

A LUTA E A LUTA DA MULHER AFRICANA: CORPO E VOZ NA POÉTICA ANGOLANA

THE STRUGGLE AND STRUGGLE OF THE AFRICAN WOMAN: BODY AND VOICE IN ANGOLAN POETRY

Marcelo Brandão MATTOS³⁷

Resumo: O artigo propõe, a partir da leitura de fragmentos do diário íntimo da guerrilheira e escritora angolana Deolinda Rodrigues, além da poesia dessa autora (publicada postumamente) e de mais duas poetisas angolanas, Paula Tavares e Isabel Ferreira, uma reflexão sobre a luta da mulher angolana – representante de outras mulheres nos diversos espaços africanos – em meio às lutas por liberdade, dignidade e cidadania persistentes no continente africano. As histórias de opressão colonial, a brutalidade das guerras de libertação e as disputas internas nos movimentos revolucionários exigiram determinação e coragem por parte dos africanos, uma luta comum a todos os gêneros. Às mulheres, no entanto, restou uma luta particular contra o patriarcalismo, própria de uma herança da cultura ocidental imposta desde o colonialismo e, concomitantemente, proveniente de algumas tradições ancestrais em que se prioriza(va) a vida e a presença masculinas, desprivilegiando a mulher. Há, por outro lado, referências matriarcais na ancestralidade africana, com personagens históricas a revelarem o empoderamento feminino, que influenciam as autoras evidenciadas no artigo e outras tantas mulheres africanas em luta. Da mesma forma, há influências dos movimentos feministas e pós-coloniais que, contemporaneamente, fundamentam o feminismo africano. A luta feminina em África ainda exige posicionamento, coragem e expectativa, mas já se podem comemorar os avanços obtidos por mulheres aguerridas e incansáveis.

Palavras-chave: Literaturas africanas; pós-colonialismo; feminismo africano; empoderamento feminino; colonialidade do saber.

Abstract: Based on the reading of fragments from the intimate diary of the Angolan guerrilla fighter and writer Deolinda Rodrigues, in addition to the poetry of this author (published posthumously) and two other Angolan poets, Paula Tavares and Isabel Ferreira, the article proposes a reflection on the struggle of Angolan women. It is representative of other women in different African spaces, amid the persistent

³⁷ Doutor em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Adjunto de Literatura Portuguesa e de Literaturas Africanas de língua portuguesa na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Email: marcelo.brandao.mattos@uerj.br

struggles for freedom, dignity, and citizenship on the African continent. The histories of colonial oppression, the brutality of wars of liberation, and the internal disputes within revolutionary movements required determination and courage on the part of Africans, a struggle common to all genders. Women, however, were left with a particular struggle against patriarchy, typical of a legacy of Western culture imposed since colonialism and, concomitantly, originating from some ancestral traditions in which male life and presence were prioritized, deprivileging female life and presence. There are, on the other hand, matriarchal references in African ancestry, with historical characters revealing female empowerment, which influenced the authors highlighted in the article and many other African women in struggle. Likewise, there are influences from feminist and post-colonial movements that, at the same time, underpin African feminism. The female struggles in Africa still require positioning, courage, and expectation, but the advances made by fierce and tireless women can now be celebrated.

Keywords: African literatures; post-colonialism; African feminism; female empowerment; coloniality of knowledge.

Introdução

Em “Diário de Um Exílio sem Regresso” (2003), a militante nacionalista e escritora angolana Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida relata em fragmentos seus dias de luta e sua condição de exilada, entre o ano de 1956 e a véspera do dia 2 de março de 1967, dia em que foi capturada por guerrilheiros da FNLA (naquele momento ainda UPA, como se refere a autora em seus escritos) e depois morta em cativeiro (estima-se, em 1968). No prólogo do livro, intitulado “O valor de uma confissão”, um ex-combatente do FNLA confessa em entrevista o crime cometido contra Deolinda Rodrigues. O diário da guerrilheira, publicado póstuma e tardiamente, é o seu testamento, a revelação das lutas (no plural) que uma mulher angolana filiada ao MPLA enfrentou enquanto todos os angolanos (homens e mulheres) guerreavam contra a colonização portuguesa.

