um documento fundamental para o registro de todos os procedimentos e exames realizados, bem como para monitorar a evolução da gestação. A caderneta foi totalmente reformulada, em comparação a antiga, tanto em sua estética quanto em seu conteúdo.

A partir deste novo modelo de assistência implementado, observamos a mobilização de vários profissionais da saúde e ativistas do nascer que consideraram a Portaria 715/2022 um retrocesso com o sistema de saúde obstétrico, materno-fetal e com a saúde das mulheres. Segundo eles, o governo acabou de forma arbitrária e sem justificativa, com a *Rede Cegonha*, a mais bem-sucedida política pública de assistência ao pré-natal, parto e puerpério do Brasil. A nova caderneta da gestante também vem sendo fortemente criticada, pois traz informações desatualizadas, relativiza a violência obstétrica, e vai contra os pilares da humanização do nascer propostos pela Organização Mundial da Saúde (1996).

Nossa pesquisa se propõe a analisar e comparar o conteúdo da nova Caderneta da Gestante, triangulando com discussões ligadas ao corpo e à maternidade. Debater a implementação destas políticas públicas como o RAMI ou a nova Caderneta, é

fundamental no cenário atual. Como resultado, estas medidas impactam não apenas na educação perinatal, em larga escala, do país, visto que majoritariamente as mulheres que estão gestando são usuárias do SUS. Mas também influencia na assistência que mãe e recém-nascidos vão receber na hora do parto e pós-parto, o que é impactado e impacta diretamente em como este corpo feminino é concebido e se vai ou não sofrer algum tipo de violência. Carecemos de um olhar atento e advindo do campo histórico-cultural para analisarmos estas novas implementações que legislam os corpos femininos, pois para além do biológico, fisiológico e patológico, estas políticas da área da saúde impactam diretamente nos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, se tornando uma pauta extremamente relevante para os estudos interdisciplinares.

Historiografia do parir e nascer no Brasil

Iniciaremos nosso percurso pela historiografia, a fim de compreendermos como a construção social do parir/nascer foi mudando e incorporando novos atores. Estas mudanças, estão intrinsecamente ligadas também, com a mudança da organização familiar, os papéis sociais atribuídos ao masculino e feminino, bem como ao processo de modernização do Brasil. Se nos atentarmos a inferências históricas, observaremos que no período colonial do país o nascimento consistia em uma das principais práticas que envolviam mulheres, que eram por sinal, muito recorrentes nas vidas destas damas, que comumente davam à luz mais de uma dúzia de vezes (HABNER, 2018). Quando chegava o dia do nascimento, *familiar e domiciliar*, assim podiam ser definidos os partos. O processo parturitivo consistia em um ritual de passagem de mulheres e de suas famílias, e não um ato médico. Até o final do século XIX, os partos ocorriam, em sua grande maioria, em domicílios e eram assistidos por parteiras. (TANAKA, 1995)

O cenário, dos nascimentos, começou a se modificar com o avanço dos estudos científicos sobre o corpo humano, fazendo surgir novos profissionais da área da saúde. Formalizando e elitizando saberes dentro de instituições de ensino, como no caso do *Curso de Partos* da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, fundado em 1834, que tinha por objetivo dar instruções médicas a mulheres que desejassem atuar como parteiras. O curso era ministrado e normatizado por médicos homens, entretanto somente mulheres eram admitidas, estas, porém, deveriam ser alfabetizadas e falar francês. Ressaltando o caráter elitizador destas formações, desde sua fundação. Juntamente com o processo de modernização do país, sob roupagem de industrialização, urbanização e progresso, veio a reforma sanitária e higienista, que fazia a “caçada” as *bruxas aparadeiras de crianças*, também conhecidas como parteiras tradicionais, que não possuíam formação formal na área. A era da maternidade científica nascia. A fim de apagar qualquer resquício de atraso da História do Brasil, as novas mães deveriam deixar de lado as credences populares e escutar os doutores. Neste período o Estado teve papel preponderante na organização deste espaço urbano e encarregou-se de fazer as reformas necessárias para transformar a urbanização das cidades.

Juntamente com esta institucionalização, veio o controle do Estado sobre estes corpos e a forma como deveriam se portar. Segundo Michel Foucault (2012), a sexualidade passou a ser um problema público, ou seja, resultou em ações institucionalizadas; a partir de discursos médicos de pedagogos e também das autoridades do Estado, para organizar esses espaços. Esta trama de discursos institucionalizados (FOUCAULT, 2012, p. 28,) nos permite observar a gama de agentes que irão atuar institucionalmente através de uma série de observações, advertências e preceitos com base em valores conservadores. O protagonismo, passa a ser do médico que “faz” o parto, passando a ser o responsável por realizar diversas intervenções, com a finalidade de “auxiliar”, o “corpo frágil”, a dar à luz. Procedimentos, antes nunca utilizados como a episiotomia, a tricotomia, o enema e a indução do parto passaram a ser adotados de modo rotineiro, sem que a indicação destas práticas fosse previamente avaliada por evidências científicas, dando mais poder a equipe médica e tirando a autonomia da mulher, que continuou a ter seu corpo cerceado pelos profissionais, especialistas do nascer.

A partir destas modificações ocorridas nas formas de nascer, pode-se observar que o parto se constitui mais do que um evento fisiológico, mas um evento cultural, que foi e vai se modificando e se ressignificando de acordo com o contexto social da época. Segundo Guacira Louro (2000) os corpos adquirem sentido socialmente, quando têm a inscrição de gênero sob um corpo sexualizado e, citando Foucault, a pesquisadora reafirma que o “dispositivo histórico” da sexualidade é, senão, uma construção social que regula, normatiza e estabelece “verdades” hegemônicas.

Um corpo educado e legislado

Em termos de Brasil, a década de 70 foi conhecida como o período do *planejamento familiar*, onde o governo lançou mão de diversas campanhas e criação de políticas públicas com o objetivo de controlar as taxas de natalidade, que subiam a cada dia, ocasionando diversos problemas de ordem social, além de tentar sanar problemas de desnutrição e mortes ainda na primeira infância. No ano de 1977 foi lançado o Programa de Saúde Materno-Infantil, onde verbas foram investidas em “[...] assistência a maternidade, no tratamento da esterilidade, na suplementação alimentar de gestantes e recém-nascidos e na prevenção de gravidez de alto risco[...]através da distribuição gratuita pelo governo de 2 milhões de caixas de pílulas anticoncepcionais.” (DEL PRIORI, 2014, p.199)

Quando falamos neste processo de gestar e parir, necessariamente teremos a marca do sexo, que traz consigo um constructo normativo e social, como afirma Judith Butler (2000, p.151) “[...] o sexo é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla”. A chamada *Segunda Onda do Feminismo*, levantou bandeiras relacionadas a corpo, sexualidade, maternidade e métodos contraceptivos. Embora

este seja um grande movimento de esfera pública, em busca do planejamento familiar e redução no número de filhos, não podemos deixar de comentar que a muito tempo, as mulheres se utilizam de diversos métodos a fim de adiar a maternidade. Seja o casamento tardio, abstinência, coito interrompido, utilização de ervas, chás, etc. (PERROT, 2017). Os infanticídios e abortos também foram utilizados como forma de controle de natalidade. A partir do século XIX, as práticas infanticidas começam a ser cada vez menos toleradas e até punidas com pena de morte, enquanto os abortos, embora não legais, eram (e ainda são) realizados e mais tolerados, uma vez que o feto não era visto, “parteiras, curandeiros, médicos clandestinos, prestavam-se a tal prática, mas faziam as ocultas e em condições sanitárias quase sempre deploráveis, ligadas a clandestinidade” (PERROT, 2017, p.71) Sendo a legalização do aborto, uma das pautas marcantes do movimento feminista na contemporaneidade, quando se trata do Brasil.

Embora as mulheres tenham conquistado, a duras penas, a revolução provinda pela pílula anticoncepcional, fica claro o quanto a maternidade configura-se em uma instituição fictícia imposta e controlada pelo Estado. Tal fato pode ser percebido nas políticas públicas, criadas e construídas no Brasil, onde, vai se falar sobre melhorias no atendimento materno-infantil, direito da gestante e recém-nascido, porém a legalização do aborto ainda é um tabu dentro destes discursos. No Brasil, a Lei do Planejamento Familiar (9.262/1996),¹ prevê que apenas indivíduos que já possuam dois filhos ou mais de vinte e cinco anos de idade podem optar pela esterilização voluntária (ligadura uterina para as mulheres e vasectomia para o homem). A lei também acrescenta que para pessoas casadas, ambos os cônjuges devem concordar com tal decisão. Fica claro o poder que as políticas públicas têm em construir aparatos que naturalizem a condição feminina para reprodução. Muriel Dimem (1997, p.53) disserta que, “O Estado tem duas fontes principais de poder sobre as mulheres. Regula o acesso à base material da procriação, isto é, legisla sobre a contracepção, o aborto e a tecnologia do parto, decidindo quem terá permissão para os mesmos, como e quando”.

Traçando um breve histórico de programas ou movimentos criados com a finalidade de dar assistência à gestação, parto e puerpério, elencamos os seguintes marcos: 1984-Programa de assistência Integral à Saúde da mulher (PAISM); 1993-Organizada pela sociedade civil Rede pela Humanização (REHUNA); 2002- Política nacional de Humanização na Saúde (PNH); 2003- Política Nacional de Atenção Integral e Saúde da Mulher (PNAISM); 2005- Lei do Acompanhante (111.108/2005); 2008- II Plano Nacional de Políticas para Mulheres e 2011- Criação do Rede Cegonha. Observando estes movimentos sociais surgidos em diferentes anos, percebemos que a humanização já vinha sendo debatida desde a década de 90 por instituições sem fins governamentais e formalmente são instituídas pelo SUS em 2002. A humanização do nascer, segundo a documentação do SUS, tem como base três pilares (BRASIL, 2002): Protagonismo feminino; Visão integrativa e interdisciplinar do parto. Evento humano e medicina baseada em evidências. Chegamos à conclusão de que nem todo o parto vaginal (natural, normal) é humanizado. Segundo as diretrizes da OMS e do próprio

¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9263.htm> Acesso em 20 de Dezembro de 2022.

MS, um parto para ser humanizado precisa ocorrer com total respeito à mulher e ao bebê, sem nenhum tipo de violência obstétrica. A política pública que garantia, a larga escala, toda esta educação perinatal e parto alinhados com os pilares da humanização, era a *Rede Cegonha*, que através da caderneta da gestante, entregue a toda mulher gestante e usuária do SUS, disseminava um conteúdo com embasamento científico e linguagem de fácil compreensão da população.

Porém no cenário atual (2022), com o desmonte da *Rede Cegonha* e a reformulação da caderneta da gestante, de um lado temos o Estado tentando legislar sob o corpo materno-infantil e suas escolhas, por outro, temos uma comunidade engajada e articulada de mulheres e profissionais que se autodenominam militantes do parto domiciliar. Formando um cenário, bem como um fenômeno social e de saúde pública, riquíssimo de ser explorado.

Percurso metodológico

Esta pesquisa se caracteriza sob o ponto de vista dos seus objetivos como descritiva, onde “[...]os fatos são observados, registrados, analisados, classificados e interpretados, sem que o pesquisador interfira sobre eles”. (PRODANOV; FREITAS, 2013, p.52). Inicialmente, para a caracterização e contextualização da pesquisa, esta se trata de uma análise documental de dados secundários, onde foram analisadas as duas Cadernetas da Gestante (2011 e 2022). Posteriormente, utilizamos a *netnografia* (BRAGA, 2006), que é a etnografia no *ciberespaço*. Através da plataforma *Instagram*, escolhemos, cinco perfis de profissionais da saúde, a fim de compreendermos como pesquisadores e ativistas do nascer estão se posicionando em relação a esta implementação. Os perfis foram elencados por conveniência, mas também por se tratarem de profissionais engajados com a assistência materno-infantil no país. A análise e discussão foi realizada a partir de categorização (MINAYO, 2009), onde o conteúdo do *Instagram* foi analisado através do paradigma qualitativo, onde os posts e comentários foram lidos e relidos, após foram criadas categorias de análises. Os perfis analisados não serão mencionados, a fim de salvaguardar suas identidades. Ao final, foi realizada a triangulação entre os resultados das categorias, o referencial teórico e outros estudos que abordassem a temática em questão. Tanto para os processos de categorização quanto triangulação, utilizou-se Minayo (2009) como referência.

Nova Caderneta da gestante: palco de tensões

A *Caderneta da gestante* é um documento que contempla as *Diretrizes de Boas Práticas na assistência ao pré-natal, parto e recém-nascido*. Estas diretrizes foram formuladas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1996, onde um documento elaborado, norteia e classifica as práticas comuns na condução do parto normal,

orientando para o que deve e o que não deve ser feito no processo do parto. Esta classificação foi baseada em evidências científicas concluídas através de pesquisas feitas no mundo todo. A caderneta é um instrumento interativo e informativo. Interativo pois contém espaços para a gestante e seu/sua parceiro/a fazerem registros e anotações de suas impressões sobre o momento que estão vivendo. Informativo, pois contém orientações sobre a gravidez, trabalho de parto, parto, pós parto e aleitamento materno. A caderneta do Rede Cegonha, vigorou de 2011 a abril de 2021, e quando necessário passou por pequenas atualizações. Quanto a nova caderneta, segundo dados divulgados pelo Ministério da Saúde² (MS) mais de 3 milhões de exemplares da caderneta serão distribuídos aos 26 estados e Distrito Federal em 2022. Os Estados serão responsáveis pela distribuição das Cadernetas para seus municípios. Estima-se que a OMS divulgou que o valor do investimento nessa ação é de cerca de R\$ 5,7 milhões. Além do mais, a RAMI e a nova Caderneta da Gestante, segundo o MS, são uma das medidas adotadas a fim de cumprir com o compromisso assumido pelo Brasil e 192 países na redução das mortalidades materna e infantil na *Agenda Global 2030*, coordenada pelas Nações Unidas (ONU).

Porém, após a divulgação da nova Caderneta da Gestante, um grande palco de tensões começou a se formar em torno do tema, como podemos observar através das redes sociais e através das notas de repúdio publicadas. Como documentamos neste mosaico:

Figura 1: Mosaico de posts do *Instagram*.



Fonte: as autoras.

A discussão teve seu início partindo de discursos proferidos na cerimônia de lançamento da caderneta, ocorrida em Brasília no dia 04 de maio de 2022. Em sua narrativa, o secretário de Atenção Primária à Saúde, censurou o uso do termo

² Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2022/maio/ministerio-da-saude-apresenta-nova-edicao-da-caderneta-da-gestante> . Acesso em 16 de maio de 2022.

violência obstétrica, defendeu práticas condenadas dentro da obstetrícia como a manobra de *Kristeller*³ e desautorizou os cuidados prestados pelas Casa de Parto, considerando o ambiente hospitalar como único local seguro para se parir. Mediante a isto, encontramos em um dos *Instagrans* analisados, de uma doutora em Ginecologia e Obstetrícia, com mais de 110 mil seguidores uma *Nota de repúdio*⁴ à fala do secretário, considerando suas afirmações sem evidências científicas e um ataque direto ao direito das mulheres. A nota de repúdio foi assinada pela Sociedade Brasileira de Medicina da Família e Comunidade, em conjunto com a Rede Feminista de Ginecologistas Obstetras. A partir desta nota, chegamos à primeira categoria, que é central neste debate, o protagonismo feminino.

A primeira constatação, apontada pelos perfis no *Instagram*, apontam que a nova caderneta não segue o primeiro pilar da humanização do nascer: o protagonismo feminino. A humanização do nascer, segundo a documentação do SUS, tem como base três pilares (BRASIL, 2002): Protagonismo feminino; Visão integrativa e interdisciplinar do parto e medicina baseada em evidências. A luta das mulheres, que busca ser protagonista de seu parto, é uma pauta muito debatida dentro dos grupos de gestantes e puérperas, feministas e ativistas. A antiga caderneta continha o documento que garantia o protagonismo da mulher ao parir, o *plano de parto*. No plano de parto, a mulher poderia descrever como gostaria que seu parto acontecesse, procedimentos que poderiam ou não serem realizados, tanto nela, quanto no recém-nascido, posição preferida para parir, ambientação da sala de parto, orientando a equipe de profissionais e garantido seu protagonismo. Já a nova versão não menciona nada a respeito, ou seja, prevalece a vontade médica. O plano de parto é um instrumento amplamente pesquisado dentro da saúde pública coletiva, e é uma forma de oferecer um maior grau de controle e satisfação no momento do parto, a sua importância está pautada no respeito ao princípio da autonomia, constituindo um processo de reflexão para as mulheres (HIGUEROMACÍAS, 2013). O plano de parto representa o oitavo passo para o pré-natal de qualidade no Brasil (BRASIL, 2013).

Outra questão relacionada sobre sua saúde, é o fato de a mulher ter a opção de escolher uma equipe formada por outros profissionais, que não apenas o obstetra, o que inclui a enfermeira obstetra e a presença de uma doula. Sendo a Enfermeira obstetra a profissional capacitada para assistir partos sem distócia, a doula é quem cuida exclusivamente do bem-estar da mulher; é a “[...] pessoa que dá suporte emocional à mulher intraparto, com treinamento específico sobre fisiologia do parto normal, métodos não farmacológicos para alívio da dor, cuidados pós-natais” (BARBOSA, HERCULANO, ALMEIDA, et. al, 2018, p.421) Enquanto a Caderneta da gestante anterior, incentiva a presença de um acompanhante (já previsto pela Lei Federal nº

3 A manobra de Kristeller consiste na compressão do fundo uterino durante o segundo período do trabalho de parto objetivando a sua abreviação. Foi descrita pelo médico alemão Samuel Kristeller em 1867.

4 A nota de repúdio pode ser lida na íntegra no site da Associação Brasileira de Saúde Coletiva: <<https://www.abrasco.org.br/site/noticias/posicionamentos-oficiais-abrasco/nota-de-repudio-a-nova-caderneta-da-gestante/66072/>> Acesso em 02 de janeiro de 2023.

11.108/2005) mais a nova versão elimina a doula de cena, afirmando que massagens e conforto devem ser proporcionados pelo acompanhante.

Quanto aos procedimentos realizados no trabalho de parto, a versão anterior apresentava alguns procedimentos e destacava os riscos em realizá-los, desaconselhando sua prática, antes rotineiras, mas que hoje se provaram sem nenhum benefício. Tais como: manobra de descolamento de membranas amnióticas (rompimento da bolsa amniótica pelo médico), episiotomia (corte no períneo) e soro com ocitocina. No caso da ocitocina, os estudos mostram que: “[...] a aplicação venosa é uma prática desnecessária em nascimentos que sigam a via natural, mas que, em face do grande número de intervenções praticadas atualmente. A mais comum delas é o uso de ocitocina sintética.” (CUNHA, 2015, p. 14). Já a nova versão diz que estes procedimentos podem ser realizados, caso a equipe médica ache necessário. Cabe ressaltar que atualmente episiotomia realizada de modo rotineiro, muitas vezes sem consentimento prévio da mulher, já é considerada uma mutilação genital feminina, além de violência obstétrica. Sobre o procedimento:

Episiotomia é um procedimento cirúrgico usado em obstetrícia para aumentar a abertura vaginal com uma incisão no períneo ao final do segundo estágio do parto vaginal. É realizado com tesoura ou bisturi e necessita de sutura. Embora a episiotomia tenha se tornado o procedimento cirúrgico mais comum do mundo, foi introduzida sem muita evidência científica sobre sua efetividade. Por isso, mundialmente, há uma intenção de torná-la um procedimento restrito e não mais rotineiro (ZANETTI et al., 2009, p. 368).

Normalmente este procedimento é feito sem a autorização da mulher (SANTOS, 2014), e desta forma, considerado uma violação dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher e uma violação da integridade corporal feminina. São diversas as complicações provindas desta prática, mas dentre elas se destacam segundo Zanetti et al (2009) são: infecção, hematoma, laceração de períneo de 3º e 4º graus, dispareunia e lesão do nervo pudendo. Pode-se utilizar do conceito de *inscrições corporais* (LE BRETON, 2012, p.59), para referir-se a episiotomia, que nada mais é do que “a marcação social e cultural do corpo que pode se completar pela escrita direta do coletivo na pele do ator”. Assim como em outras culturas, vemos cerimônias de mutilação do clitóris ou prepúcio. Se observarmos, dentro do sistema obstétrico ocidental contemporâneo, onde o índice de cesarianas cresce exponencialmente a cada ano, podemos considerar as cicatrizes provindas deste ato cirúrgico de nascimento como uma *inscrição corporal*, visto que majoritariamente marcará, em forma de cicatriz, o baixo ventre de mulheres-mães. Já as mulheres que pariram de forma vaginal em instituições hospitalares terão a cicatrizes provenientes de episiotomia e do famoso “ponto do marido”, marcando social e culturalmente seus períneos, seria esta uma forma de *inscrição corporal*, a fim de marcar a institucionalização do nascer? Segundo Simone Diniz e Alessandra Chachan, “É chegado o momento de reconhecer as práticas dolorosas, prejudiciais

e não-científicas, adotadas nas maternidades, como problemas de saúde pública e direitos humanos.” (2006, p.88)

Enquanto a Caderneta anterior, continha um quadro comparativo de fácil compreensão apontando os riscos da cirurgia cesariana, apresentando-a como um procedimento invasivo de grande porte, que salva vidas, porém também apresenta riscos, a nova caderneta menciona inclusive a opção de cesárea eletiva. O primeiro erro, mencionado pelos *Instagrans* pesquisados, é o fato de a caderneta se referir a cesariana como *parto cesáreo*. Parto refere-se a nascimentos ocorridos por via vaginal, logo cesariana não é parto, e sim uma operação, como categoriza a *Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS (CONITEC)* no documento intitulado: *Diretrizes de Atenção à Gestante: a operação cesariana* (2015) Além do mais, no documento a CONITEC atenta para a epidemia de cesarianas que o Brasil está enfrentando, “as operações cesarianas tornaram-se o modo de nascimento mais comum, chegando a 56,7% de todos os nascimentos ocorridos no país (85% nos serviços privados, 40% nos serviços públicos)” (BRASIL CONITEC, 2015, p.05).

Além deste fato, a caderneta traz afirmações questionáveis e sem embasamento científico, como: “[...] com o passar do tempo, as técnicas foram aprimoradas, tornando-a um procedimento seguro” (CADERNETA DA GESTANTE, 2022, p.36) e inclusive libera a cesárea eletiva, onde o procedimento é realizado sem nenhuma indicação real: “a hipótese de, após serem explicados os riscos e benefícios de cada tipo de parto, você pode decidir por uma cesariana, nas situações de baixo risco, sem indicação médica (chamada de cesariana a pedido materno)” (IDEM). Entretanto, a caderneta não especifica quais são os riscos deste procedimento cirúrgico de grande porte, pois baseado em evidências científicas se sabe que, “[...] quando realizada sem uma justificativa pode agregar riscos desnecessários sem que haja um benefício claro”. (BRASIL CONITEC, 2015, p.05)

Outro procedimento que coloca em risco o planejamento familiar e direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, é um trecho onde afirmam que a amamentação em livre demanda é método contraceptivo, “existem muitos métodos de evitar filhos [...]. A amamentação exclusiva já oferece uma proteção contra uma nova gravidez até os primeiros 6 meses” (CADERNETA DA GESTANTE, 2022, p.44), porém atualmente não há estudos consistentes que comprovem que a amamentação em livre demanda seja um método contraceptivo eficaz. Estes, entre outros, pontos de discussões estão sendo amplamente comentados nas redes sociais, porém majoritariamente os posicionamentos contrários à Nova Caderneta estão muito bem embasados cientificamente.

David Le Breton (2013, p.76), em sua obra *Adeus ao corpo*, já refletia sobre o imaginário que a medicina moderna possui sobre o corpo feminino. O corpo da mulher é considerando um ambiente de alto risco para o feto, o antropólogo ainda afirma que, “essa explícita repulsa à maternidade (e a mulher?), esse ódio confesso do corpo é o mesmo que leva a controlar mesmo que grosseiramente os processos naturais[...]”. Este controle sobre os corpos femininos, começa desde a infância, quando o corpo passa a ser educado para responder a determinado padrão de comportamento e de sexualidade. Do que é permitido ou não, do que é tabu, de qual performance adotar.

Compreendendo a construção da sexualidade, pelo que Foucault (1988), vai definir de *dispositivo histórico*, ou seja, toda a sexualidade vai ser um constructo histórico formado por vários discursos que produzem “verdades”, instauram normas e saberes e na maioria das vezes é legitimado pelo Estado a fim exercer controles sobre os corpos. Tal afirmação e conceito, podem ser exemplificados no universo desta pesquisa, a partir dos diversos relatos sobre violência obstétrica que surgem cada vez mais na atualidade. Violências e estigmas contra o corpo grávido que antes eram vistas com normalidade, tanto pela soberania que se tem sobre todo ato médico, quanto pela falta de informação das mulheres sobre o próprio corpo e os limites do que se categoriza violência.

Quando se fala sobre políticas públicas materno-infantil, fala-se diretamente sobre políticas que produzem e são produzidas, majoritariamente, para corpos femininos de mulheres em processo de se tornarem mães. Para compreender-se as diversas facetas do que é ser mulher-mãe, na sociedade atual, evoca-se o conceito cunhado por Carol Hanisch, de que *o pessoal é político* (1969), ou seja, busca romper com a história dos grandes homens e grandes feitos, e passa a compreender as situações sócio-históricas do micro para o macro, ocorrendo um reconhecimento da esfera da vida privada. A partir das narrativas pessoais, se consegue compreender como as diversas esferas de poder, controle social e violências, perpassam a vida dos sujeitos, construindo o que se denomina história social. Levando em consideração que *o pessoal é político*, fica evidente, ser fundamental, tentar compreender dados apresentados pelo programa *Nascer no Brasil*, da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), de 2012, que mostra que 30% das mulheres atendidas em hospitais privados sofreram violência obstétrica, enquanto no Sistema Único de Saúde (SUS) a taxa é de 45%.

Observando a quantidade de narrativas referentes às práticas consideradas como violências, pela pesquisa, se consegue traçar um paralelo com a construção de corpo proposta por Le Breton (2012), que afirma que este é moldado pelo contexto social e cultural que o ator se insere e vetor semântico por onde se evidencia sua relação com o mundo. A história de vida de cada uma destas mulheres que sofreu/sofre e sofrerá com desinformação e/ou violência obstétrica, ficou marcada por este fato, mais do que isto, seu próprio corpo carregará marcas das violências sofridas neste processo de tornar-se mãe. Também é interessante pensar que socialmente mulheres já sofrem estigmas sociais, porém quando gestam, o estigma se modifica. O corpo grávido é visto por uma perspectiva tal qual o *corpo estigmatizado*, trazido por Goffman (1988, p.8). Para o autor, o estigma é a “situação do indivíduo que é inabilitado para a aceitação social plena” e refere-se a “um atributo profundamente depreciativo”. Embora o corpo grávido, não entre em discussão dentro da obra do autor, fica notório a partir dos estudos analisados dentro desta investigação que os conceitos podem ser aplicados ao corpo grávido. Em suma, podemos concluir que o estigma da doença é o que perpassa o *corpo grávido*, e que vai culminar com a infantilização da mulher que vai parir, tirando sua autonomia no que tange a seu corpo e a seu processo fisiológico de parto. Um evento fisiológico passa a ser tratado como patológico. Cabe atentar que estigma do corpo grávido também será permeado por um marcador social, o de raça, uma vez

que, diversos estudos⁵ nos mostram que o corpo da mulher negra será tratado de forma diferente do da mulher branca, em função do racismo estrutural presente neste país.

