

Não é raro ouvir declarações contemplativas sobre o "recente" engajamento de mulheres com suas causas e suas lutas, através de assertivas como "agora as mulheres lutam por seus direitos", ou "no século XX as mulheres começaram a reivindicar e contestar tal questão...". Frases como essas expressam como desconhecemos as ações de mulheres que transitaram na história ao longo dos séculos em papéis de protagonismo. Longe de estar alheias às lutas e reivindicações que lhes diziam respeito, mulheres de todas as etnias, classes sociais e nacionalidades acumulam um histórico de feitos potentes e efeitos importantes, cujas marcas efetivamente ficaram na sociedade. No entanto, a escrita da história não é neutra. Ela é um reflexo dos poderes dominantes em um sistema planetário marcado pelo patriarcalismo branco, machista, misógino. Esse panorama faz parte

da estrutura básica de praticamente todos os países do mundo ainda hoje e se manifesta no apagamento de registros de importantes feitos, quando estes foram alcançados por indivíduos ou grupos que questionavam as estruturas de poder estabelecidas. É na contramão da manutenção dessa estrutura que as mulheres de Abya Yala pretendem se situar. Nesta coletânea de artigos, busca-se pôr em evidência mulheres que compõem a história latino-americana, mas não obtiveram ainda o merecido protagonismo nos registros privilegiados de circulação de informações, nos livros acadêmicos, nas aulas de formação de estudantes das humanidades ou na grande mídia. Que os textos aqui reunidos sirvam de inspiração ao resgate dos protagonismos silenciados e apagados da história (literária ou não) oficial.

Amanda Brandão
A. Moreno

NATIVAS, MISTIÇAS E
TRANSOCEÂNICAS: O PODERIO
FEMININO EM ABYA YALA

VOLUME I

ORGANIZAÇÃO:

Iaranda Barbosa
Amanda Brandão A. Moreno
Maria Luiza Teixeira Batista
Vinícius Nicéas

RECIFE, 2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

Prof. Marcelo Brito Carneiro Leão

Reitor da UFRPE

Prof. Gabriel Rivas de Melo

Vice-Reitor

Edson Cordeiro do Nascimento

Diretor do Sistema de Bibliotecas da UFRPE



EDITORA UNIVERSITÁRIA - EDUFRPE

Antão Marcelo Freitas Athayde Cavalcanti

Diretor da Editora da UFRPE

José Abmael de Araújo

Coordenador Administrativo da Editora da UFRPE

Josuel Pereira de Souza

Chefe de Produção Gráfica da Editora da UFRPE

Janilson Lemos de Araújo Silva

Projeto gráfico e arte de capa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE

Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

N278

Nativas, mestiças e transoceânica: o feminino em Abya Yala /
Iaranda Barbosa ... [et al.]. - Recife: EDUFRPE, 2023.

181 p. il.

Inclui bibliografia.

ISBN (digital) 978-65-85711-77-7

ISBN (físico) 978-65-85711-76-0

1. Mulheres – América Latina - História 2. Nativos
3. Mestiços I. Barbosa, Iaranda

CDD 305.4098

PREFÁCIO

As nativas, as mestiças, as crioulas e as transoceânicas de Abya Yala

Abya Yala foi, em um passado não muito distante, o lar de mulheres importantes para nossa história, mulheres que lutaram por seus direitos, mulheres fortes que romperam os padrões estabelecidos pela sociedade de sua época e que, talvez por esse motivo, foram silenciadas, invisibilizadas, esquecidas.

Hoje, anos depois do desaparecimento da maioria delas, resgatamos suas histórias, não apenas para lançar luz sobre suas biografias, mas, principalmente, como uma forma de reconhecimento e de agradecimento. Se hoje falamos/escrevemos é porque, antes de nós, outras mulheres, como estas que aqui estão, abriram o caminho para que pudéssemos seguir. Elas foram silenciadas, mas nos deram o direito à voz, no sentido metafórico e, quiçá, também jurídico.

Por esse motivo, para que nossa voz continue sendo escutada, é necessário pronunciar os nomes de cada uma delas, porque se não fosse por mulheres valentes como María Remedios del Valle, uma afrodescendente branqueada pela história argentina, Juana Azurduy, uma heroína mestiça, vencedora de muitas batalhas, e Martina Carrillo, a líder da revolta dos escravizados no Equador, não teríamos coragem de lutar pela nossa independência.

É necessário falar sobre a líder indígena Rigoberta Menchú, símbolo da resistência de um povo que resiste. E é necessário continuar falando em nome daquelas mulheres cujas vozes foram silenciadas abruptamente como a da ambientalista Berta Cáceres – uma indígena que trabalhou em defesa do seu povo, da sua cultura e do seu território – e da ativista María Elena Moyano Delgado, uma mulher negra que dedicou a vida à população menos favorecida do seu país.

Sem conhecer o feminismo contundente da artista chilena Luta Cruz, não seríamos capazes de sentir o sabor e a força do empoderamento. O mesmo sabor que sentimos quando escutamos o nome de Petra Herrera, uma transgressora que se travestiu de pedra para questionar a ordem patriarcal, ou de Prudencia Ayala que teve a ousadia de querer ser a presidenta de seu país.

Hoje, temos o direito de falar, mas para que continuemos com esse direito é preciso ler obras como as de Ángela Becerra, uma escritora que desafiou

o cânone literário ao escrever romances considerados best sellers, narrativas que privilegiam vozes femininas. É preciso recitar em voz alta a potente poesia de Virginia Brindis de Salas para que sua literatura possa ocupar o lugar que merece no campo dos estudos literários. É preciso conhecer o trabalho da professora cubana María Dámasa Jova Baró, uma mulher negra que fez a revolução nas letras e na educação.

Não podemos esquecer que a educação empodera as mulheres, era isso que pensavam Serafina Dávalos, em uma época em que as mulheres não tinham o direito pleno de estudar, e Salomé Ureña, a educadora que contribuiu para a formação acadêmica de muitas outras mulheres e que enxergava o potencial revolucionário e libertador da educação.

Hoje, podemos estudar, podemos votar, podemos ser quase tudo o que queremos ser. Hoje, temos o direito à voz, mas, para que nossa voz não seja silenciada novamente, é necessário narrar as histórias dessas mulheres para que não esqueçamos que elas lutaram para que nós pudéssemos estar aqui, neste lugar, nesta terra viva, nesta terra que floresce.

Maria Luiza Teixeira Batista
08 de março de 2023

APRESENTAÇÃO

Antes de iniciar a semeadura, é sabido que o preparo do solo para o plantio é um dos pontos fulcrais para o desenvolvimento da lavoura e uma colheita proveitosa. O processo exige tempo, análise, dedicação, estudo e, principalmente, respeito aos agentes envolvidos.

Assim se deu o desenrolar das páginas de celulose e/ou virtuais deste livro. A partir do profícuo terreno das aulas de Literatura Comparada, Cultura dos Povos e Literatura Brasileira, por mim ministradas na Universidade Federal de Pernambuco, entre os anos de 2020 e 2022, a pedra angular se ergueu. Pautada em recortes decoloniais, apresentei os corpora teóricos e analíticos que traziam à ordem do dia mulheres, obras e narrativas até então sufocadas e encobertas pelo tradicionalismo acadêmico, embora, muitas delas, ainda em plena produção. Entretanto, o pedregoso campo docente era fertilizado por constantes inquietações por parte dos discentes a cada encontro: “Professora, por que não estudamos essas pessoas desde o início do curso?”, “por que esses nomes não são abordados nos livros didáticos?”, “podemos trabalhar com essas obras em sala de aula?”, “; é possível produzir um TCC com essas discussões?”.

Mesmo após inúmeros debates, artigos e Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) estimulados pelas indagações, os incômodos permaneciam, contudo, dessa vez, germinavam em mim. Como minimizar a carência geral de pesquisas acadêmicas na área de Letras sobre mercado editorial, conflitos bélicos, lutas de classes, rebeliões, levantes étnicos, representações políticas, movimentos sociais e produções literárias protagonizadas por mulheres na América Latina? Qual caminho seguir a fim de chamar a atenção para a escassez de materiais sobre essas mulheres tão importantes para o Continente Americano? As respostas vieram a partir do potencial dos estudantes ao produzirem artigos, publicarem e participarem de congressos, levantando questões pertinentes sobre essas ausências, e problematizarem a formação docente. O solo estava pronto e a semeadura poderia ser iniciada.

O título do livro surge após a leitura do TCC de Gerardo de Ávila, um dos graduandos – que infelizmente não está neste volume –, e o encontro com o termo, até aquele momento por mim desconhecido, “Abya Yala”. O geógrafo e ambientalista, que se encantou recentemente, Carlos Walter Porto-Gonçalves afirma que:

Abya Yala na língua do povo Kuna significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo de América. O povo

Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas)¹.

Em vista disso, as sementes foram lançadas através das protagonistas nativas, mestiças e transoceânicas que habitaram e habitam Abya Yala. Nesse sentido, eram necessárias outras mãos para diversificar os grãos. Convidei o Prof. Ms. Vinícius Nicéas, a Prof^ª. Dr^ª. Amanda Brandão Araújo Moreno (UFRPE) e a Prof^ª. Dr^ª. Maria Luiza Teixeira Batista (UFPB). Decidimos, portanto, realizar dois volumes (duas colheitas) e estendemos os convites para nossos estudantes da graduação, pós-graduandos, pós-graduados e professores. Optamos por aceitar artigos em primeira pessoa do singular, sem ser o plural de modéstia, pois acreditamos que este livro é um local de autoafirmação, onde os teóricos em formação ou já formados, possuem a oportunidade e a segurança para expor reflexões e tecer comentários pertinentes sobre as personalidades escolhidas.

Destarte, cada um a sua maneira, apresentando inclusive as dificuldades referentes a materiais sobre as mulheres eleitas para compor este volume, preparou o solo, fertilizou e aguardou o ciclo de plantio e germinação. A colheita floresceu em um ventre maduro, que diariamente nos ensina a importância do cultivo, da proteção, da memória, das mulheres de Abya Yala.

Iaranda Barbosa

¹ Para mais informações sobre o termo e seu uso político, recomendo o texto do referido teórico disponível em: ABYA YALA | Universidade de São Paulo (usp.br). Acesso em: 30 nov. 2023.

SUMÁRIO

O feminino e o mercado editorial: o sucesso de vendas de Ángela Becerra.....	10
Prudencia Ayala: a primeira pedra lançada.....	22
Martina Carrillo: resistência e liderança no combate à escravidão.....	31
Salomé Ureña: lecionar, escrever e lutar.....	40
Virginia Brindis de Salas: (tentativas de) exclusão e silenciamento.....	49
Serafina Dávalos: lutas, logros e silenciamento.....	72
Petra Herrera: um exemplo de empoderamento feminino..	84
Juana Azurduy e os embates da história.....	94
Luta Cruz: corpo-manifesto.....	109
María Dámaza Jova Baró: uma voz feminina na história cubana.....	126
História de um "caminho apagado": resgatando a memória de María Elena Moyano.....	136
Rigoberta Menchú: la voz de resistencia de la mujer indígena en la lucha por la paz y la justicia en Guatemala.....	145
Berta Cáceres: a força que habita as águas.....	158
María Remedios del Valle e a visibilidade afrodescendente argentina.....	170

O FEMININO E O MERCADO EDITORIAL: O SUCESSO DE VENDAS DE ÁNGELA BECERRA

Amanda Brandão A. Moreno (UFRPE)

Ángela Becerra é uma escritora colombiana que ocupa um papel proeminente no mercado editorial internacional através da produção de romances diretamente relacionados às temáticas sentimentais e melodramáticas. Desaprovada pela crítica especializada, sua resposta é exata: “yo vendo”. Autora de best sellers, recebeu vários prêmios tanto pelos romances que escreveu como por sua atuação como publicitária, carreira que abandonou para se dedicar à literatura. Neste trabalho, através de uma breve análise dos capítulos iniciais de três livros seus, apresentamos um panorama de sua produção, das críticas que recebe, da função que cumpre e dos temas que recorre.

Palavras-chave: autoria feminina; literatura de massas; Ángela Becerra.



Figura 1: “Diario (Déjame)” - Ángela Becerra



Fonte: Site oficial da escritora

Em uma das não raras críticas negativas que recebeu Ángela Becerra por sua produção narrativa, encontramos a de Jaime Jaramillo Escobar (2011, p. 294-296), que menospreza não apenas o trabalho da escritora colombiana, como seus leitores: uma “classe média semiletrada”, um “mundo pseudointelectual” que só compra livros em aeroportos, com a finalidade de obter uma “literatura ociosa, para passar o tempo daqueles que não têm nada melhor que fazer”. Ao resenhar o romance *Algún día, hoy* (2019), do qual falaremos mais adiante, Jaramillo Escobar o classifica “melodramático”, vinculado ao “velho romance lírico de amor, rosa ou light”, feito com fins meramente comerciais e corriqueiramente acunhado como best seller. Ao tratar de avaliar o livro em termos imanentistas, comenta:

Capítulos breves y la disposición tipográfica facilitan la lectura, pero el abuso experimental lleva con frecuencia a lo cursi, con alaridos que buscan efecto en recursos gráficos de principiante, a imitación de vanguardias adolescentes, que repetidos en la actualidad de la nove la resultan ridículos y denuncian falta de estilo. [...] Defectos todos que sumados con otros dan una novela pesada en pose intelectual, que al

avanzar no mejora, y no invita a la relectura. [...] se vuelve tedioso. Es lo que ocurre al acumular página con el añadido de monólogos cuasi filosóficos a base de interrogantes, extensas disquisiciones injustificadas, pirotecnia efectista, abuso de la onomatopeya, exceso de citas traídas de los cabellos, introducción de asuntos forzados y artificios diversos de expansión, todo lo cual conduce litina especie agridulce de ensalada o salpicón (Jaramillo Escobar, 2011, p. 295).

O resenhista avalia a obra como um texto cuja leitura leva o “lazer ao irrelevante”, título da resenha (“El ocio llevado a lo intrascendente”, no original). Considera que a personagem principal constitui “mais um caso clínico que um personagem literário”. Ao fim e ao cabo, no entanto, não pode deixar de afirmar: “bem feita para o que se pretende, mediante receita conhecida”. Se percebemos que opiniões como essa são recorrentes sobre a obra de um determinado autor, somos levados a indagar-nos sobre que papel essa produção exerce na sociedade, que função esses autores cumprem (para seus leitores e para o mercado) e qual a razão de seu sucesso. Para além dessas questões, para o caso em tela neste trabalho, elementos outros precisam também ser aventados, elementos que considerem as especificidades do conjunto autora-obra-público e os impactos dessas especificidades sobre o mundo que extrapola o da crítica literária especializada.

Quando se propõe uma discussão que tem como plano de fundo a escrita de autoria feminina, precisamos ter em vista que o cânone literário é historicamente misógino e patriarcal e é ainda muito recente na história da literatura universal a possibilidade de que mulheres passem a integrá-lo. Dessa forma, mesmo quando a literatura produzida por mulheres não traz como tema uma reflexão direta sobre o assunto, é fato que essa construção corrobora para e deixa marcas indeléveis nas figuras dos imaginários construídos e literarizados por escritoras. Isso porque textos escritos por mulheres acabam respondendo, quer queiram, quer não, à questão proposta por Helena Araújo: “existe espaço para a imaginação da mulher?” (apud Robledo, 2011, p. 49, tradução minha). De acordo com Ángela Robledo (2011, p. 48):

La escritura femenina es un acto de afirmación personal, cuyo propósito es conformar un espacio alternativo y excéntrico en una cultura que ve la voluntad activa, la búsqueda del goce narcisista y la creación de las mujeres como fórmulas de agresión [...]. Escribir como mujer - una práctica que, a mi juicio, está todavía vigente en tanto que las mujeres no han explorado ni inscrito sus propias voces desde la conciencia de género —, indagar en el “continente oscuro” (como llamó Freud a lo femenino), pone en cuestión una estructura y una historia en la cual a las mujeres se les reserva el lugar de culpables.