Nos anos próximos à conquista da independência, a unidade nacional, importante para fortalecer o exército local contra o inimigo estrangeiro, construída a fórceps por influência de líderes políticos e poetas, começa a revelar a sua fragilidade na iminência de que o poder passasse a pertencer a algum grupo político, social, econômico e/ou étnico. Paralelamente a essa disputa interna, sobrepujava-se um patriarcalismo que delegava às mulheres uma participação secundária ou mesmo um lugar de submissão. O

assassinato de Langidila (nome de guerra de Deolinda) e de outras “heroínas do MPLA” (Rodrigues, 2003, p. 18) ficou historicamente marcado como a denúncia de um contexto de ceumas e subalternidades internas à grande luta nacional. Às mulheres, naqueles anos de guerra, restaria esperar o momento certo, num futuro incerto, para iniciar a luta feminina em meio à luta anticolonial.

No primeiro registro do seu diário apresentado no livro, com data de 9 de setembro de 1956, a guerrilheira escreve: “O Bigorna trouxe pra casa o Belarmino que me fez perguntas. Parece aceitarem-me no movimento nacionalista, embora o Sr. Benje e outros velhos estejam com receio por eu ser mulher” (Rodrigues, 2003, p. 25). A conjunção concessiva denota o contexto machista que permeia com frequência um campo de guerras, e não seria diferente na guerra de libertação nacional angolana. Apesar de toda bravura e clareza de ideias revolucionárias que Deolinda já tivesse apresentado aos seus companheiros de luta, havia por parte deles desconfianças a respeito de sua competência pelo fato de ela “ser mulher”. O “aceitaram-me embora” será a marca da participação feminina no período anticolonial. De tal forma, o domínio da luta era masculino, que à mulher restava ser aceita e, ainda assim, com ressalvas.

A teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2010), aponta para o caráter abrangente de uma discussão sobre a mentalidade colonial, a partir da concepção de uma violência epistêmica que permeia toda noção de colonialidade. As ideias de Spivak se afinam com o que Walter D. Mignolo (2008) define como *colonialidade do saber*, em decorrência das teorias de Anibal Quijano (2005) acerca do que o sociólogo peruano defende ser a *colonialidade do poder*³⁸. Nesse sentido, a hegemonia masculina sobre a voz e o corpo femininos – afirma Spivak (2010) – também se insere em um contexto de base colonial, sobretudo porque a história das colonizações foi um projeto do patriarcado europeu, uma expansão do imperialismo ocidental, ou seja, de um projeto hegemônico “do ‘Homem’ burguês, branco, individual e ocidental” (Hutcheon, 1991, p. 204).

Por essa razão, identifica-se com frequência a exploração do corpo feminino em ambientes de guerrilha, como se a violência impingida à mulher metaforizasse a exploração territorial do espaço alheio. Foram inúmeras as descrições de mulheres

³⁸ “A colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida” (Quijano, 2003, p. 125).

africanas abusadas por soldados de exércitos de diferentes nacionalidades, representantes do colonialismo, como também se relatam diversos casos de mulheres vietnamitas estupradas por soldados norte-americanos durante a guerra do Vietnam. Há, entretanto, uma notável incongruência, quando a exploração sexual ocorre entre os nacionais. Em seu diário, a esse respeito, no dia 2 de outubro de 1963, Deolinda lamenta o destino de jovens angolanas no posto do CVAAR (Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados), na zona de Matadi, no Congo: “As moças entregam-se quase todas à prostituição aqui. A Fátima e a Lena são muito bonitas. É preciso salvá-las. Uma campanha de alfabetização pra adultos mudaria isto por completo” (Rodrigues, 2003, p. 45-46).

A apropriação e a mercantilização dos corpos femininos são marcas históricas da dominação masculina nas sociedades ocidentais e pós-coloniais, símbolo de uma violência hegemônica do patriarcado. Tal violência, entretanto, não se limita evidentemente ao plano físico, está dispersa nas bases simbólicas da convivência interpessoal, em valores e práticas sociais. Manifesta-se, nesse sentido, na desigualdade de gênero que compõe a divisão das forças de trabalho, nas diferenças salariais entre homens e mulheres, no privilégio masculino nos postos de comando e nos processos decisórios das organizações sociais, e até mesmo na forma como as mulheres são excluídas (eles dizem: “poupadas”) de assuntos de interesse político e de cunho estratégico. Em seu diário, Deolinda expõe – no dia 17 de setembro de 1964 – o fato de ser apartada de notícias e decisões organizacionais, após ter sido “aceita” no movimento:

Escândalo Ferro-e-Aço no bureau: que eu não sabia nada. Durante estes dois anos fingi que sabia muita coisa, mas quando vier quem sabe mais, vou ser descoberta de que não sei nada. Que sou mulher e não valho nada fisicamente etc. Farta disto chamei-lhe estúpido, mas logo descobri que cheirava a álcool. Era tarde (Rodrigues, 2003, p. 64).