Hoje, podemos afirmar que a marca da maternidade e do ser mãe já está circunscrito no corpo de mulheres desde seu nascimento, tornando a maternidade algo compulsório. Isto significa que as mulheres desde seu nascimento, são aculturadas e inseridas dentro da instituição. Socializadas com discursos que enaltecem as mães e a maternidade, como exemplo, podemos pensar na primeira infância, onde meninas são presenteadas com brinquedos ditos *de menina*, como bonecas, chupetas, mamadeiras, cozinhas e panelinhas, a fim de já representar seu papel social dentro do jogo simbólico. Porém, só metade da história lhes é apresentada, a carga mental, inúmeras violências físicas e simbólicas que mulheres/mães, sofrem por ocupar esta função, lhes é ocultado. Esta junção de mulher-mãe, foi fundamental na construção dos Estados Coloniais (Lugones, 2014), e nos atenta, para a construção fictícia desta identidade, onde naturalizamos que mulheres querem e devem ser mães, precisam nutrir e ser abnegadas, existem para servir e cuidar. Quão conveniente é ao patriarcado criar papéis sociais a partir do determinismo biológico?

O dilema se inicia antes mesmo da criança nascer, com a procura e a busca por informações de qualidade e assistência digna durante o pré-natal, parto e puerpério, por isso a importância da criação e da implementação de políticas públicas que respeitem a diversidade e a multiplicidade dos corpos e sejam inclusivas.

Conclusão

A partir da discussão e análises levantadas até aqui, inicialmente com a análise do conteúdo das duas cadernetas, partindo da observação de movimentos surgidos na rede social *Instagram*, temos algumas considerações a fazer. A primeira delas se refere aos pilares da humanização do nascer, propostos pela Organização Mundial da Saúde (OMS). A *Nova Caderneta da gestante*, além de ser arbitrária aos princípios da medicina baseada em evidências, representa um retrocesso no que tange aos direitos sexuais e reprodutivos da mulher.

A análise nos permitiu inferir que, este novo documento, desconsidera que o parto é um evento fisiológico, familiar e protagonizado pela mulher e coloca os holofotes no médico e na instituição hospitalar, transformando o nascimento em um evento patológico, tecnicista e medicalizado. Além do mais a caderneta, cita práticas consideradas retrógradas e rotineiras, que não possuem nenhum embasamento científico para serem realizadas, categorizando-as como passíveis de serem executadas, se o médico assim decidir.

A caderneta é o documento que norteia, majoritariamente, toda a educação perinatal do país, por ser utilizada por usuárias do SUS, neste sentido está contribuindo

5 Como por exemplo o estudo: *A violência obstétrica praticada contra mulheres negras no SUS* (CURRI, RIBEIRO & MARRA, 2020) Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300012> Acesso em 30 de janeiro de 2022

para a desinformação em larga escala, o que é extremamente perigoso, em um país continental onde nem todas as famílias possuem acesso a conteúdo de qualidade, que poderiam ser acessados via internet.

Também ressaltamos que a produção de conteúdo, por pesquisadores e ativistas do nascer é extremamente necessário e valioso, a fim de que pautas sociais de suma importância, como esta, cheguem ao público leigo, que são os principais atores sociais, atingidos com estas medidas.

No que tange à corporeidade, fica evidente que o corpo é o principal mediador de toda e qualquer prática cultural, pois está situado no entrecruzamento de todas as instâncias na cultura. Corpo este, que se modifica e é modificado pelo campo simbólico e sócio-histórico de onde está inserido, mas atenta-se que é importante refletir sobre que corpo e para que corpo estas políticas públicas legislam. No caso da caderneta, será para mulheres-mães, usuárias do SUS, com distintos marcadores sociais, de classe, raça e etnia. Porém unidas por um ponto incomum, todas irão parir dentro de uma sociedade que histórica e culturalmente possui diversos estigmas contra este corpo grávido. E embora existam políticas públicas que visem melhorar a assistência materno e infantil, as pesquisas como *Nascer no Brasil*, apontam que ainda há um longo caminho a ser percorrido.

A nova política pública proposta pela RAMI, amplamente difundida através da Nova caderneta da gestante, valida a violência obstétrica tão denunciada nas instituições hospitalares. Políticas públicas como estas, reforçam o quanto o corpo da mulher ainda é visto, pela medicina, como frágil e defeituoso. Por isso, seria fundamental que a construção destas políticas ocorresse de forma mais democrática e com a participação de mulheres pesquisadoras engajadas com os pilares da assistência humanizada. Para ocorrer inclusão social na área da saúde materno-infantil é urgente uma reformulação, a partir da pergunta: *quem está legislando sobre o corpo das mulheres?*

Referências

BARBOSA, Murillo Bruno Bras; HERCULANO, Thuany Bento; BRILHANTE, Marita de Almeida Assis, et.al. Doulas como dispositivos para humanização do parto hospitalar: do voluntariado à mercantilização. **SAÚDE DEBATE**. RIO DE JANEIRO, V. 42, N. 117, P. 420-429, ABR-JUN 2018. Disponível em: <[BRAGA, A. Técnica etnográfica aplicada à comunicação online: uma discussão metodológica. **UNIrevista**, v.1, n.3, p.1-11, jul. 2006.](https://www.scielo.br/j/sdeb/a/m4XQfFVfLC7qZqxxhTyYYDv/?lang=pt&format=pdf#:~:text=A%20palavra%20'doula'%20tem%20origem,p%C3%B3s%20natais%20e%20aleitamento%20materno.1.> Acesso em 16 de maio de 2022.</p>
</div>
<div data-bbox=)

BRASIL, **Humanização do parto: humanização no pré-natal e nascimento**. Ministério da Saúde, Secretaria Executiva. Brasília/DF, 2002. Disponível em: <<https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto.pdf>> Acesso em 06 de julho de 2021

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Atenção ao pré-natal de baixo risco** [recurso eletrônico] / Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. – 1. ed. rev. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2013. 318 p.: il. – (Cadernos de Atenção Básica, n° 32).

BRASIL, CONITEC, **Diretrizes de Atenção à Gestante: a operação cesariana**. MINISTÉRIO DA SAÚDE Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos Esplanada dos Ministérios, Brasília-DF, 2015. Disponível em: <http://conitec.gov.br/images/Relatorios/2016/Relatorio_Diretrizes-Cesariana_final.pdf> Acesso em 16 de maio de 2022.

CADERNETA DA GESTANTE, MINISTÉRIO DA SAÚDE Secretaria de Atenção Primária à Saúde Departamento de Ações Programáticas Estratégicas Coordenação-Geral de Ciclos da Vida Coordenação de Saúde das Mulheres, 2022. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/caderneta_gestante-versao_eletronica.pdf> Acesso em 16 de maio de 2022.

CUNHA, Camila Carvalho Albuquerque. Violência obstétrica: uma análise sob o prisma dos direitos fundamentais. Brasília, 2015. Disponível em: <<https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/6333/2431>> Acesso em 20 de dezembro de 2022

Dimen, Muriel. Poder, sexualidade e intimidade. In A. M. Jaggar, & S R. Bordo (Eds.), **Gênero, corpo, conhecimento** (B. L. Freitas, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Record: Rosa dos Tempos, 1997

DINIZ, S. G.; CHACHAM, A. S. O “corte por cima” e o “corte por baixo”: o abuso de cesáreas e episiotomias em São Paulo. **Questões de Saúde Reprodutiva**, v. I, n. 1, 2006, p. 80-91. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1044924/mod_resource/content/1/O%20E%80%9C%20corte%20por%20ocima%20D%20e%20o%20E%80%9C%20por%20baixo%20D.pdf> Acesso em 16 de maio de 2022

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Graal. 1988

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: LTC. 1988

HABNER, June E. Mulheres da elite. In: PINSK, Carla Bassanezi & PEDRO, Joana Maria (org). **Nova história das mulheres no Brasil** – 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2018.

HANISCH, Carol. *The personal is political*. 1969. Disponível em: <<http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>>. Acesso em 30 de julho de 2022.

HIGUERO-MACÍAS, J.C.; CRESPILLO-GARCÍA, E.; MÉRIDA-TÉLLEZ, J.M., MARTÍN MARTÍNEZ, S.R.; PÉREZ-TRUEBA, E.; MAÑÓN DI LEO, J.C. **Influencia de los planes de parto en las expectativas y la satisfacción de las madres**. *Matronas Prof*, v. 14, n. 3-4, p.84-91, 2013.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo, antropologia e sociedade**. 6ª ed. Campinas, São Paulo: Papirus, 2013

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica, 2000.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Editora Vozes, 2009.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas*. 2 ed. São Paulo: Planeta, 2014.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de, **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico**, 2ª Ed., Novo Hamburgo - RS, Associação Pró-Ensino Superior em Novo Hamburgo - ASPEUR Universidade Feevale, 2013. Disponível em: <<https://www.feevale.br/institucional/editora-feevale/metodologia-do-trabalho-cientifico---2-edicao>>, acesso em 27 de outubro de 2021.

SANTOS, R. C. S; SOUZA N. F. **Violência Institucional Obstétrica No Brasil: Revisão Sistemática**. Macapá, 2015.

TANAKA, Ana Cristina Andretta. **Maternidade: dilema entre nascimento e morte**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1995.

ZANETTI, M.R.D.; PETRICELLI, C. D.; ALEXANDRE, S. M.; TORLONI, M. R.; NAKAMURA, M. U.; SASS, Nelson. **Episiotomia: revendo conceitos**. *FEMINA* | Julho 2009 | vol 37 | nº 7

Recebido em 03/05/2023.

Aceito em 30/10/2023.

CONDENANDO EVA: UMA ANÁLISE SOBRE O IDEAL DE MATERNIDADE EM INSTITUIÇÕES PRISIONAIS

CONDEMNING EVE: AN ANALYSIS OF THE IDEAL OF MATERNITY IN PRISON INSTITUTIONS

RESUMO

Este artigo trata da maternidade de mulheres em regime de privação de liberdade em instituições prisionais da Região Metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais. A partir da análise de entrevistas semiestruturadas realizadas com profissionais de duas unidades exclusivamente femininas – o Complexo Penitenciário Estêvão Pinto e o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade – nos anos de 2017 e 2018, busca-se entender a percepção destas profissionais acerca da experiência de mulheres mães no cárcere. Como resultado, tem-se que tanto os discursos institucionais como as rotinas prisionais tomam forma de condenação e de punição direcionadas àquelas mulheres que desviaram do ideal de maternidade presente em nossa cultura: qual seja, a mãe inteiramente devota à vida dos filhos e filhas. Nesse sentido, este trabalho trata de um ideal de maternidade patente em nossa sociedade, e da sua contradição: as mães criminosas. Sejam elas impedidas de exercer sua maternagem pelos muros da prisão, ou punidas juntamente com os filhos e filhas no cárcere, as mulheres mães presas são julgadas para além das infrações cometidas no âmbito do Sistema de Justiça. É, portanto, dessas condenações de que trata o presente artigo, mediadas pelas vozes de outras mulheres: as funcionárias das instituições prisionais.

Palavras-chave: Maternidade. Encarceramento feminino. Prisão. Mulheres mães presas.

ABSTRACT

This article proposes an analysis about the maternity of women in detention in prison institutions in the Metropolitan Region of Belo Horizonte, in Minas Gerais. Based on the analysis of semi-structured interviews conducted with professionals from two exclusively female units - the Estêvão Pinto Penitentiary Complex and the Center for Reference to Pregnant Women Deprived of Liberty - in the years 2017 and 2018, it seeks to understand the perception of these professionals about the experience of women mothers in prison. As a result, both institutional discourses and prison routines take the form of condemnation and punishment directed at those women who deviated from the ideal of motherhood present in our culture: that is, the mother entirely devoted to the life of her sons and daughters. In this sense, this paper deals with an ideal of maternity present in our society, and its contradiction: criminal mothers. Whether they are prevented from exercising their motherhood by the prison walls, or punished

Luana Hordones Chaves

Pós-doutoranda em Sociologia pela UFMG com bolsa CAPES. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, Mestre em Ciências Sociais e Bacharel em Relações Internacionais pela Unesp/Campus de Marília. Orcid: 0000-0003-4301-3357. E-mail: luanahordones@hotmail.com

together with their sons and daughters in prison, imprisoned women mothers are judged beyond the infractions committed within the scope of the Justice System. It is, therefore, these convictions that this article deals with, mediated by the voices of other women: the employees of the prison institutions.

Key words: Motherhood. Female incarceration. Prison. Women mothers in prison.

Uma conversa sobre Maria e Eva na prisão: notas introdutórias

Maria acreditou na Anunciação do Anjo Gabriel, obedeceu e, principalmente, se fez escrava dos desígnios divinos. Ela seria a nova Eva, a anti-Eva: a Ave. Concebendo sem pecado, tornou-se o protótipo idealizado do feminino: destaca-se pela pureza sexual e pela maternidade, caminho de remissão às 'filhas de Eva' (LIMA, TEIXEIRA, 2008, p. 114).

Entramos, pela primeira vez na unidade prisional materno-infantil em julho de 2017. Éramos uma equipe de mulheres pesquisadoras atravessando os muros da prisão. Algumas mais jovens, por volta de seus 20 e 25 anos, e eu, que estava voltando ao trabalho de pesquisa naquele momento, depois de um ano afastada da academia desde que meu filho nasceu. Eu deixava meu bebê na escola do meu município e seguia para a unidade prisional do município vizinho, onde encontraria dezenas de outras mães aprisionadas com seus bebês, a fim de conhecer suas histórias de vida. Foi, sem dúvida, a experiência mais difícil da minha trajetória. E era dentro da prisão que eu conheceria histórias e dores, ao mesmo tempo muito distantes e tão próximas a mim. Aquele trabalho de campo fez sangrar em cada uma de nós feridas alheias, mas também feridas comuns a todas que se dedicavam à pesquisa, uma vez que éramos todas mulheres. O ideal de maternidade, do qual somos todas prisioneiras, foi, sem dúvida, a fissura mais notória para mim naquele momento. Afinal, a maternidade exigida pelos mecanismos de punição não deixava dúvidas quanto à natureza da sua opressão.

Para a análise que propomos neste artigo, é preciso, antes de mais nada, considerar as questões de gênero que orientam o cárcere. É bastante divulgado pela literatura que trata do encarceramento feminino o caráter de dupla penalidade pela qual é submetida a mulher presa. De acordo com a história do sistema prisional feminino no Brasil, coube à instituição penal educar moralmente, reformar e readaptar a mulher desviante de seu papel de gênero (ANGOTTI, 2011). Assim, a punição direcionada às criminosas atendia tanto às exigências do Sistema de Justiça quanto às expectativas sociais do papel da mulher na sociedade. Assentadas sob a lógica do sistema patriarcal, as punições direcionadas às mulheres se fundamentam na normatização das relações de sujeição da mulher ao espaço privado e aos estereótipos que a delegam funções especificamente domésticas.

Se a função do sistema prisional é de adestramento social, a mulher é punida duplamente, pois, em primeiro lugar, ao cometer um crime, logicamente há a reação social e a aplicação das sanções legais. Entretanto, a mulher encarcerada sofre, ainda, a punição por ter descumprido seu papel social tradicional de conformação ao espaço privado ao invadir o espaço público no cometimento do crime (MIYAMOTO, KROHLING, 2012, p.230).

Segundo pesquisas realizadas por Mariana Barcinski (2009), as expectativas relacionadas à conformação ao papel de gênero e à esfera privada compõem um “índice de recuperação” nos discursos relacionados às mulheres que cumprem pena de privação de liberdade. Para a autora, a identidade dessas mulheres é construída a partir de uma “ideologia da domesticidade”, pautada sobretudo em torno da casa e do cuidado com os filhos.

Neste artigo nos debruçamos particularmente sobre o tema dos filhos e filhas. Mas, se são impedidas de exercer a maternidade pelos muros da prisão, ou se exercem a maternidade tutelada pelas normas do sistema prisional, como mulheres presas podem atender às tais expectativas de seus papéis? Disso se desdobra uma questão ainda mais importante: quando tratamos de maternidade, de quais expectativas, exatamente, estamos falando?

Tendo em vista que os mecanismos de conformação das mulheres nas expectativas dos papéis tradicionais de gênero são consolidados tanto dentro, como fora dos muros do sistema penal, nossa análise se atenta para os discursos advindos de instituições prisionais com o intuito de perceber as dinâmicas sociais e culturais que moldam e modulam a ideia de maternidade em nosso mundo – estejamos nós transitando, ou não, pelos muros da prisão.

A fim de analisar os dados qualitativos construídos pela pesquisa realizada em duas instituições prisionais exclusivamente femininas do Estado de Minas Gerais – uma delas, inclusive, que abriga mulheres gestantes e recém mães com seus bebês – à luz da literatura sobre o ideal de maternidade, é que propomos este artigo. A referência à Eva e à Maria, que abre o texto, incita a discussão que se pretende aqui. A forte simbologia de Maria obediente e sem pecado, como o ‘protótipo idealizado do feminino’, assim como a de sua antítese, Eva, da qual as mulheres herdaram a necessidade de remissão dos pecados – observe: o que poderá vir pela ‘pureza sexual e pela maternidade’ –, nos ajudam a entender as condenações que sofrem as mulheres mães no cárcere.

Não há meio para se debater a maternidade sem entender como sua construção histórico-social foi elaborada e, para tanto, a análise sobre o uso da mãe-*virgem* e *pura*, Maria, é fundamental. Esta representação religiosa é fundante para a cultura ocidental do ideal de maternidade e, desta forma, foi a figura de Maria que ajudou a consolidar um estereótipo de maternidade e de feminilidade (VÁSQUEZ, 2014, p. 169).

Em consonância com o estudo clássico de Elizabeth Badinter (1985), Georgiane Vásquez (2014) destaca então a centralidade das práticas discursivas religiosas, juntamente com os discursos médicos, para a construção do ideal materno. Isso porque foi sendo construída, ao longo de um determinado momento da história europeia, a ideia de que mulheres tinham uma dupla tendência à maternidade: uma de caráter biológico e outra de caráter sentimental e moral. É nesse sentido que o repertório católico, centrado na figura de Maria como modelo ideal de mulher e de mãe tem, desde então, grande repercussão e impacto na sociedade ocidental.

Foi, de acordo com a primeira autora, a partir do século XVIII que o amor como um sentimento impregnado de mitos e idealizações – tal como o conhecemos hoje – foi atribuído à maternidade. Todavia, segundo Elizabeth Badinter (1985) não foi somente o discurso construído em volta do amor materno que fez com que mulheres passassem a cumprir com uma lista cada vez maior de deveres maternais, mas também os valores sociais, religiosos, econômicos e culturais que foram responsáveis por moldar nossos comportamentos, nossos sentimentos e, conseqüentemente, nossas expectativas com relação à maternidade.

É, tendo isso em vista, que a maternidade de mulheres privadas de liberdade é objeto de análise deste artigo. A fim de analisar as percepções das profissionais de unidades prisionais femininas acerca das experiências de mulheres mães presas, lançamos mão das entrevistas realizadas em duas instituições do Estado de Minas Gerais: o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL), e o Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP).

Importa dizer que as unidades apresentam uma diferença importante para a análise: no CRGPL estão alocadas as mulheres gestantes e recém mães de todo o Estado. Ou seja, a maternidade é, ali, vivenciada sob a vigilância e as regras da prisão, e de maneira intensiva – o que, segundo Ana Gabriela Braga e Bruna Angotti (2015) toma forma de ‘hipermaternidade’, dado o convívio ininterrupto da mãe com o/a filho/a –, e molda toda a rotina e a dinâmica do cárcere. Já na PIEP, as mulheres mães são separadas de seus filhos e filhas enquanto cumprem pena de prisão, restando a elas apenas o recurso dos telefonemas, das cartas e das visitas dos/as filhos/as – que não são muito frequentes. Sendo assim, as mulheres encarceradas nessas duas unidades vivenciam de maneiras muito diferentes a maternidade condicionada pelos muros da prisão.

Notas metodológicas

Para o exame a que nos propomos neste estudo utilizou-se análise qualitativa dos dados construídos a partir de entrevistas semiestruturadas com profissionais de duas unidades prisionais exclusivamente femininas da Região Metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais. As entrevistas compõem o banco de dados coletados no âmbito da pesquisa intitulada “Amor bandido é chave de cadeia?”. O trabalho de

campo foi viabilizado com o financiamento da FAPEMIG (APQ-01648-16) e executado por pesquisadoras do Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública (CRISP/UFMG) entre julho de 2017 e fevereiro de 2018¹. A pesquisa, sempre pautada na livre vontade de participação e na adesão ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) pelas participantes, contou com uma metodologia mista, composta por entrevistas a mulheres presas e profissionais das unidades, e um questionário aplicado somente às encarceradas.

Para a presente análise serão consideradas as entrevistas realizadas com dez profissionais das duas unidades, dentre elas, agentes prisionais, pedagogas, assistentes sociais, psicólogas e enfermeiras. Todas mulheres funcionárias de duas instituições prisionais: o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL) localizado em Vespasiano, e o Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP) que fica na cidade de Belo Horizonte. Tais entrevistas foram diretamente agendadas com as profissionais que receberam as pesquisadoras – que trabalharam sempre em duplas – em salas reservadas. Tendo em vista que o objetivo da pesquisa era compreender a vida das mulheres em cumprimento de privação de liberdade sob vários aspectos, não foram feitas perguntas relacionadas à trajetória ou à vida pessoal das profissionais entrevistadas, mas tão somente às suas percepções com relação ao trabalho nas prisões femininas. Importa dizer, ainda, que todas as entrevistas foram gravadas, mediante a autorização, a fim de garantir maior fidelidade com as falas a nós confiadas. Após a gravação, as entrevistas foram transcritas e analisadas no software Nvivo.

Foram entrevistadas quatro agentes prisionais, uma psicóloga, duas assistentes sociais, uma técnica de enfermagem e duas pedagogas. A fim de manter o sigilo sobre a identidade das mulheres entrevistadas, os nomes usados no decorrer do texto são fictícios e a profissão de cada entrevistada não será revelada. Tão somente será descrita a unidade de trabalho, visto que a diferença entre as duas prisões é fundamental para a abordagem que nos dispomos aqui.

A naturalização da maternidade como uma forma de opressão às mulheres

Para O'Reilly (2016), mesmo depois de muitas décadas de lutas feministas, *as mães continuam sendo duplamente oprimidas pelo patriarcado*. Primeiro, porque são mulheres; segundo, porque são mães. Por esses motivos, o feminismo matricêntrico mostra-se necessário (MENDONÇA, 2021, p. 64, grifo nosso).

A obra de Andrea O'Reilly propõe a inserção dos temas maternidade e maternagem nas discussões e práticas feministas contemporâneas, defendendo a necessidade da distinção entre as categorias 'mãe' e 'mulher', uma vez que há problemas diversos –

¹ A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Minas Gerais (CAAE: 84242418.4.0000.5149).

dentre eles, problemas sociais, econômicos, políticos, culturais e psicológicos – que são específicos das identidades maternas, assim como do trabalho materno. É nesse sentido que a autora promove o conceito de feminismo matricêntrico (originalmente, *Matricentric Feminism*): “com argumento de que a maternidade é a questão pendente do feminismo, e propõe a construção de uma teoria, política e prática feministas, centradas no materno” (MENDONÇA, 2021, p. 61).

Maria Collier Mendonça (2021) trata ainda do termo criado pela canadense Andrea O’Reilly para demarcar os Estudos Maternos – *Motherhood Studies*, originalmente – como disciplina distinta e autônoma na América do Norte. Com uma proposta interdisciplinar, o campo integra ciências humanas, sociais e biológicas, e dialoga com os estudos das mulheres e os estudos feministas. Andrea O’Reilly distingue, no campo, três linhas de pesquisa, sendo uma delas “a discussão crítica de políticas públicas, leis, ideologias e imagens maternas, que sustentam a opressão das mães e a permanência dos valores patriarcais” (MENDONÇA, 2021, p.60, grifo nosso). A autora sintetiza os pressupostos ideológicos que moldam a cultura da maternidade patriarcal segundo O’Reilly, ou seja, que estruturam e mantêm a maternidade como uma instituição patriarcal, logo, de opressão às mulheres. A maternidade segue oprimindo as mulheres uma vez que a sociedade desvaloriza o trabalho materno, ao mesmo tempo em que cria modelos maternos inatingíveis, sobrecarregando – física, material, mental e psicologicamente – as mães, e reforça sentimentos de responsabilidade, de culpa e de insuficiência (MENDONÇA, 2021). Um desses pressupostos seria a ideia de naturalização:

A naturalização pressupõe que a maternidade seja natural para as mulheres, inferindo que todas nós, mulheres, já nascemos sabendo como maternar “naturalmente”. Isto reforça o entendimento da maternagem como um trabalho guiado por “instintos” e “hábitos”, que não exige o uso da inteligência nem o aprimoramento de diversas habilidades e qualificações (MENDONÇA, 2021, p. 62).

Há, portanto, um entendimento que funde elementos biológicos com aspectos culturais e sociais, uma vez que ‘saber maternar’ diz respeito a certas práticas construídas socialmente – ao invés de outras, por exemplo. Elisabeth Badinter (1985), interessada em entender o que se diz por ‘amor materno’, adverte para o fato de que por muito tempo o vínculo afetivo estabelecido entre mãe e bebê foi considerado um instinto, provocando uma confusão entre o que é próprio da natureza da mulher – como a capacidade de gestação –, e o que é construído – como o vínculo afetivo, por exemplo.

A nossos olhos, toda mulher, ao se tornar mãe, encontra em si mesma todas as respostas à sua nova condição. Como se uma atividade pré-formada, automática e necessária esperasse apenas a ocasião de se exercer. Sendo a procriação natural, imaginamos que ao fenômeno biológico e fisiológico da gravidez deva corresponder

determinada atitude maternal [...]. Essa convicção é corroborada pelo uso ambíguo do conceito de maternidade que remete ao mesmo tempo a um estado fisiológico momentâneo, a gravidez, e a uma ação a longo prazo: a maternagem e a educação. (BADINTER, 1985, p. 20).

Nessa perspectiva, a mulher que, ao exercer a maternidade, desvia dos ditos ‘saberes naturais’ é, em algum grau, condenada socialmente. Assim como “aos olhos de muitos, não amar um filho é um *crime* inexplicável” (BADINTER, 1985, p. 13, grifo nosso).

Desse ponto de vista, *uma mulher é feita para ser mãe, e mais, uma boa mãe*. Toda exceção à norma será necessariamente analisada em termos de *exceções patológicas*. A mãe indiferente é um desafio lançado à natureza, a a-normal por excelência (BADINTER, 1985, p. 15, grifo nosso).

As autoras estão chamando a atenção, portanto, para o fato de que qualquer pessoa pode maternar uma criança. A fim de superarmos a naturalização, os termos ‘maternagem e maternidade’ precisam ser discernidos e claramente entendidos, de maneira a distinguir os aspectos biológicos da maternidade, do trabalho do cuidado e de educação que as crianças requerem da sociedade.