Outra questão que se impõe, intimamente relacionada à análise das produções de autoria feminina, é quanto ao lugar que se lhe autoriza ocupar. Paire no ar a impressão de que, por se tratar de autoria feminina, a qualidade dos escritos precisa ser absoluta, transformadora, revolucionária em termos de inovação e mérito estético, do contrário não haveria espaço para a circulação de textos apenas “medianos”. Isso não parece se reproduzir de forma tão contundente no universo da literatura escrita por homens. Um breve levantamento e comparação das críticas que recebem autores de best sellers ao redor do mundo pode evidenciar como há traços muito mais agressivos de análise da literatura voltada para o mercado quando ela é escrita por mulheres do que por homens. Isso porque, como argumenta Ángela Robledo (2011, p. 50): “las teorías estéticas que excluyen la producción femenina de los círculos que controlan la literatura son tan viejas como la misoginia”. Acrescenta ainda que as mulheres foram excluídas do espaço literário de muitas formas e podemos concluir com certa facilidade que isso não está restrito ao cânone, mas às mais diversas esferas que não integram a chamada “alta literatura”. É tendo por base esse contexto de inquietações que tentarei apresentar um panorama da produção artística, intelectual e social de Ángela Becerra.

Nascida em 1957, é natural de Cali (Colômbia), radicada em Barcelona (Espanha). Foi apenas por volta dos quarenta anos que deixou a bem-sucedida profissão como publicitária para se dedicar à literatura, não sem antes acumular vários prêmios e colecionar grandes empresas em seu portfólio em publicidade. É uma das autoras colombianas que escreve para vender e alcançou um grande sucesso editorial através de suas publicações, que já foram lançadas em mais de 50 países e traduzidas para mais de 23 idiomas, reeditadas diversas vezes. Ganhou prêmios relevantes para o mercado editorial, como o prêmio Casa de Américas-Planeta, em 2009; o prêmio Azorín, em 2005, quando também recebeu o prêmio de melhor livro colombiano; em 2004 e em 2006 recebeu o International Latino Book Award, da BookExpo América, entre outros. Quase todas essas premiações estão vinculadas à categoria de romances sentimentais ou de grande êxito de vendas. Becerra é também a narradora colombiana mais lida depois de García Márquez (Lorenci, 2019).

Suas principais publicações são: *De los amores negados* (2004), *El penúltimo sueño* (2005), *Lo que le falta al tiempo* (2006), *Ella que todo lo tuvo* (2009), *Memorias de un sinvergüenza de siete suelas* (2013) e *Algún día, hoy* (2019). Também escreve poesias, como *Alma abierta* (2001), seu livro de estreia, e *Amor con A* (2008).

Becerra é herdeira do boom de autoria feminina dos anos de 1980, que contou com nomes como Isabel Allende e Laura Esquivel, consideradas “garciamarquianas” (cf. Robledo, 2009). A escritora não nega a admiração pelo conterrâneo nobel da literatura, que é inclusive invocado de passagem como

personagem em um de seus romances. Criou o termo “idealismo mágico” para denominar a forma como se expressa em suas produções. Em linhas gerais, define o idealismo mágico como uma visão da literatura a partir da qual os sentimentos, e a paixão em especial, ocupam um lugar de destaque e promovem o extraordinário. Tem relação direta com o “realismo mágico”, como assinala Mimi Wikström (2022, p. 14): “Esto indica que el idealismo mágico no se diferencia tanto del realismo mágico como dice Becerra, y se puede sospechar que poner otra etiqueta a la escritura es un truco para vender, o una manera de evitar crítica negativa”. Há, porém, um elemento de distinção entre ambos epítetos: no idealismo mágico, as personagens não encaram com naturalidade os elementos insólitos que têm diante dos olhos (Wikström, 2022, p. 16).

Um trabalho como este, cujos objetivos recaem sobre a pretensão de apresentar e analisar a biografia, a produção intelectual e artística e, ao mesmo tempo, as marcas deixadas na história e na sociedade por significativos personagens femininos latino-americanos esbarra necessariamente com uma primeira limitação, a de extensão: os feitos de cada uma dessas mulheres não cabem em poucas páginas com o rigor e aprofundamento que merecem. De ser assim, a tarefa que tentamos desenvolver aqui é apresentar elementos suficientes para estimular investigações independentes por leitores interessados e sugerir alguns títulos por onde possam iniciar a leitura. Mesmo considerando o caráter panorâmico que pretendemos impor a este trabalho, a questão do método segue espinhosa, especialmente quando a personalidade a ser posta em pauta (é o caso de Ángela Becerra) exerce múltiplas atividades e pode ser analisada a partir de cada um dos eixos que compõem sua vida. Optamos, pois, sem prescindir dos demais âmbitos, por privilegiar a produção literária de Becerra, tentando enfatizar elementos que se coadunem com uma busca, que é da autora colombiana, mas também é nossa, de formas específicas de representar o feminino em alguns textos seus. Como se pode esperar, o método segue constituindo um problema, já que dispomos de pouco espaço para muitas e volumosas obras. Decidimos, por fim, privilegiar a análise dos capítulos de abertura de três romances escritos pela autora. Com isso, esperamos prover o leitor de um panorama (inicial, é evidente) que considere a linguagem literária da autora, os temas e as formas de expressão das quais lança mão em diferentes obras, buscando, ao mesmo tempo, escapar um pouco da inevitável função enciclopédica que este texto possa apresentar.

Apesar do perfil bastante homogêneo de suas publicações, Becerra não se considera uma escritora em série nem de romances “água com açúcar”, como já disse em inúmeras entrevistas, encontradas on-line com facilidade. Os vínculos da produção da autora com o feminismo são claros e estão expressos em todas as partes, inclusive no seu website oficial. Na sessão “Mi vida”, uma das citações usadas para compor o mosaico da biografia da autora é justamente a seguinte:

La corriente feminista actual respeta todo: la maternidad, la feminidad... El hombre va a ganar muchísimo en la medida que entienda que este movimiento feminista es beneficioso para él porque le libera de una carga que se le impuso por las malas educaciones, la carga de la fuerza y la del control de las emociones y de los sentimientos para no parecer débil (Becerra, 2022, s/p).

A quem se dirige Ángela Becerra? Que função passa a ocupar e representar para outras mulheres quando assume um lugar de protagonismo na venda de best sellers nos indicadores nacionais e internacionais? Quais são os temas que explora em suas narrativas? Há ainda pouca produção acadêmica sobre a escritora. Diferente do que ocorre com outros nomes presentes nesta coletânea, o escasso interesse acadêmico não se baseia na dificuldade de encontrar fontes de pesquisa, mas tem a ver diretamente com a baixa valorização da produção da autora em termos estéticos. No entanto, essa mesma produção tem uma grande circulação, vende muito e é aclamada por um extenso público leitor. Fato é que existe uma carência geral nas pesquisas acadêmicas, na área de Letras, especialmente, sobre editoração e mercado editorial. J. P. Plata (2017, p. 21) enquadra Ángela Becerra entre as autoras colombianas que escrevem sobre mulheres quase sempre a partir da voz narrativa feminina. Os temas dos romances estão sempre girando em torno da exposição de manifestações sentimentais psicologizadas, muitas vezes de forma pretenciosa. Robledo comenta os procedimentos usados pela escritora em alguns textos. É elucidativo o trecho a seguir:

¿Con qué elementos construye Becerra sus relatos de venta masiva? Amores eternos y totales, matrimonios rotos por la rutina; enredos, juegos inverosímiles; mujeres que esperan todo del amor, seriadas, repetidas y contadas con lenguaje cliché son, sin duda, parte de las ficciones de Ángela Becerra (Robledo, 2011, p. 67).

Diógenes Fajardo Valenzuela (2008) inclui a produção de Becerra entre as que ele denomina como de “espaço do sonho”, um elemento que identifica como tendência entre autoras colombianas contemporâneas. Segundo o pesquisador, é o exílio autoimposto por autoras como Becerra que as fazem recriar a realidade colombiana:

[...] por medio de la imaginación y la nostalgia. El resultado es la creación de un espacio más onírico que real y, por ello, la noche y el sueño aparecen como los núcleos generadores de sentido para que el lector quede atrapado también en ese espacio propicio para la experiencia del duermevela (Fajardo Valenzuela, 2008, p. 187).

Para Elizabeth Romero (2019, p. 577-578):

[...] Becerra presenta el ámbito emocional de sus protagonistas, su narrativa le otorga un tratamiento particular a la dualidad de los sentimientos humanos, este asunto ocupa un lugar preponderante en su escritura que expresa a través de la voz interior proveniente de la conciencia y de cierto ordenamiento íntimo de las realidades individuales de sus personajes femeninos. [...] la literatura de Becerra ha suscitado interés a investigadores, críticos y a nosotros por el tratamiento literario íntimo con el que expresa y presenta no sólo los estados de ánimo, sino las pasiones humanas, es decir, las emociones de los personajes femeninos protagonistas de sus novelas. Se ha preocupado en buscar dentro de sí, en lo más recóndito, secreto, profundo e íntimo del ser, los sentimientos, intereses, impresiones, alteraciones, exaltaciones, turbaciones, agitaciones, temores, frustraciones, sensaciones que revelan la emotividad del alma de la humanidad femenina.

Éssa linguagem desbordada, com o frequente recurso à prosa poética excessivamente adjetivada que encontraremos nos romances de Becerra. Nossa primeira incursão será em *Algún día, hoy* (2019), no qual a autora recria a história de Betsabé Espinal, figura histórica muito significativa para a história da Colômbia, em especial para a história das mulheres nesse país, posto que foi a primeira mulher a liderar uma greve feminista contra o abuso laboral de seus patrões e a escravidão sexual, na Medellín dos anos de 1920.

O primeiro capítulo de *Algún día, hoy*, nos primeiros parágrafos, condensa temas diretamente ligados às experiências de pessoas com útero e de mulheres no seio da sociedade que conhecemos. A experiência do parto, a gravidez não desejada, o corpo desejado por um homem e em seguida descartado, abjeto, ameaçado em sua integridade mais básica, aparecem como motivos:

El parto adelantado de ese bebé, al que había escondido bajo una ruana durante meses, era inminente. No pudo impedirlo, a pesar de cruzar las piernas con todas sus fuerzas. Cuanto más apretaba, buscando contener el viscoso líquido que se deslizaba por sus muslos, la pequeña cabeza más pujaba por salir. Se metió la mano por entre la falda y trató de introducirla de nuevo en su vientre, pero ya era tarde; sus dedos tropezaron con la cabellera enmarañada y pegachenta de aquel bulto de carne. Era un accidente. El fruto de una tarde torcida. La vergüenza de su estúpida ingenuidad y de las patrañas de aquel hombre que, una vez había obtenido lo que buscaba, la había amenazado con echarla a la calle si contaba algo de lo ocurrido a su mujer.

No lo quería, no podía tenerlo. No deseaba por nada del mundo que el niño repitiera su misma suerte (Becerra, 2019, p. 17).

O relato, em terceira pessoa, escancara questões que dialogam especificamente com as experiências de mulheres, com um forte elemento social vinculado. Depois de ser usada sexualmente pelo patrão, uma jovem é ameaçada de demissão caso divulgue o ocorrido. O signo da abjeção do acontecimento se materializa no útero daquela moça, que tenta desparir uma criança não desejada e prematura. Numa noite de tempestade, ao relento, exposta aos elementos, dá à luz o fruto de uma profunda vergonha e violência que sofreu:

Estaba en medio de su muerte y de esa nueva vida. Perdida entre el deseo de abandonarlo y huir, o el de cogerlo y sumergirse en el río para ahogarse con él en una ceremonia íntima y fugaz que a nadie interesaba. Sentía el desgarró de sus entrañas en la lluvia helada que lloraba con ella el nacimiento de ese pobre niño. Un niño que no debía venir al mundo. Un niño que, por más que luchó por impedir que naciera, de repente acababa de caer de bruces en el barro.

Lo recogió. Entre sus manos era solo un amasijo de huesos y piel embadurnado de sangre y lodo. Con sus dientes cortó el cordón que la ataba a aquella criatura, y mientras lo hacía un relámpago iluminó el sexo del pequeño:

—¡Niñaaaaaaaa! —vociferó—. ¡Maldita sea! (Becerra, 2019, p. 18).

A cena é lacerante. A autora faz a natureza do ambiente reproduzir a angústia da mulher ao parir e cogitar a morte. A crueza da linguagem também chama atenção, especialmente no penúltimo parágrafo citado: um bebê sujo de sangue e lodo tem o cordão umbilical violentamente extirpado pelos dentes da progenitora que, ao identificar o sexo do infante, resgata a maldição, presente em várias mitologias, daquelas que nascem mulher. Essa é a criança que será Betsabé Espinal. O capítulo acaba dando a entender que um dos desejos da personagem inicial seria atendido: “El llanto de Celsa Julia Espinal creció y se unió al primer grito de su hija. En ese instante un rayo partió en dos el algarrobo milenario que las resguardaba del diluvio, y un pedazo de tronco cayó sobre ellas sepultándolas” (Becerra, 2019, p. 18). Claro está que não é o que acontece, já que o romance, como antecipado, apresenta uma versão da vida de Betsabé, assim batizada no capítulo seguinte.

No primeiro capítulo de *Ella*, que todo lo tuvo (2009), também aparece como protagonista uma mulher, mãe, esposa, que sofre um grave acidente de carro. Aos dois primeiros parágrafos, no entanto, cabe a reminiscência do que parece ser um momento da infância com o qual a personagem sonhava há 365 dias.

Otra vez. Un ejército de hormigas amarillas, con aquel olor dulzón, subía hacia ella en cuatro rigurosas filas indias. “¡Maldita sea! —gritó su madre al verlas—. ¡LUCÍAAAA, CLARAAAA, rápido, que se comen a la niña!”

Los ojos desbordados de Ella observaban desde la cuna el ir y venir desesperado de sus hermanas y su madre. Lucía y Clara acababan de sumergir las patas de la pequeña cuna en cuatro ollas llenas de agua. Al cabo de unos minutos, una espesa sopa de hormigas ahogadas flotaba en los cuatro recipientes. De nuevo se salvaba de ser devorada por la plaga ambarina (Becerra, 2009, p. 7).

Na cena, como no livro anterior, mulheres cuidam sozinhas de um bebê, que é ameaçado por algo. Nesse caso, são formigas que escalam o berço da criança. Uma mãe recorre às filhas para que a ajudem. Não há sinal de figura paterna e os cuidados da casa parecem entregues apenas às mulheres, mesmo que de pouca idade. A obra vai tratar da história de uma escritora que, após sofrer um grave acidente, deixa de escrever e realiza uma viagem para a Itália à procura de inspiração, da felicidade e do sentido da vida, tematizando de forma constante a solidão.

Em *Memorias de un sinvergüenza de siete suelas* (2013), Becerra traz a história de uma espécie de Casanova contemporâneo, contada pela esposa e pela amante após sua repentina morte. No primeiro capítulo, temos a voz narrativa do morto contando, de dentro do caixão, como se dava sua relação com as mulheres:

¿Que por qué lo hacía? Vaya pregunta más imbécil la que me acabo de hacer. Porque me hacía feliz coleccionar mujeres. Se me hace la boca agua sólo recordar la excitación que me producía el acecho, la estrategia, el cálculo, oler la presa. Humm... perfume a piel nueva. La mirada, el roce, quejidos nunca oídos, orgasmos gritados, te amos y te quiero con olor a champagne francés (que por cierto les encantaba porque se creían valiosas sólo porque había decidido descorchar una botella para ellas, ¡¡¡qué ilusas!!!), platito de fresas o caviar o jamón de bellota, dependiendo de la expectativa a cubrir. Mujeres casadas, aburridas, hastiadas de lloros y mocos, de desplantes masculinos, infidelidades, indiferencias y machismos. Jovencitas que sueñan con el príncipe azul, o rojo, o verde, o del color que sea con tal de que llegue y las rescate. Solteronas de buen ver y mal haber, consumidas con su tesoro intacto, guardado para el que nunca llegó. Ahhh, amigo, prometer, prometer, prometer... hasta meter y después de haber metido, olvidar lo prometido. Ésa era mi premisa. Ningún compromiso. Pañuelo usado, pañuelo tirado. Y ahora, metido entre

estas cuatro paredes de cedro macizo que hieden a carpintería fina. No es justo. Los oigo a todos: tenía la vida por delante, dicen. ¡¡¡Maldita sea la muerte!!! (Becerra, 2013, p. 9-10).