A ideia expressa na sentença “sou mulher e não valho nada fisicamente”, a reproduzir o pensamento dos guerrilheiros, define um dos pilares da dominação masculina nas sociedades patriarcais: a dominação pela força bruta, uma espécie de remissão aos tempos das cavernas, em que se acredita ter havido a vitória do homem

sobre a mulher na medida da supremacia muscular. O imaginário da dominação bruta masculina tem efeitos nas sociedades modernas na divisão dos papéis sociais por gênero, delegando ao homem a proteção da casa e da família, justificando em muitos casos o fato de ser dele o privilégio quanto aos proventos do lar. Este é ponto em que se apoia a histórica “dependência” feminina, representada em muitas sociedades pela incapacidade civil expressa na proibição do voto censitário. “Necessitada de proteção”, a mulher estará predestinada à companhia de um homem que, através de um contrato de casamento, passa a ser o seu proprietário. Essa é uma relação que se perpetua em muitas sociedades pós-coloniais, como se nota no fragmento em que Deolinda, em seu diário, no dia 17 de setembro de 1964, escreve: “Será que esta vida da Revolução vai obrigar-me a procurar marido qualquer dia? É necessário isso? Não. O que preciso é de firmeza, diminuir o falatório” (Rodrigues, 2003, p. 66).

A recusa de Deolinda Rodrigues em aceitar a promessa matrimonial como destino feminino é a evidência de sua resistência ante às imposições do patriarcado. Aponta para uma questão – que discutiremos a seguir – acerca da luta feminina (ou feminista) em África e, antes disso, exige uma reflexão sobre as vertentes do machismo nas sociedades africanas. Na sequência deste texto, analisaremos poemas de autoras africanas sobre a luta das mulheres em meio às lutas de libertação e de soberania nos países africanos colonizados por Portugal.

Questões de gênero em África

Em artigo intitulado “Eu, mulher... por uma nova visão do mundo”, a escritora moçambicana Paulina Chiziane reflete acerca da condição feminina em África e no mundo, tendo em vista a evidência de um machismo proveniente da cultura do patriarcado ocidental, herdada através dos processos colonizatórios no continente, mas também presente em culturas tradicionais de origem bantu, que subjagam a mulher em função de um conjunto de crenças acerca do protagonismo dos homens. “Os problemas da mulher surgem desde o princípio da vida, de acordo com as diversas mitologias sobre a criação do mundo” (Chiziane, 2013, p. 199), afirma a autora. Partindo da análise da versão bíblica sobre a origem da vida, Paulina defende que o mito da criação da humanidade a partir da gestação divina de Adão – que, solitário, recebe a companhia de Eva – sintetiza a visão secundarizada e acessória da mulher em relação ao homem. Na medida em que a concepção da mulher se dá apenas a partir da consciência do Senhor Deus de que “não é bom que o homem

esteja só” (Chiziane, 2013, p. 199), imprime-se ao ato originário um lugar feminino de servilidade, obediência e recato.

A autora enfatiza, entretanto, que o machismo não foi, como muitos supõem, uma invenção do ocidente. Embora haja expressões matriarcais em África e muitas histórias de protagonismo feminino no continente, como a Rainha Nzinga – que representou a resistência do Ndongo e permitiu atenuar os projetos portugueses na região –, nota-se em muitas culturas de origem bantu um predomínio do masculino sobre o feminino, o que em certa medida facilitou a assimilação do patriarcado europeu por parte das comunidades africanas. Da mesma forma como, no ocidente, a mitologia religiosa serviu de base para uma ontologia patriarcal, em sociedades bantu, as espiritualidades endossam uma visão de mundo masculina. Afirma Chiziane:

Nas religiões bantu, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os entres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores das normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nados-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes (Chiziane, 2013, p. 199).

“A cultura patriarcal vem de longe e atravessa tanto a cultura ocidental como as culturas africanas, indígenas e islâmicas” (Santos, 2011), afirma Boaventura de Sousa Santos, no ensaio *A persistência histórica do patriarcado*. Para o sociólogo português, a grande perversão do patriarcalismo universalizado (ou da universalização do patriarcado) é a disseminação global da hipótese legitimadora da fragilidade feminina. Conclui Boaventura a esse respeito:

A cultura patriarcal tem, em certos contextos, outra dimensão particularmente perversa: a de criar na opinião pública a ideia de que as mulheres são oprimidas e, como tais, são vítimas indefesas e silenciosas. Este estereótipo torna possível ignorar ou desvalorizar as lutas de resistência e a capacidade de inovação política das mulheres (Santos, 2011).