Segundo Mendonça (2014), a definição de *motherhood* foi cunhada por Adrienne Rich (1976) e diz respeito ao poder biológico e aos significados institucionais, simbólicos e culturais da maternidade. Em decorrência disso, maternidade é a palavra que melhor traduz o conceito de *motherhood* para o português. Já o termo *mothering* resulta da fusão do verbo *to mother* (RUDDICK, 1989) com o sufixo *-ing*, que indica ação e processo contínuo. Portanto, a palavra maternagem corresponde ao termo que melhor traduz o conceito de *mothering* para o português, pois inclui o sufixo *-agem*, de origem latina, que expressa, exatamente, a ideia de ação ou resultado de ação. Vale ressaltar que outras áreas, como a psicologia e o serviço social, já utilizam o termo maternagem para designar cuidados com bebês e crianças, realizados pelas mães ou outros cuidadores (MENDONÇA, 2021, p. 61).

Nesse sentido, não é só de natureza biológica que se trata, nem só do ‘amor materno’. Elizabeth Badinter (1985) chama a atenção exatamente para isso: trata-se também de moral, de valores sociais e religiosos. E tudo isso é, tal como a conceito de ‘amor materno’, construído socialmente. Acontece que em uma sociedade patriarcal, em que a relação entre os sexos é marcada pela dominação dos homens sobre as mulheres, na divisão sexual do trabalho as funções da maternagem pesaram muito sobre as

mulheres – que tiveram, então, que se dedicar ainda mais ao ambiente doméstico, sacrificando-se pelos cuidados e pela vida dos filhos e filhas. Nesse contexto, é válido que nos atentemos à definição:

[...] patriarcado, aqui brevemente definido como um complexo heterogêneo, mas estruturado, de padrões que implicam desvantagens para as mulheres e permitem aos homens dispor do corpo, do tempo, da energia de trabalho e da energia criativa destas. É ativado de forma concreta, nas instituições e nas relações cotidianas (BIROLI, 2018, p. 11).

A maternidade como instituição patriarcal tem, portanto, o/a filho/a como aliado do homem na relação de dominação da mulher mãe: da mãe espera-se que a privação de suas aspirações de mulher, e que viva para servir aos filhos. Mas, tanto isso não é ‘natural’, que nem sempre foi assim. É com a ascensão da classe burguesa, e da sua capacidade de definição de seus valores e de suas formas de vida como normas de interação ‘universais’ que, apesar de inacessíveis à maioria das mulheres, o ideal de maternidade próprio da burguesia vem sustentando juízos de valor sobre as mães, produzindo distinções e estereótipos (BIROLI, 2018).

A separação estrita das esferas pública e privada permitiu distinguir a burguesia de outros estratos sociais [...]. Foi com essa separação que se configuram a *domesticidade feminina* e o *ideal de maternidade*. Embora tenham correspondido, efetivamente, às possibilidades de vida de poucas mulheres, não se trata de ‘ideias fora do lugar’. Parte do sucesso histórico da burguesia teria sido [...] justamente a capacidade de impor seus valores a outros estratos da sociedade (BIROLI, 2018, p. 94, grifo nosso).

Acontece que a organização em núcleos, com divisão dos papéis parentais, próprio da família burguesa, serviu para responsabilizar as mulheres pelo ambiente doméstico, direcionando a elas o trabalho do cuidado da casa e dos filhos e filhas. Juntamente a isso, tem-se a valorização da criança no seio familiar e a construção social do sentimento de amor materno.

De acordo com Poster (1979), a partir do século XIX instaura-se um novo padrão familiar associado à burguesia. Nele, os(as) filhos(as) foram reavaliados tornando-se seres importantes para os pais. Em consequência disso, um novo grau de intimidade e profundidade emocional caracterizou as relações entre pais e filhos das famílias burguesas (RESENDE, 2017, p. 52).

É nesse sentido que o ideal burguês de maternidade, mesmo sendo uma condição de privilégio para poucas, serve para controlar e domesticar mulheres (BEAUVOIR,

apud BIROLI, 2018, p.101). Dentre outros importantes autores (ARIÈS, 1981; FORNA, 1999), Elizabeth Badinter (1985) resgata a relação maternal e o entendimento sobre a infância em séculos passados, em uma análise histórica sobre os processos sociais e culturais que tornaram possível a concepção contemporânea da maternidade – reconhecida em função de uma série de valores e funções sociais específicas. A sessão seguinte se dedica à abordagem da obra desta autora.

A construção do ideal de maternidade: de onde vem a ideia que nos condena?

Em sua clássica obra “Um amor conquistado: o mito do amor materno”, Elizabeth Badinter (1985) observa que o amor foi, em um determinado período da história, atribuído à maternidade como um sentimento inseparável da entidade “mãe”, impregnado de mitos e idealizações, e aos poucos incutidos na mulher. A invenção da maternidade, tal como a conhecemos atualmente, é resultado de uma construção social que teve início por volta do século XVIII.

Anterior à metade do século XVIII, o que se tem é a marcante ausência do amor como valor familiar e social. O poder do homem predominava sobre o amor, e toda a sociedade era pautada no princípio da autoridade: qual seja, a autoridade paterna e marital. Segundo Elizabeth Badinter (1985), são três os discursos que reforçavam o poderio do marido e do pai no âmbito familiar: o legado aristotélico, a teologia cristã e o absolutismo político. Nesse contexto, às mulheres restavam a obediência e o silêncio, e às crianças, o medo. Assim, violência e severidade eram o que cabia às esposas e aos filhos. Para além disso, a criança era vista como símbolo do pecado original, ou seja, um símbolo do mal – a autora destaca a importância de Santo Agostinho para o fortalecimento desse discurso, juntamente com a defesa da educação rigorosa pela teologia cristã do século XVII, a fim de salvar a alma do pecado.

Todavia, de acordo com Elizabeth Badinter (1985), as crianças eram mais vistas como um estorvo na sociedade do que como um mal ou um pecado propriamente dito. Isso porque o bebê era um inconveniente para a vida conjugal e social das classes altas: os homens teriam suas esposas tomadas por eles, e as mulheres mais privilegiadas teriam que se abdicar das tentações da vida urbana e da companhia do marido por causa das funções maternas. Desembaraçar-se dos filhos tornou-se assim, um sinal de distinção social – alcançado primeiramente pela aristocracia parisiense. É nesse contexto que a figura da ama de leite se destaca na análise da autora. Mesmo que já houvessem amas de leite na França desde século XIII, é no século XVII que o uso da ama de leite se generaliza entre a burguesia. Segundo a autora, o importante é perceber que se trata de um valor social, e não de uma causa econômica: o desprezo pela criança e o desejo de desembaraçar-se do filho pequeno levam as parisienses mais abastadas, nobres e burguesas, a delegar a amamentação e os cuidados dos bebês às amas de leite – buscando certa liberdade, priorizando os interesses do marido, e almejando

distinção social. São, portanto, valores sociais de desinteresse e de indiferença que explicam o abandono dos/as filhos/as sem nenhuma condenação social. Nas famílias aristocratas, depois de entregues às amas, os filhos eram cuidados pelos preceptores, e as filhas, pelas governantas, e, quando mais velhos, direcionados a internatos e/ou conventos.

Mas a alta taxa de mortalidade infantil na França – devido à entrega indiscriminada de bebês a amas de leite, às péssimas condições em que essas crianças viajavam para o interior do país e à maneira com que eram mantidas nas casas de mulheres pobres – é fator determinante para a construção de novos discursos na sociedade a partir do final do século XVIII. E é exatamente para isso que Elizabeth Badinter (1985) chama a atenção: tem-se, a partir deste momento histórico, a construção do ‘amor materno’ exaltado ao mesmo tempo como valor social e natural. Segundo a autora, é então que muitos discursos são lançados para fazer renascer o mito do instinto materno e do amor espontâneo, a fim de convocar as mães para seu trabalho ‘instintivo’ do cuidado dos filhos e filhas. Há, nesse sentido, uma revolução das mentalidades que se desloca da autoridade do pai para o amor da mãe, modificando a imagem, o papel, e a importância da mãe na vida familiar, dando a ela cada vez mais tarefas. E a primeira tarefa dada às mães foi a amamentação, uma vez que a sobrevivência das crianças passou a ser a nova exigência social. Para tanto, alguns discursos foram fundamentais.

O discurso econômico, dirigido aos homens de poder, pretendia transformar a grande perda de crianças em utilidade para o Estado, remetendo às questões demográficas do país e aos valores da força de trabalho e do exercício militar que poderiam ser geradas. Expressão do capitalismo burguês que se alicerçava, a vida do ser humano passava a ser vista então como fonte de mão de obra e de riqueza. Todavia, tais interesses econômicos necessitavam dos sacrifícios das mulheres. E é com a promessa de felicidade individual que as mulheres começaram a ser convencidas a assumirem suas funções ‘naturais’ de cuidar de suas crianças (BADINTER, 1985). A aspiração à felicidade, vinda do movimento Iluminista, acaba por ajudar a modificar as dinâmicas familiares, uma vez que às mulheres são feitas promessas de prazer e de realização nos seus lugares de destaque como cuidadoras nas famílias. Isso, portanto, é construído a partir do discurso naturalista que pautava a militância pelo aleitamento materno.

Como é das mulheres que depende todo o êxito da operação, elas se tornam, pela primeira vez, as interlocutoras privilegiadas dos homens. São, portanto, elevadas ao nível de “responsáveis pela nação”, porque, de um lado, a sociedade precisa delas e lhes diz isso e, de outro, quer-se reconduzi-las às suas responsabilidades maternas (BADINTER, 1985, p. 180).

Com o aumento da necessidade de vigilância e de cuidado materno, e a valorização da ternura e do amor, a ideia de boa mãe começou a ser construída socialmente, mas não influenciou igualmente o comportamento de todas as mulheres. Segundo a autora, a disposição para desempenhar um papel mais gratificante no ambiente

familiar dependia das condições econômicas e da posição social de cada mãe, tendo atingido primeiramente o interesse das mulheres burguesas. Sem ambições mundanas como as aristocratas, sem pretensões intelectuais, e dispensadas do trabalho com os maridos, a mulher burguesa ganha uma nova função: com o poder de administrar a casa, ela passa a cuidar e educar os filhos e filhas, tornando-se a ‘rainha do lar’². Há, nesse processo, um recorte nítido de classe: a boa mãe é, antes de tudo, determinada pela sua situação econômica. Tendo em vista que a atenção e o cuidado materno não são possíveis para as mulheres pobres que não poderiam deixar de trabalhar, para essas mães os filhos continuavam sendo um fardo (BADINTER, 1985).

Nesse ínterim, a publicação de *Émile*, por Rousseau em 1762 é fundamental como consolidação do discurso moralista dirigido às mulheres. Mais que um livro dirigido às mulheres, sobre como cuidar dos filhos e filhas, a obra tem um grande impacto sobre a sociedade ao falar dos cuidados maternos em termos morais, e ao reafirmar a função natural das mães. O discurso moralizador de Rousseau e sua percepção de ideal feminino – a mulher como fraca, submissa e passiva – dão início à ideia da maternidade como um tipo de sacerdócio, com analogias entre mães e freiras nas suas condições de sacrifício e reclusão. As dores e o sofrimento que a maternidade implica são, tanto para esse autor, como para aqueles que herdaram seu discurso, amparadas pela retórica do devotamento materno. Disso decorre a idealização da figura materna.

A maternidade torna-se um papel gratificante pois está agora impregnado de *ideal*. O modo como se fala dessa “nobre função”, com *um vocabulário tomado à religião* (evoca-se frequentemente a “vocaçãõ” ou o “sacrifício” materno) indica que um novo *aspecto místico é associado ao papel materno*. A mãe é agora usualmente comparada a uma “*santa mulher*”. A padroeira natural dessa nova mãe é a *Virgem Maria*, cuja vida testemunha seu devotamento ao filho. Terá sido por acaso que o século XIX a glorificou, criando a festa da Assunção (BADINTER, 1985, p. 223, grifos nossos)?

Se as mulheres deveriam estar prontas para viver pelo e para o homem, as mães, por sua vez, deveriam viver pelo/a e para o/a filho/a. Reafirmando o destino feminino dentro de casa, o ideal materno rousseauiano requer adestramento e saberes como o sofrer em silêncio e a abnegação. Segundo Elizabeth Badinter:

A futura mãe não poderia ser voluntariosa, orgulhosa, enérgica ou egoísta. Em nenhum caso ela deve se aborrecer ou mostrar a menor impaciência, pois a mãe rousseauiana ignora o princípio do prazer e a agressividade. É preciso, portanto, preparar a jovem para ser uma doce mãe de sonho, que amamenta e educa os filhos com

² Segundo Badinter (1985), é no século XIX que aparece a figura da babá, ou seja, as amas à domicílio – que se tornam, a partir de então, personagem central na família burguesa. O que faz crescer o número de mulheres pobres que abandonam seus próprios filhos para se empregarem nesse ofício de cuidar dos filhos e filhas da crescente burguesia europeia.

“paciência e doçura, um zelo, uma afeição que nada desencoraja”. É preciso, portanto, ensiná-la muito cedo a “ser vigilante e laboriosa... habituá-la desde cedo à contenção, a fim de que esta nunca lhe custe esforço algum, e a domar todas as suas fantasias para submetê-las às vontades de outrem” (BADINTER, 1895, p. 244 e 245).

A construção da ideia de ‘boa mãe’ vem, como vimos, de um processo histórico com uma demanda específica – qual seja, o combate à mortalidade infantil – e contou com discursos de diversos atores importantes nas relações de poder daquela sociedade, engendrados aos interesses econômicos e políticos da época. Com um peso determinante na construção discursiva do ideal materno, temos a instrumentalização das escrituras religiosas e das imagens cristãs, com suas referências morais e tradicionais de valor.

É nesse contexto que a retórica do sagrado se consolida na representação da maternidade: “[...] a maternidade é, ainda hoje, um tema sagrado. Continua difícil questionar o amor materno, e a mãe permanece, em nosso inconsciente coletivo, identificada a Maria, símbolo do indefectível amor oblato” (BADINTER, 1985, p. 9).

Não à toa, a referência feminina central do cristianismo deixa, nesse processo, de ser Eva e passa a ser Maria. Isso porque na teologia cristã Eva é responsabilizada pelos pecados de Adão e assimilada à própria serpente. Mulher transformada em símbolo do mal, a figura de Eva comparada à tentação demoníaca que perdurou na tradição cristã – sempre retomada com finalidade de dominar e calar as mulheres na história. Nas palavras de Elizabeth Badinter “mais acessível às tentações da carne e da vaidade, ela tornou-se culpada por suas fraquezas” (1985, p. 34). Eva é, em última análise, aquela a quem não se pode confiar. A condição de Eva implica, assim, na submissão das mulheres aos homens e na necessidade de repressão dos seus desejos.

É no processo de construção do ideal materno a partir do século XVIII, com discursos filosóficos e moralistas – para o que Rousseau é um nome fundamental – que Eva cede lugar à Maria como representação feminina. Afinal, tais discursos prometiam às mulheres felicidade e reconhecimento com as funções de cuidado que a maternidade requer, ou seja, confiavam a elas uma tarefa nobre – da qual Eva não seria digna. Para tanto, uma nova imagem de mulher – com traços de devotamento, e ideia de vocação maternal natural – predominou:

A mulher não é mais identificada à serpente do Gênesis, ou a uma criatura astuta e diabólica que é preciso pôr na linha. Ela se transforma numa pessoa doce e sensata, de quem se espera comedimento e indulgência. Eva cede lugar, docemente, à Maria. A curiosa, a ambiciosa, a audaciosa metamorfoseia-se numa criatura modesta e ponderada, cujas ambições não ultrapassam os limites do lar (BADINTER, 1985, p. 176).

A ‘mãe ideal’ está, desde então, muito ligada à imagem de Maria, a mãe de Jesus. Representação esta que aprisiona todas as mulheres – algumas mais e outras menos

– dentro e fora do cárcere, e que possibilita condenar social e moralmente a maioria das mães como ‘não ideais’. Mas, sem dúvidas, há mulheres que sofrem condenações maiores e, muitas dessas são, de fato, aprisionadas.

E aqui o recorte de classe é fator determinante, dada a seletividade do Sistema de Justiça Criminal que criminaliza indivíduos com um perfil específico: é a população mais vulnerável socialmente que está sobrerrepresentada nas prisões (LEMGRUBER, 1999). Isso se confirma na análise sobre o perfil socioeconômico da população carcerária do Complexo Penitenciário Estêvão Pinto e do Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CHAVES & RIBEIRO, 2021). Nesse contexto, interessa-nos saber se a ideia de mãe ideal, ou de idealização da maternidade, impõe às mulheres encarceradas algum julgamento para além daquele impetrado legalmente pelo Sistema Prisional.

Eva cede lugar à Maria: a representação da mulher no discurso católico

Eva sempre esteve presente no discurso católico como aquela que foi criada do homem e para o homem, ajudando a legitimar a suposta inferioridade feminina, servindo para justificar a submissão das mulheres aos homens dentro da hierarquia social. Citando o livro do Gênesis, reafirmava-se a condição de todas as mulheres como “filhas pecadoras de Eva”. Desse modo, as características de Eva – desobediência, inferioridade e malícia – tanto eram tratadas como naturais da mulher, como representariam todo o gênero feminino de forma generalizada (LIMA & TEIXEIRA, 2008). Mas, aos poucos Eva cedeu lugar à Maria.

Na época medieval a Igreja introduziu uma segunda mulher em seu discurso. Trata-se de Maria, figura antitética a Eva, já que negou tudo o que a primeira mulher tinha feito. A mãe de Jesus foi fundamental para a teologia cristã enriquecer o seu discurso, pois, com a sua fé e a sua obediência, trouxe a vida e a salvação ao mundo, ao contrário da sua antepassada, que tinha trazido morte e desgraça para toda a espécie humana [...]. Por intermédio dela a Igreja conseguia oferecer às mulheres uma espécie de saída da condição pecaminosa instaurada pela primeira mulher, Eva. Para isso, *era necessário criar um novo modelo de mulher, ideal e idealizado: a de mãe, esposa e virgem* (LIMA & TEIXEIRA, 2008, p. 114, grifo nosso).

É, pois, com base nas histórias dessas duas mulheres que a Igreja construiu parte de seu discurso, tão necessário para a construção do valor moral da mulher e mãe ideal. As figuras de Eva e Maria serviram, nesse contexto, para tratar dos dois modelos femininos: a primeira representava o que as mulheres eram por natureza, enquanto o segundo simbolizava o que as mulheres deveriam ser, por opção. Seguir o exemplo de Maria como uma “espécie de saída da condição pecaminosa” de Eva era,

em última instância, cumprir com os requisitos idealizados de mulher “mãe, esposa e virgem”. Esse discurso foi, então, reforçado pela Igreja Católica com vistas a legitimar a função social da mulher na maternidade: embasando-se tanto na condição natural da capacidade reprodutiva feminina, como na associação do amor materno instintivo e incondicional que as mães teriam pelos seus filhos e filhas (LIMA & TEIXEIRA, 2008).

Dentre os discursos engendrados no final do século XVIII para construção do amor materno visando a revolução de mentalidades sobre a imagem da mulher essencialmente como esposa e mãe – destacando seu papel e sua importância no âmbito familiar e social – a retórica cristã tem um peso fundamental. Para o convencimento sobre a obrigação de ser, antes de tudo, uma boa mãe, foi preciso mudar a representação da mulher. Para tanto, o modelo de Maria foi – e continua sendo – tão importante.

Maria tinha sido o melhor exemplo de mãe, e para elas a Igreja intensificou o seu discurso. O progresso do sentimentalismo religioso esteve em estreita relação com o sentimento familiar: o modelo feminino católico era exclusivamente o da esposa-mãe. Os teóricos do catolicismo passaram a assinalar o imenso poder das mulheres como condutoras morais, *sempre no âmbito doméstico, no qual alcançariam a sua realização pessoal, via casamento* (GIORGIO, 1991, p. 204 apud LIMA & TEIXEIRA, 2008, p. 121, grifo nosso).

Juntamente com o discurso da Igreja, todos os discursos da época passaram a responsabilizar as mulheres pela vida familiar direcionando-as para o âmbito doméstico. Para tanto, a defesa a favor da vida das crianças foi fundamental. Mais que isso: foi com a transformação do valor da criança na sociedade e, por consequência, da importância da mulher no seio da família, que nasceu a concepção de família nuclear moderna, pautada nas formas de vida burguesa. Ou seja, “as elaborações sociais e culturais sobre o significado da maternidade estão historicamente associadas à emergência do sentimento de infância e as reconfigurações familiares” (RESENDE, 2017, p.53). O surgimento da infância como uma preocupação social acontece, portanto, simultaneamente à reorganização da família: qual seja, sua constituição nuclear moderna a partir da centralidade da criança – aquela que precisa dos cuidados e da atenção parentais.

Nesse contexto, a nova ordem econômica tem impacto considerável no deslocamento da autoridade paterna para o amor materno, pois é com a ascensão da burguesia como classe social dominante que o valor da mão de obra produtiva para o Estado passa a se impor socialmente. Com isso, a importância da sobrevivência das crianças e, por consequência, o grande papel das mulheres mães passam a ser determinantes (ARIÈS, 1981; BADINTER, 1985).

O núcleo dessa nova vida familiar seria a casa, um lugar privado e protegido contra as influências do pensamento que vigorava fora de seus muros externos. O lar passou a ser exaltado como lugar de felicidade feminina, no qual a mulher tinha autonomia. Ali a mãe zelava pelos seus filhos, pelo seu marido, sendo a guardiã moral do grupo familiar: “Ser outro, para outro, através do outro” (GIORGIO, 1991, p. 231 apud LIMA & TEIXEIRA, 2008, p. 119).

Nota-se, a partir de então, uma mudança do discurso que outrora condenava as filhas de Eva, com intuito de induzir as mulheres à condição de mãe e esposa inteiramente devotadas. Características tidas como ‘naturalmente femininas’, como a fragilidade e a sensibilidade, tornaram-se valorizadas sob a crença de que as mulheres seriam mais volúveis emocional e moralmente. Logo, mais aptas a se tornarem guardiãs naturais da moral e da religião, sendo não só cuidadoras, mas também educadoras no lar. Assim, as funções maternas evocadas em nome da ternura e do amor aprisionavam cada vez mais as mulheres dentro do ambiente doméstico. Mas esse enaltecimento das mulheres não foi só pela via da Igreja Católica. Também estava presente no movimento iluminista com a mesma finalidade, apontando para o adestramento das mulheres: “Nelas, a inferioridade da razão era um fato incontestável, bastando-lhes cultivá-la na medida necessária ao cumprimento de seus deveres naturais: obedecer ao marido, ser-lhe fiel, cuidar dos filhos” (SOIHET, p. 4 apud LIMA & TEIXEIRA, 2008, p. 119).

Retomemos aqui o termo devotamento. Não à toa, o vocabulário mobilizado para a construção e consolidação do papel materno e de sua imagem ideal tem como marca principal a ideia de devotamento e de vocação. Devotada, a mãe ideal seria aquela integralmente disponível para os filhos e filhas, em cumprimento de sua natureza como ser reprodutivo e instintivamente amoroso, encontrando, assim, a felicidade na maternidade. Mas algo muda no decorrer dos séculos. No fim do século XIX e início do século XX, os discursos da naturalização e da felicidade dão lugar à ideia de maternidade como sofrimento e sacrifício – e os dois passam a ser enaltecidos moral e socialmente. O sacrifício materno e o sofrimento da mãe passaram a ter sentido na felicidade dos filhos – o que, a partir de então, torna-se prioridade. Para além do modelo representativo de Maria – cuja vida sem sexualidade, sem paixão e sem ambições pessoais tinha por objetivo orientar a conduta de todas as mães –, as ideias de devotamento, de vocação e de sacrifício começavam a configurar a figura materna em termos de santidade.

É preciso toda uma preparação espiritual e cristã para admitir a necessidade do sacrifício, e esse esquecimento de si eleva a boa mãe acima da condição humana, espontaneamente egoísta. Ela torna-se, portanto, uma *santa porque o esforço exigido é imenso*. Mas, contrariamente às verdadeiras vocações religiosas, que são livres e voluntárias, *a vocação materna é obrigatória*. Todas as mães têm a mesma ‘missão’, todas devem ‘consagrar-se totalmente a esse sacerdócio’, ‘sacrificar sua vontade ou seu prazer para o bem da

família'; todas, enfim, só podem encontrar sua salvação 'devotando-se ao seu dever materno'. Esse devotamento sem limites é 'a dor expiadora' por excelência, aquela que permite a Eva transfigurar-se em Maria (BADINTER, 1985, p. 271).

Na análise da autora, no século XIX, a maldição divina sobre Eva toma um alcance ainda maior sobre as mulheres. Agora sem promessas de felicidade e realização individual por meio da maternidade, à mulher mãe só restou o sacrifício na execução de seu papel social. Visto que a mulher é condenada a priori pelos pecados de Eva, não há recompensas na missão de se santificar para alcançar a salvação por meio da maternidade devotada. Todo o esforço – “porque o esforço exigido é imenso” – se apresenta revestido com o termo “vocação”, mas nada mais é do que a própria obrigação moral da condição feminina nessa sociedade. A imagem de santa está, sobretudo, ligada à pureza da Virgem Maria: piedosa, dedicada, provedora e assexuada. O modelo de Maria contribuiu, pois, para o processo de domesticação da mulher.

Em sua análise sobre o modelo de Maria – ou Marianismo – Eros DeSouza, John Baldwin e Francisco Rosa (2000) pontuam:

[...] o modelo de Maria, idolatra a mulher mártir que se auto-sacrifica, que é submissa aos homens, e que é uma boa mãe e esposa (Neuhouser, 1989). Pescatello (1973) descreve estes traços na cultura brasileira como um “ideal passivo feminino” (p. 56). A versão brasileira do marianismo é parecida com a descrição da castidade e da dedicação materna da Virgem Maria (Stevens, 1973) encontrada em outros países latinos, onde o marianismo é “exemplificado por extrema feminilidade, passividade e auto-abnegação” (González, 1982, p. 331); o marianismo é também chamado de “síndrome da mulher auto-sacrificada” (Lara-Cantú & Navarro-Arias, 1987, p. 332-333) (DESOUZA, BALDWIN, ROSA, 2000, p. 490).

É com vistas à construção do modelo de Maria como mãe e esposa ideal – devotada à vida familiar e sacrificada pelo bem da sua família – que propomos a análise das entrevistas realizadas em duas unidades prisionais da Região Metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais. Como dito anteriormente, serão analisadas as entrevistas com o corpo técnico e profissional das instituições exclusivamente femininas, com objetivo de entender a percepção dessas funcionárias acerca da experiência de mulheres mães no cárcere. Importa dizer aqui que no Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP) mais de 75% das mulheres encarceradas no momento da pesquisa eram mães, e no Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL) cerca de metade das mulheres presas eram mulheres mães com seus bebês de até um ano de idade, e a outra metade era formada por gestantes.

Condenando Eva

Começamos nossa análise pelas entrevistas realizadas no Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL) por um motivo importante: as mulheres presas ou estão gestando ou estão exercendo a maternagem. O tema da maternidade é, assim, central na dinâmica prisional da unidade. E ao tratarmos sobre isso, o entendimento da maternidade como trabalho do cuidado – ou seja, o ato de cuidar dos filhos e filhas – se destacou.

Entrevistadora: Você acha que as presas, elas conseguem exercer a maternidade dentro do sistema prisional?

Entrevistada: Conseguem, conseguem. Com todas as dificuldades, com todas as limitações. Algumas até conseguem ser mães pela primeira vez, conseguem ter, não é ser mãe, consegue cuidar, cuidar é o cuidado, e é ela e o bebê, não tem jeito ela vai ter que cuidar (Rosa, profissional do CRGPL, 2017).