Nesse romance, o humor assume um papel particularmente importante. Desde o título já se percebe o posicionamento a uma vez crítico e jocoso da autora com relação ao “sinvergüenza”. A linguagem aqui tem menos pretensões de sofisticação. É interessante notar que, diferente dos exemplos anteriores, trata-se de um homem falando em primeira pessoa. O protagonista é apresentado pela perspectiva das mulheres, o que se relaciona diretamente com o esforço de Becerra por estabelecer um diálogo direto com o público feminino. Assim como no primeiro romance comentado, vemos um homem que usa mulheres sexualmente, com a intenção de descartá-las, sem anúncio prévio. A conquista se dá através de falsas promessas, rigorosamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desse breve panorama dos capítulos iniciais de três dos romances escritos por Becerra, podemos verificar como a autora de fato se ocupa de temáticas relacionadas ao universo feminino segundo um senso comum socialmente difundido. É importante assinalar que esse leque de temas que compõem um imaginário conhecidamente entendido como “feminino” é uma ideia baseada também historicamente numa construção patriarcal e misógina, mas que encontra referentes que operam pontes entre o que é representado nas obras e a dimensão da experiência dos milhões de leitores da autora colombiana.

Ángela Becerra não está sozinha no lugar que se esforça por ocupar. Segundo Robledo, muitas autoras latino-americanas contemporâneas usam de estratégias específicas, usadas desde a década de 1980 por Isabel Allende, por exemplo, para ingressar nas listas de best sellers:

[...] planifican sus obras para lograr un nivel muy alto de ventas y mantenerse en su puesto de éxito comercial durante semanas, meses o unos pocos años o décadas. Aspiran a vender en el mercado global patrocinado por las multinacionales de la edición en lengua española, para el caso nuestro. Su escritura, en serie, da cuenta de una cultura de la imagen consagrada por el orden capitalista que convierte al escritor o escritora en productor de una industria que necesita generar miles de títulos para satisfacer sus expectativas de beneficios (Robledo, 2009, p. 391).

A pesquisadora diz ainda que esse modelo de venda em massa impõe uma representação mais democrática dos temas e formas humanas retratados, tentando fugir do modelo unificado do ideal burguês de beleza restrita a um modelo único. É certo, no entanto, que Becerra não está entre as que promove um grande nível de inovação em termos de representatividade, entretanto, certo também está, ela faz eco positivo à indagação de Helena Araújo, comentada no início deste trabalho: nas obras de Ángela Becerra existe espaço para a imaginação feminina. Becerra responde a um público leitor que passa a normalizar elementos de empoderamento feminino que em outros tempos não estavam veiculados com frequência nesse tipo de obra. Também é relevante por ocupar um lugar de grande proeminência num mercado editorial que é ainda ocupado majoritariamente por homens. Ao fim e ao cabo, a crítica ganharia mais com usar a produção de Becerra como porta de entrada para outras autoras, mais capazes de sofisticar a linguagem e as reflexões sobre o mundo, do que condená-la a uma escória da literatura e, com isso, deixar de atrair a legião de leitores seduzidos pela literatura açucarada e sentimental, mas com eventuais fragmentos potentes, escrita pela autora.

REFERÊNCIAS

BECERRA, Ángela. Mi vida. Biografía de la escritora Ángela Becerra. Site Oficial. 2022. Disponível em <https://angelabecerra.com/biografia-escritora-angela-becerra/> Acesso em: 25 jul. 2022.

BECERRA, Ángela. Algún día, hoy. Barcelona: Planeta, 2019.

BECERRA, Ángela. Ella, que todo lo tuvo. Barcelona: Planeta, 2009.

BECERRA, Ángela. Memorias de un sinvergüenza de siete suelas. Barcelona: Planeta, 2013.

FAJARDO VALENZUELA, D. El espacio de la ensoñación en algunas novelas escritas por mujeres en Colombia y México. *Literatura: teoría, historia, crítica*, [S. l.], n. 10, 2008. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/12912>. Acesso em: 4 ago. 2022.

JARAMILLO ESCOBAR, Jaime. El ocio llevado a lo intrascendente. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 2011-01-15. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-ocio-llevado-a-lo-intrascendente-914320/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

LORENCI, Miguel. El épico «monumento a la mujer» de Ángela Becerra. La verdad. 21 mayo 2019. Disponible em: <https://www.laverdad.es/culturas/libros/angela-becerra-20190521183725-ntrc.html> Acceso em: 1 ago. 2022.

PABLO PLATA, Juan. Breve panorama de la literatura colombiana reciente. (Corte de 2017). ANTARES, v.9, no.17 – jan./jun. 2017. Disponible em: https://www.academia.edu/35837191/Breve_panorama_de_la_literatura_colombiana_reciente_Corte_de_2017. Acceso em: 1 ago. 2022.

ROBLEDO, Ángela Inés. El mercado como razón de ser de cierta escritura femenina. Ángela Becerra o el amor que vende. In: Independencia, independencias y espacios culturales: diálogos de historia y literatura. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. Disponible em: [https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/biblioteca%20colombianista/03%20ponencias/15/LibroActasCongresoXV\(1\).pdf](https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/biblioteca%20colombianista/03%20ponencias/15/LibroActasCongresoXV(1).pdf). Acceso em: 4 ago. 2022.

ROBLEDO, Ángela Inés. Literatura femenina nacional o las diversas maneras de retar el canon. In: ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela; VIVEROS VIGOYA, Mara (eds.). El género: una categoría útil para las ciencias sociales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

ROBLEDO, Ángela Inés. Vender o no vender y las razones del éxito de autoras colombianas del medio del siglo XX hasta hoy. INTI. N. 63/64. Pp. 185-198. Disponible em: JSTOR <http://www.jstor.org/stable/23287274>. Acceso em: 4 ago. 2022.

ROMERO, Elizabeth. Voces, escenarios, cuerpos y erotismo femenino en la narrativa de Ángela Becerra y Laura Restrepo. Estudio desde una perspectiva de género. In: CÁMPORA, Magdalena. PUPPO, María Lucía (orgs.). Dinámicas del espacio: reflexiones desde América Latina. Buenos Aires: Educa, 2019.

WIKSTRÖM, Mimi. “Un inmenso canto a los sentimientos”. La música y el idealismo mágico en El penúltimo sueño de Ángela Becerra. Lunds Universitet, Suécia. Disponible em: <https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=7359432&fileId=7359464>. Acceso em: 4 ago. 2022.

PRUDENCIA AYALA: A PRIMEIRA PEDRA LANÇADA

Ana Beatriz Amorim Góes (UFRPE)

Pensar es mi recreo sobre el lecho duro.
(Prudencia Ayala)

Este artigo traça um recorte da vida de Prudencia Ayala, escritora, defensora dos direitos da mulher em El Salvador e primeira mulher a tentar se candidatar à presidência desse país, quando as salvadorenhas não tinham sequer o direito ao voto. Ademais, apresenta um breve contexto cultural, social e político de El Salvador no fim do século XIX e início do século XX, a fim de elucidar o discurso e a necessidade de mudança que nutria a luta de Ayala. Como apoio, serão utilizadas as contribuições de Consalvi (2009); Marín (2015); Navas (2009, 2018) e Ticas (2005, 2022), além das proposições da própria Prudencia Ayala em seus registros escritos.

Palavras-chave: Prudencia Ayala; El Salvador; política; feminismo



INTRODUÇÃO

Fim do século XIX às mulheres era relegada a possibilidade de atuação apenas no papel de mãe, esposa e “dona” do lar, porque o ambiente patriarcal de El Salvador limitava a livre permanência e expressão de mulheres não só em lugares de poder público, mas também nos espaços educacionais, culturais e intelectuais do país. Nascer ali significava, então, ter apenas a nacionalidade salvadorenha, porque ser cidadão era privilégio masculino. A marginalização feminina era tão intrínseca àquela sociedade que muitas mulheres também contribuía para manter tal estrutura social, fosse por indiferença, fosse por participação ativa nesse movimento de segregação, até porque, naquela época, falar sobre feminismo era sinônimo de insolência e indignidade, e aquelas que se atreviam a expor pensamentos em defesa dos direitos das mulheres eram vistas como um perigo para a desarranjada instituição familiar.

Logo, o progresso feminino era constantemente inviabilizado por essa sociedade misógina e o grito das que lutavam por igualdade precisava ser infinitamente mais alto para que fosse minimamente ouvido. Por essa disparidade, muitos nomes e legados de ativistas feministas foram soterrados pela história, que por sua vez foi predominantemente contada por homens.

Graças aos movimentos em defesa da mulher, temos a possibilidade de desenterrar e reanimar, mesmo que aos poucos, nomes como o de Prudencia Ayala, mulher, indígena, pobre, mãe solo (teve dois filhos, Juana e Ángel, de pais diferentes), escritora e militante salvadorenha, que em meio a todas as tentativas de ridicularização e de silenciamento da sua voz, brigou até o fim da vida pela causa feminista e se tornou um marco na história de El Salvador ao tentar se candidatar à presidência do país em 1930, quando as mulheres não possuíam sequer o direito ao voto. O objetivo deste trabalho é, então, lançar um olhar sobre a vida e o legado dessa importante agente da revolução feminista salvadorenha.

PRUDENCIA AYALA: BREVE, MAS POTENTE EXISTÊNCIA

Ao pesquisar referências sobre o legado de Prudencia Ayala, deparei-me com uma quantidade mínima de produções relevantes e que dessem conta da imensidão dessa personalidade que inquietou a sociedade salvadorenha no fim do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, e nunca encontrou o seu merecido reconhecimento.

Nascida em 28 de abril de 1885, em Sonzacate (El Salvador), Prudencia Ayala foi uma escritora e ativista social que muito cedo conheceu as vicissitudes da existência feminina, indígena e pobre no país em que nasceu. Filha de Vicente Chilel, comerciante mexicano com quem não conviveu, e Aurelia Ayala, de quem herdou a natureza independente, progressista e obstinada, Prudencia Ayala, embora não tenha ido muito adiante com os estudos formais, por questões econômicas e sociais, jamais deixou de buscar conhecimento (nutria o gosto pela literatura e pela escrita) e outras formas de saber. Na bagagem, levava os livros de Helena Blavatsky, Santa Teresa, Annie Besant e a história de Joana d'Arc. Numa época em que as mulheres não tinham muitas alternativas laborais, optou por aprender a arte da costura, para ajudar a mãe com as despesas do lar e, aos poucos, atingir a independência. Para Sonia Ticas (2005, p. 22-23), Prudencia Ayala:

Tenía un fuerte sentido de su subjetividad aprendido de la madre, una fuerte y audaz luchadora de la causa unionista centroamericana. La madre le mostró una manera independiente de vivir como mujer siendo madre soltera y dueña de un pequeño negocio que le permitía dedicarse al mismo tiempo a asuntos políticos. La figura materna por lo tanto contribuyó a que en el pensamiento feminista que Ayala desarrollaría no entrara el modelo tradicional de la feminidad, entendido éste en el rol de esposa y madre abnegada.

Ainda muito jovem, em Santa Ana, município salvadorenho onde passou parte da vida, enquanto trabalhava como costureira, Ayala atestou ouvir vozes que prenunciavam o futuro. Ainda que tenha sido chamada de louca, chegou a acertar algumas previsões, como a queda do kaiser alemão, por exemplo. Com a fama de vidente (ou de sibila santaneca, como ficou conhecida) e graças à sua formação autodidata, começou a escrever artigos para o *Diario de Occidente*, jornal de certa circulação naquela época. Porém, como se não bastasse ser uma mulher em posição de “destaque” e ouvir vozes, o que historicamente é sinônimo de loucura e/ou satanismo, Prudencia Ayala escrevia numa coluna que invocava as causas sociais, como a defesa dos direitos das mulheres e dos setores desassistidos, além de mostrar-se contrária ao imperialismo norte-americano, aos regimes políticos centro-americanos e a favor da união desses países e da causa de Sandino, em Nicarágua. A partir daí, assim como a sua ferrenha militância, as críticas e as perseguições a Prudencia Ayala se intensificaram, transformando a sua vida em um verdadeiro campo de batalha.

“RECIBE EL DISPARO DE MI IDEA QUE EN JUSTICIA TE HAGO CON EL FUZIL DE MI PLUMA”

Mesmo sob vários epítetos injuriosos e tentativas de silenciamento, Prudencia Ayala seguiu a luta sem largar o bastão, literalmente. A ativista, como uma forma de enfrentamento aos que iam de encontro aos seus ideais, geralmente os homens brancos da alta sociedade, levava um bastão consigo, objeto que somente eles eram “dignos” de carregar. “Yo lo llevaré como insignia de valor en el combate contra los ingratos que adversan mi amor, mi ideal, la vida que llevo”, disse Ayala (Consalvi, 2009, p. 43).

Figura 1 – Prudencia Ayala segurando um bastão, símbolo de resistência



Fonte: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43958266>

Ainda que sua vida tenha sido tão breve, Ayala se transformou num símbolo perpétuo de luta. Com a atenção sobre ela e uma atmosfera de constante ameaça, a ativista foi presa pela primeira vez em 1919, aos 34 anos de idade, em Ahuachapán (El Salvador), após fazer críticas ao prefeito de Atiquizaya. Nesse mesmo ano, em uma marcha na Guatemala, país que visitava com frequ-

ência, foi presa novamente: era acusada de planejar um golpe contra o ditador Manuel José Estrada Cabrera. Não foi a última vez que foi presa. Da experiência de encarceramento em terras guatemaltecas, surgiu seu primeiro livro: *Escible. Aventuras de un viaje a Guatemala*. Em virtude da paixão pelas letras e pela incansável defesa dos seus ideais, Prudencia Ayala escreveu ainda outros dois livros: *Inmortal, Amores de Loca* (1925) e *Payaso Literario en Combate* (1928). Na publicação de 1925, Ayala (p. 9) escreve:

No hay que quitar la gracia, la libertad al pensamiento, que de Dios es el soplo divino que destruye el caos funesto... La idea es la mejor imagen del hombre, porque es la que hace evolucionar al individuo, para cambiar de aspecto en las costumbres en todas las naciones. Todos los seres dotados del uso de razón por lo que sienten y piensan tienen derechos que reclamar y defender recíprocamente entre los dos sexos que componen el complemento del hogar, de las sociedades y del Estado.

O trecho em questão poderia sintetizar o discurso da escritora. Nele, assim como em toda a obra, Prudencia Ayala defende o direito ao pensamento e à sua manifestação como uma licença para o bem existir e para a evolução do ser humano. Em desacordo com a cultura machista do país, Ayala sustenta a ideia de que a mulher também é dotada de razão e, portanto, assim como o homem, deve e pode ter voz nas diferentes esferas da vida social e política, clamando, de forma sutil e versada, pela equidade de gênero.

Além dos três livros e das diversas publicações em diários salvadorenhos que deram espaço aos pensamentos de Ayala, a escritora fundou seu próprio jornal, *Redención Femenina*, que se tornou uma ferramenta fundamental na sua campanha à presidência de El Salvador em 1930. A inclinação às letras, no fim das contas, lhe rendeu uma importante arma de combate, um solo fecundo onde podia semear suas inquietações.

“PENSANDO SERIAMENTE EN EL ESTADO INFERIOR EN QUE ESTÁ COLOCADO EL SEXO FEMENINO, HE LANZADO MI CANDIDATURA”

Em março de 1930, aproveitando a fresta democrática que era aberta por Pío Romero Bosque, presidente do país entre 1927 e 1931, pós dinastia dos Meléndez- Quiñónez, Prudencia Ayala declara candidatura ao cargo de presidente da república. Para ela, o progresso do país só aconteceria quando as mulheres também pudessem participar do fazer político. Embora soubesse

que não ganharia a eleição naquela conjuntura, entendia a tentativa como um aceno para a conquista dos direitos femininos em El Salvador. A imprensa, no entanto, irradiava críticas e maldizeres sobre o “atrevimento” de Ayala, que foi chamada de demente, louca, machona, bruxa, comunista... Inclusive, caricaturas que a ridicularizavam começaram a circular entre os jornais da época:

Figura 2 – caricatura sarcástica de Prudencia Ayala



Fonte: <http://misionologiachopin.blogspot.com/2020/04/prudencia-ayala-una-mujer-disruptiva-y.html>

Os periódicos salvadorenhos, além de classificarem Ayala como uma mulher disforme (o que era comum em quase todas as suas representações), buscavam determinar a sua posição naquela sociedade, o único papel que cabia a ela e a todas as mulheres daquela época: o de dona do lar. Na imagem, essa determinação é feita a partir da colher de pau que ela segura e que poderia, ainda, ser associada ao famoso e escarnekido bastão.