É preciso dizer, ainda que pareça redundante, que a luta feminista é um palco de atuações femininas, com pensamentos e ações protagonizados por mulheres fortes que, assim como Deolinda Rodrigues, não se submeteram às imposições e aos desmandos masculinos. Julgar, como muitos defendem, que as conquistas femininas e o aumento da participação das mulheres nas sociedades contemporâneas são fruto meramente de uma imposição mercadológica, ou efeito da propagação do pensamento pós-moderno, é reiterar a lógica patriarcal. Afirmações como essas reproduzem a lógica de, mais uma vez, atrelar a participação feminina a uma conveniência e a um jugo masculino, como defende o teórico português.

Da mesma forma, em se tratando das culturas em África, é um equívoco atribuir a tomada de consciência das mulheres, sobretudo após as conquistas das independências dos países africanos, apenas à influência do feminismo europeu. Evidentemente, as ideias de Simone de Beauvoir e de outras teóricas feministas ecoaram na África pós-colonial, a partir de leituras que se faziam com a incorporação das línguas europeias, indeléveis legados coloniais³⁹. Há, contudo, referências sobre o poder feminino nas tradições africanas, tendo em vista uma série de histórias das diversas sociedades matriarcais no período pré-colonial em África. Como afirma Paulina Chiziane, “a história humana tem mulheres que atingiram as esferas mais altas da sociedade. Ao longo dos séculos, houve rainhas, imperatrizes, embaixadoras e ministras” (Chiziane, 2013, p. 200), o que se observa com expressão em muitos grupos sociais africanos. Além das muitas culturas matriarcais, há também questões relativas a gênero em sociedades tradicionais africanas que não encontram paridade no binarismo ocidental. A professora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, em pesquisa sobre as comunidades tradicionais Iorubá, observa:

A família tradicional Iorubá pode ser descrita como uma família sem gênero. Não tem gênero porque os papéis e categorias de parentesco não são diferenciados por gênero. Significativamente, então, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Como o princípio fundamental de organização dentro da família é a antiguidade baseada na idade relativa, e não no gênero, as categorias de parentesco codificam

³⁹ A afirmação sobre a herança linguística do colonizador não desconsidera a discussão pertinente de que os produtos linguísticos pós-coloniais sejam apropriações desconstruídas e refabricadas das línguas originais.

antiguidade, não o gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base nas suas idades cronológicas⁴⁰ (Oyëwùmí, 2004, p. 6, tradução nossa).

Há, portanto, aspectos relativos a gênero em África que não correspondem a uma epistemologia ocidental (ou eurocêntrica), o que nos permite afirmar que as lutas femininas no continente africano, para além dos globalismos característicos das sociedades pós-coloniais, contam com influências próprias das culturas autóctones. A propósito desse tema e em defesa de um feminismo africano, a jornalista e ativista nigeriana Minna Salami (2017) recorda, em artigo, a importância histórica de mulheres como Charlotte Maxeke, missionária, professora, ativista social e política sul-africana, que, em 1918, foi fundadora da primeira organização feminina da África do Sul, a Liga Feminina de Bantu, precursora da Liga Feminina do Congresso Nacional Africano e presidente do Conselho Nacional das Mulheres Africanas. Lembra-se também de Huda Sha'arawi, pioneira líder feminista no Egito, nacionalista e fundadora da União Feminista Egípcia, em 1923, e de Adelaide Casely-Hayford, advogada e ativista do nacionalismo cultural, professora, ficcionista e feminista serra-leonesa que, pioneira da educação das mulheres em Serra Leoa, montou, em 1923, uma Escola Vocacional e de Treinamento para Meninas em Freetown, visando instilar orgulho cultural e racial durante o domínio colonial. Em seguida, Minna Salami conclui que

[a]s lutas de libertação dos países africanos também serviram como bases de formação do feminismo africano, especialmente as da Argélia, Moçambique, Guiné, Angola e Quênia, onde as mulheres lutaram juntamente com os seus homólogos masculinos pela autonomia estatal e pelos direitos das mulheres. Os ícones feministas africanos deste período são mulheres como a rebelde Mau-Mau Wambui Otieno, as lutadoras da liberdade Lilian Ngoyi, Albertina Sisulu, Margaret Ekpo e Funmilayo Anikulapo-Kuti entre muitas outras que lutaram não só contra o colonialismo, mas também o patriarcado (Salami, 2007).