Rosa, nossa entrevistada, remete a maternidade ao exercício do cuidado com uma breve ressalva sobre a diferença dessas duas concepções: exercer a maternidade e exercer o cuidado da criança. Mas nem todas as entrevistadas fazem essa diferenciação. Para além disso, o que é reiterado pelas entrevistadas seguintes é o que Rosa também destacou acima: a obrigação do cuidado. E mais do que isso: como sinônimo de ser mãe.

Entrevistada: E a gente depara com a dificuldade de que tem mães que estão aqui com o bebê tem doze, quinze filhos, mas não cuidou de nenhum, entendeu?! Está com a avó, com tia, com prima, com a irmã, com a mãe. *Este é o primeiro que ela é obrigada a cuidar* (Raquel, profissional do CRGPL, 2017, grifo nosso).

Entrevistada: Ela tem que ser mãe. *Aqui elas têm que ser mães, aqui é obrigação delas cuidarem do filho*. Porque aqui é um Centro de Referência Privado de Liberdade, aqui elas vão cuidar dos filhos querendo ou não (Denise, profissional do CRGPL, 2017).

Com uma revisão sistemática em bases de dados internacionais de artigos publicados entre 2003 e 2014, sobre a maternidade no cárcere, Sabrina Cúnico, Marina Brasil e Mariana Barcinski (2015) ressaltam a utilização da maternidade como instrumento de regulação legal e social, sobretudo no contexto do cárcere. Segundo as autoras, o resultado da análise aponta para o evidente conservadorismo da instituição prisional no que se refere à reprodução das expectativas sociais acerca dos papéis tradicionais de gênero.

Entrevistada: *O papel da mulher, se ela foge ao padrão ela não serve*. Então a mulher que é tida como criminosa, vamos por aí

entre aspas, não é?! Ela tem que ser execrada, ela não serve, *ela não consegue fazer o que a sociedade esperou dela, então é abandonada literalmente*: ela é abandonada pelo companheiro, ela é abandonada pelos filhos, ela é abandonada até pelas mães em algumas vezes. É aterrorizador [...] se você for em uma [cadeia] mista fica mais fácil de ver que tem homem e mulher. Olha a fila de homem e olha a fila de mulher, olha o que nós temos no domingo de fila. Tudo bem que nós temos uma característica de elas serem do interior, existe uma dificuldade. Mas vai à PIEP, que tem quatrocentas presas, vai a Bicas II que tem homem e mulher, é impressionante. Impressionante [...] *como que a mulher que é tida como criminosa, é tida como desviante é abandonada, ela não conseguiu ser uma mãe, não conseguiu ser dona de casa, ela não conseguiu* (Rosa, profissional do CRGPL, 2017, grifo nosso)

Além de penalizadas com o abandono, no contexto prisional a ênfase à domesticidade feminina fica clara: “especialmente a expectativa de que elas desejem retomar suas funções maternas” (CÚNICO, BRASIL, BARCINSKI, 2015, p. 522). Com mecanismos de controle explícitos, o trabalho do cuidado como uma obrigação social da mulher e, por consequência, a imposição do cuidado dos filhos e filhas às mães são ostensivamente afirmados na prisão – inclusive associados ao discurso de serem meios de ressocialização. Os julgamentos morais das profissionais seguem, em grande parte, disso.

Assim sendo, a ideia de recuperação das mulheres em conflito com a lei passa frequentemente pela confirmação de estereótipos de gênero como os relacionados ao desejo e a vivência da maternidade. No caso dos homens, por outro lado, a paternidade dificilmente é usada como reforço de “redenção” (CÚNICO, BRASIL, BARCINSKI, 2015, p. 522).

Como vimos, a utilização da maternidade como um mecanismo de controle sobre as mulheres pode ser verificada dentro e fora do cárcere. Todavia, no caso das mulheres em situação de privação de liberdade, fica ainda mais evidente que o valor da culpa as acompanham por não terem desempenhado, ou por não saberem desempenhar a função de mãe. É nesse sentido que as mulheres presas são duplamente condenadas quando transgridem: “elas passam, então, a ser vistas como violadoras tanto da lei quanto do comportamento prescrito ao gênero feminino” (CÚNICO, BRASIL, BARCINSKI, 2015, p. 523).

Entrevistadora: Você acha que a maternidade exercida dentro do sistema prisional muda a vida dessas mulheres?

Entrevistada: Algumas sim, outras não.

Entrevistadora: Como assim?

Entrevistada: Algumas mudam, não é?! É igual os presos, uns mudam, ressocializam, trabalham honestamente e tem uns que não. Aqui também é assim, umas mudam e outras não, mas quando elas estão aqui com a criança, porque *aqui é uma escola*. Presa aqui que nunca cuidou de criança, cuida agora porque sempre foram os pais, as mães que cuidavam, não é?! E *aqui ela aprende a cuidar da criança*, lidar com a criança, entendeu? Ela *adquire mais uma experiência e pega mais amor*, então por isso também que *muitas mudam, muitas saem do crime, entendeu?* Por ter esse contato mais com o filho, de cuidar mais dele, isso aí *ajuda muito em uma ressocialização de uma detenta*, porque elas pegam mais amor à criança, porque elas nunca cuidaram e agora elas estão tendo a oportunidade de cuidar, aí elas têm medo de voltar pro crime e perder a guarda. Nem todas, mas a maioria (Matilde, profissional do CRGPL, 2017, grifo nosso).

A fala de Matilde nos remete ao processo histórico de que Elizabeth Badinter (1985) trata: o momento em que mulheres começam a ser sistematicamente educadas para aprenderem a cuidar dos seus filhos pautadas em ensinamentos médicos. A unidade prisional materno-infantil, na visão da nossa entrevistada, se compara a um local de aprendizagem para as mulheres mães: o cárcere, lugar de privação e cumprimento de pena, como uma escola. A maternagem, sob as regras da prisão, é vista ainda como uma forma de “adquirir experiência e pegar mais amor”: ou seja, o amor materno, que seria, por ele mesmo, uma fonte de ressocialização. Nesse sentido, a experiência da punição compartilhada com o/a filho/a é tida como uma oportunidade, como segue:

Entrevistadora: E na sua opinião ter um filho aqui acaba sendo um castigo ou oportunidade para essas mulheres?

Entrevistada: *Oportunidade, com certeza.*

Entrevistadora: Você acredita em ressocialização por meio da maternidade?

Entrevistada: Acredito.

Entrevistadora: Por que?

Entrevistada: Por causa disso mesmo, da proposta de mudança de vida delas de ter *essa oportunidade de estar cuidando desse filho. As vezes já teve muitos e não trocou nenhuma fralda, não deu nem o peito*. A enfermeira faz um trabalho bacana com elas de amamentação, todas as presas aqui amamentam [...] (Eleonora, profissional do CRGPL, 2017, grifo nosso).

Dois pontos são destacados pelas nossas entrevistadas com relação à imposição da amamentação no CRGPL: a orientação da Organização Mundial da Saúde que orienta amamentação exclusiva até os seis meses de idade dos bebês e os efeitos benéficos com relação à queda do número de casos de adoecimento de crianças na unidade. O

que vale a pena destacar aqui é que isso se torna mais uma regra dentro da prisão de mães e bebês, inclusive, de uma forma moralmente impositiva. Há uma correlação entre ser mãe e amamentar, que fica bastante clara nesta fala de Raquel:

Entrevistadora: Você acha que a maternidade exercida dentro do sistema prisional muda a vida dessas mulheres?

Entrevistada: Muito, pelo menos amamentar. *Teve presas aqui que nunca amamentaram, nunca foram mães.* Pelo menos se ela ficar aqui um ano ela vai ter noção do que que é isso [...] (Raquel, profissional do CRGPL, 2017, grifo nosso).

Segundo Elizabeth Badinter (2011), a visão naturalista com relação à maternidade, que ganha corpo no século XXI, defende categoricamente que a boa mãe é a mãe que amamenta. A boa mãe do século XVIII recebe uma nova roupagem nos nossos tempos: é reforçada a base biológica do amor materno promovendo o aleitamento – e o seu hormônio, a prolactina – como garantidor do sucesso do vínculo entre mãe e filho, para além do bem-estar da criança. Para a autora, a defesa do aleitamento materno como uma questão ideológica marca os últimos anos e se apoia em dois princípios: aquele que diz que a boa mãe é aquela que, “naturalmente”, dá prioridade às necessidades dos filhos, e o princípio de que é a natureza que estabelece as necessidades dos filhos.

Acima de tudo, a filosofia naturalista detém o poder supremo da culpabilização, capaz de mudar costumes. No século XVIII, Rousseau, os médicos e os moralistas souberam tocar nesse ponto sensível para convencer as mães a se dedicarem exclusivamente aos filhos, amamentá-los e educá-los. Tratava-se da sobrevivência deles, da felicidade da família e da sociedade e, finalmente, do poder da nação. Hoje em dia, os argumentos mudaram um pouco. Nas sociedades em que a mortalidade infantil está em seu menor nível, não se apela mais para a sobrevivência das crianças, mas *para a sua saúde física e psíquica, determinante para o bem-estar do adulto e da harmonia social* (BADINTER, 2011, p. 78 e 79, grifo nosso).

Em uma sociedade estruturada a partir da desigualdade de gêneros, a perspectiva que leva em conta a essência biológica feminina coloca a mulher na posição de cuidadora e responsável pelas crianças por natureza. Para Elizabeth Badinter (2011), tais discursos têm como objetivo a volta da mulher para a casa. E, nesse momento, o discurso é pautado por outros especialistas da saúde – não só os médicos –, o que tem aumentado ainda mais as responsabilidades maternas: da amamentação passa a depender a saúde física, a saúde psíquica e o sucesso futuro do bebê e de toda a sociedade. Nesse contexto, a figura do especialista, como detentor do saber que ensina a mulher a cuidar e, em última instância, a ser mãe, tem grande destaque:

A mãe, por sua vez, é posicionada enquanto receptora desse saber, convidada, na figura das atrizes, a proferir o jeito certo de exercer sua função materna, desde que se coloque como *boa aprendiz* da técnica a ela passada. Aqui, engendra-se um movimento que coloca a mulher em uma posição de submissão a um saber que ela não detém, mas que adquire por intermédio do/a especialista, e que nos mostra um exemplo de discurso que nos produz e que produzimos em nossa sociedade (CADONÁ & STREY, 2014, p. 483 e 484, grifo nosso).

Se por um lado, por natureza a mulher nasce para ser mãe, por outro, ela precisa aprender a como ser mãe – ou seja, a função materna requer o aprendizado de técnicas que a mulher mãe não dominaria naturalmente. Mais do que isso: ao passo em que são reiterados os valores sociais e morais que designam às mulheres esse papel social como sua principal função, há anos tem sido também ensinado às mulheres a maneira “correta” de desempenharem tal papel. O que está em jogo é, em última análise, a obrigação da maternidade e a imposição das formas de maternagem, muito permeadas pelo entendimento – e pelo julgamento – do que é ser boa mãe. E dentre as normas sociais, temos a exigência do amor materno. Tudo isso está presente dentro e fora do contexto prisional, onde tais exigências podem ser inclusive relacionadas aos critérios decisivos para a ressocialização.

Entrevistadora: Você acredita em ressocialização por meio da maternidade?

Entrevistada: *Se a mulher conseguir amar realmente, sim. Tem mulheres que estão aqui amamentando o bebê obrigada, porque eu obrigo. Que já pediu... aí eu falo com ela: ‘nossa, mas você está aqui, foi presa em outra cadeia, teve o bebê lá e lá na outra cadeia falou que tinha o bebê para vir para cá’, aí aqui ela quer chuchar mamadeira na boca do bebê e eu não deixo* (Raquel, profissional do CRGPL, 2017).

Com relação às obrigações das mães no cárcere, Vilma Diuna, Marilena Corrêa e Miriam Ventura (2017) intitulam de “maternidade desautorizada” a experiência das mães presas com seus filhos. As inúmeras regras que condicionam o exercício da maternagem nas instituições que aprisionam mães e bebês são determinantes na vivência dessas mulheres mães sob o controle do Estado.

Trata-se, portanto, de um exercício da maternidade tensionado ao extremo por uma *dupla ordem disciplinar*: por um lado, uma ordem penal que reduz a mulher à condição de infratora que deve ser controlada e docilizada em nome da segurança social; e por outro, *normas de gênero que têm na maternidade um dispositivo*

de distribuição de poderes e de controle dos corpos, da sexualidade e da vida das mulheres (DIUNA, CORRÊA, VENTURA, 2017, p. 743, grifo nosso).

E a palavra “disciplina”, não por acaso, esteve presente nas falas de nossas entrevistadas, como segue:

Entrevistadora: Você acha que as regras ajudam ou atrapalham o exercício da maternidade?

Entrevistada: Ajudam, porque muitas não têm *disciplina*, não sabe cuidar de uma criança, e a maioria precisa de orientação, e as orientações elas têm. Desde a saída da maternidade até quando chega aqui (Matilde, profissional do CRGPL, 2017).

Entrevistadora: Você acha que as presas conseguem exercer a maternidade dentro do sistema prisional?

Entrevistada: Consegue, *aqui é um local para isso*.

Entrevistadora: Uhum. Você acha que as regras ajudam ou atrapalham exercer a maternidade?

Entrevistada: *Ajudam, tem que ter regra, tem que ter disciplina*. E de repente foi isso que *faltou para elas lá fora* (Raquel, profissional do CRGPL, 2017).

Encerrando nossa análise sobre as entrevistas realizadas no Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade, é válido considerar o entendimento de aprendizado que as profissionais da unidade compartilham sobre “como ser mãe”, ou sobre o que é “ser uma boa mãe”. Percepções que são tratadas como um aprendizado que é proporcionado por meio da obrigatoriedade e da ordem disciplinar: seja pela noção de escola ou seja pela possibilidade de receber orientações, sempre ressaltando o dever e a disciplina. “Aqui é um local para isso” de acordo com Raquel, que sugere adiante: “de repente foi isso [regras e disciplina] que faltou para elas lá fora”.

Importa, aqui, percebermos os valores sociais e morais que fundamentam essa percepção na nossa sociedade. Pelos limites dos muros prisionais circulam valores comuns a todos nós, em alguma medida, tanto sobre a maternidade idealizada, quanto com relação à imagem estereotipada da mulher mãe. Mas o fato de tratarmos disso no contexto prisional evidencia como o ideal de maternidade é capaz de exercer controle na vida das mulheres de maneira legitimada institucionalmente. A ideia de “mãe ideal” ou de “boa mãe” serve, em última instância, como mais um mecanismo de controle, de punição e de possível regeneração daquelas que transgrediram tanto a ordem legal, como a ordem “natural” – como tais discursos pretendem fazer crer.

Nas entrevistas realizadas com as profissionais do Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP) nos chama a atenção, por sua vez, a frequente e categórica resposta negativa à questão sobre a maternidade ajudar ou não no processo de ressocialização. A fala de Viviane ilustra tais respostas:

Entrevistadora: E você acredita que a maternidade ajuda na ressocialização?

Entrevistada: Não, porque a grande maioria é mãe (Viviane, profissional da PIEP, 2018).

Como tido anteriormente, mais de 75% das mulheres presas na PIEP no momento da realização da pesquisa de campo tinham filhos fora da prisão. Nossa entrevistada complementa:

Entrevistadora: E não ajuda em nada ter tido filho você acha que não faz diferença?

Entrevistada: Sabe o que acontece aqui? Infelizmente a gente fica... 'por eu ter filho'... não é?! Eu antigamente, antes de ter filho, eu via as pessoas falando assim: 'você tem esse comportamento porque não é mãe', então eu acreditava que as pessoas se tornavam melhor porque tinham filhos. Aí tem mães aqui que matam os filhos, aí então já não é tão uma verdade certa. E elas, *a relação entre elas e os filhos, não é uma relação comum. Elas não são pessoas comuns, os valores morais delas não são comuns. Elas têm saudade dos filhos enquanto estão presas, porque quando estão na rua elas não estão nem aí para os filhos* (Viviane, profissional da PIEP, 2018, grifo nosso).

Nas palavras da profissional, as mulheres que cumprem pena de privação de liberdade não são pessoas comuns, nem em valores morais, nem nas relações com os filhos. Entendemos, aqui, 'não comum' como aquela mulher que desvia das normas e valores sociais dominantes, e que não cumpre seu papel social de cuidadora sendo mãe. Mas também – como trata a entrevistada – que não estão “nem aí para os filhos”, ou seja, que não tem o sentimento que é esperado dela: o amor materno idealizado, que é aquele que se sobressai a tudo, fazendo com que a mulher viva uma vida devotada aos filhos.

O que nos faz lembrar do que tratou Elizabeth Badinter (1985): para a autora, as 'mães trabalhadoras' que não estão inteiramente disponíveis para os filhos, 'as mães egoístas' que preferem os prazeres mundanos a se sacrificarem pelos filhos, e 'as mães indignas' que são as que não amam os filhos compõem os 'retratos das mães más'. Nessa concepção, modulada pelo ideal de maternidade construído social e moralmente, a pior mãe que existe é a mãe que não ama o filho, uma vez que a falta de amor é considerada um crime imperdoável. Comparada a uma criminosa, a mulher mãe indigna é vista como um erro da natureza, segundo a autora. Todavia, no caso das mulheres mães presas, juntamente com o recorrente julgamento de que não são cuidadoras, existem também outras questões que precisam ser consideradas nessa experiência prisional.

Entrevistadora: E, você acredita na ressocialização por meio da maternidade?

Entrevistada: Para ser sincera? Não. [...]. Então, a minha visão particular é que só a maternidade não, até porque muitas têm problemas, apesar de terem muitos filhos, elas já cumpriram esse papel social de mãe desde antes do processo de encarceramento, já tem um histórico, não vou dizer de abandono, porque nem sempre elas abandonam, mas *de um não cuidado com os filhos*. Normalmente, ela passa essa responsabilidade de cuidar do filho para o familiar mais próximo, aí é a mãe que cuida, é a avó, e elas mesmo ficam às vezes sem contato, ou às vezes não. Acabam tendo filhos e não se responsabilizando pelos cuidados deles, passando para outro familiar. Então eu, particularmente, eu não acredito (Marilda, profissional da PIEP, 2018, grifo nosso).

A rede de apoio a que mulheres mães presas recorrem para dividir os cuidados e as responsabilidades dos filhos é algo que marca nossas entrevistas – sobretudo com as mulheres encarceradas, que não abordamos aqui. De maneira geral, é comum que mulheres trabalhadoras necessitem de uma rede de apoio externa quando têm filhos, justamente para que possam cumprir suas horas de trabalho fora de casa. Em um país em que não há creches ou escolas públicas em tempo integral em número suficiente – que atendam efetivamente as mães trabalhadoras – é comum que se recorra à família estendida, aos vizinhos, ou a outras mulheres – a mulheres de baixa renda, em sua maioria – que possam cumprir com a tarefa do cuidado das crianças. Dividir os cuidados ou a responsabilidade dos filhos e filhas com uma rede de apoio externa pode ser, então, uma saída para as mães trabalhadoras, sobretudo para aquelas que não têm renda para contratar os serviços privados – algo que as diferencia das mães de classe social mais elevada, visto que a figura da babá tem destaque nessas famílias. O que temos, portanto, é que as condições econômicas e culturais das famílias determinam os projetos e as possibilidades profissionais das mulheres, organizam o trabalho do cuidado de seus filhos e filhas, e também delimitam as condições materiais para que mulheres cumpram com as expectativas morais e sociais relacionadas ao ideal de maternidade.

As facilidades ou as dificuldades variam de uma classe para outra e de país para país: a situação e a qualidade dos serviços públicos e/ ou particulares disponíveis; o apoio ou proximidade da família extensiva; as redes de solidariedade femininas. Entretanto, as condições materiais de existência não determinam, via de regra, a escolha da maternidade, embora elas definam as características e as possibilidades desta escolha (SCAVONE, 2001, p. 51).

Lucila Scavone (2001) trata da maternidade como um fenômeno social marcado tanto pelas questões de gênero quanto pelas desigualdades sociais, raciais e étnicas. Na

análise da autora, é imprescindível lembrar que a realização do ideal de maternidade sempre foi impossível para as mulheres pobres. E continua sendo.

As classes dominantes que reinventam a maternidade como vocação feminina exclusiva estão em contradição absoluta com a realidade concreta: muitas mulheres trabalham no séc. XIX e devem assumir sua maternidade nas condições mais difíceis. A distância é imensa entre o ideal descrito e sonhado da mãe educadora, consagrada em tempo integral a suas crianças, e a vida cotidiana das mães de origem modesta (FOUQUET, 1977, p. 210 apud SACAVONE, 2001, p. 49).

Quando tratamos das mulheres presas, o recorte de classe está dado, uma vez que a população carcerária é majoritariamente de origem pobre, como abordamos anteriormente. Tendo isso em vista, as entrevistas analisadas neste artigo compartilham, em grande medida, com a exigência do desempenho de uma maternidade idealizada. Nesse sentido, a questão socioeconômica é mais um fator importante a ser considerado: “Sendo ela – a maternidade – abastecida por ideais de mãe que muitas vezes não se tornam acessíveis às mulheres de classes sociais mais desfavorecidas, torna-se distante para elas a possibilidade de cumprir o papel de forma socialmente satisfatória” (CÚNICO, BRASIL, BARCINSKI, 2015, p. 521).

As condenações que sofrem as mulheres mães presas no sistema prisional são, mediante o exposto, pautadas nos desvios legais e morais. O desvio da ordem legal, cuja condenação vem dos atores do Sistema de Justiça Criminal, se soma aos desvios morais relacionados aos papéis tradicionais de gênero. E nesse contexto, tem-se, ainda, o desvio do ideal de maternidade, com suas derivações morais do que é considerado, socialmente, o “amor materno” e a “boa mãe”.

Considerações finais

Propomos, com este artigo, analisar a percepção de profissionais do sistema penitenciário acerca da experiência de mulheres mães em cumprimento de pena de privação de liberdade em unidades prisionais exclusivamente femininas da Região Metropolitana de Belo Horizonte: o Centro de Referência à Gestante Privada de Liberdade (CRGPL), e o Complexo Penitenciário Estêvão Pinto (PIEP).

Tendo em vista os mitos e as idealizações atribuídas em torno do tema a partir do século XVIII, o ideal de maternidade, a ideia de amor materno e a concepção de “boa mãe” guiaram nossa análise – todos construídos socialmente, com apoio de discursos econômicos, religiosos e filosóficos, como vimos. Tais discursos fizeram com que mulheres passassem a ter que cumprir com uma lista cada vez maior de deveres em razão do papel e da imagem construídos sobre a mulher mãe. Deveres e obrigações que foram sendo associados a valores morais e culturais importantes acabaram por moldar as expectativas com relação às funções maternas e à própria

maternidade em nossa sociedade. Fato é que, quando desviam dessas expectativas, as mulheres mães são, em alguma medida, condenadas moralmente como ‘mães não boas’ ou ainda como ‘mães más’.

No caso do sistema prisional, as mulheres mães são bastante condenadas socialmente por não cumprirem, sob o julgamento das profissionais das instituições, com tais expectativas. Como resultado, temos que tanto os discursos institucionais – como as rotinas prisionais, sobretudo no caso do CRGPL – tomam forma de condenação e de punição direcionadas àquelas mulheres que desviaram do ideal de maternidade presente em nossa cultura: qual seja, a mãe inteiramente devota à vida dos filhos e filhas, que se sacrifica e se santifica em nome da maternidade. E no caso do CRGPL, há ainda a concepção de que é no cárcere que as mulheres mães – percebidas como sendo as que desviaram do cumprimento ideal do seu papel – terão a oportunidade de aprenderem a ser boas mães. Isso, claro, desde que cumpram as regras, tenham disciplina e desenvolvam o suposto “amor materno”.

Recorrer ao discurso católico na perspectiva de gênero nos ajuda a compreender os mecanismos discursivos que têm por objetivo tornar natural, biológico e moral as construções sociais pautadas em interesses e relações de poder: seja a divisão sexual dos papéis sociais, seja as características e as funções maternas a serem cumpridas pelas mulheres. Para tanto, a Igreja recomenda claramente às mulheres, a partir do século XVIII, o caminho da ordem social e da ordem da salvação. Retomemos, aqui, a citação que abre este artigo:

Maria acreditou na Anunciação do Anjo Gabriel, *obedeceu e, principalmente, se fez escrava dos desígnios divinos*. Ela seria a nova Eva, a anti-Eva: a Ave. Concebendo sem pecado, *tornou-se o protótipo idealizado do feminino*: destaca-se pela pureza sexual e pela maternidade, *caminho de remissão às ‘filhas de Eva’* (LIMA, TEIXEIRA, 2008, p. 114, grifo nosso).

Estão dados, portanto, tanto o protótipo idealizado do feminino, como o caminho de remissão às filhas de Eva. Basta às mulheres obedecerem e se tornarem escravas dos desígnios divinos, quais sejam: a pureza sexual e a maternidade. Mas, atentemo-nos. Não se trata de qualquer forma de maternidade: as qualidades da mãe devem ser fundamentadas no devotamento, na abnegação e no próprio sacrifício. “Ser mãe é padecer no paraíso”, nos diz o ditado popular que carrega em si o fardo da ideia sagrada e condenatória da maternidade na vida das mulheres mães.

Disso é possível concluir que, sob o julgamento moral religioso, as mulheres passam a ser condenadas socialmente quando não cumprem com as expectativas idealizadas de seus papéis e imagens como mães. No caso da mulher mãe presa, a condenação que sofre Eva é, em última instância, por não ser Maria. Na prisão, ela é condenada da remição da pena à remissão dos seus pecados.

Referências bibliográficas

ANGOTTI, Bruna. *Entre as leis da Ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BADINTER, Elisabeth. *O conflito: a mulher e a mãe*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BARCINSKI, Mariana. Centralidade de gênero no processo de construção da identidade de mulheres envolvidas na rede do tráfico de drogas. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, v. 14, nº 5, 2009, p. 1843-1853.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRAGA, Ana Gabriela; ANGOTTI, Bruna. Da hipermaternidade à hipomaternidade no cárcere feminino brasileiro. *Revista Internacional de Direitos Humanos*, v.12, nº 22, 2015, p. 229-239.

CADONÁ, Eliane; STREY, Marlene Neves. A produção da maternidade nos discursos de incentivo à amamentação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, nº 2, 2014, p. 477-499.

CHAVES, Luana Hordones; ARAÚJO, Isabela Cristina Alves de. Aprisionando mulheres em seus papéis de gênero: análise de uma prisão materno-infantil. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 11, n. 2, maio-agosto 2021, p. 590-607.

CHAVES, Luana Hordones; RIBEIRO, Ludmila Mendonça. Efeitos do encarceramento feminino nas dinâmicas familiares. *Análise Social*, 238, LVI (1.º), 2021, p. 30-55.

CÚNICO, Sabrina Daiana; BRASIL, Marina Valentim; BARCINSKI, Mariana. A maternidade no contexto do cárcere: uma revisão sistemática. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 15, núm. 2, 2015, p. 509-528.

DESOUZA, Eros; BALDWIN, John; ROSA, Francisco Heitor da. A Construção Social dos Papéis Sexuais Femininos. *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*, 13(3), 2000, p. 485-496.

DIUNA, Vilma; CORRÊA, Marilena; VENTURA, Miriam. Mulheres nas prisões brasileiras: tensões entre a ordem disciplinar punitiva e as prescrições da maternidade. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, V. 27, nº 3, 2017, p. 727-747.