A ativista, porém, aproveitou a atenção que ganhava para espalhar seus princípios e demonstrar resistência diante do escárnio dos oponentes, concedendo entrevistas e permitindo que a imprensa acompanhasse suas atividades durante toda a campanha, mesmo que o intuito dos jornalistas fosse utilizar

aquelas informações para pisotear e desvalorizar a luta de Ayala. O comportamento deplorável do meio jornalístico indicava o pavor que aquela existência questionadora e revolucionária causava.

Em junho de 1930, era lançada a primeira das três edições do jornal *Re-dención Femenina*, que tinha Prudencia Ayala como diretora e redatora. Ali, a então candidata à presidência veiculou suas ambiciosas propostas para o governo: reivindicava os direitos das mulheres salvadorenhas, apoiava os sindicatos dos trabalhadores, iniciativas de progresso efetivo para a Nação, a liberdade de imprensa, o desenvolvimento de novas organizações para a garantia das coletividades, entre outras ideias progressistas que receberiam uma enxurrada de críticas. Alberto Masferrer, jornalista salvadorenho, foi um dos poucos que saíram em defesa da candidata, escrevendo, no jornal *Patria*, o seguinte: “Prudencia Ayala defiende una causa justa y noble, cual es el derecho de la mujer a ser elector y ocupar altos puestos. Su programa de gobierno no es inferior en claridad, sentido práctico y sencillez, al de otros candidatos que se toman en serio” (apud Consalvi, 2009, p. 44). Ademais, periódicos como o *El Espectador* informavam que Prudencia Ayala era recebida com aclamação pelos estudantes salvadorenhos.

Como era de se esperar, a candidatura de Prudencia não foi adiante. Poderia uma mulher, mãe solo e detentora de ideias progressistas alcançar o posto de dirigente do país? O debate sobre a candidatura foi parar na Corte Suprema de Justiça de El Salvador e, claro, seu direito foi negado. A Corte se aproveitou da ambiguidade da constituição de 1886 para tirar de Prudencia Ayala o direito da cidadania e, conseqüentemente, da sua candidatura: “Artículo 51 – Son ciudadanos todos los salvadoreños mayores de dieciocho años, los casados y los que hayan obtenido algún título literario, aunque no hubiesen llegado a esta edad”². Todos os salvadorenhos. Homens. Sendo obrigada a aceitar a decisão da justiça, Prudencia Ayala declara:

Me alejo almas mías con el corazón satisfecho de haber entrado en combate para obtener el triunfo de mi derecho ciudadano. Me alejo grata de los políticos que han prestado atención a la justicia que reclamo en el campo de la ley. La patria exige la práctica, de la justicia, el cumplimiento de la ley en su más completo significado cívico social entre hombres y mujeres, para equilibrar los valores morales de la nación civilizada. Así la alegría embarga mi esperanza en el próximo futuro electoral. Por el momento al no haber sido calificada como ciudadana, quedo sin nacionalidad, figurando en el mundo de los hombres como habitante del planeta terrestre a mi albedrío ¡Vive Dios, mi amplia libertad!... (La *Época*, 1930, apud Herrera, 2018, p. 33).

2 Disponível em: *Constitución Política de la República de El Salvador de 1886* | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com). Acesso em: 15 fev. 2023.

Quem ganhou a eleição desse ano foi o engenheiro Arturo Araujo, que assumiu o cargo em meio a uma crise e sofreu um golpe de Estado pouco tempo depois. O militar Maximiliano Hernández Martínez, vice-presidente, o sucedeu.

Prudencia Ayala morreu aos 51 anos, em 11 de julho de 1936, antes de ver as mulheres salvadorenhas alcançarem o direito ao voto. Longe de ser reconhecida como outras importantes personalidades femininas, caminha lentamente para fora da obscuridade. Hoje, o Museo de la Palabra y la Imagen (MUPI), fundado e coordenado por Carlos Henríquez Consalvi, é uma das pouquíssimas instituições que difundem a vida e o legado de Ayala, com exposições na sede em El Salvador e ações itinerantes: um verdadeiro compromisso com a memória de Prudencia Ayala e daquele país. Os arquivos que compõem a exposição foram disponibilizados pela própria família da ativista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar os espaços de expressão e construção da cidadania a partir da história dessa mulher salvadorenha que não se adentra é capaz de nos restaurar. Em *O perigo da história única*, Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 16), escritora nigeriana, diz que “as histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar”. Embora “empoderamento” tenha virado um termo capitalista para vender produtos de beleza “feminina”, ao fim e ao cabo, é o sentimento que nos acomete quando deitamos um olhar sobre a trajetória de luta de Prudencia Ayala.

A bibliografia majoritariamente branca, masculina e eurocêntrica precisa dar espaço às histórias das mulheres que fizeram e fazem a máquina girar. Embora não tenham dado efeitos tão imediatos ali no início do século XX, as discussões de Ayala, como podemos ver neste texto, têm a possibilidade de reverberar até os dias de hoje e, se permitido for, por muitos e muitos anos pela frente. É assim que portas são abertas e vozes mais diversas são ouvidas, acolhidas e respeitadas.

É muito poderoso poder rememorar, reconhecer e honrar trajetórias como a de Ayala, porque para que sejamos capazes de (re)construir uma sociedade mais justa, sem repetir os erros do passado, faz-se necessário olhar para o percurso com criticidade e empatia.

REFERÊNCIAS

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

AYALÁ, Alejandro. ¡Con las faldas bien puestas! La novela de Prudencia Ayala. San Salvador: Ceidas Ediciones, 2019.

AYALA, Prudencia. Inmortal, amores de loca. San Salvador: Imprenta Arévalo, 1925.

AYALA, Prudencia. Payaso Literario en Combate. San Salvador: Imprenta Arévalo, 1928.

CONSALVI, Carlos Henríquez. Prudencia Ayala, hija de la centella. Revista Trasmallo. N. 4, 2009, pp. 41-44.

HERRERA, Miguel Ángel Pleitez. Prudencia Ayala. 2018. La Época, Diario de la Tarde, (25 de noviembre, 1930). Carta abierta a los salvadoreños. Disponível em: https://www.academia.edu/38426848/Prudencia_Ayala. Acesso em: 15 fev. 2023.

MARÍN, Jimena. Ciudadanía femenina en El Salvador. Cuadernos de cátedra. N. 01, 2015, pp. 153-172.

NAVAS, María Candelaria. Los movimientos de mujeres y feministas en la transición de posguerra y su aporte a los cambios socioculturales en El Salvador. Revista Realidad. N. 151, Jan/Jun 2018, pp. 63-88.

NAVAS, María Candelaria. Movimiento de Mujeres en El Salvador: desde su invisibilidad histórica hasta los estudios de género. Revista Cuatrimestral. Año 8, n. 26. Mai/Ago 2009, pp. 99-110.

TICAS, Sonia Priscila. Las escritoras salvadoreñas a principios del siglo XX: expectativas y percepciones socio-culturales. Diálogos – Revista Electrónica de Historia. Vol 5, Abr/Ago 2005, pp. 1-34.

TICAS, Sonia Priscila. El sufragio femenino en El Salvador: contextos nacionales e Internacionales. Meridional – Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos. N. 17, Out/2021- Mar/2022, pp. 71-99.

MARTINA CARRILLO: RESISTÊNCIA E LIDERANÇA NO COMBATE À ESCRAVIDÃO

Keyla Macena (UFRPE)

Este texto tem como objetivo apresentar, a partir da biografia da ativista afro-equatoriana Martina Carrillo, a história de resistência das mulheres negras em um período escravocrata. Para isso, o artigo será fundamentado, principalmente, em Perrot (2016), Theodoro (2008) e Schröder (2019), com o intuito de discutir a representação e a mobilização dos negros nas Américas. Desta forma, espera-se contribuir com a discussão e a exposição da história de mulheres importantes para decisões históricas, como é o caso de Martina Carrillo.

Palavras-chaves: Martina Carrillo. História negra. Mulher latino-americana.



INTRODUÇÃO

Escrever sobre Martina Carrillo é um desafio, visto que pouco se encontra sobre ela na internet ou em bibliotecas universitárias no Recife, cidade de onde escrevo e pesquiso. Podemos conjecturar algumas razões que contribuíram ou contribuem para o apagamento de uma figura tão importante para história de resistência e enfrentamento à escravidão na América Latina, todavia não passariam de hipóteses, pois o lugar de fala em que estou circunscrita difere do de Martina Carrillo no século XVIII e possui diferenças do locus de pesquisadores equatorianos contemporâneos que podem ter acesso a outros materiais e documentos sobre a personalidade central deste texto.

Martina Carrillo foi uma grande mulher, uma ativista afro-equatoriana do século XVIII que lutou pelo fim da escravidão no Equador, tomando atitudes extremamente corajosas e, de certa forma, inesperadas para as mulheres de seu século. Todavia, sem ela, talvez não fossem possíveis a discussão e as mudanças contextuais para os negros e escravizados.

Logo, surpreende-me o fato de Martina Carrillo ser tão pouco comentada ou estudada, principalmente em outras partes do mundo, como no Brasil, cujas pesquisas são quase inexistentes. Assim, a fim de discutir um pouco sobre a vida desta mulher e especular sobre as consequências na libertação do povo negro sem incorrer em erros ou informações falsas, irei deter-me apenas nos materiais sobre a Carrillo aos quais tive acesso, expondo fatos já estudados sobre a escravidão no Equador e promovendo uma interlocução com a representação da mulher negra ao longo da história.

Posto isso, espero contribuir com o debate acerca de figuras negras importantes, dando luz a conhecimentos pouco divulgados, mas sempre entendendo que a discussão não encerra, de forma alguma, aqui, ao contrário, está apenas iniciando.

A ESCRAVIDÃO NO EQUADOR

Para se compreender o contexto histórico de Martina Carrillo, é imprescindível discutir sobre a escravidão nas Américas, saber um pouco como foi, quais as maiores dificuldades e os movimentos de resistência que figuraram em tal período.

Conforme Schröder (2019), foi entre os anos 1501 e 1870 que mais de 12,5 milhões de africanos foram forçosamente arrancados de África para serem escravizados no outro lado do Oceano Atlântico. “No século 16, a travessia

podia levar meses, a depender das condições climáticas, mas, na metade do século seguinte, [...] a viagem durava entre 30 e 50 dias” (Schröder, 2019, p. 2). Todavia, para além de todo o sofrimento que os escravizados teriam que passar ao chegar às terras em que trabalhariam forçosamente, a travessia já era extremamente dolorosa e desumanamente terrível:

Dos 12,5 milhões de negros embarcados na África, 20% não chegaram vivos ao destino, vítimas de disenteria, escorbuto, varíola, sífilis e sarampo, ou da brutalidade dos comandantes. Muitas vezes, os corpos dos mortos jaziam por dias junto dos vivos até serem lançados ao mar. Devido a graves infecções oculares, era comum o desembarque de escravos cegos. Em terra firme, a situação do escravo não era muito melhor: a “vida útil” média de um africano nas plantações não passava de cinco anos e, aos 30 anos de idade, a maioria estava fisicamente arruinada (Schröder, 2019, p. 2-3).

A situação dos escravizados, tanto nos navios tumbeiros como em terra firme, não era fácil, tanto que muitos preferiam morrer a continuar na vida de trabalhos forçados, em constante desumanização e maus-tratos (Ribeiro, 2006), isso pode mostrar um pouco a dimensão da dificuldade e do sofrimento que eram enfrentados pelos escravizados, por isso que muitos se rebelavam contra a situação na qual estavam inseridos.

No Equador, a escravidão só teve o seu fim no ano de 1851, após tantos outros países na América Latina como Chile, Guatemala, Bolívia, México, Paraguai, Uruguai (Schröder, 2019). Assim, em função das condições vividas pelos escravizados é justificável, compreensível e louvável a rebelião dos negros que ousaram desafiar todo o sistema e buscar qualidade de vida melhor.

Apesar de toda a violência, fruto da escravidão dos povos africanos, Salazar (1984) afirma que os negros escravizados, ainda no período escravocrata no Equador conservaram suas tradições e cultura, o que permite conjecturar acerca da importância da união dos escravizados e do uso de músicas e danças para se comunicar e montar estratégias de luta e fuga, o que não era incomum durante a escravidão em vários países da América.

Assim, Martina Carrillo e outros escravizados da mesma fazenda rebelaram-se contra o administrador do local e buscaram mudanças de vida, pois já estavam fartos da situação de desumanização à qual estavam submetidos e, possivelmente, utilizaram de várias formas de comunicação e organização para que sua atitude realmente se tornasse efetiva e de extrema importância para a mudança.

UM PARALELO ENTRE A REALIDADE E A REPRESENTAÇÃO

As mulheres, ao longo da história, foram representadas em obras de arte de toda sorte, de pinturas a livros, mas sempre de forma idealizada ou demonizada já que, em sua maioria, essas produções foram feitas sob o ponto de vista masculino (Perrot, 2016). Inclusive, há uma invisibilidade das mulheres na história, um silenciamento devido às oportunidades no espaço público e nos campos artísticos, de forma que:

As mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas. São elas mesmas que destroem, apagam esses vestígios porque os julgam sem interesse. Afinal, elas são apenas mulheres, cuja vida não conta muito. Existe até um pudor feminino que se estende à memória. Uma desvalorização das mulheres por si mesmas. Um silêncio consubstancial à noção de honra (Perrot, 2016, p. 17).

A citação acima, retirada do livro *Minha história das mulheres*, da historiadora Michelle Perrot, mostra-nos como as mulheres, muitas vezes, pouco produziam ou conservavam sobre si mesmas. Isso pode ser uma explicação, também, para a pouca produção que temos acerca de Martina Carrillo, pois não há documentação suficiente para a reconstrução bibliográfica da ativista. Ademais, Perrot (2016, p. 22) acrescenta que existe “Um excesso de discursos sobre as mulheres, avalanche de imagens, literárias ou plásticas, na maioria das vezes obra dos homens, mas ignora-se quase sempre o que as mulheres pensavam a respeito, como elas viam ou sentiam”.

Todavia, no que diz respeito às mulheres negras, como Carrillo, ainda que importantes, pouco se fala sobre elas ou se representa sobre elas. Normalmente, as figuras que conhecemos e vemos em quadros e/ou livros são vítimas de sofrimento e não mulheres de ação capazes de mudar a situação do seu povo. Logo, além do machismo e da idealização dos homens que representavam as mulheres, havia uma indiferença quando se tratava de mulheres negras. Para além do que elas sentiam ou viam, nem os homens se importam em representá-las. Afinal, elas não tinham a mesma importância que as mulheres brancas, inclusive, isso se demonstra nos próprios cargos e tarefas a elas atribuídas durante o período escravocrata.

Theodoro (2008, p. 86) afirma que:

Desde os tempos da escravidão, as mucamas e criadas dos sobrados eram negras e mestiças, pois tais funções eram consideradas

vis e inaceitáveis para a mulher branca. Escravizada, a mulher negra foi o grande esteio da mulher branca, pois, além de levar os recados amorosos da sinhá, ela criou nas casas grandes condições de vida amena, fácil e até mesmo ociosa para as mulheres brancas. Cozinhou, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e quartos, cuidava dos filhos e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, que na maior parte das vezes resultavam de contato com os senhores. Assim contribuía de forma eficaz para o desenvolvimento das famílias brancas e da economia do país. Trabalhava também na lavoura. De acordo com a ética do sistema escravista, teria de fazer tudo isso sem esperar ou julgar-se credora de nenhuma compensação.

Não havia outra condição possível para a mulher negra, ainda que liberta. Cabia a ela o trabalho de vendedora, empregada doméstica ou prostituta. De qualquer forma, quando escravizadas, como o caso de Martina Carrillo, cabiam-lhe uma dupla função: a responsável por fazer o serviço doméstico, mas também a de “fábrica” de novos escravizados, já que elas dariam luz a novas pessoas para servirem ao sistema escravista (Nascimento, 2021).