⁴⁰ No original: *The traditional Yoruba family can be described as a non-gendered family. It is non-gendered because kinship roles and categories are not gender-differentiated. Significantly then, power centers within the family are diffused and are not gender-specific. Because the fundamental organizing principle within the family is seniority based on relative age, and not gender, kinship categories encode seniority not gender. Seniority is the social ranking of persons based on their chronological ages.*

A frase da ativista nigeriana acerca da importância das mulheres atuantes nas lutas de libertação em África para a formação do feminismo africano inspira-nos recordar, nestas nossas reflexões, a figura de Deolinda Rodrigues, representante de tantas mulheres africanas mobilizadas numa luta feminina em meio às lutas de todos os grupos sociais africanos na busca por independência e liberdade: uma luta feita por gestos e palavras, inclusive poéticas.

A poética feminina angolana

A última seção do livro “Diário de Um Exílio sem Regresso” (2003) apresenta poemas de Deolinda Rodrigues revelados postumamente, com data de produção estimada em meio aos seus anos de cárcere, antes de ter sido assassinada. Sua poesia retrata a opressão por que passou, em diferentes níveis: a brutalidade colonial, a violenta ação dos upistas (membros da UPA, a União das Populações de Angola) e a discriminação misógina resultante de uma política patriarcal. Em “Inquirindo”, a autora assim se define poeticamente:

Carrasca de upistas
na espia dos tugas
prostituta mulher metida em política
aqui estou etiquetada disso
inquirindo o fim deste pesadelo
inquirindo
cada vez que soa o passo bruto
ronca o jeep militar
a corneta toca formatura geral
colocam-me o guarda à porta
será o pelotão do talho?
a minha vez a dele
um camarada na margem direita
o capitão conga vem levar-nos
agora ou nunca?
aqui estou inquirindo
sempre inquirindo

na ilha do inferno não há túnel

(Rodrigues, 2003, p. 243).

As etiquetas impostas à guerrilheira são camadas distintas da opressão bélica no contexto da guerra anticolonial: ser “carrasca de upistas” (rival na concepção de grupos angolanos reunidos em luta), “espiã dos tugas” (tuga é uma forma pejorativa usada em Angola para se referir aos portugueses) e “prostitua mulher metida em política” são rotulações que expõem níveis de violência contra o corpo feminino em luta. Os “passos brutos” na guerra são expressões, no fundo, de uma masculinidade tóxica que, em muitos níveis, identifica a mulher como uma ameaça, ou como peça inadequada no jogo dos atributos masculinos enaltecidos em campos de batalhas.

A articulação entre a ação armada e a literatura como “arma” retórica é recorrente na História africana, sobretudo nas histórias de libertação em África. Não é coincidência, afinal, o fato de muitos líderes políticos africanos, como Agostinho Neto e Léopold Senghor, terem sido também poetas. Da mesma forma, evidencia-se o fato de grandes escritores das literaturas nacionais terem assumido postos de comando nos governos independentes. No caso de Deolinda Rodrigues, a tragédia de sua morte interditou as trajetórias política e literária, embrionariamente representadas no seu diário editado. Não fosse isso, e seria provável hoje que se reconhecessem seus feitos políticos e suas publicações poéticas em muitas edições.

A frutífera relação entre ação política e produção literária na África pode, contudo, ser pensada com distinção de gêneros. Se, para os homens africanos, a interpenetração entre corpo e poesia espelhou na luta a libertação dos sujeitos e das vozes locais oprimidas pela violência colonial, para as mulheres, havia outra luta (uma luta dentro da luta) a ser travada e, também, enunciada poeticamente. Nas mãos das mulheres africanas, a poesia se tornou uma arma dúplice ou tríplice (como mostrou Deolinda): contra o jugo colonial, contra a opressão existente entre os grupos locais (uma violência fratricida) e contra o patriarcalismo que delegava às mulheres um papel social, político e cultural secundarizado e lhes impunha regras de conduta distintas.