FORNA, Aminatta. *Mãe de todos os mitos*. Como a sociedade modela e reprime as mães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

LEMGRUBER, Julita. *Cemitério dos Vivos: Análise Sociológica de uma Prisão de Mulheres*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1999.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa; TEIXEIRA, Igor Salomão. Ser mãe: a amor materno no discurso católico do século XIX. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jun. 2008, p. 113-126.

MENDONÇA, Maria Collier. Maternidade e maternagem: os assuntos pendentes do feminismo. *Revista Ártemis*, vol. XXXI, nº 1; jan-jun, 2021. p. 56-72.

MIYAMOTO, Yumi; KROHLING, Aloísio. Sistema prisional brasileiro sob a perspectiva de gênero: invisibilidade e desigualdade social da mulher encarcerada. *Revista Direito, Estado e Sociedade* (40), 2014, p. 223-241.

RESENDE, Deborah Kopke. As construções da maternidade do período colonial à atualidade: uma breve revisão bibliográfica. *Revista Três Pontos*, v. 14, nº1, 2017, p. 52-59.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, v.5, nº8, 2001, p. 47-60.

VÁSQUEZ, Georgiane. Maternidade e Feminismo: notas sobre uma relação plural. *Revista Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 3, nº6 jan-jun, 2014, p. 167-181.

Recebido em 13/06/2022.

Aceito em 30/11/2023.

LAS MASCULINIDADES VIVENCIADAS, EN UN GRUPO DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS VARONES DEL SUR OCCIDENTE COLOMBIANO

EXPERIENCED MASCULINITIES IN A GROUP OF MALE UNIVERSITY STUDENTS FROM SOUTHWESTERN COLOMBIA

RESUMEN

El artículo presenta parte de los resultados de una investigación cuyo trabajo de campo se llevó a cabo en el año 2019 y primer trimestre 2020 sobre masculinidades universitarias en jóvenes varones universitarios provenientes del sur occidente de Colombia. **Objetivo.** Abordar la influencia de las instituciones en la configuración de las masculinidades y sus fundamentos socio histórico y esencialista. **Metodología.** Enfoque histórico hermenéutico, se acoge la complementariedad de métodos y técnicas. Teóricamente se asume la perspectiva performativa de género de Judith Butler, y planteamientos del psicoanálisis y la fenomenología. **Resultados y conclusiones.** Ser masculino, es una construcción social compleja y permanente organizada por el sujeto en el ámbito institucional, con la mediación de agentes de socialización. Las subjetividades configuradas dependen del capital, los hábitos y la trayectoria propia y social de cada estudiante. Los hombres jóvenes, no cuentan con rutas claras para tramitar las masculinidades alternativas, estas se dan en el trayecto. En los universitarios, se presentan contrastes entre el acoplamiento y la insubordinación frente a las masculinidades hegemónicas.

Palabras claves: Masculinidades. Género. Educación universitaria. Juventud.

ABSTRACT

The article presents part of the results of a research whose fieldwork was carried out in 2019 and the first quarter of 2020 on university masculinities in young male university students from the southwest of Colombia. **Objective.** To address the influence of institutions in the configuration of masculinities and their socio-historical and essentialist foundations. **Methodology.** Historical hermeneutic approach, the complementarity of methods and techniques. Theoretically, Judith Butler's gender performative perspective is assumed, as well as psychoanalysis and phenomenology approaches. **Results and conclusions.** Being masculine is a complex and permanent social construction organized by the subject in the institutional environment, with

Bibiana Edivey Castro Franco

Doctora en Ciencias Humanas. Profesora del Departamento de Educación y Pedagogía, Universidad del Cauca. Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3812-5832>. E-mail: becastro@unicauca.edu.co

Jaime Alberto Carmona Parra

Doctoren Psicología Social. Profesory Coordinador de Investigación y Postgrado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Manizales, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5263-2374>. E-mail: jcarmona@umanizales.edu.co

Isabel Cristina Posada Zapata

Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Profesora titular Facultad Nacional de Salud Pública. Universidad de Antioquia, Colombia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4953-6490>. E-mail: Isabel.posada@udea.edu.co

the mediation of socialization agents. The subjectivities configured depend on the capital, habits and the personal and social trajectory of each student. Young men do not have clear routes to deal with alternative masculinities; these occur along the way. Among university students, there are contrasts between coupling and insubordination in the face of hegemonic masculinities.

Keywords: Masculinities. Gender. University education. Young people.

Introducción

El estudio de las masculinidades universitarias, está vinculado al supuesto de que la universidad es un espacio de formación, que alberga múltiples voces y amplía las significaciones, en pro de masculinidades orientadas a relaciones equitativas. Sin embargo, la investigación que soporta este artículo, en conjunto con la literatura en el campo indica que la condición de ser estudiante universitario, no es suficiente para que los hombres hagan rupturas frente a las masculinidades tradicionales.

El presente artículo, deriva de una investigación doctoral culminada en el 2022 y pretende comprender las masculinidades y apostar por la transformación de los participantes de la investigación en cuanto a sus masculinidades y formas de relacionarse.

La investigación contempla un compromiso ético y políticoreflejado en la pregunta constante por la utilidad de la investigación y la opción de transformación, sustentado en la problematización de las masculinidades. Concibe que el escenario universitario requiere otorgar importancia al ser afectivo y emocional de los estudiantes y optar por formas de educación vivenciales que inviten a los jóvenes a ser parte del proceso, facilitando la conexión a nivel emocional y afectivo consigo mismos y la sociedad.

Los resultados de la investigación a plenitud están representados por las narrativas de los universitarios y organizados en la matriz del paradigma, constituida por cuatro afirmaciones. Por la extensión de los resultados finales de la investigación, el artículo abordará únicamente los hallazgos referidos a la primera afirmación.

En la discusión, los hallazgos se contrastaron con los avances teóricos en torno al género y las masculinidades, la performatividad del género y fenómenos como la institucionalización, las objetivaciones y reificaciones, las relaciones de poder y el agenciamiento. Siendo todas las temáticas anteriores revisadas y conceptualizadas por diferentes disciplinas de las ciencias humanas y sociales.

Los resultados y reflexiones presentadas en este artículo, se considera puede ser de interés para los educadores universitarios, los directivos universitarios, los investigadores de género y en ciencias humanas y sociales. El documento se estructura en cuatro secciones: Método, resultados, discusión y conclusiones a abordar en los siguientes párrafos.

Método

La investigación se basa en la hermenéutica (GADAMER, 1999), al partir de la premisa de existencia de masculinidades en plural enmarcadas en contextos situacionales e históricos que las constituyen y las de construyen, lo cual permite preguntarse por las masculinidades, cuestionándolas como hecho natural. Igualmente, la investigación da valor a la interpretación, para comprenderlas desde diversos horizontes de sentido: la vivencia interpretada de los jóvenes universitarios, del investigador y de otros investigadores, con sus propias interpretaciones, así como desde el conocimiento desarrollado por diferentes disciplinas de las ciencias humanas y sociales.

La investigación articula el método y lo epistemológico de manera que lo técnico y operativo del estudio respondan a la hermenéutica como postura epistemológica, trascendiendo lo procedimental de la investigación para posicionarla en una perspectiva reflexiva, crítica y ética, que crea conocimiento y promueve transformación social.

Se apeló al principio de complementariedad (MURCIA; JARAMILLO, 2001; MARTÍNEZ, 2010) de métodos, técnicas y teorías, al articular la hermenéutica con teorías de la fenomenología y el psicoanálisis durante el trabajo de campo (alusivas a la imagen y la corporeidad) y el empleo de la teoría fundamentada (TAYLOR; BOGDAN, 1994), en clave interpretativa para el tratamiento y análisis de la información, esto implicó un microanálisis, que consistió en “el análisis línea por línea” (STRAUSS; CORBIN, 2012, p. 131), de catorce (14) sesiones de talleres vivenciales llevados a cabo de manera presencial en el segundo periodo del 2019 y en enero, febrero y marzo del 2020, lo cual dio lugar a 7.848 códigos obtenidos de 372 páginas transcritas, adicionalmente se llevaron a cabo a finales del 2020 entrevistas modo virtual por espacio de dos meses con algunos de los universitarios.

El trabajo de campo, se realizó durante 10 meses (2019 -2020) en promedio y se constituyó en encuentros dialógicos e intersubjetivos a partir de talleres vivenciales, donde se favoreció la consciencia de sí y la reflexión sobre las masculinidades construidas y deconstruidas. A partir del art performance, la imagen, el cine, la fotografía, la escritura y la corporeidad que permitieron diseñar una serie de modalidades de expresión y configuración de la subjetividad, que contribuyeran a los estudiantes a tomar distancia temporal de las masculinidades y activar su capacidad reflexiva, introspectiva y expresiva de sus subjetividades e intersubjetividades, para abordar comprensivamente las masculinidades.

El grupo de estudiantes participantes de los talleres estuvo constituido por 21 hombres entre 18 y 28 años, en su mayoría heterosexuales excepto por 2 jóvenes, solteros, mestizos, matriculados en diferentes programas académicos (ingenierías, salud, ciencias humanas y sociales, educación, artes) de una universidad pública del sur occidente colombiano pero que tomaban a manera de electiva de formación socio humanística el curso denominado: “Masculinidades juveniles y performatividad”. Con relación al estrato socioeconómico, los estudiantes se encuentran entre el 1 y 4 nivel

de estratificación. En el presente artículo cada estudiante es identificado con dos a tres letras al final de cada testimonio con el fin de preservar el anonimato.

Resultados

En este artículo se retoman los resultados alusivos a la primera afirmación de la matriz del paradigma: “las instituciones como escenario de influencia en la configuración de las masculinidades, sus fundamentos epistemológicos socio históricos y esencialista y las significaciones contradictorias”, organizada en dos ejes temáticos, Perspectivas epistemológicas que subyacen a las masculinidades vivenciadas ya las instituciones como escenarios de configuración de las masculinidades de los participantes.

Perspectivas epistemológicas que subyacen a las masculinidades

La perspectiva construccionista de las masculinidades, contempla los contextos socioeconómicos y culturales que influyen en la manera cómo surge en los universitarios los discursos y significaciones de resistencia frente a las masculinidades hegemónicas y machistas, la adopción de masculinidades expuestas a transformaciones y emancipaciones o la subordinación a la heteronormatividad. En consonancia con esta perspectiva epistemológica, la mayoría de los estudiantes se conciben como sujetos culturales, vivencian y expresan el poder que la normatividad hegemónica ejerce sobre ellos, pero no necesariamente este nivel de consciencia y crítica los faculta para superarlo como se refleja en la siguiente narrativa.

[...]en cuanto a la feminidad y la masculinidad pienso que, a ciencia cierta hoy no tengo claro lo que son, porque tengo todo lo que he aprendido de la sociedad, sus roles, estereotipos y las condiciones que definen lo que es feminidad y masculinidad: pasivo, delicado, sentimental, fuerte y rudo. No hay una construcción que vaya más allá de lo biológico, entonces me cuesta decir qué me gusta de mi feminidad y masculinidad, sí lo hago es en ese pequeño circulito que ha definido la sociedad (AC, 22 años).

Los universitarios acuden al reconocimiento del carácter histórico del género para comprender los cambios suscitados en las masculinidades y abrirse a las alternativas.

[...] en la edad media los colores que ahora son considerados como femeninos como es el rosa, significaban poder e identificaban a los hombres y ahora es todo lo contrario, ahora el rosa es el poder femenino e identifica a las mujeres y el azul es su viceversa. Durante

el desarrollo de los talleres no tenía ese conocimiento, yo creía que desde la antigüedad estaban los mismos estándares para el género. Ya habiendo leído sobre el cambio de color, de la diferencia y lo que significa, creo que ¡si se puede! hacer un cambio de la masculinidad, de la feminidad según las sociedades[...]Ahora, creo que no son estables (GV, 21 años).

Así mismo, los estudiantes reconocen el carácter de invención humana de la categoría género y sus implicaciones divisorias de lo humano, lo cual hace factible la opción de cambio en el sentido de la superación de la discriminación y segregación por género cuando se identifican y resaltan las semejanzas entre hombres y mujeres.

[...]creo que cuando hicieron esa cosa de género, esto ayudó a dividirnos más entre hombres y mujeres, yo trato de cambiar ese pensamiento de sentirme diferente y tan separado de la mujer, simplemente somos seres humanos, este cambio sucedió ayer que lo leí y es interesante ver que no somos tan diferentes[...] (MAN, 25 años).

Los jóvenes identifican la falta de unicidad en las masculinidades vivenciadas por los mismos hombres, reconocen que estas se constituyen por significaciones diversas y consideran que cada quien las ha organizado como resultado de las experiencias de vida y las situaciones que afrontan.

[...]no se podría decir que solamente había una postura en los estudiantes, cada uno (aludiendo a los estudiantes participantes en los talleres) tenían su postura, tanto por sus problemas personales como sus aficiones, hobbies, preferencia sexual, crianza, lugar de residencia, donde nació, o por las personas que nos criaron (GV, 21 años).

Cuando los estudiantes identifican que pueden construir sus propias masculinidades, experimentan mayor libertad de escoger y expresar rasgos alternativos de masculinidad o del género guiados por el deseo propio entorno a la apariencia estética y toman distancia de las posturas homogenizantes de las masculinidades que los restringen.

En los estudiantes, la perspectiva contraria a lo expuesto anteriormente, está presente manera de acoplamiento a los rasgos de las masculinidades hegemónicas, patriarcales y machistas, que deviene del esencialismo en la cual subyace la concepción biológica, natural e interior de las masculinidades.

[...]yo digo que el comportamiento natural sea hombre o mujer es hormonal[...]. También el deseo sexual, el hombre siempre es el

que está más queriendo complacer ese deseo, es el que tiene las hormonas alborotadas (F, 20 años).

Se identifica que escenarios como la familia, la religión y la residencia rural favorecen la adscripción a lo esencialista, mientras los ámbitos académicos como la universidad pueden promover ocasionalmente en sus miembros el acogimiento a la perspectiva constructora.

[...]yo creo que en menor cuantía vemos la noción constructivista del género, ésta es más de los ámbitos académicos, con un poco más de status y origen urbano. En cambio, lo esencialista, lo relaciono con instituciones poderosas del ambiente colombiano: la familia y la religión. También es acogido por sectores rurales, donde la educación es poca a la hora de generar cambios, porque la educación dentro de la ruralidad es pésima y uno solo accede a los demás escenarios tras muchas dificultades (AC, 22 años).

Por otra parte, algunos estudiantes universitarios desestiman y/o rechazan el esencialismo como argumento de comprensión de las masculinidades.

(Aludiendo a la intervención anterior de F, 20 años)Yo no entendí como que tiene que ser así, sino aceptar que puede ser diferente, por ejemplo, en mi caso yo me considero masculino hombre, y aun así me considero sensible (AG, 24 años).

No es extraño que las narrativas de los estudiantes oscilen entre lo esencialista y lo deconstructivo, es el caso del estudiante AG, que en la anterior narrativa desestima el esencialismo mientras que en otro momento su discurso enfatiza en el acoplamiento a la normatividad de género y el esencialismo, al considerar que una actitud menos coercitiva y directiva puede promover la incertidumbre en la configuración del entorno social.

[...]Yo le preguntaba a una amiga ¿hasta qué punto la sociedad se va ampliar? considerando que se va ampliar para todo lo que son las diversidades, si yo me considero alguien dentro de la sociedad, me tienen que respetar y sí me dicen que no soy nadie, entonces puedo resultar vulnerable. [...]¿Hasta qué punto crees que se va ampliar la sociedad y tomar esas perspectivas, no hay límite para decir un día, yo me sentí un perro? (AG, 24 años).

En relación con lo anterior, los estudiantes en sus justificaciones para validar el acogimiento de rasgos de masculinidades hegemónicas, suelen acudir a argumentos de tipo anatómico y biológico. “Pasa una muchacha que esté “buena”, los hombres

voltean a ver si o sí. Yo no sé si es que le sale natural, no todos, pero la gran mayoría lo hacen y yo también me meto ahí” (N, 24 años).

Sin embargo, en los universitarios más que radicalismos tienden a convivir mixturas, sustentadas en posturas construccionistas y esencialistas de la constitución de lo humano que se expresan en contradicciones, ambigüedades y tensiones al interior de las concepciones de las masculinidades, de la condición de hombre, mujer, de las expectativas en torno a las relaciones de pareja y de la manera de significar el comportamiento de otros hombres.

[...]uno a veces hablaba de lo cultural (al abordar en los talleres el género y las masculinidades) pero a veces le sale lo biológico, es contradictorio: estoy primero, dando un aporte sobre lo cultural del género, pero reflexiono y digo, puede ser biológico (AM, 22 años).

Se presentan en los estudiantes universitarios mixturas y contradicciones en sus masculinidades configuradas que, oscilan entre hegemónicas, subordinadas y alternativas, con sus respectivas perspectivas epistemológicas no concientizadas. Reflejando que las masculinidades vivenciadas no se presentan de manera unificada en la cotidianidad, independientemente que el contexto social enfatice en sostener generalizaciones.

[...]no se podría dar una sola conclusión, hubo mínimo 35 conclusiones, porque cada uno (aludiendo a los estudiantes participantes de los talleres) tenía una ideología y conclusión propia, entonces no se puede decir que sea novedosa (la concepción de masculinidades) porque son una mezcla entre lo tradicional y lo nuevo[...](GV, 21 años).

Las instituciones como escenarios de configuración de las masculinidades

Para los estudiantes, los escenarios de socialización como el estado, la familia, la iglesia, la escuela, la universidad, la ciudad, los medios de comunicación y los grupos de pares, constituyen mediadores que promueven o desestiman la emergencia y apropiación de rasgos de las masculinidades hegemónicas, subordinadas y alternativas.

De acuerdo a los estudiantes, las instituciones como la escuela, la iglesia y principalmente la familia, constituyen escenarios que configuran las masculinidades en la infancia y pueden seguir teniendo impacto en la juventud. La familia es particularmente considerada por los jóvenes una institución que favorece las masculinidades hegemónicas principalmente en sus rasgos negativos.

[...]yo creo que la mayoría de los hombres van perdiendo esa sensibilidad a medida que van desarrollándose y van creciendo, por ejemplo, en mi casa, la típica frase del padre de uno que le dice: “no llore, que los hombres no lloran” (RQ, 25 años).

Algunos jóvenes cuentan con la experiencia de haber presenciado en las mujeres de su familia: madres, abuelas y hermanas, la ostentación de la autoridad (arbitraria) rasgos instrumentales tendientes al logro y el protagonismo, donde la mujer era jefa de hogar no solo en relación con el cuidado de los miembros de la familia, sino en el sustento económico, mientras los padres asumían un rol distante, contemplativo o complaciente.

[...]las reglas en mi infancia las implantaban: mi abuela, mi mamá y mi hermano mayor. El que no las respetaba, fue[...]. Yo recuerdo una vez que llegué y mi hermano me cascó. Yo le dije a mi mamá, y nos cascó a los dos, a él por haberme cascado y a mí por dejarme. En mi adolescencia siempre fue mi mamá, porque mi papá nunca puso reglas, porque él cuando era muy pequeño fue muy caspa, entonces él decía que él no tenía los derechos a poner normas porque él era peor (GV, 21 años).

Se perciben rasgos expresivos y de afiliación en los padres y la ausencia de estos en las madres.

Papá era una persona muy abierta, recochera, él siempre ha sido cariñoso con mi hermano y conmigo, mi madre nunca nos ha dado ni siquiera besos, ni abrazos, el único día que ella cambia relativamente y es cariñosa es el día de nuestros cumpleaños, ese día ella es cariñosa (GV, 21 años).

En la adolescencia y juventud toman relevancia nuevos escenarios de socialización en la constitución de las masculinidades como son los grupos de referencia y los medios de comunicación, particularmente la internet, sin dejar de estar presentes las concepciones de género construidas en la familia, la escuela y la iglesia, en ocasiones generando tensión las propuestas contradictorias entre los primeros escenarios de socialización con los posteriores en la vida de los universitarios. Por ejemplo, los cuestionamientos a los principios religiosos defendidos por la familia lo cual ocurre porque los estudiantes en su proceso de socialización van acogiendo valores característicos de la posmodernidad que no necesariamente se distancian del patriarcado pero que tampoco acogen el conservadurismo.

Una tía cristiana me decía: usted debe estar agradecido de la vida que Dios le dio y yo le dije: ¿alguien ha pedido la vida? ¿Yo la

pedí? No, todo el mundo está aquí porque nos tocó sí o sí. Ya por la creencia popular en Dios, la gente piensa que, se debe vivir (CE, 23 años).

Adicionalmente, como espacios de configuración de las masculinidades se envisten de gran relevancia la ciudad articulada a la universidad, las cuales se constituyen en escenarios claves en la movilidad y reconfiguración de las masculinidades juveniles para los estudiantes, en su mayoría provenientes de zonas rurales, en la medida que en conjunto estos ámbitos se perciben como espacios donde confluye la diversidad en las formas de vida y de pensamiento que resultan atractivas a los estudiantes y reveladoras de múltiples posibilidades en torno a lo humano que los lleva a re-significar rasgos apropiados en principio y replantear las masculinidades tonalidad hegemónica identificadas en sus regiones de origen. Revelándose con ello la importancia que para los estudiantes provenientes de zona rural tiene trasladarse a un espacio geográfico diferente que amplió sus expectativas, valores y vivencias subjetivas. Concibiéndose la familia, la iglesia y la escuela como un espacio que ofrece un panorama reducido para la configuración de las subjetividades y el género.

[...]cuando uno llega a la ciudad ve que las personas tienen un pensamiento diferente, se visten diferente, uno mismo va cambiando esos paradigmas, va diciendo: “no aquí las personas no hacen esas estigmatizaciones”, entonces uno ya puede vestirse como desee (RQ, 25 años).

No obstante, algunos estudiantes cuestionan la formación universitaria cuando esta se asume linealmente, centrada en el conocimiento, lo disciplinar, una formación para el trabajo restando importancia a lo político, social y afectivo, lo cual se consideran abre hacia nuevos horizontes de sentido.

[...]si la universidad te abre el mundo a otros sectores, no solo a lo académico, sino también a lo social, por ejemplo, dentro de mi proceso, yo he podido articularme con gente de asentamientos, campesina, población diversa, trabajadores, profesores, sindicatos. Muchas veces, también está la idea de que a la universidad solo se viene a estudiar y nos volcamos a lo académico y no disfrutamos nada más, sino que es sólo pendiente de tus notas y tú currículo y puedas tener un mejor trabajo y nos desconectamos de todo y vamos en esa secuencia, sólo un producto en una cinta de esas que se mueven para llegar al final y listo. Creo que también es darle un enfoque ¡mucho más social a la universidad! porque las iniciativas son pocas o dentro del mismo lineamiento universitario (AC, 22 años).

Adicionalmente, los estudiantes tienen la expectativa de que la universidad acoja prácticas que impacten a nivel emocional, lo sensitivo, que tengan un compromiso social, trascendiendo los enfoques que alimentan las masculinidades hegemónicas.

[...]yo creo que lo cultural, lo artístico, lo performativo tiene más influjo porque es algo que afecta tus sentidos directamente, un performance te toca, te hace estremecer, o una pintura, un video, creo que te llega más y puede generar un impacto más certero dentro de la subjetividad de la persona. Yo creo que es necesario volcarnos a nuevas alternativas, salir de ese cliché académico de que sólo hay unas formas de tratar los temas en la universidad (AC, 22 años).

Independiente del reconocimiento del impacto de la universidad, para algunos de los estudiantes, las creencias adquiridas en la niñez y adolescencia no dejan de generarles tensión.

[...]como lo veníamos diciendo en medio de la presentación, esto de las instituciones ha sido el complemento en mi formación, ellas han sido las que me han encaminado por el camino en el que estoy. Por ejemplo, me han dicho que se trata la familia de un hombre y mujer, según la iglesia católica (AM, 22 años).

Por otra parte, la universidad promueve la confluencia de lo diverso, los colectivos sociales, ambientales, políticos, siendo contundentes los colectivos de género que exponen a los estudiantes con epistemologías y prácticas que cuestionan abiertamente los géneros binarios, ubicando a sus miembros en situaciones que pueden favorecer la apertura frente a lo diverso. Los estudiantes al hacer parte de estas organizaciones sociales, experimentan en ellas el apoyo necesario para hacer las exploraciones y expresiones plurales de su subjetividad sin temor a la desaprobación, puesto que el colectivo como grupo los blinda y refuerza frente al enjuiciamiento social, favoreciendo el cambio en el orden establecido.

[...]estaba pensando en la forma como entramos en relación con las instituciones en diferentes etapas y de diferentes maneras, pensaba en algunos de mis actuares que creo que se amoldan a eso, por ejemplo, muchas veces me quería pintar las uñas y no me sentía cómodo haciéndolo dentro de mi colectivo, porque ya habían situaciones en que se presentaba la crítica a quien trataba de irrumpir del todo con el cuerpo, algunas compañeras decían, que era chévere el accionar político de la persona, pero no llevarlo tampoco a los extremos de querer irrumpir con todo, entonces le cuestionaban ¿para qué quieres pintarte las uñas? o ¿para qué te vas a poner aretes, para qué adoptar rasgos femeninos?, se consideraba

que no tenía ninguna funcionalidad. En cambio en otros grupos, con quienes comparto ahora, uno ya irrumpe con el cuerpo, porque se siente en confianza, entonces me hace pensar precisamente en cómo es de importante el círculo para exteriorizar todo este tipo de acciones que queremos (AC, 22 años).

Lo anterior no implica que, la universidad no sea igualmente un espacio inmerso en contradicciones desde el punto de vista de algunos estudiantes, quienes consideran que esta institución alberga al tiempo expresiones de masculinidades alternativas como hegemónicas. Según los estudiantes, existen diferencias al interior de los programas académicos de la universidad, en cuanto a las ideologías dominantes de masculinidades normalizadas con las cuales tienen que aprender a tramitar y adaptar sus masculinidades.

Este es un compañero, le coloqué “fuera de estereotipos”, en el sentido que es un pelado muy relajado, a él no le importa, cuando quiere se deja crecer el cabello, pues allá en la Facultad de Ciencias Agrarias es muy “anormal”, hay pocos hombres que se dejan crecer el cabello. Él me decía: “a mí me da igual” porque a él lo molestaban mis parceros, por tener el cabello largo (N, 24 años).

Así mismo, se presenta en algunos programas particularmente en los de ingeniería una segregación de la mujer, expresada en su marginalización de la ciencia y de la tecnología, relegando su formación académica a campos asociados con el cuidado del otro o la estética.

La ingeniería se ha caracterizado por ser una profesión “dura” que solo puede ser estudiada por hombres, esto se debe a que así lo inculca la sociedad, lo que ha generado poca participación de la mujer en estas carreras profesionales, sin embargo, aquellas que se han dado al reto de estudiar ingeniería, se han encargado de desaparecer aquel estigma, demostrando que pueden asumir las mismas labores de un hombre por más “duras” que sean (FG, 23 años).

También los estudiantes encuentran programas donde se segrega a los hombres en respuesta a los estereotipos de género asumidos.

Acá, es un compañero, él es estudiante de enfermería, lo tomé como ejemplo, porque en enfermería se ven más que todo mujeres [...]. Desde siempre hemos reconocido que las mujeres son aquellas que nacieron para proteger a todo aquel que se siente vulnerable. Por ello, constantemente las categorizamos en que deben ser ellas las encargadas de formarse en áreas como la salud, desmeritando

el trabajo de aquellos hombres que hacen parte de la misma (FG, 23 años).