Desta forma, quando Perrot (2016) menciona uma abundância de fontes sobre mulheres, não está falando de qualquer mulher, mas de mulheres brancas e bem-sucedidas, já que sobre as negras, a única coisa que se sabe é do sofrimento na escravidão, deixando de lado personalidades importantes e guerreiras, como Martina Carrillo.

Portanto, contrariando a maioria dos escritos, o objetivo deste artigo é justamente descortinar a vida de uma dessas mulheres que foram fundamentais em determinadas ocasiões. Martina Carrillo, ainda que pouco representada e pouco discutida, merece os palcos que a ela se pode dar, já que foi uma mulher negra extremamente corajosa.

CORAGEM DE LÍDER

Apesar de todas as dificuldades que as mulheres – principalmente as mulheres negras – viveram ao longo dos séculos, sem muitas delas várias mudanças não seriam possíveis, a participação de mulheres que assumissem os papéis de liderança foi fundamental. Segundo Alves (2018), Carrillo foi uma importante líder das revoltas dos negros escravizados no vale do rio Chota e do rio Mira, território este que é marcado pelas comunidades afrodescendentes no norte do Equador.

A ativista, junto a outros cinco escravizados, no ano de 1777, foi até Quito, atual capital do país, para denunciar os abusos que eles sofriam por parte

do administrador da fazenda. Dentre os maus-tratos, estavam castigos físicos injustos e extremamente rigorosos, além de quantidade insuficiente de comida para a sobrevivência (Alves, 2018).

Apesar da convergência na informação de que Martina Carrillo fazia parte do grupo e dos motivos de mobilização serem os castigos severos e os maus-tratos, há divergência nas fontes. Algumas delas apontam como o total de escravizados a serem liderados pela ativista um número de três pessoas, outras, como a do blog Afroecuatorianos, cujo link foi divulgado no Twitter oficial da Universidad Central del Ecuador, afirmam que o grupo era composto por três homens e suas esposas, dentre as esposas estava Martina Carrillo.

Apesar da ação de Carrillo e de seus companheiros, para reivindicar nada mais do que mínimas condições de humanidade – sabemos que as pessoas escravizadas não eram vistas como humanas –, ela sofreu castigos severos ao voltar para a fazenda. De acordo com o Afroecuatorianos, quem liderava o grupo era Pedro Lucumí, que recebeu 500 chicotadas ao voltar à fazenda. Já Martina Carrillo recebeu 300 chicotadas (Alves, 2018) e os outros escravizados que participaram da ação também foram violentamente castigados, ainda que não se saiba qual o castigo, a intensidade ou a quantidade deles (Afroecuatorianos, 2008). A ativista teve coragem, desafiou um sistema, saiu do lugar em que estava circunscrita para lutar por uma possível melhora de vida, mas pagou um alto preço pela atitude.

Logo, independente do total de escravizados envolvidos na ação, da liderança ter sido feita por Carrillo ou por Lucumí, ambos decididos a mudar a condição de vida, sabe-se que, mediante a atitude do grupo, eles conseguiram “uma audiência com José Diguja, presidente da Real Audiência de Quito (unidade administrativa do Império espanhol)” (Alves, 2018, s/p) e as suas reivindicações foram atendidas:

El Presidente Dibuja, los recibió y los escuchó, ya que consideraba que los esclavos tenían derecho a recurrir a la autoridad superior. Además pensaba que no había que tratar demasiado mal a los esclavos para evitar mayores rebeliones.

Diguja decidió enviar a un nuevo administrador, de nombre Andrés Fernández, con el encargo de reemplazar al anterior y de investigar sobre las acusaciones presentadas por los esclavos (Afroecuatorianos, 2008, s/p).

A mobilização do grupo no qual Martina estava inserida conseguiu mudanças significativas, mesmo que tenham permanecido escravizados da fazenda. O administrador deixou de ser Francisco Arrecoche e passou a ser Andrés Fernández, que só chegou à fazenda depois de dois meses da reivindicação e

ainda conseguia ver as marcas dos castigos sofridos pelos negros (Afroecuatorianos, 2008). Quanto ao ex- administrador, ele tentou se defender da acusação, falou com o prefeito e outras testemunhas, mas foi enviado à prisão real de Quito pelo novo administrador da fazenda. “En Quito, le hicieron el proceso y lo condenaron a pagar una multa de 100 pesos al Estado y otra multa de 100 pesos, a los esclavos que habían sido víctimas de su crueldad” (Afroecuatorianos, 2008, s/p), portanto, devido à ação coletiva dos escravizados que foram maltratados, o administrador pagou, de certa forma, pela sua crueldade.

Voltando à nossa figura central, Martina Carrillo, apesar das escassas documentações e informações bibliográficas, hoje em dia é vista como um símbolo de coragem, resistência e força, inspirando tantas outras pessoas, especialmente mulheres negras, a não aceitarem situações de miserabilidade, o que resultou na construção de um monumento para homenageá-la. Conforme imagem abaixo:

Figura 1



Fonte: GoRaymi.com

De acordo com o site de turismo Go Raymi, o monumento feito em honra de Martina Carrillo está localizado na praça central de La Concepción e traz uma representação da ativista com um bebê no braço, seu filho Francisco Carrillo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de ser uma consideração final do texto, utilizo-me deste tópico para reafirmar que este é apenas o começo da discussão, já que há poucas produções sobre a grande mulher que foi Martina Carrillo aqui no Brasil.

Assim, com o intento de apresentar a ativista, foi possível percorrer a escravidão nas Américas e a representação das mulheres até chegar à história inspiradora de Martina Carrillo, cuja representação invade, inclusive, outros campos da arte, revertendo-se em monumento.

Posto isso, espero que esse artigo tenha contribuído um pouco com a divulgação da vida de Martina Carrillo e tenha inspirado tantas outras mulheres a lutarem por liberdade, reforçando, sempre, o quão necessário é estudar e divulgar mais a vida e a participação política de mulheres tão grandes e relevantes como Martina Carrillo.

REFERÊNCIAS

AFROECUATORIANOS. Martina Carrillo (Siglo XVIII). 2008. Disponível em: <https://afros.wordpress.com/historia/personajes-afroecuatorianos-historicos/martina-carrillo/>. Acesso em: 17 maio 2022.

ALVES, Alê. Conheça dez mulheres negras que fizeram história na América Latina e no Caribe. Portal Geledés. Ago, 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/conheca-dez-mulheres-negras-que-fizeram-historia-na-america-latina-e-no-caribe/>. Acesso em: 3 maio 2022.

GORAYMI. Monumento a Martina Carrillo una “Cimmarrona de La Concepción”. S/A. Disponível em: <https://www.goraymi.com/es-ec/carchi/mira/monumentos/monumento-martina-carrillo-cimmarrona-concepcion-a8wka57m3>. Acesso em: 28 jun. 2022.

NASCIMENTO, B. Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

PERROT, Michelle. Minha história das mulheres. 2. ed. 6ª reimp. São Paulo: Contexto, 2019.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SALAZAR, Juan García. Poesía negra en la costa de Ecuador. In: Desarrollo de Base: Revista de la fundación Interamericana. vol. 8. n.1, 1984.

SCHRÖDER. André. A era da escravidão. Superinteressante. Mar, 2019. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/a-era-da-escravidao/><https://super.abril.com.br/especiais/a-era-da-escravidao/>. Acesso em: 6 maio 2022.

THEODORO, Helena. Mulher negra, cultura e identidade. In: Elisa Larkin Nascimento (org.). Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

SALOMÉ UREÑA: LECIONAR, ESCREVER E LUTAR

Cinthia Maria Tenório da Conceição (UFRPE)
Letícia Leite Inojosa (UFRPE)

Salomé Ureña atuou como professora e lutou pelo acesso das mulheres a uma educação mais avançada em seu país. Como poetisa, escreveu principalmente sobre seu amor à pátria e à sua família. Como mãe, teve quatro filhos que, inspirados pelos exemplos e paixão maternos pela educação, seguiram caminhos parecidos com o seu. Seu pai a inspirou e a instruiu e ela conseguiu repassar isso não apenas para os filhos como para toda República Dominicana, pois a obra e as lutas de Ureña resultaram em mudanças que impactaram a vida de toda a sociedade. Devido a isso, através do aporte teórico de Demorizi (1944) e Lodi (2019), o presente artigo traz um pequeno recorte sobre a vida dessa mulher que, em seu breve tempo de vida, exerceu tamanha importância para a história da República Dominicana e para o povo hispano-americano como um todo.

Palavras-chave: Salomé Ureña. República Dominicana. Literatura. Educação.



INTRODUÇÃO

Salomé Ureña de Henríquez, professora, poetisa, nasceu na República Dominicana em 21 de outubro de 1850. Nascida quase que em conjunto com a fundação da república, Salomé Ureña, durante toda sua vida, esteve rodeada por um ambiente de instabilidade e conflitos políticos e sociais em seu país, que vivenciava um processo de busca por independência. Esse contexto no qual esteve envolta é algo cujos efeitos podemos perceber nos seus posicionamentos, atitudes e também em seus escritos, nos quais a dominicana aborda e denuncia os conflitos pelos quais a pátria passava e esboça a busca por um futuro melhor para aquela nação.

Ureña, apesar do empenho em um movimento contra-hegemônico, é ainda pouco mencionada quando se realiza um levantamento sobre a quantidade tanto de reportagens como de textos acadêmicos que comentam seus feitos ou estudam sua obra. Isso pode estar atrelado às associações de Salomé Ureña com as figuras masculinas do marido, Francisco Henríquez y Carvajal, professor, escritor e por um período presidente da República Dominicana, e do amigo Eugenio María de Hostos, fundador da primeira Escola Normal do país. Como veremos mais adiante, é inegável a contribuição desses nomes na trajetória da poetisa, mas também não se pode deixar em segundo plano, ou relegar ao esquecimento, a história tão importante dessa dominicana.

Dessa forma, nos dedicaremos aqui a retratar a vida e as contribuições de Salomé Ureña no contexto social de sua época, que acarretaram mudanças que perduram por gerações. Portanto, objetiva-se visibilizar a escrita de autoria feminina, especificamente a de Salomé Ureña, como forma de representatividade de alguém que esteve à frente de seu tempo, sendo um grande marco no campo literário, em um cenário em que a participação de mulheres na vida acadêmica e em papel de protagonismo era ainda muito restrito, sendo majoritariamente dominado por homens.

UMA VIDA BREVE, MAS DE IMENSO IMPACTO

Vale a pena iniciar por uma menção ao contexto de constituição da República Dominicana. O país fica inicialmente independente da Espanha em 1821, mas um ano depois volta a ser invadido pelo Haiti, do qual só ficará independente novamente 22 anos depois, em 1844. Todavia, em 1861 passa a ser anexado mais uma vez à Espanha, conquistando sua independência definitiva

somente em 1865. Após esse período de idas e vindas entre mãos espanholas e haitianas, o país passa então a vivenciar tentativas governamentais de anexá-lo aos Estados Unidos. A tensão e os conflitos políticos se estendem durante décadas e o país sai de mãos estrangeiras apenas em 1924. Foi nesse contexto de idas e vindas, instabilidade política, domínio estrangeiro e conflitos que Salomé Ureña viveu.

Salomé Ureña era uma mulher negra e, assim como em diversas partes do mundo, em seu país isso significava que lutar seria algo inevitável. E a dominicana lutou, não só por conquistas pessoais como pelo exercício pleno da cidadania e pela garantia do direito à educação para as mulheres. Em sua época, às mulheres só se permitia a educação básica, suficiente para o catecismo, apenas o básico para que pudessem ler e escrever. Entretanto, o pai da pequena Salomé Ureña era um “homem de letras” e lhe deu uma ampla educação literária em casa, despertando, assim, o interesse e o potencial que a jovem viria a demonstrar no futuro.

Ureña, em 1881, resolve então se juntar a seu marido Francisco Henríquez y Carvajal e seu amigo Eugenio María de Hostos, que fundou a primeira Escola Normal do país, para fundar e dirigir ao longo de anos o Instituto de Señoritas, que se torna o primeiro instituto de ensino superior para mulheres na República Dominicana. Em Palabras, Salomé Ureña discorre um pouco sobre esse processo de mudança quanto ao acesso à educação para mulheres no país:

Bástame, señores, con la satisfacción íntima de ver el cambio que va operándose gradualmente em la educación de la mujer dominicana; y si alguna gloria hay em ello, la reclamo toda entera para los que conmigo han coadyuvado a la realización de la obra (Ureña apud Lodi, 2019, p. 48).

Posteriormente ao casamento e a criação e consolidação do instituto, Salomé Ureña tem quatro filhos, são eles: Fran, Max, Pedro e Camila. Salomé Ureña Henríquez foi, como declarou Eugenio María de Hostos, “una sacerdotisa em el aula, una pitonisa em el arte, un mentor em el hogar” (apud Demorizi, 1944, p. 5) e como Demorizi (1944, p. 6) aponta em complemento logo em seguida: “debe contemplarse a esta mujer que fue una de las figuras más altas de la América”.

LUTA PELA EDUCAÇÃO

É impossível falar de Salomé Ureña sem mencionar toda a sua luta pela educação. Durante os anos de 1878 e 1879, com a ajuda de Francisco Henríquez y Carvajal, ela se dedicou aos estudos, com o objetivo de ampliar os conheci-

mentos científicos e literários. Logo em seguida, em 1881, fundou o já comentado Instituto de Señoritas.

Apesar de possuir apenas 14 alunas quando foi inaugurado, o instituto conseguiu rapidamente alcançar o sucesso e por muitos anos foi um ambiente muito fecundo e aberto para as mulheres que o frequentavam. Salomé Ureña era não apenas professora, era também confidente e de certa forma parte da família daquelas jovens, indo além do ensino teórico e criando um local acolhedor para aquelas pessoas. Algumas das alunas, após graduadas, permaneciam no instituto ajudando Ureña com o trabalho. Assim, muitas professoras dominicanas se formaram sob o viés de seus ensinamentos, pois foram alunas ou alunas de alunas. Tais características, além de serem o primeiro espaço a iniciar um movimento de mudança nas condições de acesso e oportunidade para as mulheres, são marcas do diferencial da instituição. Salomé Ureña criou um lugar com o objetivo de oferecer uma formação acadêmica, mas também um lugar humanizado, de interação e de suporte, proporcionando para aquelas pessoas um espaço que pudessem ocupar com propriedade, com sentimento de pertencimento.

O Instituto de Señoritas é fechado em dezembro de 1893, quando Ureña estava com a saúde debilitada devido ao esgotamento de estar à frente do Instituto e decide parar um pouco para descansar. Com 12 anos de história sob sua supervisão, o instituto ficou conhecido por ter formado as professoras mais ilustres do país. Em janeiro de 1896, o local volta a abrir as portas, agora sob nova gestão, com as irmãs Luisa Ozema e Eva Pellerano Castro. Após a morte da fundadora, as discípulas da professora e poeta deram ao Instituto o seu nome.

Em um século hostil, como o XIX, ser educadora e mulher representava uma luta incessante. Era assim que Salomé Ureña se via diante de um cenário onde apenas os homens eram considerados detentores do saber, sendo limitados apenas a estes o protagonismo e o reconhecimento. Mesmo diante de todas as repressões e apagamentos, Ureña atuou ativamente na luta para que outras mulheres também tivessem direito à educação e ao exercício à cidadania, sendo essa iniciativa um marco essencial de empoderamento e quebra de paradigmas associados à figura feminina:

A perspectiva da poetisa vai além de uma visão “doméstica” e “feminina”, rompendo com heranças da história de repressão de mulheres e buscando na literatura um espaço para retratar as vivências de lutas pelo direito à educação de mulheres e a vida em um país que almeja a paz e o bem viver. Assim, é possível identificar o protagonismo da mulher: negando, anunciando e denunciando a sujeitação como produtoras e fazedoras de história, contribuindo para a superação de uma relação de inferiorização da mulher (Lodi, 2019, p. 54).