Uma das vozes poéticas “armadas com palavras” na luta feminina africana é Paula Tavares, poeta angolana nascida em 1952, oriunda da cidade do Lubango, na Huíla. Ana Paula (seu nome de batismo, Paula é o nome de poeta adotado) é historiadora e mestre em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Na vida pública,

coordenou o Gabinete de Investigação do Centro Nacional de Documentação Histórica, em Luanda, entre 1983 e 1985. Dentre os seus livros de poesia, destacam-se neste texto analítico *Ritos de Passagem* (1985), *O Lago da Lua* (1999) e *Dizes-me Coisas Amargas como os Frutos* (2001)⁴¹. Do primeiro livro da autora, referimos abaixo o poema “Rapariga”, que inicia com versos reveladores da subalternidade feminina em um ambiente tradicional:

Cresce comigo o boi com que me vão trocar
 Amarraram-me às costas, a tábua Eylekessa
 Filha de Tembo
 organizo o milho

Trago nas pernas as pulseiras pesadas
 Dos dias que passaram...
 Sou do clã do boi —

Dos meus ancestrais ficou-me a paciência
 O sono profundo do deserto,
 a falta de limite...

Da mistura do boi e da árvore
 a efervescência
 o desejo
 a inquietude
 a proximidade
 do mar

Filha de Huco
 Com a sua primeira esposa
 Uma vaca sagrada,

⁴¹ Os livros de poemas de Paula Tavares foram compilados em uma edição comemorativa de sua obra, um livro publicado em 2023, pela Editora Caminho, intitulado *Poesia Reunida seguido de Água Selvagem* (2023). Os poemas citados neste artigo terão como referência esse único livro com a obra da autora reunida.

concedeu-me
o favor das suas tetas úberes
(Tavares, 2023, p. 47).

Nos rituais típicos do sul angolano, a tábua Eylekessa é um instrumento de correção postural e, ao mesmo tempo, uma marca que simboliza estar a moça cedida ao casamento, como nos ensina a professora Carmen Lúcia Tindó Secco (2014). A rapariga é filha de Tembo e filha de Huco, o que nas tradições locais representa ser filha do povo, e o seu corpo e a sua juventude serão oferecidos em troca da “vaca sagrada”, culturalmente um “privilégio” pelo fato de ser a primeira esposa de um homem. Já as pulseiras, que parecem simplesmente ornar as meninas, representam na tradição a quantidade de animais que corresponderão à moça em um ritual de trocas. O poema de Paula Tavares é uma denúncia da objetificação e da mercantilização do corpo feminino em uma cultura tradicional africana.

A dor feminina é tema recorrente na obra de Paula Tavares. No livro *O Lago da Lua* (1999), a autora aborda as pressões sociais sobre o corpo feminino em sua poesia, como se nota no seguinte poema sem título:

O que queres esconder de mim,
filha de Sulamite,
está nas suas mãos
esculpidas da pedra da muralha

As canções antigas dos olhos
são oráculos
de linguagem solene
feita do mesmo sangue
da terra deste país

Quando inventas o mar
sou eu que estou sentada n
a curva da baía
colhendo do silêncio

a lágrima comprida
que te desce pelas tranças

Lava o corpo
inaugura o rio
e enche com o eco da tristeza
a lavra da vida
que se desconta morrendo

Não me contes histórias
não podes olhar o tempo
deixa que o fruto de maduro
te caia no regaço

eu vou bordar o tapete
fazer-te as tranças
partilhar contigo
o vinho amargo
deste país inocente

Depois podemos ficar
contando as horas
na curva da baía
(Tavares, 2023, p. 85).

Sulamite (ou Sulamita) é uma personagem bíblica do antigo testamento. Seu nome, em hebraico, significa pacífica ou perfeita – combinação que sintetiza um ideal de passividade determinado à mulher, como se a perfeição adviesse da passividade. Contraditoriamente, atribui-se a essa personagem uma sensualidade que não passa despercebida, tornada uma arma de sedução da qual aprendeu a se valer. Sua imagem, portanto, é a de uma repressão autoimpingida, a combinação de um recato resultante do esforço de recusar a própria sensualidade. No poema de Paula, a moça que é filha dessa mulher sensual recatada esconde nas mãos as feridas “esculpidas

da pedra da muralha”. Há um muro de pedras esculpido contra a mulher a delimitar o seu “espaço social”, um cerco que a sociedade patriarcal ergue sobre o corpo feminino.