Por otra parte, para los jóvenes son relevantes los grupos de referencia, que pueden favorecer la apropiación de nuevos rasgos de masculinidad incluso alternativos, superando las masculinidades hegemónicas, mediante prácticas de homosociabilidad que permiten sobrellevar los temores asociados a la virilidad al tiempo que, favorecen el reconocimiento y acogimiento de nuevos rasgos expresados a partir del cuerpo, la estética, la sensualidad, proporcionados por la ornamentación personal, sin embargo, no siempre están sustentados de una postura reflexiva, consciente y política, por lo que pueden ser considerados solo como nuevas expresiones de masculinidad, más no cuestionamientos al sistema patriarcal.

Hubo un tiempo donde el hecho de vestir con colores llamativos era muy normal entre los jóvenes, cuando salió lo de los floggers[...] uno era con sus camisas fucsias, verdes biches, que son colores considerados estereotipadamente para mujeres (N, 24 años).

En ocasiones las prácticas de los grupos de referencia se oponen aparentemente a lo apropiado por el actor social en sus primeros contextos de socialización y esto se constituye en una situación de dilema para el estudiante que busca resolver dicho conflicto, acogiéndose a sus principios más arraigados o cuestionándolos.

No obstante, los grupos de referencia constituidos por hombres, también ejercen presión para lograr el acoplamiento de sus miembros a la heteronormatividad vigente, mientras que en algunos casos son los estudiantes, quienes les atribuyen este poder de promover la normatividad de género. “[...]ya los juegos, los amigos, el licor, lo van cambiando, entonces ahora soy más desjuiciado” (MA, 23 años).

En parte por experimentar la necesidad de aprobación social, principalmente de los grupos de referencia, a la hora de configurar sus masculinidades, obviando el deseo y los sentimientos propios y ajenos.

Los hombres quieren quedar bien con las demás personas, que miren que está siendo masculino, que está siendo caballero, hacer que la mujer sienta que el hombre es el que tiene que pagar, que se siga con esa tradición (JD, 18 años).

[...]esa parte no me gusta de la masculinidad, que nosotros siempre buscamos es el qué dirán de las personas, mas no lo que está sintiendo la otra persona (JC, 25 años).

Así mismos, los estudiantes consideran que se perpetúan las masculinidades hegemónicas a partir de los grupos de referencia, por ejemplo, al otorgar actualmente los hombres importancia a las apariencias masculinas en términos de:

Reafirmar las masculinidades hegemónicas y no en pro de una ampliación de las posibilidades de las vivencias de las subjetividades. “No logro encontrar mi feminidad. Lo que encuentro de mi feminidad es la preocupación por el físico y el vestir” (JA, 21 años).

Al asumir con complicidad y acoplamiento los beneficios obtenidos por ser hombre.

El hombre promedio calla frente a lo que piensa del actuar masculino ya que nos vemos afectados psicológicamente por la presión de no ser aceptados en sociedad y por nuestros iguales masculinos, e incluso, en muchas ocasiones se sobrepone a la sociedad antes que la familia y amigos. (CE, 23 años).

Algunos universitarios experimentan tensión en torno a las masculinidades configuradas, en parte suscitada por la identificación momentánea de sus deseos que son contrarios a las masculinidades hegemónicas, así como por el reconocimiento del peso que sobre ellos tiene la institucionalidad que impone el apego a la heteronormatividad y defensa de estatus quo.

[...]uno se basa en la forma como lo educa ese colectivo, lo van encaminando a cómo debe ser uno, se tiene miedo a la crítica, no puede ser de esa forma, o de la otra, tiene que ser como se le ha educado. Entonces, pienso, en relación con lo nuevo, que ya va dejando atrás lo tradicional y lo lleva a enfocarse en sí mismo. Pienso yo, si usted es de tal forma, que usted se sienta bien y pare de contar y no que la sociedad o la familia le imponga tal cosa (AM, 22 años).

En ocasiones, los estudiantes expresan mediaciones entre lo instituido socialmente y el deseo propio buscando hacer transformaciones lentas en las que se sientan cómodos para evitar conflictos consigo mismos y con el contexto, emprendiendo transformaciones que desde su perspectiva son seguras y no les generan tensión, a partir de negociaciones que establecen entre sus deseos y expectativas y lo que el entorno les demanda.

[...]quiero dejar a un lado lo tradicional de las masculinidades, pero ir cambiando despacio algunas cosas, para que no me lleven a un conflicto (AM, 22 años).

Discusión

Perspectivas epistemológicas que subyacen a las masculinidades vivenciadas

Lo expresado por los estudiantes tiene una base que dota de sentido sus vivencias y revela las lógicas que configuran las diferentes masculinidades vivenciadas por los estudiantes, las cuales son arbitrarias y están llenas de mixturas y contradicciones. Se identifican expresiones discursivas basadas en posturas deterministas con connotaciones esencialistas, como construccionistas no dinámicas, que no permiten a los estudiantes identificar recursos cognitivos, experienciales y otras lógicas, para cuestionar y trascender las masculinidades hegemónicas (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013) a las que se han expuesto durante sus procesos de socialización en las diferentes instituciones.

Los resultados indican que en ciertos momentos los universitarios acogen en sus masculinidades vivenciadas perspectivas esencialistas, las cuales se ven reflejadas en retóricas, donde incorporan términos hormonales o genéticos, supuestamente científicos, con los que respaldan el acoplamiento a los convencionalismos respecto al género y la atribución de sus orígenes a la biología o a una visión histórico causal sedimentada en sus sentidos.

Estos planteamientos coinciden con lo encontrado por algunos autores (PEREIRA *et al.*, 2016) sobre la normalización cultural de las diferentes representaciones hegemónicas del género que alimentan estigmatizaciones y discriminaciones. Así como lo descrito por Menéndez, respecto a la tendencia actual a la “biologización de la cotidianidad humana” (2001, p. 28) y la falta de neutralidad del conocimiento científico, consecuencia del constante intercambio entre las concepciones científicas y populares en el afrontamiento de lo cotidiano.

De otro lado, la postura de los jóvenes, se puede abordar desde los conceptos de “objetivación” y “reificación” (BERGER; LUCKMANN, 2003, p.14) identificados como niveles distintos de auto expropiación de parte de los individuos de los productos creados por ellos mismos, atribuyéndoselos a la naturaleza o a una entidad superior y rechazando la opción de que pueden ser hechos nuevamente y con nuevos sentidos.

Además, suele obviarse en las narrativas de algunos de los jóvenes que, en los escenarios de socialización y en la configuración misma de su género y masculinidades, confluyen diversas categorías de tipo social, asociadas a la historia de vida, como la clase, etnia, edad, procedencia, religiones, opciones sexuales y políticas, categorías que han sido consideradas por diferentes autores del género y de las masculinidades (RUBÍN, 1986; BUTLER, 1997, 1998, 2002, 2007, 2017; KAUFMAN, 1997; MUÑOZ, 2004; CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013; MORENO, 2007; VIVEROS, 2013, 2018; RUÍZ, 2015; AGUAYO; NASCIMENTO, 2016).

También en el esencialismo sostenido por algunos jóvenes, se pasa por alto que cada individuo desde su psiquismo, tramita los escenarios de socialización en interrelación constante con los contextos espacio temporales en el que están inmerso,

este aspecto es profusamente abordado en la literatura académica (BURIN; MELER, 2000; CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013; MORENO, 2007; BUTLER, 2015; CONNELL Y NASCIMENTO, 2017).

Con respecto al construccionismo como postura epistemológica acogida por algunos estudiantes, puede resultar determinista tanto como el esencialismo, cuando los estudiantes asumen el género como algo que se organiza una vez en el desarrollo de sus vidas o cuando consideran que, el género responde a una creación cultural en un momento histórico para luego sedimentarse, no dando lugar a la transformación. Ambas posturas, tanto la biologicista como la histórica sedimentada, asumen estructuras inamovibles que se naturalizan y conciben como destino imperturbable.

Estas dos posturas deterministas expuestas por los estudiantes, son cuestionadas por Judith Butler (2007) al considerar que no visibilizan el dinamismo que en realidad caracteriza al género, la autora propone considerarlo como una construcción que, resulta de la reiteración de actos y de normas de género dentro de la cultura y no como resultado de una etapa del desarrollo del sujeto. En esta misma línea de defensa al dinamismo de la generización, se concibe el género: "(...) como una actuación que se pone en juego constantemente" (VARGAS, 2018, p. 318).

Lo paradójico es que la vivencia concreta de las masculinidades de los universitarios es multifacética, está en articulación con los contextos y con quienes interactúen: otros hombres heterosexuales, mujeres y hombres en condición de diversidad sexual, a esto Judith Butler (2002, 2007) le denomina identidades múltiples de género y otros autores lo conciben como adaptaciones actuales del patriarcado (MUÑOZ, 2017).

Paralelo a las perspectivas deterministas, se encuentra que algunas de las narrativas sobre las masculinidades vivenciadas por los estudiantes están basadas en posturas sociohistóricas, aludiendo al construccionismo, pero concebido en sentido dinámico, que da lugar a la comprensión y vivencia de las masculinidades como fenómeno constantemente influenciado por los entornos y momentos históricos en que emerge y se desenvuelve.

En relación con esta dimensión socio-histórica de las masculinidades, Judith Butler (2007) plantea el género en términos de una reiteración de actos que terminan por normalizarse, frente a la cual cabe la opción de reversión, si se cuentan con las posibilidades de hacerlo. Por su parte, Oscar Guasch (2006), Connell, Nascimento (2017) y Kimmel (2017) expresan que la masculinidad no representa una esencia, es algo que se hace, se aprende tras los procesos de socialización y depende de las condiciones históricas. La perspectiva construccionista, al considerar lo situacional, relacional y lo modificable que puede ser la configuración del género y las masculinidades, abre la opción de transformación de estas (BUTLER, 2007).

Adicionalmente, los hallazgos permiten considerar otros gradientes dentro de la perspectiva construccionista en sentido dinámico. En los estudiantes se encuentran distintos ejes que confluyen en la configuración de las masculinidades, como son la tensión suscitada entre el deseo propio concientizado y la heteronormatividad expuesta por la sociedad y el sistema socioeconómico en que se socializan los individuos, esta

tensión es identificada y abordada en los estudios de algunos autores (BUTLER, LOURTIÉS, 1998, BUTLER, 2002, 2007; OLAVARRÍA, 2014; RUÍZ, 2015; CERVA, 2018).

En las masculinidades es necesario considerar al tiempo, lo externo que refiere a lo histórico (SCOTT, 2013; y CONNELL, NASCIMENTO, 2017) las categorías que transversalizan la generización (RUBÍN, 1986; BUTLER, 1997, 1998, 2002, 2007, 2017; KAUFMAN, 1997; MUÑOZ, 2004; VIVEROS, 2013, 2018; RUÍZ, 2015; AGUAYO; NASCIMENTO, 2016) como los deseos propios, la tramitación subjetiva que hace cada individuo de su contexto cultural, social e histórico (BUTLER, 2015) y la participación de su inconsciente (BURIN; MELER, 2000; MELER, 2007; LAMAS, 2016).

En síntesis, lo que se observa en las masculinidades vivenciadas por los universitarios, son posiciones deterministas y construccionistas con diferentes grados de adhesión y de ruptura respecto a los mandatos de género masculino, según Judith Butler (2002) esto tiene lugar porque la heteronormativa, nunca logra determinar plenamente al sujeto siendo asumido por cada quien una interpretación singular de la misma y también por las presiones de la contemporaneidad respecto a las formas masculinas.

Las instituciones como escenarios de configuración de las masculinidades

Para abordar este eje temático, se parte de la concepción de institucionalización de Berger y Luckmann (2003) quienes indican que la institucionalización implica la concreción de rutinas, a partir de las cuales se organizan las instituciones y sus miembros. En las instituciones se controla y canaliza el comportamiento de sus miembros, estableciendo normas con las que regulan la experiencia de los individuos para dar soporte a la institución, a este proceso Berger y Luckmann (2003, p. 75) le denominan “sistema de control social”.

Teniendo en cuenta estas precisiones conceptuales en relación con los hallazgos, se señala que, las instituciones tienen una influencia significativa en la configuración de las masculinidades de los universitarios a lo largo de sus vidas. Al respecto Pierre Bourdieu (2000), plantea que las instituciones se inscriben en el inconsciente del sujeto para ser efectivas.

Las instituciones son los escenarios de socialización primaria y secundaria (BERGER; LUCKMANN, 2003) de las masculinidades de los estudiantes y su influencia presenta distintos grados y características, dependiendo del momento histórico y de vida como de otras condiciones de los jóvenes: su capital cultural, social, su psiquismo propio.

La literatura académica, indica que la constitución de las subjetividades es un proceso complejo y permanente en el sujeto (BERGER; LUCKMANN, 2003; MUÑOZ, 2004), no siendo posible señalar que alguna condición en particular o escenario sea el responsable exclusivo de la constitución del sujeto, la socialización siempre es incompleta y nunca termina (BERGER; LUCKMANN, 2003).

En lo que respecta a las narrativas de los estudiantes, el impacto de la familia, la iglesia, la escuela, han sido más importantes en la niñez, mientras en la adolescencia, resaltan la influencia de los grupos de referencia, la internet y los medios de comunicación y en la juventud, se identifica que el mayor impacto, lo tienen los grupos de referencia, la internet y la universidad-ciudad.

Lo anterior, no significa que los primeros escenarios de socialización como la familia y la religión, pierdan vigencia o no generen tensión en las masculinidades vivenciadas por los universitarios, en efecto, “el otro generalizado” (BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 167) en términos de generización está presente solo que ahora tiene que compartir su lugar con las nuevas internalizaciones y generalizaciones que van emergiendo a partir de los nuevos escenarios de socialización, ocupando así espacios menos preponderantes y absolutos que en la infancia y por ello los estudiantes están más dispuestos a exponerlos a la crítica y transformación.

La capacidad cognitiva del estudiante, así como sus significaciones de lo vivido y el consecuente distanciamiento emocional, le permiten identificar que cada escenario de socialización es un referente del mundo, no el único mundo, ofreciendo posibilidades en términos de transferir, esta nueva forma de relacionarse con las instituciones, a la comprensión de la configuración de sus masculinidades.

Sobre la influencia diversa de los escenarios de socialización en la configuración de las masculinidades de los universitarios, en la literatura académica, se encuentra que el género comienza su organización en la infancia temprana con una fuerte participación de la familia y continúa su desarrollo a lo largo de la vida, pero en comunión con otros referentes de institucionalización, como los amigos, el trabajo, las relaciones de pareja (BADINTER, 1994; VIVEROS, 2018) así como la familia con sus nuevas dinámicas y otros espacios de socialización, los cuales, retomando la teoría de roles de Berger y Luckmann (2003) se integran alrededor de una unidad de sentido llamada “los géneros binarios”, favoreciendo esta misma internalización en la conciencia de los individuos gracias a la reiteración y densidad de los postulados, valores y principios socializados.

Según los estudiantes, la socialización del género tiene lugar en la cotidianidad, mediante discursos y prácticas en ocasiones de tipo coercitivos y en otros flexibles. De acuerdo, a algunos autores, las masculinidades se aprenden a partir de mecanismos institucionales de socialización que conllevan al aprendizaje no sólo de las masculinidades, sino también del deseo existencial, el deseo sexual, las formas de manifestar el deseo, la articulación del sexo biológico, el género y las prácticas sexuales (OLAVARRÍA, 2006; FULLER, 2012) a este proceso de aprendizaje, Michael Kaufman (2003, p. 68) le denomina el “gender work” de la sociedad.

Para comprender el alcance del proceso de socialización al interior de los escenarios en el que se configuran las masculinidades, es necesario tener en cuenta que, los estudiantes recogen las experiencias de sus masculinidades de los diferentes escenarios institucionales, los interpretan y actúan. La significación de las experiencias de la niñez, adolescencia y en parte de la juventud, son notorias en la vivencia de las masculinidades para los jóvenes, cuando van acompañadas de la revisión, la crítica

y la reflexión, lo que implica que, la experiencia en sí que haya afrontado el joven en su historia de vida, no es sustancial, como sí las maneras de significarla, que puede abrir puertas para la emergencia de rasgos alternativos y la subversión frente a lo hegemónico o, por el contrario, el acoplamiento a la heteronormatividad.

Judith Butler (1998), plantea que la primera generización, puede ser deconstruida a partir del ejercicio de la reflexión constante que puede animarse posterior a la socialización primaria. German Vargas (2018) propone que para comprender la socialización del género, es necesario considerar las capacidades de reflexión que adquieren los sujetos, posterior a la infancia. Para Berger y Luckmann (2003) la reflexión ofrece condiciones para tomar distancia de las actuaciones.

Por otra parte, los contextos y escenarios de socialización e institucionalización están actualmente caracterizados por discursos y prácticas disímiles y contradictorias entre sí e internamente, que permiten la confrontación y cuestionamiento individual y colectivo de lo que son las masculinidades, lo que no permite un consenso en el mundo social que funcione hoy como esquema legítimo de lo que es ser hombre o mujer y de lo que significan las masculinidades y las feminidades en sus manifestaciones superficiales. Al respecto, algunos jóvenes perciben que en sus familias los miembros que las conforman representan diversas formas de vivenciar el género y de hacerles requerimientos en torno a ello.

Las familias de la mayoría de los estudiantes, promueven el pensamiento hegemónico y androcéntrico, mediante la exposición cotidiana de la división social del trabajo en función del sexo y por el fomento de los valores religiosos a lo largo de la vida de los jóvenes. Igualmente, los grupos de referencia y los medios de comunicación que los estudiantes consumen, les ofrecen vivencias y configuraciones contradictorias sobre las masculinidades que a la final ellos tienen que tramitar. Esta coexistencia de prácticas y demandas contradictorias en los distintos contextos sociales, respecto al género se encuentra arduamente documentada en varias investigaciones sobre masculinidades (FULLER, 2012; CUBILLAS et al., 2016; MUÑOZ, 2017; MARDONES; VIZCARRA, 2017; VIVEROS, 2018; FEDELE et al., 2019).

En cuanto a la exposición del joven a la universidad pública articulada a la ciudad, es muy significativa para la deconstrucción de las masculinidades de los universitarios de procedencia rural, puesto que, la universidad en conexión con la ciudad, les ofrece desde la perspectiva de los estudiantes, un escenario más amplio en cuanto a estilos de vida, gustos, discursos, heteronormatividad, niveles de autonomía, confrontación con lo desconocido y con perspectivas posestructuralistas y posmodernas que, enfatizan en el valor positivo de lo diferente, diverso, la pluralidad, lo incierto y la multiculturalidad. Al respecto Judith Butler (2002; 2015) plantea que, para la construcción del cuerpo y el género de un individuo, es sustancial la interdependencia de otros cuerpos, el reconocimiento de la otredad y las relaciones que emergen de ello.

Esto se intensifica, si a través de la universidad ciudad, los estudiantes se vinculan a los diferentes colectivos sociales en los que mediante prácticas y discursos se subvierte lo normativo, se toma consciencia de sí mismos y de lo externo, recurriendo a otro tipo de lógicas no siempre racionales para vivenciar lo humano en el entorno. Estos

resultados coinciden con lo planteado por Cadavid y Díaz (2015) quienes encuentran que para los estudiantes la universidad representa un escenario protector que favorece su desarrollo en especial cuando los profesores valoran su crecimiento personal.

De acuerdo a los hallazgos, la participación en colectivos sociales particularmente asociados al género, facilitan el empoderamiento del propio deseo en los estudiantes, que les es útil para tramitar su vivencia de las masculinidades y sortear las dificultades que esto implica. Los colectivos se constituyen en espacios que los confronta con las poblaciones excluidas, son escenarios que les dan contención y los reafirma para hacer des reificaciones, preparándolos para asumir las nuevas posturas y prácticas. En términos de Berger y Luckmann (2003, p. 193) son “estructura de plausibilidad” para los universitarios, que hacen las veces de soporte social al asumir las nuevas pautas y actuar en función de ellas.

Por otra parte, si bien la universidad en su discurso y en ciertas prácticas emprendidas es un escenario que propende por una perspectiva de apertura e inclusión, los universitarios también se percatan que en ella se evidencian discursos y prácticas heteronormativas e incluso machistas, aspecto identificado en otras investigaciones (CHACÓN; HERNÁNDEZ, 2016; GHASEMIAN, et al., 2016; DUTRA; ORELLANA, 2017; CUBILLAS et al., 2016; MARDONES; VIZCARRA, 2017; FEDELE et al., 2019).

Retomando la paradoja, entre el imaginario alrededor de la misión de las universidades y la cotidianidad que realmente se vive en sus espacios, los hallazgos de Norma Fuller (2018) y de otros autores (CUBILLAS et al., 2016; GHASEMIAN, et al., 2016; REZENDE et al., 2016; FONSECA, 2017; MARDONES; VIZCARRA, 2017; CERVA, 2018; MARTÍNEZ, 2019 ; FUENTES, 2019) permiten concluir que, si bien la universidad moviliza posturas en los jóvenes, esto no implica que agote los problemas de inequidad de género, ni conlleve por sí misma a la aceptación de la pluralidad de los géneros.

Por el contrario, en lo que se refiere a los estudios llevados a cabo en Colombia respecto a la inclusión con perspectiva de género, han encontrado que en la educación universitaria colombiana tiene lugar la expresión de la violencia, como manifestación de la masculinidad androcéntrica propia de la región, en contravía de la misión de las universidades como escenarios encargados de la construcción de conocimiento objetivo, garantes de la democracia y de la formación de ciudadanos del mundo con capacidad de tener consciencia del otro y de entrar en diálogos interculturales. (Ministerio de Educación Nacional-MEN, 2013; 2018; FUENTES, 2016; MARTÍNEZ, 2019).

Conclusiones

Los resultados descritos en este artículo revelan que las narrativas de los estudiantes sobre sus masculinidades y las de otros hombres, responden a perspectivas de sentido deterministas y construccionistas con diferentes grados de adhesión y de ruptura respecto a los mandatos de género masculino, no concientizadas, que

conducen las percepciones, interpretaciones y acciones de los estudiantes, por ello resulta relevante develarlas para comprender la organización del género y de las masculinidades.

Se encuentra que la subjetividad y el ser masculino, son una construcción social compleja y permanente, que organiza el sujeto en el ámbito institucional, con la mediación de los agentes de socialización y depende del capital, los hábitos y la trayectoria propia y social de cada quien, sin contar los hombres actualmente con rutas claras para tramitar las masculinidades alternativas.

La universidad es para los jóvenes, un ámbito valorado e idóneo para la construcción de masculinidades políticas, alternativas, subversivas y para el agenciamiento. En este espacio encuentran diversidad de pensares, sentires, modos de vida que los cautiva, enriquece y problematiza.

La universidad conecta a los estudiantes de zonas rurales, con la ciudad, ampliando en ellos las significaciones, las perspectivas, la diversidad y la manera de asumirse y acoger a los otros, por tanto, la universidad no solo es un escenario académico y físico, es un escenario de significaciones de un sin número de vivencias que trascienden lo cognitivo y disciplinar.

No obstante, los estudiantes son críticos respecto a la lógica racional, lineal y disciplinar de las universidades y esperan que estas acojan prácticas que impacten en lo emocional y que tengan un compromiso social, trascendiendo así los enfoques que alimentan las masculinidades hegemónicas.

Los estudiantes consideran que la universidad ha de reposicionar frente al tema del género y que ha de contribuir a ampliar las posibilidades de su configuración en los miembros de la comunidad universitaria como en su transformación en pro de la equidad y democracia en las relaciones.

Se evidencia la importancia que para los jóvenes universitarios tienen los colectivos sociales y grupos de referencia, debido a que en estos grupos hay disposición para la reflexión y posturas críticas frente a la heteronormatividad, mediante prácticas subversivas problematizan el género, las masculinidades.

Referencias

AGUAYO, Francisco y NASCIMENTO, Marcos. Dos Décadas de Estudios de Hombres y Masculinidades en América Latina: Avances y Desafíos. Sexualidad, Salud y Sociedad. *Revista Latinoamericana*, n. 22, abr.2016, p. 207-220. Disponible en <https://www.scielo.br/j/sess/a/zyWDZxZDGBGvgtMmFvFnKyL/?format=pdf&lang=es>. Acceso en 9/0472023

BADINTER, ElisabethXY, *La identidad Masculina*, Bogotá: Grupo editorial Norma, 1994.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: CLACSO, 2003.

BURIN, Mabel y MELER, Irene. Género: una herramienta teórica para el estudio de la subjetividad masculina. En: BURIN, Mabel; MELER, Irene (eds.) *Varones, Género y subjetividad masculina*, Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2000, p. 17-45.

BUTLER, Judith. Sujetos de sexo, género, deseo. *Feminaria*, v. X, n. 19, 1997, p. 1-20.

BUTLER, Judith & LOURTIES, Marie. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, v.18, 1998, p. 296-314. Disponible en <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivo del sexo*, Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que todavía importan*. Red Interdisciplinaria de Estudios de Género [video online]. 2015. Disponible en: <https://mediacionartistica.org/2019/05/07/cuerpos-que-todavia-importan-conferencia-de-judith-butler/>. Acceso el 6/11/2022

BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Feminismos, Madrid: Ediciones Cátedra, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *La Dominación Masculina*. Trad. Jordá Joaquín. Barcelona: ANAGRAMA, 2000.

CADAVID, María y DÍAZ, Víctor. Sentidos de vida de los universitarios. *Educación y educadores*, v.18, n. 3, septiembre-diciembre. 2015, p. 371-390. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/834/83443150001.pdf>. Acceso el 09/04/2023

CERVA, Daniela. *Masculinidades y Educación Superior: La politización del género*. México: El Cotidiano, 2018, p. 35-46. Disponible en <file:///C:/Users/User/Desktop/Cotidiano212-pages-1436-46.pdf>. Acceso el 9/04/2023

CONNELL, Raewyn y MESSERSCHMIDT, James. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept: Source. *Revista Estudios Feministas* v.21 n. 01, 2013, p. 241-282. Disponible en <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v21n01/v21n01a14.pdf>. Acceso el 7/11/2023

CONNELL, Raewyn y NASCIMENTO, Marcos. Reflecting on twenty years of Masculinities: an interview with Raewyn. *Ciênc. saúde coletiva*, v.22 n.12, 2017, p. 3975-3980. Disponible en

<https://www.scielo.br/j/csc/a/krDSJTDMNSPFhqnPrp9yhLR/?format=pdf&lang=en>. Acceso el 7/11/2023

CUBILLAS, María, *et al.* Creencias sobre estereotipos de género de jóvenes universitarios del norte de México. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, v.12, n.2, 2016, p. 217-230. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67946836004>. Acceso el 9/04/2023.

CHACÓN, Karla y HERNÁNDEZ, Raquel. Otras masculinidades: Prácticas corporales y danza. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, v. 25, n. 50-1, 2016, p. 99-118. Disponible en <https://www.redalyc.org/journal/859/85969768005/html/>. Acceso el 9/04/2023

DUTRA, Flora y ORELLANA, Carlos. Selfies no tinder: masculinidades hegemónicas como performance. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 135, 2017, p. 143-158. Disponible en <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/13246>. Acceso el 09/04/2023.

FEDELE, Maddalena, *et al.* Negotiating Love and Gender Stereotypes among Young People: Prevalence of “Amor Ludens” and Television Preferences Rooted in Hegemonic Masculinity. *Masculinities & Social Change*, v. 8, n.1, 2019, p. 1-43. Disponible en <https://doi.org/10.17583/mcs.2019.3742>. Acceso el 9/04/2023.