A trajetória de vida de Ureña contribuiu para a descolonização do saber, pois, através de suas produções e iniciativa em criar a instituição educacional feminina, foi capaz de mostrar que o contexto em que vivia não foi um empecilho para conquistar aquilo que almejava para si e seu país. Muito pelo contrário, a dominicana atuou como protagonista para um cenário de mudanças, pensando numa educação que entendia a realidade e a necessidade de sua pátria, sem intervenções estrangeiras. Ou seja, pensava a educação na América Latina numa perspectiva descolonizadora, antipatriarcal e não eurocêntrica, como era de costume. Ureña tinha como referência as experiências do próprio continente, buscando sempre romper com o cenário opressor que enfrentava. Aquele era o momento de trazer um pensamento desconstruído, inovador e revolucionário, buscando a transgressão da realidade de um povo:

As experiências, os métodos e as pedagogias de resistências e de insurgências caracterizam-se por compreender e valorizar um outro conhecimento, dando ênfase às metodologias de pesquisa e a uma ciência ética e politicamente comprometida com a transformação social (Adams; Moretti, 2011, p. 448, apud Lodi, 2019, p. 35, grifo do autor).

Através da experiência como educadora, Ureña protagonizou um grande cenário de revolução para as mulheres da América Latina. Suas ações foram fundamentais para o progresso da luta pela igualdade de direitos que até então só eram concedidos aos homens, desmistificando o estereótipo da mulher como sendo apenas “do lar”. Pode-se dizer que através dela e de muitas outras mulheres do século XIX, muitos movimentos passaram a ter maior força, pois estas tomaram o lugar de protagonistas de suas próprias histórias, incentivando as demais a buscarem, na educação, essa mesma liberdade para ocupar todo e qualquer espaço que lhe convém e onde queiram estar.

OBRA E IMPACTO

Aos 17 anos, Salomé Ureña se lançou ao público, com o nome de Hermínia, para publicar os primeiros versos. Embora tenha escrito desde os 15 anos, é a partir de 1874 que começa a assinar com o nome real. Salomé Ureña se destaca pela profundidade das obras e pela relevância dos temas. Sua literatura traz grande valorização e amor à pátria, bem como reivindicação de justiça para os dominicanos. Também estão presentes os temas que tratam do sofrimento familiar e eventos políticos do seu tempo, expondo tudo através da poesia. Sua obra literária carrega uma força e valor fervoroso, desejando o melhor para o

povo dominicano, e é este patriotismo o grande desencadeador de sua dedicação à educação, visando à formação de mulheres que desempenhassem habilidades e participações em condições de igualdade à figura masculina.

Como poeta, as obras, em sua grande maioria, carregam o inconformismo com o estado da pátria, porém com um espírito entusiasmado em instaurar um período de glória no país, convocando a uma mudança de atitude, incentivando os habitantes a tomarem as atitudes necessárias para a possível mudança, estruturando uma nova identidade e direcionando-a ao progresso. Uma visão abrangente do trabalho de Salomé Ureña refere-se às suas contribuições para o pensamento social e político através de sua poesia civilista e patriótica, que defendia ideais positivistas.

Também se mencionam a importância e a valorização dos símbolos como a bandeira e o hino nacionais, como podem ser observados nos poemas: “La gloria del progreso” (1873); “La fe en el porvenir” (1878); “Sombras” (1881); “Herminia” (1897); “A mi madre”; “El ave y el nido”; e “Las horas de angustias”. Cabe destacar que a intenção da poetisa é levar uma mensagem de conscientização aos cidadãos dominicanos no que diz respeito à luta por uma nação livre e independente. O poema “A la patria”, por exemplo, é inspirado nas guerras da independência e da restauração:

Desgarra, Patria mía, el manto que vilmente,
sobre tus hombros puso la bárbara crueldad;
levanta ya del polvo la ensangrentada frente,
y entona el himno santo de unión y libertad. [...]

Mas hoy que ya parece renaces a otra vida,
con santo regocijo descuelgo mi laúd,
para decir al mundo, si te juzgó vencida,
que, fénix, resucitas con nueva juventud;

que ostentas ya por cetro del libre el estandarte
y por dosel tu cielo de nácar y zafir,
y vas con el progreso, que vuela a iluminarte,
en pos del que te halaga brillante porvenir

Segundo Salomé Ureña, esta é uma das maiores representações de que a República Dominicana ressurgiu das próprias cinzas, assim como a mitológica ave fênix. O poema busca despertar o patriotismo, defender e proteger o país de influências estrangeiras que interferem na liberdade da pátria. Com isso, Ureña documenta e profetiza o destino da República Dominicana e depois a mobiliza

para uma plenitude onde prevaleceria o progresso e a modernidade de uma nação em desenvolvimento contínuo.

Salomé Ureña não foi uma simples escritora e educadora. Muito além disso, foi uma grande lutadora por questões políticas e sociais de seu país. Ter abraçado essa causa e ter sido uma grande defensora da igualdade fez da escritora um mártir em sua nação, sendo lembrada sempre pelo grande trabalho e por ser uma escritora à frente de seu tempo.

Na capital, Santo Domingo, é possível encontrar um monumento histórico que reforça simbolicamente a relevância da poeta. A estátua lhe rende homenagem devido à sua importância para o povo e, principalmente, para a educação feminina do país, sendo um marco de representatividade para a época. Ademais, foi criado o “Dia da poesia”, 21 de outubro, em homenagem ao seu nascimento.

Figura 1 - Monumento de Salomé Ureña em Santo Domingo, República Dominicana.



Fonte: THE HISTORICAL MARKER DATABASE, 2018

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre importante rememorar, destacar e valorizar a atuação de mulheres que lutaram por mudanças na sociedade, principalmente pela educação, que é a principal arma da qual devemos nos munir para que ainda mais mudanças aconteçam, para que todos sejam capazes de construir uma sociedade melhor. Salomé Ureña é um exemplo de mulher que demonstrou que é possível amar a família, a pátria, a profissão e simultaneamente lutar por avanços, por ideais, sem deixar nada de lado. Sua trajetória serve como inspiração para mulheres que, ainda atualmente, escutam que devem renunciar a um aspecto de suas vidas para que possam se dedicar a outro. A educadora, poetisa, mãe e ativista dominicana mostra que já o século XIX isso não é mais verdade. Todavia, vale destacar que isso não é uma forma de romantizar o esforço das mulheres para suprir sozinhas demandas postas como “obrigações femininas” em concomitância com projetos pessoais, mas sim um reconhecimento da força feminina de poder fazê-lo quando seja sua vontade ou necessidade.

Ureña nos mostra que, em um século em que foi bastante notória a ausência e o não reconhecimento da importância das mulheres no campo literário, impedindo-as de expressar pensamentos, sentimentos, desejos, necessidades e interesses, devido à supervalorização apenas de autores masculinos, uma nova geração estava por emergir ou renascer das cinzas, como propõe em seus escritos. Foi a partir dela e de muitas outras mulheres que se dispuseram a ir de encontro ao processo instaurado pela colonialidade que muitos padrões impostos a grupos silenciados começaram a ser quebrados.

O acesso da figura feminina à educação abriu caminhos não só para uma “mulher letrada”, mas para mulheres que entendiam onde podiam e deviam chegar, reivindicando igualdade e justiça, transbordando também pensamentos e pontos de vista através da literatura. Com isso, entendemos que o exemplo e o legado de vida deixado por Salomé Ureña estarão presentes até mesmo em séculos futuros. É um marco permanente.

REFERÊNCIAS

DEMORIZI, Silveria. Salomé Ureña de Henríquez. Primeira edição. Buenos Aires, Argentina: Cielo Naranja, 1944. Disponível em: [salome-bio.pdf](#) (cielonaranja.com). Acesso em: 15 ago. 2022.

LODI, Leonardo. Salomé Ureña e educação latino-americana: contribuição para

uma pedagogia (des)colonial. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2019. Disponível em: http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/8790/Leonardo%20Carmargo%20Lodi_.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 15 ago. 2022.

VIRGINIA BRINDIS DE SALAS: (TENTATIVAS DE) EXCLUSÃO E SILENCIAMENTO

Jayne Souza Lira Ribeiro
Iaranda Jurema Ferreira Barbosa

O longo e constante projeto de branqueamento, que ainda hoje se faz presente disfarçado no mito da democracia racial e no racismo por denegação (Gonzales, 2020) inculcou nas sociedades a naturalização da ausência de corpos negros em determinados ambientes. A literatura de língua espanhola é um desses espaços onde raramente encontramos referências da escrita produzida por mãos negras. É com o intuito de provocar discussões sobre essa não presença que este artigo foi produzido e trouxe como ponto central a poeta uruguaia Virginia Brindis de Salas. Embora seja considerada a primeira mulher negra a publicar um livro no Uruguai, contribuir com periódicos da época, ser uma intelectual e apresentar grande erudição em seus poemas, Brindis de Salas foi acusada de plágio – acusação desmentida – e ainda hoje permanece numa espécie de ostracismo literário, promovido pela branquitude, que não admite a existência de uma mulher negra com tais qualidades. Em meio ao movimento pautado na reparação histórica, esta investigação objetiva também o (re)conhecimento de Brindis de Salas e a promoção da poeta para que novos trabalhos sejam desenvolvidos e que ela seja tema de recorrente em eventos literários. Para tanto, utilizamos com referencial teórico os pensamentos de Gonzales (2020), Cantuário e Marques (2020) e UDELAR (2012).

Palavras-chave: Negritude. Poesia. Uruguai. Virginia Brindis de Salas.



INCÔMODOS INICIAIS

À semelhança de países como Argentina e Chile, o Uruguai apresenta uma população negra numericamente pouco expressiva e, para algumas pessoas, inexistente. Tal observação nos leva a pensar, muitas vezes, em duas hipóteses: 1 – os mecanismos de extermínio funcionaram, e seguem funcionando, de modo eficiente e eficaz a ponto de o extermínio ter atingido o objetivo principal; 2 – não houve escravização nesses locais. Nenhuma das hipóteses é aplicável, pois o Uruguai, pátria de Virginia Brindis de Salas, teve o desenvolvimento calcado de maneira idêntica a diversas outras nações do continente, sobretudo, no final do século XVIII:

El comercio de esclavos se transformó en uno de los principales rubros de la economía montevideana. La burguesía montevideana, acaparó el tráfico de esclavos y desarrolló el emporio esclavista más grande que jamás conoció el Río de la Plata. Los más destacados comerciantes de Montevideo, integrantes de una sociedad fina y culta se habían convertido en los más importantes comerciantes de esclavos de la América del Sur (UDELAR, 2012, p. 20).

É perceptível, portanto, como a mão de obra escravizada era uma das principais ferramentas que movimentavam a máquina econômica e faziam gerar riquezas para diversos setores. O mercado de escravizados no Uruguai durante um longo tempo foi alimentado pelo Brasil e pela Argentina, tanto no início da escravização quanto no século XIX, depois que a Inglaterra decretou o fim do tráfico negreiro, através da introdução ilegal, pois a burguesia não queria perder seus privilégios e lucros. Assim, os seres humanos sequestrados no continente africano:

[...] que entraban bajo la forma de “colonos” africanos eran empleados como/en: vendedores ambulantes, lavanderas, planchadoras, costureras, empleadas domésticas, saladeros, panaderías, fábricas de sebo, velerías, sastrería, zapatería, carpintería, albañilería, herrería, hospital de la caridad. En saladeros como: tropero, carneador, chirimango o deshuesador y salador, entre otros. Por medio de la introducción de “colonos” africanos más de mil niños, niñas y jóvenes arribaron como esclavos a nuestro país (UDELAR, 2012, p. 29).

No caso das mulheres, é perceptível como a divisão sexual do trabalho se faz presente no sentido de mantê-la confinada e em uma atmosfera servil,

sem praticamente qualquer independência ou chance de mobilidade, seja social seja física, sobretudo no meio rural onde ela: “estuvo vinculada al servicio doméstico en las estancias; realizaban diversas tareas y obtenían como forma de pago solo la comida y la vestimenta. La prostitución también fue una estrategia de sobrevivencia” (UDELAR, 2012, p. 32). Logo, ainda na atualidade são perceptíveis as heranças escravizatórias que relegam à mulher negra, além de posições subalternas, o status de objeto sexual descartável, pois, diferente das mulheres brancas, não são dignas do casamento nem tampouco exibidas à sociedade como troféu ou exemplo de feminilidade.

Nesse sentido, projetar-se socialmente, sobretudo através das artes, mesmo diante de tantas tentativas de extermínio é mais que um ato político. É revolucionário. E, nessa insurreição, Virginia Brindis de Salas, a partir de versos e poéticas, enfrenta a dialética colonial que a objetifica e a desumaniza. Ao se posicionar, Brindis promove o reconhecimento de que ela transita pelo campo do sensível, do subjetivo, do imaginário, do ficcional, do sentimental, do cognitivo, do social, da crítica. Portanto, ela, com nome, sobrenome e profissão, é amefricana, mulher, ser humano, artista, sujeito político.

A revolução iniciada por Brindis é significativa e potente, pois desnatura-liza a visão da mulher negra desempenhando funções subalternas. A alfabetização não lhe serviu para continuar servindo a casa-grande, mas sim para abandoná-la:

[...]
Yo negra soy
Porque tengo la piel negra
¡Esclava no!...
Yo naci de vientre libre³

A poeta abala de modo substancial, como veremos mais adiante, a crítica da época, que, impedida de devolvê-la para a cozinha, para a plantação ou para a rua, utiliza-se de ferramentas outras para seguir negando a sua humanidade.

No Brasil, com a ascensão de pessoas negras às universidades e a outros espaços ocupados quase exclusivamente pela elite branca, uma frase se difundiu e é bastante reverberada pela negritude: “a casa-grande surta quando a senzala aprende a ler”. No Uruguai, ao acessar a educação e se fazer poeta, Virginia Brindis de Salas provoca surtos ao retirar o véu de Isis e revelar em seu país a neurose social impregnada, assim como em diversos territórios de Abya Yala, pelo mito da democracia racial:

3 Trecho do poema “Negro: siempre triste”, de Virginia Brindis de Salas.

Entre vahos y ratas
los niños de mi raza
están jugando “a gatas”.

Los “blancos” del vecino
del androjoso patio
se acercan a mis niños
y allí están hermanadas
dos “razas” sin cariño.

Forman un corro alegre
de vocesitas tiernas.
Sus caras a la vez
parecen un tablero
humano de ajedrez.

Se semejan a esos patios
de las viejas casonas
el piso blanco y negro
que así visten austeros
los más amplios mosaicos.⁴

Allí están mis niños,
ellos son los más pobres. [...]

A marcada e ainda negada divisão sociorracial pode ser entendida através do que Lélia Gonzalez (2020) chama de racismo por denegação, assim explicado:

[...] no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação (Gonzalez, 2020, p. 118).

É sob a égide desses incômodos crescentes a cada ausência em salas de aula, livros, mídia e formação profissional que trazemos à ordem do dia uma figura tão representativa quanto ‘desconhecida’ do grande público: a poeta uruguaia Virginia Brindis de Salas. O escopo, portanto, é tecer uma espécie de

⁴ Trecho do poema “Prez para los niños sin canto” (Brindis de Salas, p. 27, 1952).

reparação histórica e artística, haja vista, como será evidenciado ao longo das discussões, as diversas tentativas pôr em dúvida a autenticidade das obras da poeta, assim como deslegitimar os discursos contidos nos versos, a fim de macular a sua imagem e mantê-la no silenciamento.

VIRGINIA BRINDIS DE SALAS, OS VAZIOS E A POESIA AFROURUGUAIA

Embalada pelo ritmo do candombe⁵, um dos pilares da formação cultural do Uruguai, Virginia Brindis de Salas nasce em Montevideo. De sua biografia sabe-se muito pouco, pois é uma história repleta de vazios. Um deles diz respeito às controversas datas de nascimento:

[...] Burgueño (2007) inclui em seu artigo a informação de que Virginia teria nascido em 1916; Bustamante (2017) menciona que a data de nascimento seria 10 de outubro de 1907 e o falecimento em 6 de abril de 1958, mas em Buenos Aires (Argentina); Oronoz (apud Cabral, 2013) aceita o ano de 1908 como o do nascimento, em Montevideo, e 1958 como o da morte dizendo que a poeta está enterrada em alguma parte do cemitério de La Chacarita, em Buenos Aires. Young (1993) e Lewis (2003), sem fazer qualquer referência a lugar, incluem em seus trabalhos como datas de nascimento e morte, respectivamente, 1908 e 1958 (Cantuário e Marques, 2020, p. 405).