Da mesma forma, há restrições e privações às mulheres, de modo a limitar suas empreitadas e secundarizar suas performances, menorizando o protagonismo feminino. O poema “Mulher VIII”, integrante do livro *Dizes-me Coisas Amargas como os Frutos* (2001), retrata os lamentos de uma mulher que foi vítima de um apagamento social:

Que avezinha posso ser eu
Agora que me cortaram as asas
Que mulherzinha posso ser eu
Agora que me tiraram as tranças
Que mãe grande mãe posso ser eu
Agora que me levaram os filhos
(Tavares, 2023, p. 127).

Retirar de uma mulher as suas “asas” (leia-se: a sua liberdade), seus ornamentos de beleza e o seu direito à maternidade são ações causadoras de impedimentos: Como ser mulher (uma mulher afirmativa) com tamanhas privações? São níveis diferentes de uma violência imposta, ações que de alguma forma brutalizam o corpo feminino. Paula Tavares vocifera, em sua poesia, contra a opressão e o sofrimento imposto às mulheres angolanas.

Outra poeta angolana que se pode referir como uma expoente da poética feminina em Angola é Isabel Ferreira. Nascida em Luanda, em 1958, Isabel se destaca por retratar liricamente a posição da mulher na sociedade patriarcal e o direito feminino aos prazeres do corpo e a um espaço de dignidade nas relações afetivas. Formada em Direito e pela Escola Superior de Teatro e Cinema na Amadora, em Portugal, além de membro da União dos Escritores Angolanos (UEA), a escritora representa em poesia o eu-lírico feminino na luta pela afirmação social da mulher angolana. Para representar essa enunciação poética feminina de Isabel Ferreira, selecionamos o poema “Vou embora”:

Vou embora amanhã
levo a cratera, o frêmito...
A neblina dos meus olhos
deixo-ta como lembrança

Nos dias de solidão
não terás a minha mão
suave como a seda
na tua frente furacão!

Vou embora amanhã
levo apenas os chinelos
aqueles que me deste
no dia dos namorados

Vou embora amanhã
deixo tua soturna sombra...
No teu quarto a penumbra
não apagará o meu penedo...
(Ferreira, 2009).

O desejo impedido de partir, vontade desencorajada de deixar para trás a opressão masculina, é uma recorrência na experiência conjugal por parte da mulher. Isabel reproduz, no poema supracitado, o dilema de uma mulher agredida, cansada de enfrentar a brutalidade de uma “frente furacão” e de uma “soturna sombra”, em contraste com a sua suavidade de “seda”, a sentir intimamente o vazio emocional de uma “cratera”, a reconhecer não ser aquele o seu lugar (aquele, o lugar da violência), mas que adia para “amanhã” a sua partida. Amanhã é o nunca, o tempo de sua desistência.

Em “Desilusão”, outro poema selecionado da autora, leem-se as impressões de uma mulher no instante após a consumação do ato sexual que a desvirginou:

Caí em letargia ...
Meu sonho adormeceu profundamente ...
Ficou num par de fronhas virgens ...
Estreadas em noites de volúpia ...
Sonho bordado
Nas fronhas dum hotel
Vidas aneladas
Pontos cheios de suspiros em gemidos ...

Juntos dormimos
Mas nossos sonhos
Esses!
Adormeceram
Num par de fronhas ...
(Ferreira, 2009).

As imposições e expectativas sociais em torno da virgindade feminina são a representação do lugar subalterno destinado à mulher. O hímen é tomado, na sociedade patriarcal, como “selo” de identificação do corpo feminino numa visão utilitarista e possessiva do homem. Entretanto, na experiência retratada liricamente por Isabel Ferreira, o que se nota vai além de um “antes e depois” virginal, está na postura de cada um diante de um ato consensual que é (ou deveria ser) o equilíbrio de desejos e prazeres, uma consumação de intenções. O eu-lírico, ao revelar a sua “desilusão” (como se lê no título), expõe a ruína do seu sonho, que “adormeceu profundamente” e “ficou num par de fronhas virgens” – a separação de sonhos é representada pela separação das fronhas (os lençóis e cobertores do casal são únicos, as fronhas cada um tem a sua). As “vidas aneladas”, entrelaçamento conjugal com alianças literais que se desejam também metafóricas, transformaram “suspiros em gemidos”, promovendo então a separação dos sonhos, o que muitas vezes antecede a separação de corpos.