FUENTES, Lya. ¿Por qué se requieren políticas de equidad de género en la educación superior? *Nómadas*, v. 44, 2016, p. 65-83. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-75502016000100005&script=sci_abstract&tlng=es. Acceso el 09/04/2023.

FUENTES, Lya. Cuentos que no son cuentos: acoso sexual, violencia naturalizada en las aulas universitarias. *Nómadas*, v. 51, 2019, p. 135-253. Disponible en DOI: [10.30578/nomadas.n51a8](https://doi.org/10.30578/nomadas.n51a8). Acceso el 09/04/2023.

FULLER, Norma. Repensando el machismo latinoamericano. *Masculinities and Social Change*, v. 1, n. 2, 2012, p. 114-133. Disponible en DOI: [10.17583/msc.2012.218](https://doi.org/10.17583/msc.2012.218). Acceso 09/04/2023.

FULLER, Norma. Retos y desafíos de las masculinidades. En ¿Qué hemos hecho y hacia dónde vamos 20 años de estudios de hombres y masculinidades en América Latina? [video online]. 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aNjzip7QpiA>. Acceso el 9/04/2023.

FONSECA, Leticia. Posicionamentos interacionais em pequenas histórias contadas por um universitário migrante-performances de masculinidade heterossexual. *Fórum*

linguistic, v. 14, n. 2, 2017, p. 2116-2127. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6125143>. Acceso el 11/04/2023

GADAMER, Hans. *Verdad y Método I*, Salamanca: Editorial Sígueme, 1999.

GHASEMIAN, Dariush, *et al.* Investigation of Relationship Between the Schemas of Gender Role, Sexual Desires and Marital Satisfaction among Students. *Journal of The Social Sciences*, v. 11, n. 7, 2016, p. 1200 – 1203. Disponible en DOI:[10.36478/sscience.2016.1200.1203](https://doi.org/10.36478/sscience.2016.1200.1203). Acceso el 11/04/2023

GUASCH, Oscar. *Héroes, científicos, heterosexuales y gays, los varones en perspectiva de género*, Barcelona: Edición Bellaterra, 2006.

KAUFMAN, Michael. Las experiencias contradictorias del poder de los hombres. En: VALDÉS, Teresa; OLAVARRÍA, José (eds). *Masculinidad/es poder y crisis*. Santiago de Chile: Ediciones de las mujeres n. 24, 1997. p. 63-81.

KAUFMAN, Michael. The aim framework Addressing and Involving Men and Boys To Promote Gender Equality and End Gender Discrimination and Violence. *Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia*. Marzo, 2003. Disponibles en: <https://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2009/01/kaufman-the-aim-framework.pdf>. Acceso el 09/04/2023.

KIMMEL, Michael. Sobre masculinidad: nuevos aportes. *Géneros* 1 n.3, 2017. p. 54-62.

LAMAS, Marta. Repensando las masculinidades. [video online]. 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WwHtZDcEP9c>. Acceso el 09/04/2023.

MARDONES, Karen y VIZCARRA, María. Creencias de universitarios del sur de Chile sobre mandatos de género masculino. *Revista de psicología*, v.26, n. 2, 2017, p. 1-15. Disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/revpsicol/v26n2/0719-0581-revpsicol-26-02-00001.pdf>. Acceso el 11/04/2023.

MARTÍNEZ, Consuelo. Las instituciones de educación superior y el mandato de masculinidad. *Nómadas*, v. 51, 2019, p. 117-133. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-75502019000200117&script=sci_abstract&tlng=es. Acceso el 11/04/2023.

MARTÍNEZ, Miguel. *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*, México: Trillas, 2010.

MELER, Irene. Psicoanálisis y género. deconstrucción crítica de la teoría psicoanalítica y nuevos enfoques teóricos. *Cuestiones de género*, n.2, 2007, p. 13-48 Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2382673>. Acceso el 11/04/2023.

MENÉNDEZ, Eduardo. Biologización y racismo en la vida cotidiana. *Alteridades*, v. 11, n. 21, enero-junio, 2001, p. 5-39.

MEN [Ministerio de Educación Nacional]. *Lineamientos Política de Educación Superior Inclusiva*. Bogotá, Colombia, 2013.

MEN [Ministerio de Educación Nacional]. *Enfoque e identidades de género para los Lineamientos Política de Educación Superior Inclusiva*. Bogotá, Colombia, 2018.

MORENO, Amparo. *De qué hablamos cuando hablamos del hombre*, Barcelona: Icaria, 2007.

MUÑOZ, Darío. Imaginario de género. En: GARCÍA, Carlos(edit.), *Hacerse mujeres, hacerse hombres*. Colombia:Siglo del hombre editores, 2004.

MUÑOZ, Hernando. *Hacerse hombres. La construcción de masculinidades desde las subjetividades*, Antioquia: FCSH, 2017.

MURCIA, Napoleón y JARAMILLO, Luis. La complementariedad como posibilidad en la estructuración de diseños de investigación cualitativa. *Revista Cinta Moebio*, v,12, 2001, p. 30-43.

OLAVARRÍA, José. Hombres e identidades de género: Algunos elementos sobre recursos de poder y violencia masculina. En: CARIAGA, Gloria y CRUZ, Salbador(eds.). *Al Debate sobre masculinidades. Poder, desarrollo. Políticas públicas y ciudadanía*, Coyoacán: Programa Universitario de Estudios de Género, 2006.

OLAVARRÍA, José. La crisis del contrato de género y las masculinidades. En: MORA, Claudia (ed), *Patrones de desigualdades y estratificación en Chile: la continua relevancia del género*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014, p. 301-323.

PEREIRA, Marcos, ÁLVARO, *et al.* Procesos de esencialización de hombres y mujeres: un estudio comparado Brasil-España. *Anal. Psicol, [online]*, v. 32, n. 1, 2016, p. 190-198. Disponible en DOI:[10.6018/analeps.32.1.190841](https://doi.org/10.6018/analeps.32.1.190841). Acceso el 09/04/2023.

REZENDE, Eliza, *et al.* Use of alcohol and other drugs among male university students and its meanings. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 50, n. 5, 2016, p. 785-791. Disponible en DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0080-623420160000600011>. Acceso el 11/04/2023.

RUBIN, Gayle. El tráfico de Mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo”. *Revista Nueva Antropología*, v. 8, n. 30, 1986, p. 95-145. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>. Acceso el 11/04/2023.

RUÍZ, Javier. *Masculinidades posibles, otras formas de ser hombres*, Bogotá: Ediciones Desde abajo, 2015.

SCOTT, Joan. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: LAMAS, Marta(ed), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, 2013, p. 265-302.

STRAUSS, Anselm y CORBIN, Juliet. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín: Universidad de Antioquia, 2012.

TAYLOR, Steve y BOGDAN, Robert. *La entrevista en profundidad*, España: Paidós, 1994.

VARGAS, Germán. Juego, constitución y pasividad. VERANO, Leonardo y SUÁREZ, Javier (comps). *En: Pensar el Cuerpo*. Bucaramanga: Universidad del Norte, 2018.

VIVEROS, Mara. Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Revista Maguaré*, v. 27, n.1, enero-junio, 2013, p. 71-104. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/43144/44448>. Acceso el 11/04/2023.

VIVEROS, Mara. *Los colores de la masculinidad* [video online], 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jSMXanQAdfU>. Acceso 09/04/2023.

Recibido em 18/04/2022.

Aceito em 10/10/2023.

A LISBOA AFRICANA DE ORLANDA AMARÍLIS E DJAIMILIA PEREIRA DE ALMEIDA: UMA ANÁLISE FEMINISTA DA “FAMÍLIA AMPLIADA” NA DIÁSPORA

THE AFRICAN LISBON OF ORLANDA AMARÍLIS AND DJAIMILIA PEREIRA DE ALMEIDA: A FEMINIST ANALYSIS OF THE “EXTENDED FAMILY” IN THE DIASPORA

RESUMO

Neste artigo, analiso a diáspora africana retratada por Orlanda Amarílis e Djaimilia Pereira de Almeida, em Lisboa. Debato, a partir de obras delas, o conceito de “família ampliada” (Stuart HALL, 2003), uma importante rede de sociabilidades e de resistências que impacta positivamente a forma como as comunidades diaspóricas vivenciam a cidade pós-colonial. Analiso, por uma perspectiva feminista, como duas personagens mulheres – a narradora não nomeada do conto “Rodrigo” (AMARÍLIS, 1989) e a personagem Justina, de *Luanda, Lisboa, Paraíso* (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019) – vivenciam a “família ampliada” e também a cidade de forma diferente da dos personagens homens. Essas diferenças podem envolver, por exemplo, a sobrecarga com tarefas domésticas, o medo de violências de gênero, o aprisionamento em comportamentos normativos e o desejo de anonimato. Por fim, defendo, a partir de reflexões de Chandra Mohanty (2003), que as ideias de família e lar, também na diáspora, precisam ser pensadas através de uma lente política, que leve em consideração fatores como gênero, raça e classe. Argumento que, assim como as narrativas tradicionais de lar e de família são contestadas e disputadas por teóricas feministas, o mesmo pode ser feito com a narrativa da “família ampliada”, ainda que este seja um conceito que parte de um lugar de resistência. Concluo que é importante refletir sobre esse conceito sobretudo a partir das lutas, dos conflitos, das rupturas e das transformações.

Palavras-chave: Diáspora africana em Lisboa. Família ampliada. Orlanda Amarílis. Djaimilia Pereira de Almeida. Crítica literária feminista.

ABSTRACT

In this article, I analyze the African diaspora portrayed by Orlanda Amarílis and Djaimilia Pereira de Almeida in Lisbon. Drawing from their works, I discuss the concept of “extended family” (Stuart HALL, 2003), an important network of sociability and resistance that positively impacts the experiences of diasporic communities in the post-colonial city. From a feminist perspective, I examine how two female characters – the unnamed narrator in the short story “Rodrigo” (AMARÍLIS, 1989) and the character Justina in *Luanda, Lisboa, Paraíso* (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019) – experience the “extended family” and the city differently from male characters. These differences may involve the weight of household duties, the fear of gender-based violence, the confinement to normative behaviors, and the desire for anonymity. Finally, drawing on reflections by Chandra Mohanty (2003), I argue that the ideas of family and home,

Daniela Schrickte Stoll

ORCID: 0000-0001-8843-779X. E-mail: sstolldaniela@gmail.com

also within the diaspora, need to be approached through a political lens that takes into account factors such as gender, race, and class. I argue that, just as traditional narratives of home and family are contested and challenged by feminist theorists, the same can be done with the narrative of the “extended family”, even though it emerges from a place of resistance. I conclude that it is important to reflect on this concept, considering especially the struggles, conflicts, ruptures, and transformations involved.

Keywords: African diaspora in Lisbon. Extended Family. Orlanda Amarílis. Djaimilia Pereira de Almeida. Feminist literary criticism.

Introdução

Orlanda Amarílis (1924-2014) chegou em Lisboa na década de 1950, vinda de Cabo Verde, com aproximadamente trinta anos de idade e casada com o escritor português Manuel Ferreira. Djaimilia Pereira de Almeida (1982-) chegou em 1985, vinda de Angola, com três anos de idade – filha de pai português, ela cresceu em Oeiras, nos subúrbios de Lisboa. Pertencentes a gerações diferentes, a primeira publicou livros de contos nas décadas de 1970 e 1980, a segunda publica romances desde os anos 2010. Elas publicaram em Portugal e não tiveram edições cabo-verdianas ou angolanas dos seus livros.

Neste artigo, analiso a diáspora africana retratada pelas duas autoras, em Lisboa. Debato, a partir de obras delas, o conceito de “família ampliada” (Stuart HALL, 2003), uma importante rede de sociabilidades e de resistências que impacta positivamente a forma como as comunidades diaspóricas vivenciam a cidade pós-colonial. Analiso, por uma perspectiva feminista, como duas personagens mulheres vivenciam a “família ampliada” e também a cidade de forma diferente da dos personagens homens.

Para realizar essa análise feminista da Lisboa africana¹ retratada por Orlanda Amarílis e Djaimilia Pereira de Almeida, começarei investigando alguns espaços em que a “família ampliada” impacta tanto a experiência diaspórica quanto a própria cidade, de modo a explicitar a relevância desse conceito e a relação com as obras delas. Depois, analisarei mais de perto a perspectiva das duas personagens mulheres, a narradora não nomeada do conto “Rodrigo” (AMARÍLIS, 1989) e a personagem Justina, de *Luanda, Lisboa, Paraíso* (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019). Observarei pontos como a sobrecarga com tarefas domésticas, o medo de violências de gênero, o aprisionamento em comportamentos normativos e o desejo de anonimato. Por fim, defenderei, a partir de reflexões de Chandra Mohanty (2003), que as ideias de família e lar, também na diáspora, precisam ser pensadas através de uma lente política, que leve em consideração fatores como gênero, raça e classe.

¹ A evocação de uma Lisboa africana é uma referência às obras: *Lisboa africana* (1993), de José Eduardo Agualusa, Elza Rocha e Fernando Semedo; *À procura da Lisboa africana: da encenação do império ultramarino às realidades suburbanas* (2009), de Orlando Grossegeesse e Henry Thorau; e *Roteiro histórico de uma Lisboa africana: séculos XV ao XXI* (2019), de Isabel Castro Henriques (2019).

Espaços de sociabilidade e resistência africana em Lisboa

O primeiro espaço que vou investigar aqui, relacionado ao conceito de “família ampliada”, é o Rossio², um dos lugares mais reconhecidos como local de convívio e resistência africana em Lisboa. Segundo Isabel Castro Henriques (2019), a importância do Rossio para as/os africanas/os pode se dever à proximidade com a igreja de São Domingos, onde existiu a primeira confraria³ da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos:

o Largo e a igreja de São Domingos, na sua relação com o Rossio, mantém-se, hoje como ontem, o território escolhido pelos africanos para se concentrarem, qualquer que seja o sexo, a idade, a origem, a religião, a profissão. Se a memória da importância religiosa e social deste lugar na vida dos africanos – escravos e forros – se perdeu certamente, podemos contudo aceitar que o sítio constitui um símbolo dessa presença secular, transmitido de geração em geração. As árvores, aqui como em África, constituem lugares de atracção, já que continuam a ser formas vegetais que abrigam e concentram os espíritos, indispensáveis à religiosidade africana, que se materializa ainda hoje na distribuição de “papelinhos” anunciando consultas capazes de resolver ‘divinamente’ problemas de natureza diversa que afligem os homens. Registe-se, aliás, a maneira como os Africanos, de muitas origens, religiões e culturas, se apropriaram de uma parte do Rossio, colada praticamente à Igreja de São Domingos, utilizando esse espaço como lugar de confraternização entre os vários segmentos étnicos, que constituíam e constituem o núcleo africano em Lisboa, sob a protecção da autoridade religiosa. A ligação à Praça da Figueira e ao Largo do Martim Moniz marca a importância comercial destes lugares que se foram especializando numa oferta “africanizada” que se estende dos produtos alimentares aos mais diferentes bens de consumo dos livros e revistas aos produtos de beleza e ao vestuário (HENRIQUES, 2019, p. 43).

Além de ser um espaço histórico de resistência africana, como mostrou Henriques (2019), o Rossio é também um local de sociabilidades e de confraternização. Podemos ver um exemplo disso na seguinte cena, do romance *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2019), de Djaimilia Pereira de Almeida: “[Cartola] travou conhecimento com um grupo

2 Trata-se de uma designação da Praça D. Pedro IV (que, no Brasil, foi D. Pedro I), localizada em área bastante central da capital portuguesa, na Baixa pombalina, e cercada de importantes edifícios, como o Teatro Nacional Dona Maria II, além de lojas, bares e cafés. É um ponto de encontro da população local, uma atracção turística e um espaço urbano classicamente ocupado pelas/os africanas/os.

3 As confrarias de africanas/os viabilizaram a conquista de importantes direitos em Lisboa, ao longo dos séculos: as intervenções dos confrades africanos junto dos poderes públicos permitiram alcançar direitos tão importantes como o acesso ao estatuto de regateira da cidade para as africanas forras, ou como a inviolabilidade das habitações pelas autoridades policiais, em determinadas circunstâncias (HENRIQUES, 2019, p. 41).

de homens junto de quem se encostava às arcadas do Teatro D. Maria II [no Rossio] a ver passar raparigas, a comentar notícias e a saber da saúde de um rol de primos e primas, tios e tias de todos e de ninguém [...]” (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 51).

Cartola é um personagem que saiu de Angola com o filho Aquiles, em 1985, e cuja história de desilusão com Lisboa e com Portugal, ao longo dos oito anos seguintes, é o foco do romance. Em Lisboa, Cartola se sentia invisível e isolado na maior parte do tempo, mas fez amigos no Rossio. Ali, vai se formando uma “família ampliada”, onde se trocam conversas e notícias.

Para Stuart Hall (2003) a “família ampliada” serve como rede e local da memória, para as comunidades transnacionais, e mantém um canal aberto entre os países de origem e a vivência diaspórica. Assim, ocorre uma “identificação associativa” com as culturas de origem, que permanece forte mesmo entre as próximas gerações, embora com o tempo deixem de ser a única fonte de identificação e as identidades se tornem múltiplas (HALL, 2003, p. 26). Esse tipo de rede de sociabilidades tem sido investigado em etnografias urbanas, com enfoque em comunidades imigrantes em grandes cidades (Pedro Figueiras VARELA, 2015), já que a sociabilidade também é vista como uma forma de apropriação do espaço (José Guilherme MAGNANI, 1996).

Espaços de sociabilidade e de contato com a “família ampliada” podem ficar assinalados em mapas *não oficiais* da cidade e permanecer no tempo devido ao seu poder simbólico (MAGNANI, 1996, p. 23), como no caso do Rossio. Além disso, viram

referência para as atividades que compõem o cotidiano – seja de trabalho, do lazer, da devoção, da militância, da prática cultural. Fazem parte do patrimônio da cidade, configuram aquele repertório de significantes que possibilitam guardar histórias e personagens que estariam esquecidas não fosse pela permanência, na paisagem urbana, de tais suportes (MAGNANI, 1996, p. 23).

Para Varela (2015), que estuda as hortas urbanas construídas e mantidas por cabo-verdianas/os em Lisboa, as hortas são também exemplos de espaços de sociabilidade, que permitem trocas simbólicas e materiais entre os seus membros, bem como entre eles, o bairro e a cidade (VARELA, 2015). Em *Maremoto* (2021), outro romance de Djaimilia Pereira de Almeida, vemos isso acontecer na horta do personagem Boa Morte, construída “nas traseiras da casa da dona Idalina” (PEREIRA DE ALMEIDA, 2021, p. 12), onde o personagem morava, no bairro Prior Velho. Boa Morte também era angolano e chegou em Lisboa em 1979, com 41 anos, portando apenas a roupa do corpo. Acompanhamos a sua história aproximadamente vinte anos depois, no final dos anos 1990, quando Boa Morte estava com os documentos expirados e trabalhava como guardador informal de carros. A horta dele logo vira um projeto coletivo e um espaço de sociabilidades e trocas que fazem com que Boa Morte se sinta menos deprimido e isolado:

Dona Idalina colocou o tema da horta na junta e avançámos para mais de dois meses. [...] Metemos na construção primeiro só eu e o Vando, depois o Branquinho, um moço oriundo do Sacavém, da etnia cigana. Agora temos também o casal Pompeu, *kotas* de Santiago. Aquilo é trabalho para várias famílias. Criou-se agora em mim um outro tempo, minha filha, que vem comendo o tempo ruim que às vezes me come por dentro. Primeiro arámos a terra, quem providenciou as ferramentas (pá, picareta, ancinho, serra manual) foi o Vando, que roubou tudo na obra e comprou as sementes. Da minha parte, providenciei as vassouras (duas) e uma pá de ferro. E também arranjei sementes de feijão-preto de Cabo Verde, [...] e de malagueta vermelha que me deu o senhor Pinhal, um velho que governa um restaurante africano ali em Sapadores, e é meu amigo desde o tempo colonial. [...] Dona Idalina, como se não bastasse, ainda nos arranjou quatro galinhas. O Vando está responsável por lhe entregar um terço dos ovos, mas os que sobram dividimos por todos, no outro dia foi ovos estrelados (PEREIRA DE ALMEIDA, 2021, p. 25).

As pessoas envolvidas com a horta de Boa Morte têm diferentes origens, o que demonstra que essa “família ampliada” não precisa ser uma bolha entre iguais, podendo ser também um espaço de trocas e traduções culturais, bem como de negociações identitárias. Na “família ampliada”, de acordo com Hall (2003), também aparecem diferenças, por exemplo, entre grupos de africanas/os de origens distintas, com diferentes etnias, gêneros, idades, classes sociais, religião ou língua; bem como entre grupos com diferentes graus de comprometimento com as terras de origem, o que pode variar dependendo da hostilidade e do racismo recebidos na comunidade hospedeira (HALL, 2003).

Por fim, além do Rossio e das hortas urbanas, trago ainda como exemplo o caso dos bairros cabo-verdianos, grandes comunidades que se formaram principalmente nas décadas de 1970 e 1980 nas periferias de Lisboa. Para Christina Marzhauser (2009), a existência dessas grandes comunidades propiciou a formação de redes de solidariedade, de laços familiares e de vizinhança, bem como a preservação de memórias e hábitos culturais, que contribuíram inclusive para a manutenção e a transformação do crioulo cabo-verdiano em Lisboa.

Cabe destacar que Orlanda Amarílis, embora escrevesse em português, empregava “as maneiras de dizer” do crioulo cabo-verdiano, o que era também um gesto de resistência, especialmente considerando que ela fazia isso dentro do mercado literário português (ou na sua periferia⁴), ainda nas décadas de 1970 e 1980⁵. A autora

4 Orlanda Amarílis publicou seus livros pelas editoras ALAC (África, Literatura, Arte e Cultura, fundada pelo seu marido Manuel Ferreira, com sede em Oeiras), Centelha (editora situada em Coimbra, que publicava, na década de 1970, obras de caráter político e marxista, mas foi extinta na década de 1980) e Plátano (uma editora pequena voltada para livros escolares e situada em Santa Marta de Corroios).

5 No período em que Orlanda Amarílis publicava seus livros, havia um debate importante sobre a língua na qual escritores e escritoras africanas deviam escrever. O queniano Ngugi wa Thiong’o (1986)

explicou a sua escolha em entrevista a Ana Maria Martinho⁶, citada por Fabiana Grecco (2016):

nunca escrevo em crioulo, mas há muitas maneiras de dizer que são típicas de lá [Cabo Verde]. Aplico certas palavras como o *faria* em crioulo, embora use o português. Por exemplo, prefiro dizer *engoniada* do que *agoniada* ou *aborrecida*. E a própria estrutura das frases sai com uma fluidez diferente, o tom recriado vem do crioulo. No fundo nós falamos muito assim e as pessoas identificam-se com os meus textos também por isso, creio. No nosso contexto está certo⁷ (AMARÍLIS, 2001 apud GRECCO, 2016, p. 96).

Nessa entrevista, percebe-se que o público leitor de Amarílis eram as comunidades cabo-verdianas em Lisboa, que se identificavam com a linguagem empregada pela autora. Na década de 1990, o crioulo cabo-verdiano se tornou a segunda língua mais falada em Portugal, de acordo com Marzhauser (2009), por conta da força das comunidades cabo-verdianas na capital. A língua ultrapassou os bairros cabo-verdianos, passou a ser falada por africanas/os de outras nacionalidades e hoje está espalhada na geografia linguística de Lisboa (MARZHAUSER, 2009).

Espaços de sociabilidade e resistência, como o Rossio, as hortas urbanas e os bairros cabo-verdianos, portanto, mostram que “a cidade não é uma estrutura que apenas transforma quem para aí migra, ela é também transformada por essas pessoas” (VARELA, 2015, p. 26). Além disso, mostram que o significado e o alcance desses espaços, bem como das práticas políticas, religiosas, linguísticas, culturais ou comerciais que ocorrem na “família ampliada” não se restringem aos seus limites, muitas vezes transbordam para a cidade, dialogando com outras instituições e construindo vínculos com as demais dimensões da dinâmica urbana (MAGNANI, 1996).

No entanto, é evidente que os conflitos e as relações de poder na cidade pós-colonial não desaparecem de todo com essas transformações. Como argumentou Jessica Falconi (2016, p. 240):

defendia que a literatura africana só podia ser escrita em línguas africanas (que eram as línguas das/os camponesas/es e da classe trabalhadora, enquanto as línguas europeias eram aprendidas e utilizadas pela elite) – e que escrever em línguas africanas era a única forma de subverter a lógica neocolonial. Já o nigeriano Chinua Achebe (1989) acreditava que essa postura era muito doutrinária e defendia que as línguas de origem europeia, por fazerem parte do cotidiano dos países africanos, também deviam fazer parte da literatura africana. Em entrevista a Kay Bonetti, o autor explicou que essa opção não exclui a importância de se escrever também em línguas africanas (1989).

6 MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro. Orlanda Amarílis, contista cabo-verdiana. In: *Faces de Eva*, n. 55. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 181-7.

7 Aqui, a autora demonstra defender a flexibilidade dos conceitos de “certo ou errado”, quando se trata de língua. Nesse sentido, os contos de Amarílis também abordam questões referentes ao preconceito linguístico, como no conto intitulado “Rodrigo”: “Vergonha de homem! Foi casar com uma mulher que nem sabe alinhar duas frases em português!” (AMARÍLIS, 1974, p. 25), que demonstra o estabelecimento do português como uma língua de prestígio. O mesmo acontece no conto “Canal Gelado”: “agarrou o saco da escola de modo a poder perscrutar-lhe o fundo. Tinha uma moedinha ganha no último fim-de-semana, dada pelo tio, sob a promessa de só falar português e poucas vezes o crioulo” (AMARÍLIS, 1983, p. 76).

pensar as cidades das antigas potências coloniais a partir de uma perspectiva pós-colonial significa localizar no universo urbano as múltiplas conexões entre centro e periferia, entre passado e presente, abordando a cidade como *zona de contato*, ou seja, como um contexto de relações assimétricas no qual culturas diferentes entram em contato reconfigurando-se reciprocamente (FALCONI, 2016, p. 240).

A ideia de “zonas de contato”, originalmente debatida por Mary Louise Pratt (1994), reconhece as relações de poder e também as desigualdades em que ocorrem as reconfigurações culturais, mesmo quando são reconfigurações em mão dupla⁸. Ou seja, como afirmou Chandra Mohanty (2003), não se pode ignorar que vivemos num mundo profundamente desigual e que essas reconfigurações envolvem conflito, luta e ruptura.

Além disso, há desigualdades na própria ideia de “família ampliada”, como pretendo debater a seguir. Algumas dessas desigualdades têm relação com questões de gênero e interferem na forma como as mulheres vivenciam tanto o lar quanto a cidade, na diáspora. Por isso, vou aprofundar essa análise a partir de uma perspectiva feminista, que enfoca os casos de duas personagens mulheres.

A “família ampliada” na perspectiva de duas personagens mulheres

A primeira dessas personagens é a narradora não nomeada do conto “Rodrigo” (1989), de Orlanda Amarílis, a segunda é Justina, filha de Cartola, em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2019), de Djaimilia Pereira de Almeida. Embora sejam obras publicadas em momentos distintos, ambas retratam a Lisboa da década de 1980⁹.