Os teóricos acrescentam que nas investigações realizadas por Carol Mills Young – especialista em Salas –, é evidenciada a escassez de informações. Ademais, duas datas de nascimento aparecem em alguns registros: 1908 e 1920. A única data que parece haver certa unanimidade entre os pesquisadores é a de falecimento: 1958. A presença do falecimento e a ausência do nascimento é uma das peças que compõem o já mencionado racismo por denegação (Gonzalez, 2020), pois a converte em uma figura fantasmagórica, pertencente ao passado, sem referência.

Podemos inferir que desconhecer o nascimento é estar à deriva, condição esta imposta à população negra de forma recorrente, a fim de afastá-la ainda mais de suas origens, retirando-lhes o direito à identidade, outro perverso mecanismo de dominação. Dessa maneira se deu quando as lideranças e realezas foram capturadas, transportadas para outros continentes e escravizadas, causando desamparo nos povos invadidos devido à perda do maior referente. Assim aconteceu quando, após a abolição, documentos foram queimados:

5 O candombe, mais que um ritmo musical trazido pelos escravizados africanos a partir do século VIII, compõe uma manifestação de caráter identitário heterogêneo, multiétnico e pluricultural. Suas realizações podem ser encontradas na Argentina, no Uruguai e no Brasil.

En Uruguay, los registros de las embarcaciones negreras se quemaron en un incendio que se produjo en las instalaciones de la Aduana, en el siglo XIX. Por otra parte un número muy importante de esclavos llegan a las colonias de contrabando. Evadiendo las restricciones de comercio y/o los impuestos no dejan registros (UDE-LAR, 2012, p. 11).

Por um lado, as origens se destroem por meio do fogo, por outro, pela ausência (mais uma) de documentos, pois contrabando e registro legal são incompatíveis. Nesse sentido, surge outra peça na máquina do racismo: a generalização. Ou seja, todos os negros são africanos, como se inexistissem etnias, nações, países. Como falar de descendência? Identidade? Referências? Nesse sentido, destacamos o poema “Canto para un muchacho negro americano del sur”, bastante significativo no tocante a ter consciência das origens, ainda que remotas, ainda que incertas:

Muchacho con orgullo de bantú
que cantas:

Ya ho...
ge, ge...,
ge..., ge...,
tangó!

Abuelito
gramillero,
siempre lo recuerdas tú;
dile a este muchacho americano
qué era el bantú.

En los galeones negreros
vino,
enrillado en sus sentinas
sin un adiós a la tribu
ni a la manigua.

Abuelito
gramillero,
díselo, díselo tú
a este muchacho americano
cómo era el bantú.

Ya ho...,
ge..., ge...,
ge..., ge...,
tangó!

Brindis de Salas provoca a sensação de pertencimento por meio de diversos recursos. O primeiro deles é o banto, entendido como uma família de línguas que:

[...] abrange mais de quatrocentos variantes, derivadas todas de uma mesma língua ancestral chamada “protobanta”. Nenhuma dúvida a este respeito é atualmente permitida, em razão das semelhanças que existem entre as suas características lexicais, fonéticas, morfológicas (gramaticais) e sintáticas. Tais semelhanças não se devem nem ao acaso nem tampouco a empréstimos. Elas devem referir-se a um parentesco comum do qual um exemplo é-nos oferecido pelo termo que significa “pessoas”. As suas formas são, nas diferentes línguas seguintes: bato, em duala; bot, em fang; baaru, em tio; bantu, em kongo; banto, em mongo; baat, em bushong; bantu, em luba; abantu, em rwanda; vanhu, em shona; e abantu, em herero (Lwanga-Lunyiigo e Vansina, 2010, p. 169, grifo do autor).

É bastante significativo a poeta recorrer ao banto tanto pelo sentido de união que ele provoca quanto pelo fato de ele significar “pessoas”, já que a diáspora forçada relegava aos escravizados as condições de objeto ou de animal. Ademais, é sabido que: “la transformación del ser humano en una propiedad ha conllevado en la mayoría de los casos, no sólo la privación de la libertad, sino también al desarraigo de sus tradiciones culturales.” (UDELAR, 2012, p. 5). Esse desarraigo das tradições também foi promovido quando os escravocratas separavam as famílias ou as pessoas pertencentes ao mesmo grupo étnico, na tentativa de evitar que elas se comunicassem. Em contrapartida, a família banto permitiu, além da comunicação, a transmissão de tradições por meio da oralidade, característica esta presente no poema através da figura do abuelito gramillero, mais um símbolo de resistência.

Também denominado “rei, bruxo, curandeiro, negro, velho, sábio, coqueta, feiticeiro, yuyero, médico, Ossaim” (Rabelo, 2014, p. 61), o gramillero é uma figura de autoridade dentro do candombe, o detentor da sabedoria, das tradições. No poema de Brindis de Salas ele é um griôt, pois através das reminiscências e das narrativas orais, o eu poético é imperativo ao lhe pedir que não deixe o mulato americano, ou seja, já nascido em Abya Yala, se esquecer de suas origens. O abuelito é um representante da ancestralidade. É o elo estabelecido

entre o presente e o passado, haja vista ser vítima e testemunha viva dos navios negreiros: “En los galeones negreros / vino / engrillado en sus sentinas / sin un adiós a la tribu / ni a la manigua”.

Vale a pena ressaltar a musicalidade presente no poema. Além de um ritmo que remonta a uma dança, a poeta faz uso de elementos lexicais, inferências e referências externas. A estrofe “Ya ho..., / ge..., ge..., / ge..., ge..., / tangó!” é um melancólico canto banto do qual o muchacho se orgulha. É a ladainha, a canção triste que se assemelha ao blues dos amefricanos dos Estados Unidos. A ladainha introduz a saudação da capoeira e pode ser compreendida como “um aviso, uma reza, um lamento, um desabafo, um agrado, ou um desafio” (Matts, 1995, p.12, apud Souza, 2011, p. 7). A carga dramática se acentua quando os versos remetem aos estímulos sensoriais – “acorrentado em seus dejetos” e emotivos “sem despedir-se da tribo nem da vegetação local” –, provocados pela diáspora forçada. O vocábulo “tangó”, revela mais uma referência: a presença africana nas origens do tango.

Cirio (2010) destaca diversos nomes amefricanos das chamadas Velha Guarda (Guardia Vieja – 1897-1920), e Nova Guarda (Guardia Nueva – 1920-2010) do tango, cujos componentes afro-portenhos desempenhavam variadas funções (compositores, músicos, bailarinos, cantores). O tango “El entrerriano”, composto em 1897 por Rosendo Mendizábal, amefricano, é apontado pelo teórico como um marco para o ritmo. Além disso:

La existencia de casas de baile -“academias” y peringundines- de afamadas afroporteñas como la de “la Parda” Carmen Gómez (la más antigua, funcionaba desde antes de 1870 cercade Plaza Lorea), la de “la Negra Rosa” (Pompeya), y la Independencia y Pozos (desde 1884), e incluso bailarines como Victorino “el Pardo” Cejas y las bailarinas “la Parda Flora” y “la Parda Esther” (pareja de “el Pardo Santillán”), invitan a repensar el contexto esencialmente mestizo en que nació y se desarrolló el tango (Cirio, 2010, p. 5).

Nos deparamos, então, com mais uma ferramenta de dominação utilizada pelos grupos hegemônicos para manter as estruturas de poder: excluir das narrativas nacionais o “outro”, leia-se o não branco e neste caso o negro, de todos os setores, inclusive do cultural. Logo, se determinado grupo não se faz presente, está inferido que é insignificante ou que a contribuição foi nula. Tanto no Uruguai quanto na Argentina (neste, inclusive o ritmo é um símbolo nacional) o tango é consumido, cantado, comercializado, dançado e difundido predominantemente por pessoas brancas e não é estabelecida qualquer relação ou menção às origens africanas. A contribuição negra foi pouco a pouco apaga-

6 engrillado en sus sentinas.

7 sin un adiós a la tribu / ni a la manigua.

da e, portanto, um ritmo originalmente mestiço transformou-se em produto de grupos de origens eurocêntricas. Entretanto:

Si llamarnos americanos es pensarnos mestizos, por mal camino procuramos entender el largo proceso histórico de nuestra sociedad sólo en términos eurocentrados. No fuimos, ni somos, la excepción blanca de América y más de cuatro siglos de convivencia pluriétnica y multicultural invitan a repensar nuestra música ciudadana desde una perspectiva sociohistórica integradora (Cirio, 2010, p. 1).

Embora o teórico esteja falando desde o contexto argentino, realidade semelhante pode ser percebida no Uruguai. A exigência do eu lírico do poema de Brindis de Salas também pode ser compreendida como um resgate dessas origens a fim de impedir que as marcas e a identidade africanas sejam apagadas da memória e do corpo social. Quando a branquitude retira a possibilidade de os amefricanos se enxergarem com orgulho em diversos lugares, inclusive na música, ela impede que eles adquiram um sentimento de pertencimento. Logo, o discurso da exclusão alcança o objetivo, pois a falta de representatividade, de referências, deixa o indivíduo à deriva. Assim, o discurso do não pertencimento é internalizado devido a toda uma estrutura construída para sustentá-lo. Logo, a apropriação cultural se dá de tal forma que o expropriado se sente invasor ao tentar acessar o que antes lhe fora roubado, retirando- lhe, inclusive, qualquer possibilidade de afinidade. Nesse sentido, é importante considerar que:

En el Uruguay, como en otras partes de América, la esclavitud y sus consecuencias pasaron al mundo de los pudores y recatos sociales con el reemplazo de la sensibilidad bárbara por la sensibilidad civilizada, en términos de José Pedro Barrán. Por mecanismos inconscientes pero no inocentes a los intereses de clase, silencios y discursos elusivos se juntaron con recreaciones de la negritud. Los doctores reubican a los afrodescendientes en coloridas escenas domésticas. La historiografía coloca un fiel paje de “color” al servicio del padre fundador. La “folclorización” y apropiación de manifestaciones populares también han contribuido a velar la diversidad cultural que se creó sobre un abuso y el abuso que se ha creado a partir de ocultar la diversidad cultural (UDELAR, 2012, p. 8-9).

A mecânica do racismo leva para todas as áreas a mesma visão associada ao negro, pautada no viés positivista e eugênico do século XX que, se avaliarmos com maior atenção, se sustenta até hoje. A partir dessas discussões, surgem incômodos de todas as ordens, tanto explícitas quanto subliminares, pois se a música – cujo sentido é tão agregador quanto o idioma – constitui e representa

um coletivo social, quando se anula a presença ou influência de determinado grupo naquela manifestação, isso significa que ele não faz parte dessa sociedade e, portanto, da identidade nacional. Brindis de Salas, por conseguinte, vai além de criar um poema cuja abordagem é apenas exaltar origens ou reminiscências. Ela provoca questões do contexto no qual a obra foi escrita e que estão latentes na atualidade. Os conflitos provocados pelo racismo de denegação (Gonzalez, 2020) e estrutural precisam ser enfrentados, pois:

El caso no responde a un producto casual, sino a una lógica histórica articulada por un Estado dispuesto a esconder a sus “otros” o, en otras palabras, detentador de un racismo discursivo que repercute hondamente en las prácticas sociales y las representaciones del entramado social. Se está ante la presencia de un relato histórico que delimitó sus horizontes de pertenencia y excluyó (por diversos motivos) a los que no debían formar parte de ese discurso histórico (Freixa, 2018, p. 51-52).

Nesse sentido, os versos de Brindis de Salas denotam rebeldia ao se oporem à lógica racista e ao se imporem enquanto sujeito e não objeto. O tango aparece em outros momentos na escrita da poeta, sobretudo em *Pregón de Marimorena* (1952). Nesse livro, os tangos trazem as nuances, o cotidiano e as origens pobres dos seus criadores. É importante destacar que o resgate das contribuições africanas na cultura e em muitos outros setores das sociedades latino-americanas é algo relativamente recente e se desenvolve, sobretudo, devido ao acesso à educação superior e à ocupação da população negra aos espaços de poder historicamente negados.

O acesso a novos espaços, em especial àqueles que proporcionam mudanças sociais, provoca abalos nas estruturas racistas. Brindis de Salas, ao alcançar e provocar oportunidades, atuou com bastante ênfase pela valorização da cultura afro-uruguaia e participou ativamente do *Círculo de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores Negros* (CIAPEN). Um dos propósitos do círculo era tornar realidade o que a abolição deixou a desejar, a priori, em todas as colônias: introduzir a população afrodescendente na sociedade de forma digna e com direitos civis garantidos. Ela também participou da criação do *Partido Autóctono Negro* (PAN) e colaborou ativamente nos periódicos *Nuestra Raza* e *Acción* além de atuar como radialista. Dentro de tais movimentos, Virginia Brindis de Salas ganhou fama pelo ativismo político nas periferias de todo o país e também por levantar causas sociais nesses espaços, resistindo, por meio de seus escritos, às condições deploráveis pelas quais passavam diariamente os amefricanos uruguaiois.

RESISTIR E SEGUIR, APESAR DE TUDO

Pregón de Marimorena (1946; 1952) e Cien Cárceles de Amor (1949) foram as duas obras deixadas por Brindis de Salas. Até a escrita deste artigo, esses livros lhe conferem a proeza de ser a primeira poeta amefricana do/no Uruguai a publicar. A repercussão desse feito e, claro, da qualidade dos textos, geraram inúmeros elogios, reconhecimentos, entre eles advindos da Nobel de literatura Gabriela Mistral (1949) cuja recomendação de leitura alcançou outros lugares do continente americano:

Le auguro éxitos y sé que nada la hará cambiar de rutas: cante querida Virginia que Ud. es la única y la figura entre su raza del Uruguay; en Los Angeles se conoce su poesía, en el Oeste. ¿No canta más romanzas y lamentos?...

Yo la he recomendado para unos artistas que viajan hacia esas playas, quizás Ud. pueda crear algo para el cine; le envío un recuerdo por intermedio de mis amigos y le digo: que vendrá Ud. un día en aras de su triunfo, a Los Angeles; lo mismo que los chilenos, la queremos de corazón como a Juana de América, a Zarrilli, a Manuel de Castro y Ortiz Saralegui, y muchos otros queridos uruguayos.

Por amigos diplomáticos sé de Ud., de sus tareas, y quiera Dios que este libro sea la llave que abra el cofre de dicha a la única negra valiente y decidida que yo conozco en el Uruguay (Mistral, apud Brindis de Salas, [sic]1949, p. 9-10).

O fragmento apresentado aparece junto a outros textos elogiosos que abrem o livro Cien Cárceles de Amor (1949) e revela a potência poética e as possibilidades de novas criações para outras artes. Contudo, o reconhecimento dessa proeza e do talento da poeta não alcançou grandes voos na época. Ao contrário, Virginia Brindis de Salas sofreu um brutal e sutil processo de apagamento literário e histórico. Para compreendê-lo de modo mais amplo, é importante considerar aqui as questões de interseccionalidade (gênero, raça e classe, a priori).

O número 23 do periódico Acción, em 1946, apresenta uma nota anônima elogiando de início os editores por haverem sido os primeiros a chamarem Virginia Brindis de Salas de poeta. Em seguida, informam sobre o lançamento de Pregón de Marimorena, destacando a sensibilidade e a lírica de Brindis de Salas. Em 1949, o mesmo periódico publicou uma minúscula nota de divulgação referente a Cien Cárceles de amor, embora a destaque como “homenageada”:

Figura 1: Acción, nota anônima



Fonte: Acción, ano III, n. 23, ago. 1946⁸.

Figura 2: Acción Homenajeada



Fonte: Acción, ano 3, n. 19, dez, 1949⁹.

O Nuestra Raza, quando do lançamento do livro, conferiu a Brindis de Salas, no número 149, um espaço relativamente grande, porém, a coloca sob tutelas masculinas:

Figura 3: Nuestra Raza, uma nota de Blake Prince



Fonte: Nuestra Raza, ano XII, n. 149, jan. 1946¹⁰.