Por fim, selecionamos de Isabel Ferreira o poema “Marginal do teu corpo”, com o subtítulo “a confissão do outro”, que antecipa um jogo poético: ainda que a poesia possa ser lida pelo viés feminino, o que se lê é de enunciação masculina. Isabel produz um poema em que o eu-lírico é um homem a exclamar sua “verdade” sobre o corpo feminino:

No teu corpo adormeço
Horas longas permaneço
No asfalto da noite...
Revejo cenas do dia

Repasso atos alheios
Extasiado!
Vejo-te...virgem... Beijo-te nua
Serena só para mim!

Viro-me todo... Abro tudo...
Cuidados me cercam
Tuas curvas lânguidas... imagino:
– invejo o prazer alheio:
– deixo fluir as mágoas
Beijam-me águas luandinas
Na curva da madrugada...

Sinto a maresia
A farfalhar-me o ouvido
Solto-me...Venho-me...
Esqueço-me de tudo!
Tudo esqueço
Até minha condição precária!
(Ferreira, 2009).

Em meio a um poema-exaltação dedicado à mulher que adormece ao lado do homem-enunciador, entrevê-se, nos sentidos masculinos expressos, sinais de um patriarcalismo evidente. Note-se, em primeiro lugar, que o sujeito extasiado com a presença da mulher afirma: “Vejo-te...virgem... Beijo-te nua/ Serena só para mim!” Reproduz-se na sua exclamação o valor feminino traduzido na virgindade e na serenidade, além do fato de o eu-lírico a pressupor “só para ele”. Lê também, no

poema, a revelação de uma inferioridade masculina que se exprime por meio da “inveja do prazer” e da confissão sobre a “condição precária” do homem que fala. Há nisso uma estratégia autoral que podemos pensar como a inversão da tradição. Lembremos, por exemplo, das cantigas de amigo, subgênero das trovas medievais galego-portuguesas, em que os poemas masculinos se punham no corpo e na voz femininas para expressar pensamentos sobre as mulheres daquela realidade circunscrita. Evidentemente, os trovadores, ao “falarem pela mulher”, o faziam segundo as suas vontades e, por que não dizer, para seu próprio divertimento. O que vemos, como resultado, é menos “o que as mulheres tinham a dizer” e mais “o que os homens gostariam que elas dissessem”. Em “Marginal do teu corpo”, Isabel propõe a inversão trovadoresca: a mulher fala no lugar de um homem e, assim, põe “palavras na sua boca”, faz por ele revelações sobre o universo masculino.

Considerações finais

A libertação do corpo feminino é ainda uma luta nos espaços sociopolíticos e culturais africanos. Embora a África seja o berço de muitas comunidades matriarcais, com grandes histórias de lideranças femininas, a força do patriarcalismo se impôs historicamente, pela herança colonial em sintonia com práticas tradicionais de protagonismo masculino. A opressão misógina, contudo, conforme nos alerta Boaventura de Sousa Santos (2011), não aniquilou a força feminina expressa em atitudes e palavras. Ao longo do tempo, progressivamente, mulheres como Deolinda Rodrigues, Paula Tavares e Isabel Ferreira impuseram na voz a potência feminina, que reverbera e ecoa, transformada em um coro sonoro em nome do empoderamento, da igualdade e da dignidade das mulheres africanas.

Referências

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CHIZIANE, Paulina. “Eu, mulher... por uma nova visão do mundo”. **Revista Abril – Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana**, vol. 5, n. 10, p. 199-205, 2013.

FERREIRA, Isabel. **Oceano de Letras**. 5 de janeiro de 2009. Disponível em: <https://nuhtaradahab.wordpress.com/2009/01/05/isabel-ferreira-1958/>. Acesso em: 13 maio 2024.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Tradução de Ricardo Cmz. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política”. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008, p. 287-324.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. CODESRIA Gender Series. v. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” In: Landger, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2005. p.117-142.

SALAMI, Minna. **Uma breve história do feminismo africano**. 2017. Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-histria-do-feminismo-africano>. Acesso em: 10 jul. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

RODRIGUES, Deolinda. **Diário de um Exílio Sem Regresso**. Luanda: Editorial Nzila, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “A persistência histórica do patriarcado”. **Desacato**. 26 nov. 2011. Disponível em: <https://desacato.info/a-persistencia-historica-do-patriarcado>. Acesso em: 04 mai. 2024.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. **Afeto & Poesia**: ensaios e entrevistas; Angola e Moçambique. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014.

TAVARES, Ana Paula. **Poesia Reunida seguido de Água Selvagem**. Lisboa: Editora Caminho, 2023.