Começamos com o conto “Rodrigo” (1989). Nesse conto, a narradora não nomeada é encarregada de receber Rodrigo, irmão de uma amiga de Cabo Verde, em Lisboa:

Salomé pedira-me para cuidar de Rodrigo. Era muito novo, dissera, não tem experiência de vida. Ri por dentro de mim mostrando cara muito séria e de mútua compreensão. Aos dezasseis anos já era frequentador das meninas de Lombo-de-Trás, das ‘mocratas’ de portas esconsas onde só era de aviso empurrar e entrar. Como

8 Foi a partir de um paralelo com a formação das línguas crioulas que Pratt (1992) pensou o conceito de “zonas de contato”. Para a linguística, o contato entre línguas em situações de assimetrias radicais de poder, como o colonialismo, a escravidão e suas continuidades pós-coloniais, resulta na formação de línguas pidgin e crioulas. Na resignificação de Pratt (1992), por sua vez, as “zonas de contato” se referem à copresença espacial e temporal não apenas de línguas, mas de pessoas e culturas, também em contextos de assimetrias de poder.

9 Djaimilia Pereira de Almeida faz precisas marcações temporais para situar suas narrativas, mas Orlanda Amarílis, não. Ainda assim, ao contrário de outros contos de Amarílis, não há nenhum indicativo de que “Rodrigo” (1989) se passe em momento distante do momento de publicação da obra, na final da década de 1980.

poderia eu, neste mar de Lisboa, tomar conta de moço tão sabido?
(AMARÍLIS, 1989, p. 17).

Em diversos outros contos de Orlanda Amarílis isso também ocorre: as/os imigrantes recém-chegadas/os a Lisboa ficam na casa de uma parente ou de uma conhecida, que fazem as vezes de “família ampliada”, normalmente sob responsabilidade de uma mulher¹⁰. Nesse conto, a narradora aceita cuidar de Rodrigo com “amor fraterno”, sendo ela “filha única lançada às feras da grande cidade” (AMARÍLIS, 1989, p. 32). Ela já tinha bastante trabalho com quatro filhas crescidas, que ignoravam os seus avisos de “temores da rua” e o medo de que caíssem em “laços atraíçantes” (1989, p. 21). Para a narradora, portanto, Lisboa é uma cidade grande e feroz, onde ela teme a rua e teme os “laços atraíçantes” em que as filhas podem se envolver – se considerarmos as temáticas frequentemente abordadas por Amarílis em seus contos, conseguimos imaginar que esses “laços atraíçantes” sejam com homens e que envolvam violências de gênero: Amarílis tem várias personagens mulheres traídas, agredidas ou violentadas por homens próximos, como Violete, no conto “A casa dos mastros” (1989), violentada pelo padre e pelo próprio pai; Piedade, em “Thonon-les-Bains” (1983), estuprada e assassinada pelo namorado francês enciumado; e Linda, em “Salamansa” (1974), prostituta que apanha de um cliente regular; entre outras.

A própria narradora de “Rodrigo” (1989) tem uma vivência marcada por “laços atraíçantes” com homens, enquanto buscava formar uma família:

Eu tinha vivido vários anos fora de Lisboa. Em Caldas, no Porto, em Leiria. Não por gosto meu. De cada vez que eu arranjava um novo namorado, fazia-me um filho e lá ia eu viver com ele onde quer que fosse a sua morada. Tive quatro filhas, uma de cada pai. Chegada à última, desisti. Sempre pensara em casar e foi o Rodrigo, perspicaz como sempre, a aperceber-se da minha ideia fixa em arranjar marido. Olha, disse-me ele, desiste. Assenta arraiais aqui em Lisboa e trata de dar uma educação conveniente às tuas filhas. Vou falar com o Almerindo, avisou, para te arranjar uma ocupação. Tens alguma preferência? Oh, Rodrigo, respondi eu apressada, o que vier à rede morre. E não é que me vim a ver enrodilhada com o Almerindo! Por meu azar o Almerindo quis mesmo casar comigo. Fugi sempre às suas abordagens. Para homens já chegava o que tinha sido (AMARÍLIS, 1989, p. 26-27).

Os pais das filhas dela, como se nota, não têm qualquer participação na criação das filhas e sequer aparecem na narrativa. Rodrigo, por sua vez, também é descrito como um homem irresponsável que mantém, em sigilo, duas namoradas ao mesmo tempo.

¹⁰ Além de Rodrigo, em “Rodrigo” (1989), é o caso também de Tanha, em “Cais-do-Sodré” (1974), do narrador não nomeado do conto “Nina” (1974) e de Xanda, em “Xanda” (1983).

A história é narrada depois que Rodrigo morreu, e a narradora relembra a vida do rapaz. Uma vez em Lisboa, Rodrigo logo tinha deixado a faculdade e o trabalho, se tornado alcoólatra e arranjado diversas confusões. Ele não morava com a narradora, mas levava sua roupa suja para ela lavar. Numa ocasião, foi dormir na casa da narradora e, mesmo sendo um “menino bonito dos bailes das Belas-Artes”, “namoriscador de quantas moças encontrasse”, “*entretainer* dos bailes do Bombarral” (1989, p. 32), acabou por urinar na cama. A narradora então isolou o colchão, estendeu novo lençol e trouxe balas para o rapaz. Ou seja, enquanto Rodrigo podia ter um comportamento infantil e inconsequente, a narradora tinha a responsabilidade do cuidado e do trabalho doméstico, ainda que estivesse sobrecarregada, endividada e constantemente preocupada.

Assim, se a família já é um espaço tradicionalmente sob cuidado das mulheres, responsáveis pelos trabalhos de reprodução social, com a “família ampliada” pode ocorrer o mesmo. Para Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019), o trabalho de reprodução social abrange atividades que sustentam seres humanos como seres sociais corporificados, como comer e dormir, mas, também, cuidar de suas crianças, famílias e comunidades. No capitalismo, esse trabalho recai sobre as mulheres e é instrumentalizado pelas inerentes necessidades capitalistas de maximização dos lucros. Normalmente, é encoberto por uma narrativa do amor e do cuidado, como o “amor fraterno” que a narradora do conto de Amarílis dedica a Rodrigo, uma narrativa que minimiza ou invisibiliza o tempo e os esforços empreendidos na realização desse trabalho. As análises socialistas enfocam também a forma como esse problema não se restringe ao espaço do lar, mas a estruturas sociais relacionadas com raça, classe e com políticas públicas (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019).

Como argumentaram as autoras, não apenas o trabalho de cuidado da família direta mas também o trabalho de cuidado das comunidades, ou seja, da “família ampliada”, recai sobre as mulheres. O mesmo ocorre na diáspora, como percebemos nos contos de Orlanda Amarílis. Dessa forma, então, as maneiras como as mulheres vivenciam a experiência da imigração, as sociabilidades com a “família ampliada” e a própria cidade acabam sendo diferentes e, por vezes, mais limitantes, marcadas por sobrecarga e também por “temores” e preocupações.

No caso da narradora de “Rodrigo” (1989), não sabemos muitos detalhes sobre como ela vivencia a cidade, porque o conto se volta mais para o personagem Rodrigo. Sabemos apenas que ela tem um “banco do costume” (AMARÍLIS, 1989, p. 34) no Jardim da Estrela, mas que mesmo assim se sente sozinha na cidade. A narradora relata que tem vontade de voltar para Cabo Verde, mas fica em Lisboa pelas filhas: “quantos de nós, longe das nossas ilhas, sempre a quereremos ir sem podermos e a ter de ficar sem quereremos?” (AMARÍLIS, 1989, p. 28).

Por sua vez, a personagem Justina, filha de Cartola, em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2019), de Djaimilia Pereira de Almeida, vai a Lisboa apenas de passagem e também se torna responsável pelos cuidados com o lar. Quando ela chega, Cartola e Aquiles já moram na cidade há sete anos, sendo dois deles na Quinta do Paraíso, um bairro fictício e periférico. A visita de Justina tinha “o propósito de acomodar a casa nova

aos homens, que não sabiam bem o que fazer dela” (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 106), mesmo dois anos depois, e de *cuidar* do pai e do irmão “por um verão” (2019, p. 107).

Justina chegou em Lisboa com a filha, Neusa, e “nem teve tempo de pensar muito à chegada ao aeroporto da Portela” (2019, p. 106), logo se viu sendo levada a Paraíso. Na manhã seguinte, já se pôs ao trabalho:

retirou das malas arrumadas debaixo da cama do pai a roupa antiga que a vizinhança lhes tinha oferecido. Abriu a bagagem trazida de Luanda (quase intocada) em cima da cama de Aquiles e percebeu que precisava de tapar a boca com um pano por causa do pó. [...] A filha e a neta lavaram as velharias com sabão em pó num alguidar e puseram-nas a secar em cima da mesa da cozinha (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 107-108).

Quando Cartola percebeu a neta, criança, atarefada, lavando camisolas e casacos no tanque e estendendo no chão do pátio, disse: “está uma moça, a minha neta. Tanta formosura é dor de cabeça” (2019, p. 108). Sua preocupação não é com a menina estar fazendo um trabalho incompatível com a idade, nem sequer que a neta esteja fazendo um trabalho que ele também poderia fazer, mas que a neta seja bonita – ou seja, talvez também venha a ser vítima de “laços atraíçoes” com homens.

Dias depois, “o casebre cheirava a limpo. As contas do mês foram pagas com as economias de Justina. [...] O velho e o rapaz andavam mais lavados, imbuídos de uma alegria, e iam e vinham da obra encontrando um bolo de laranja às fatias, fritos de limão, refresco de café” (2019, p. 112). As mulheres também organizam um jantar para receber os vizinhos Pepe e Amândio, a “família ampliada” de Cartola e Aquiles:

Justina tinha pensado em tudo. Cortou um pão de mistura que pôs no centro da mesa dentro de um prato de sopa. Guisou um frango em tomate. Fez batatas fritas, que guardou dentro do forno. Cozeu meio quilo de arroz em panela esmaltada. Fritou rodela de linguiça e mandou a miúda ir ao lugar à tarde comprar azeitonas, vinho, um queijo saloio e alface para uma salada. Para a sobremesa, havia arroz doce [...] (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 114).

Na hora de comer, Justina estava cansada e mesmo assim cedeu lugar aos homens: “vão se sentando. O Papá e os convidados nas cadeiras. Aquiles, você fica no banco. A Neusa senta no chão e eu fico mesmo aqui, que estou cansada demais para me sentar” (2019, p. 115).

Enquanto comem, os homens vão se sentindo mais felizes: “estavam presos pela jovem mulher num laço de cuidado. Regalados e contidos por terem alguém que olhava por eles” (2019, p. 116). “Dá gosto ver uma família assim unida”, diz o amigo Pepe (2019, p. 117).

Dois meses depois, chega ao fim o “verão feminino dos Cartola de Sousa” (2019, p. 124), quando elas voltam para Luanda. Justina tinha deixado tudo arrumado, inclusive o pai, que tinha agora a barba aparada e o cabelo pintado. Passada uma semana, contudo, “o pai estava de novo desalinhado. [...] Tudo voltou a ser como era, perderam-se as cotonetes algures no quarto, acabou a pasta de dentes e veio o outono” (2019, p. 124). Em três semanas, “comia-se da lata, arrotava-se à mesa e palitava-se os dentes com a navalha” (2019, p. 124). Em setembro, a estante cedeu e a roupa suja acumulou.

Ou seja, Justina e a filha, mesmo mais novas, são encarregadas de cuidar não apenas da casa mas também dos homens. Eles aparecem infantilizados, incapazes até mesmo de desfazer as malas, depois de sete anos, porque tinham a sensação de ainda não terem chegado. A imagem das malas nunca desfeitas aparece então como uma poderosa metáfora da falta de pertencimento, mas também da infantilização e passividade dos homens, que dependem dos cuidados das mulheres. Em contraste com essa obrigação de cuidar, Cartola tinha deixado a esposa em Luanda, presa à cama por conta da sua saúde, porque “a última coisa que ele queria era voltar a trançar o cabelo da mulher. Morreria de tristeza se tivesse de voltar a fazê-lo” (2019, p. 71) – em Luanda, quem cuida de Glória, esposa de Cartola, são também as mulheres.

Tanto a narradora de “Rodrigo” quanto Justina, portanto, aparecem sobrecarregadas pela necessidade e as preocupações de cuidar da casa e dos homens, sejam eles pertencentes à família direta ou à “família ampliada”. Isso certamente interfere na forma como elas vivenciam a cidade. Há pesquisas que comprovam, por exemplo, que os trajetos das mulheres pelas cidades costumam ser diferentes dos trajetos dos homens: elas fazem muito mais idas e desvios ao mercado, à creche, ao parque e ao posto de saúde, já que elas costumam ser responsáveis pelos trabalhos de cuidado (Inés MADARIAGA, 2004). Especialmente as mulheres mais pobres, com menos tempo livre e menos poder econômico, têm menos direito ao lazer, às sociabilidades, a usufruir e transformar a cidade, assim como estiveram excluídas desde o início das decisões importantes concernentes ao espaço urbano e à vida política.

Da mesma forma, o medo de assédios, a preocupação com “laços atraíçoes” e com outras violências prejudica as suas vivências no espaço público. Se os espaços urbanos de sociabilidade e de “família ampliada” são, para os homens, um lugar confortável para olhar e assediar as mulheres (como Cartola fazia com os amigos, no Rossio, “a ver passar raparigas”), para elas, conseqüentemente, as ruas podem ser lugares de preocupação, de desconforto e de “temores da rua”.

Sabe-se que as mulheres negras e as imigrantes sofrem ainda mais com assédios e objetificação nos espaços públicos, também por parte dos homens brancos, como Orlanda Amarílis retratou no conto “Desencanto” (1974), em que a protagonista cabo-verdiana é assediada no transporte coletivo, em Lisboa. Cabe destacar ainda que, se as famílias são o lugar onde ocorrem a maior parte das violências sexuais contra mulheres, o mesmo pode ocorrer com as “famílias ampliadas” – ou seja, tanto o espaço do lar quanto o espaço público podem ser espaços de insegurança para as mulheres, e

o conceito de “família ampliada” aparece justamente nessa intersecção entre o privado e o público.

Por outro lado, a experiência da narradora de “Rodrigo” e de Justina também diferem. Enquanto a narradora de “Rodrigo” tinha “temores da rua” e via a cidade como grande e feroz, Justina via Lisboa como uma libertação. Uma das explicações para essa diferença é que Justina faz apenas uma passagem temporária pela cidade, ainda cheia de idealizações, ao contrário da narradora de “Rodrigo”, que vivia há anos em Portugal. Outra explicação é que Justina estava acostumada com as cidades grandes, já que tinha vindo da cosmopolita e populosa Luanda, em Angola, enquanto a narradora de “Rodrigo”, pelo contrário, tinha vindo da pequena Mindelo, em Cabo Verde, o que certamente interfere nas percepções de Lisboa que cada uma revela. Além disso, Justina consegue viver uma sensação de anonimato, em Lisboa, enquanto a narradora de “Rodrigo” não consegue – as/os cabo-verdianas/os, vindas/os de cidades pequenas do arquipélago, facilmente se reconheciam em Lisboa, como a personagem Andresa revela no conto “Cais-do-Sodré” (1974):

oh gente, se encontra pessoas, como ela, vindas daquelas terras de espreguiçamento e lazeira, associa-as quase sempre a uma ou outra família. Se não as conhece, bom, de certeza conheceu o pai ou o primo ou o irmão, ou ainda uma tia velha, doceira de fama, até talvez uma das criadas lá da casa (AMARÍLIS, 1974, p. 9).

Os contos de Amarílis passam a impressão de que essa “família ampliada” das/os cabo-verdianas/os, em Lisboa, onde todo mundo se conhece e onde se constrói uma grande rede de apoio, é também um espaço em que as notícias correm rápido, assim como corriam no pequeno arquipélago: “sabia-se de tudo e de todos”, diz a narradora do conto “Rodrigo” (AMARÍLIS, 1989, p. 29).

Já Justina teve uma experiência diferente:

as férias duraram dois meses, mas Justina tinha experimentado a liberdade de estar num lugar onde ninguém a conhecia e pudera andar na rua com a leveza de quem sabe que não vai encontrar nenhuma cara conhecida. Nunca tinha podido ser ela mesma em Luanda. Em Paraíso, sem sair do pátio, atarefada com as limpezas e refeições, não se tinha aventurado muito. Mas, enquanto os homens dormiam, a mulher pôde gozar o facto de ninguém ser capaz de adivinhar onde ela estava para além do pai, do irmão e da filha que via como extensões do seu corpo e não como estranhos curiosos (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 122-123).

Desse trecho, cabe ressaltar que a personagem vê a família como extensões do próprio corpo, o que reforça a forma como ela carrega as obrigações familiares e domésticas quase como algo intrínseco. É perceptível, ainda, que ela tenha ficado presa

ao lar e tido tão pouco tempo para vivenciar a cidade – inclusive por estar afastada das regiões centrais, morando num bairro periférico. Mas também chama a atenção o fato de que, enquanto os homens dormiam, ela podia gozar dessa sensação de liberdade propiciada pelo anonimato.

O anonimato de uma nova cidade pode ser libertador sobretudo para mulheres (Doreen MASSEY, 2009), que são as pessoas mais frequentemente oprimidas por construções normativas, muitas delas associadas à ideia de família ou, ainda, vigiadas e resguardadas pela família, seja ela direta ou ampliada. Assim, Justina cogita não retornar a Luanda: “ninguém se lembrara de lhe perguntar se era feliz desde que chegara, mas passou-lhe várias vezes pela cabeça que estava capaz de não regressar a Luanda” (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019, p. 112).

Ou seja, enquanto a narradora do conto “Rodrigo” quer voltar mas fica, Justina quer ficar mas volta¹¹. Para Sandra Goulart Almeida (2015), esse tipo de ambiguidade é frequente na literatura de autoria feminina sobre a diáspora, marcada por situações em que o lar, a família e a própria cidade aparecem como lugares ora instáveis e desconfortáveis, ora emancipatórios e promissores, como no caso das duas personagens. Segundo a autora, “não há uma única narrativa da diáspora, tampouco uma única experiência das mulheres na diáspora” (GOULART ALMEIDA, 2015, p. 93). Algo que Chimamanda Ngozi Adichie (2019, pos. 21) também discutiu quando argumentou contra os perigos de uma história única: “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos”.

De toda forma, vimos que, para os personagens homens, como Cartola e Boa Morte, a “família ampliada” tinha bastante relação com o modo de vivenciar a cidade, de formar vínculos e encontrar pertencimento em Lisboa; já para as personagens mulheres, a ideia de “família ampliada”, bem como a vivência da cidade, estão muito mais relacionadas com as complexidades existentes entre o público e o privado, a rua e o lar.

Assim, proponho aprofundar a ideia de “família ampliada” (HALL, 2003) – uma importante ferramenta de formação de laços comunitários na diáspora – através da reflexão de Chandra Mohanty (2003): para a autora, o conceito de família, assim como o de lar, só pode ser pensado a partir de uma lente profundamente política que leve em consideração fatores como gênero, raça e classe. Mohanty (2003) defende que, na diáspora, a solidariedade política precisa se unir ao conceito de família, de modo a criar um espaço estratégico que se possa chamar de lar (MOHANTY, 2003). No caso das mulheres de cor, esse espaço precisa ser entendido como um lugar imaginativo e político, construído a partir da análise coletiva e compartilhada das injustiças sociais e de um desejo de transformação radical da sociedade (MOHANTY, 2003).

Em Lisboa, organizações de mulheres que constroem esse lugar imaginativo e político existem desde o século XV, como no caso dos movimentos de resistência das africanas vendedoras de rua, por exemplo (Cristina ROLDÃO, 2019). Mais tarde,

¹¹ Essas decisões também parecem ser profundamente ancoradas em preocupações familiares: a narradora de “Rodrigo” fica porque pensa nas filhas, Justina provavelmente volta porque precisa cuidar da mãe acamada.

já no século XX, surgiram associações como a Liga das Mulheres Africanas, além de outras organizações de resistência através da arte, da cultura e da literatura, como o Centro de Estudos Africanos (1951-1953), um espaço para encontro e criação artística criado pelas escritoras Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa (ROLDÃO, 2019). Na década de 1990, cresceu em Lisboa o número de associações de imigrantes africanas/os lideradas por mulheres, e nas primeiras décadas do século XXI surgiram diversos coletivos de feministas negras, a exemplo do Inmune e do Femafro. Muitos deles são encabeçados por ativistas e intelectuais afrodescendentes que já nasceram em Portugal. Essa geração, que inclui a escritora Grada Kilomba¹², levanta pautas como identidade, nacionalidade, gênero, orientação sexual, segregação espacial, racismo, entre outras (ROLDÃO, 2019). São grupos de sociabilidade, resistência e criação artística que expandem a ideia de “família ampliada” na diáspora, a partir de uma perspectiva feminista, e que intervêm na cidade a partir das suas próprias demandas.

Algumas mulheres talvez não acessem esses espaços e grupos da mesma forma que outras, seja por estarem atarefadas em casa, como Justina, ou por terem “temores da rua”, como a narradora de “Rodrigo” (1989). Ainda assim, disputar a narrativa da “família ampliada”, por uma perspectiva feminista, parece uma estratégia essencial para pensar tanto a experiência das duas personagens quanto esse histórico de lutas de mulheres africanas e afrodescendentes na cidade.

Considerações finais

Assim como as narrativas tradicionais de lar e de família são contestadas e disputadas por teóricas feministas, o mesmo pode ser feito com a narrativa da “família ampliada”, como procurei argumentar, ainda que este seja um conceito que parte de um lugar de resistência. Essa reflexão, evidentemente, não invalida o debate feito por Stuart Hall (2003), que, inclusive, foi um autor bastante atento às pautas feministas. Pelo contrário, é uma reflexão que se soma e aprofunda o conceito de “família ampliada”, ao confrontá-lo também com questões de gênero.

Neste artigo, analisei, por uma perspectiva feminista, como duas personagens mulheres – a narradora não nomeada do conto “Rodrigo” (AMARÍLIS, 1989) e a personagem Justina, de *Luanda, Lisboa, Paraíso* (PEREIRA DE ALMEIDA, 2019) – vivenciam a “família ampliada” e também a cidade de forma diferente da dos personagens homens. Essas diferenças envolviam a sobrecarga com tarefas domésticas, o medo de violências de gênero, o aprisionamento em comportamentos normativos e o desejo de anonimato. Observei que as vivências das duas personagens também diferem entre si e que não é possível homogeneizar a experiência da diáspora. Defendi, a partir de reflexões de Chandra Mohanty (2003), que as ideias de família e lar, também na diáspora, precisam ser pensadas através de uma lente política, que leve em consideração

¹² Autora de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. [2008]. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

fatores como gênero, raça e classe. Observei, por fim, como algumas organizações de mulheres em Lisboa podem ser espaços de sociabilidade, resistência e criação artística que expandem a ideia de “família ampliada” a partir de uma perspectiva feminista, que leva em consideração as suas próprias demandas e formas de viver a cidade.

Para concluir, vale ressaltar que é importante refletir sobre o conceito de “família ampliada” sobretudo a partir das lutas, dos conflitos, das rupturas e das transformações. A literatura participa dessa conversa, ao denunciar desigualdades, disputar narrativas e construir novos imaginários. Este é um trabalho que vem sendo feito, no que diz respeito a Portugal, sobretudo por autoras afrodescendentes, nas últimas décadas (Emerson INÁCIO, 2020; Rosângela SARTESCHI, 2019). Por outro lado, são poucas, ainda, as narrativas de autoria feminina nesse contexto, assim como são poucas as análises feministas da literatura sobre a Lisboa africana. As obras de Orlanda Amarílis e Djaimilia Pereira de Almeida aparecem como importantes referenciais para essa conversa, e espero, com este artigo, ter contribuído para aprofundá-la.

Referências

ACHEBE, Chinua. An Interview with Chinua Achebe. Entrevista concedida a Kay Bonetti. *The Missouri Review*. v. 12, n. 1. p. 61-83. 1989.

ADICHIE, Chimamanda N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. [E-book].

AGUALUSA, José Eduardo; ROCHA, Elza; SEMEDO, Fernando. *Lisboa africana*. Porto: Asa, 1993.

AMARÍLIS, Orlanda. *A Casa dos Mestros*. Lisboa: ALAC, 1989.

AMARÍLIS, Orlanda. *Cais-do-Sodré té Salamansa*. Coimbra: Centelha, 1974.

AMARÍLIS, Orlanda. *Ilhéu dos pássaros*. Lisboa: Plátano Editora, 1983.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. Feminismo para os 99%: um manifesto [2009]. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019. [E-book].

FALCONI, Jessica. África em Lisboa: representações da cidade pós-colonial. *Cerrados* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Brasília, n. 41, p. 238-250. 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/25401>. Acesso em: 29 jul. 2022.

GOULART ALMEIDA, Sandra. *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

GRECCO, Fabiana. As mutações na narrativa fantástica de Orlanda Amarílis. *Miscelânea*, Assis, v. 19, p. 91-110, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/55>. Acesso em: 31 jul. 2022.

GROSSEGESSE, Orlando; THORAU, Henry (orgs.). *À procura da Lisboa africana: da encenação do império ultramarino às realidades suburbanas*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 51-65.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine Resende, Ana Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Roteiro histórico de uma Lisboa africana: séculos XV ao XXI*. Lisboa: ACM, 2019.

INÁCIO, Emerson da C. Escrituras em Negro: cânone, tradição e sistema. *Cadernos de Literatura Comparada*, n. 43, p. 43-60, 2020. Disponível em: <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/696>. Acesso em: 5 abr. 2022.

MADARIAGA, Inés. Urbanismo con perspectiva de género. *Unidad de Igualdad y Género*, Instituto andaluz de la mujer, módulo 4. 2004.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, 1996.

MARZHAUSER, Christina. Kabuverdianu: realidade da 'segunda língua do país' nos bairros: a situação linguística de crianças e jovens. In: GROSSEGESSE, Orlando; THORAU, Henry. *À procura da Lisboa africana: da encenação do império ultramarino às realidades suburbanas*. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 135-149.

MASSEY, Doreen. *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

MOHANTY, Chandra T. *Feminism without borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press, 2003.

PEREIRA DE ALMEIDA, Djaimilia. *Luanda, Lisboa, Paraíso*. [2018]. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PEREIRA DE ALMEIDA, Djaimilia. *Maremoto*. Lisboa: Relógio D'Água, 2021.

PRATT, Mary Louise. Mulher, literatura e irmandade nacional. [1990]. Tradução de Valéria Lamego. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 127-157.

ROLDÃO, Cristina. Feminismo negro em Portugal: falta contar-nos. *Buala*, Lisboa, 2019. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/feminismo-negro-em-portugal-falta-contar-nos>. Acesso em: 14 abr. 2022.

SARTESCHI, Rosângela. Literatura contemporânea de autoria negra em Portugal: impasses e tensões. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 36, p. 283-304, dez./2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/163936>. Acesso em: 31 jul. 2022.

THIONG'O. Ngũgi wa. *Decolonising the mind: the politics of language in african literature*. Londres: James Currey Ltda., 1986.

VARELA, Pedro M. F. *Novas Raízes na Cidade: Sociabilidades nas Hortas Urbanas de Cabo-verdianos na Amadora*. 2015. 73f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2015. Disponível em: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/10750/1/outubro2015_ciencias%20sociais%20e%20humanas_antropologia_novas%20raizes%20na%20cidade_pedro%20varela.pdf. Acesso em: 1 ago. 2022.

Recebido em 10/07/2023.

Aceito em 10/10/2023.