Blake Prince, embora inicie com elogios calcados em uma perspectiva machista – pois afirma que a ascendência (considerando o pai e os tios) da poeta por si só mereceria uma longa nota no referido periódico –, destaca a “rara concepción lírica” de Brindis de Salas e critica os intelectuais montevideanos ao afirmar que ela:

8 Disponível em: BNU-CD: Acción (25 ago. 1946) (bibna.gub.uy). Acesso em: 29 set. 2022.

9 Disponível em: BNU-CD: Acción (01 dic. 1949) (bibna.gub.uy). Acesso em: 29 set. 2022.

10 Disponível em: BNU-CD: Nuestra Raza (ene. 1946) (bibna.gub.uy). Acesso em: 29 set. 2022.

[...] es más conocida y apreciada – valorizada líricamente – lejos de su ciudad natal, habiendo dar recitales poéticos radiofónicos en Buenos Aires (Radio Belgrano 1938) y en la ciudad de Melo, donde cuenta con sinceros amigos culturales y en donde ha sido designada, creemos, delegada o cónsul del Comité Pro Edificio del club Uruguay [...] (Prince, 1947, s/p).

Prince segue destacando o caráter moral, humano e filantrópico da poeta e questiona o porquê de não ser possível apreciar e conhecer entre os círculos tanto a atividade lírica quanto humanitária de Brindis de Salas. O próprio Prince responde justificando que é devido à extremada natureza modesta e reservada da poeta.

Considerando o mesmo contexto, Cantuário e Marques (2020, p. 403) tecem uma crítica a Ceferino Nieres, um dos colaboradores do Nuestra Raza, por chamar Pilar Barrios, outro poeta amefricano, de “autêntico primeiro poeta negro do Uruguai”:

Parecendo ignorar a obra de Virginia, chama-o de “o autêntico primeiro poeta negro do Uruguai” e isso, por si, é demonstrativo de como entre a própria comunidade literária afro-uruguaia sobressaía-se uma espécie de jogo do válido versus inválido, digno de reconhecimento ou não, pois faltam notícias de outros escritores que não os dois a publicar e, a despeito dos desafios frequentes, por que os mesmos editores ou apoiadores dos livros de Barrios não se dispuseram a favor das escritoras que tiveram seus textos divulgados nas páginas do Nuestra Raza?

Na esteira dessas discussões, os teóricos conseguiram identificar que, em todos esses periódicos, Pilar Barrios teve uma grande quantidade de poemas publicados, entretanto, Brindis de Salas teve apenas dois no Nuestra Raza e três no Acción. Desse modo, percebemos que a discriminação enfrentada por Brindis não foi algo só externo, mas também um fator interno que ocorreu dentro das revistas que lutavam contra o preconceito étnico. Logo, é perceptível como, além do fator raça, o gênero possui grande significância no tocante ao silenciamento e compõe mais um pilar dos enfrentamentos da mulher negra. Nem o talento, a luta ou as ações sociais e artísticas de Brindis de Salas foram suficientes para isentá-la do racismo e da misoginia:

[...] as evidências mostraram que não apenas dos não-negros ela sofreu discriminação e sim daqueles que se identificavam como seus conrazáneos cujos efusivos textos defendiam a evolução do negro, sua educação e o fortalecimento de sua cultura, considerando-se como os

periódicos da época em diversas ocasiões preferiram ceder espaço em suas páginas para personalidades e autores estrangeiros, aplaudindo e organizando eventos de gala para recepcioná-los, ofuscando a arte de quem estava dentro a todo custo tentando sobreviver de sua própria pena e que finalizou sucumbindo diante da apatia e do desinteresse de seus conterrâneos (Cantuário; Marques, 2020, p. 22-23).

Dessa maneira, os mecanismos de exclusão estendem os perniciosos tentáculos de modo atemporal, pois quando não é possível excluir definitivamente o “outro”, neste caso a “outra”, é preciso macular a sua memória, desonrá-la, injuriar, caluniar, nem que seja para implantar dúvidas sobre a autenticidade das obras. Assim o fez Alberto Britos Serrat que, em 1991, ao publicar a Antología de poetas negros uruguayos, comenta sobre a segunda edição da Antología de la poesia negra americana, em 1953¹¹, publicada por Pereda Valdés: “En ella figuran: Pilar E. Barrios, Carlos Cardozo Ferreyra, Juan Julio Arrascaeta y por error Virginia Brindis de Salas” (Britos, apud Young, 1993, p. 27, grifo nosso). O crítico afirma que a autoria tanto de Pregón de Marimorena quanto de mais dois poemas existentes no livro é de Julio Guadalupe.

As inconsistentes acusações de plágio se esvaem quando acessamos o Nuestra Raza número 153 do ano de 1946 e nos deparamos com uma resenha escrita pelo próprio Britos sobre Pregón de Marimorena, no qual ele, embora se dirija majoritariamente a Julio Guadalupe, afirma o seguinte:

Virginia Brindis de Salas es nuestra primera y única poetisa negra quizás de todas estas regiones y se presenta con un libro lleno de hermosuras, rebeldías y conciencia revelada, alerta, captando su posición de lucha como la de todas conciencias conscientes válgame la redundancia. Con rebeldía pero con Norte (Britos, 1946, s/p.).

Curiosamente, Julio Guadalupe, que prologou o livro, traz as seguintes colocações:

Virginia Brindis de Salas, primera y única poeta negra —hasta el presente— que con esta obra sale del anonimato, es además la primera poetisa del Rio de la Plata que al igual que Selva Márquez, supo aislarse —en toda la trayectoria de su libro inicial— de lo ñoño sentimental en que fueron prodigas la mayoría de las poetisas americanas o que bien siguieron los pasos del romanticismo íntimo de Delmira Agustini, Eugenia Vaz Ferreyra y Alfonsina Storni (Guadalupe, 1952, p. 8-9, apud Brindis de Salas, 1952).

11 A primeira foi publicada em 1936.

As acusações de Brito são, além de sem fundamento, questionáveis. Por que esperar tantos anos, sobretudo após o falecimento de Brindis de Salas – sem dar-lhe direito de defesa – para levantar a questão? Se o crítico conhecia tão bem os poemas de Julio Guadalupe e Brindes de Salas a ponto de insinuar o plágio, por que teceu comentários elogiosos ao livro que, segundo ele, era de Julio Guadalupe? Se os poemas ou a obra eram cópias, por que o próprio Julio Guadalupe aceitou prologar e escrever um texto repleto de exaltações a Brindis de Salas? Para mais além dessas perguntas, a teórica Carol Mills Young (1993), a partir de embasamentos linguísticos, realiza uma análise comparativa entre os poemas “La madre negra”, de Julio Guadalupe, e “Pregones”, de Brindis de Salas. Young (1993, p. 30) é categórica: “I conclude that Virginia Brindis de Salas is the author of the document and Britos is another example of attempting to destroy her reputation after her death”.

É importante salientar que dois homens brancos gozam os méritos de haverem publicado as obras base da literatura negra uruguaia: Britos Serrat, com *Antología de poetas negros uruguayos*, e Pereda Valdés, com *Antología de la poesia negra americana*. O primeiro, inclusive, empenha-se em retirar o mérito de uma mulher amefricana e transferi-lo a outro homem branco. Reforçamos aqui a apropriação cultural da branquitude para com a negritude, assim como se procedeu com o tango. Neste caso, quem legitima e forma o cânone negro são pessoas não negras. Portanto, é urgente compreender que:

El grupo social que escribe la historia no sólo determina las formas “válidas” de presentar, comprender o explicar los hechos del pasado sino también qué se cuenta y por lo tanto qué es lo que no se cuenta. Qué es lo que queda oculto; qué es lo que queda condenado al campo de los silencios. El silenciamiento no siempre es lineal, no siempre es simplemente omisión intencional. La mayoría de las veces se refuerza a través de la construcción de versiones deformadas y maquilladas. Uno de los mecanismos más efectivos para lograr que un hecho sea elusivo, es “naturalizándolo”. Transfiriendo la causa o el origen del campo de la cultura o de la sociedad, al inexorable de la naturaleza y particularmente a la naturaleza del ser humano (UDE-LAR, 2012, p. 7).

Assim, as ferramentas de silenciamento, invisibilização, ocultação e apagamento se consolidam a cada negligência e se fazem presentes e refletidas na atualidade. Uma pesquisa rápida feita na plataforma do Google Pesquisas com o nome de Delmira Agustini, poetisa uruguaia, de classe social e etnia distintas da de Brindis de Salas, apresentou aproximadamente 350.000 mil resultados, além do acervo de trabalhos que foram encontrados na plataforma do Google Acadêmico sobre esta autora e suas obras. Do mesmo modo, fizemos a mesma

pesquisa com Idea Vilariño, também poetisa uruguaia conhecida como uma das dominantes da geração de 45, contando com mais de 446.000 mil resultados apresentados na plataforma do Google Pesquisas. Em contrapartida, a mesma plataforma apresentou apenas 296 mil resultados sobre Virginia Brindis, dentre eles, alguns sites fazem o questionamento sobre a sua autoria e outros retratam a polêmica do plágio, mas pouco se fala a seu respeito.

Também é válido destacar que nem periódicos nem eventos uruguaios especializados em literatura, pelo menos até a escrita deste artigo, nunca dedicaram um número ou edição completa em homenagem a Virginia Brindis de Salas.

Faz-se necessário, portanto, problematizar as ausências sobretudo em obras atuais que se propõem a fazer resgates, trazer visibilidade às mulheres, mas que parecem esquecer a existência das escritoras e poetisas negras. Um exemplo é o livro *Las poetisas fundacionales del Cono Sur: aportes teóricos a la literatura latinoamericana* (2013), de Elena Romiti. A teórica apresenta poemas escritos por Alfonsina Storni, Juana de Ibarbourou, Josefina Lerena Acevedo de Blixen, Amanda Berenguer, Delmira Agustini e Henriqueta Lisboa. Os recortes para as análises e discussões perpassam por questões relacionadas ao período de escrita (entre os anos 20 e 70), à liberdade, autorrepresentação (literal, figurada, por metáfora, por metamorfose, por oposição), identidade, rebeldia, desejo, aos escritos do eu e às origens de uma posição periférica. Além de todos esses critérios, Romiti (2013, p. 127) traz a identidade nômade como um dos referenciais teóricos no qual Brindis de Salas também estaria perfeitamente inserida:

La caracterización de la identidad nómada desarrollada por Braidotti mantiene puntos de contacto con la del continente latinoamericano, que por su condición periférica ha presentado rasgos tales como el descentramiento y fragmentarismo del sujeto, resistencia a la hegemonía y disolución de la idea de centro, en definitiva, la subversión de las convenciones y las formas establecidas de la conciencia, de una manera reconocible del siglo XX.

As únicas características nas quais Brindis não se encaixa, quando a comparamos com as poetisas selecionadas, são as de raça e classe social. Seriam o locus de enunciação, as experiências e as expressões poéticas de Brindis de Salas menos importantes?

Poderia alguém afirmar que a poeta, por ser amefricana, traria abordagens unicamente afrocentradas¹². Tal argumento, além de injustificável – pois é uma perspectiva válida como qualquer outra –, revelaria o desconhecimento

12 É válido ressaltar que esse tipo de deslegitimação também é recorrente no campo acadêmico quando a pessoa responsável pela pesquisa é negra. Em não raros casos acusa-se que a pesquisa é subjetiva, com pouco embasamento científico e pautada nas experiências empíricas, logo, sem validade acadêmica.

da obra de Brindis de Salas, já que ela compôs tangos, baladas, pregões e poemas que transitam entre o ficcional, o biográfico, o surrealismo, o simbolismo cujos conteúdos apresentam temas sociais, amorosos, bélicos e filosóficos.

Reforçamos, portanto, a presença das heranças escravocratas que objetificam, ainda na atualidade, a mulher negra, negando-lhe a condição de ser humano sensível. Sensibilidade esta bastante presente em certos estereótipos relacionados ao feminino. Frágil, delicada, meiga, pura. Estariam esses adjetivos relacionados às mulheres não brancas? Esta pergunta é a mesma realizada por Sueli Carneiro (2020, p. 2):

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto.

Dessa maneira, a sociedade segue com a manutenção das estratégias racistas de exclusão ao negar ao mundo uma mulher de extrema erudição que nos brinda com poesias tais como:

M A D R I G A L

Tú miras mi carne morena
con ojos que son dos ascuas;
quisiera ser una fuente
donde escancies sed de ansias.

Quiero quemar la sangre
de mis venas en el trópico
de tu frenesí trashumante.

Por meio da musicalidade sui generis do gênero madrigal, Brindis de Salas compõe um poema com o mesmo referente e apresenta o erotismo de um eu lírico feminino que reconhece e domina a geografia do próprio corpo. Este,

por sua vez, pertence à voz feminina e não à masculina, neste caso, galanteada por versos concisos, graciosos e delicados. As rimas preciosas (ascuas-ansias-escancies) e as conexões entre as palavras ora localizadas na mesma estrofe, mas em versos diferentes (carne-ascuas, fuente-sed, sangre-venas) ora em estrofes diferentes (carne-sangre, ascuas-quemar) formam os percursos do desejo do eu poético. A atmosfera no limiar do sagrado e do profano contribui para ampliar, utilizando as reflexões de Hugo Friedrich (1978, p. 15), a obscuridade da lírica que fascina o leitor:

[...] na mesma medida que o desconserta. A magia de sua palavra e o seu sentido de mistério agem profundamente, embora a compreensão permaneça desorientada [...] Essa junção de incompreensibilidade e fascinação pode ser chamada de dissonância, pois gera uma tensão que tende mais à inquietude que à serenidade.

As escolhas lexicais realizadas por Brindis de Salas ampliam essa inquietude. Carne em lugar de pele, “ser uma fonte onde se vai escançar a sede” ao invés de saciar. Aqui o verbo “escancies” também inquieta, pois se refere a repartir uma bebida, a priori, o vinho que, por sua vez, remete a sangue. Ademais, a mulher é morena, contrariando todas as poesias nas quais a musa, que diferente desta era inalcançável, aparecia como branca, loira e, por essas características, angelical. O eu lírico é feminino, moreno, pleno de empoderamento e de um “Romantismo desromantizado” (Friedrich, 1978, p. 58).

Contudo, a erudição, a versatilidade, o domínio de técnicas e a amplitude do pretório de Brindis de Salas parecem não ser suficientes para a crítica e, por sua vez, para o cânone uruguaio. Assim, a poeta, segue sendo, através de atos falhos e esquecimentos, deslocada do centro às margens. Portanto, é possível realizarmos uma analogia entre a exclusão dos escravizados, ex-escravizados e libertos em determinados ambientes e a situação atual dos negros não apenas da literatura, mas também das artes de maneira geral.

Em Montevideu, eles dormiam em lugares reservados à cozinha, ao galinheiro e às latrinas, e no meio rural em alguma construção separada da casa principal (Frega et al. 2008, p. 10, Apud UDELAR, 2012, p. 25). Durante a ditadura, as famílias afrodescendentes foram desalojadas dos conventillos do Barrio Sur, transladadas para uma fábrica abandonada e em seguida realojadas na periferia norte da cidade. De modo análogo, os artistas africanos do Uruguai são quase inexistentes quando consideramos as suas ausências nos programas televisivos, na mídia, no cinema, nas exposições de arte, nos palcos, nas feiras literárias, nos espetáculos de dança, nos corais, nas performances de rua. Nesse sentido, é importante considerar que:

La segregación actual de la mayoría de los afrodescendientes en Uruguay, solo puede ser entendida si se la considera como un hecho social multicausal, en el que convergen categorías económicas, sociales y culturales, producidas y reproducidas a lo largo de complejos procesos históricos (UDELAR, 2012, p. 33).

Dessa maneira, a partir das ferramentas digitais e dos acessos a posições de prestígio, ainda que distantes de serem equitativas, é urgente retirar o véu do silenciamento que esconde as vozes amefricanas, sobretudo no tocante às mulheres, que sofrem tripla discriminação. A dívida histórica em Abya Yala para com os povos escravizados precisa ser paga, pois o atraso é de séculos. Ademais, é inadmissível, em plena era da informação e após vivenciarmos movimentos artísticos que prezavam pela inclusão e pela valorização das culturas populares, das minorias e dos excluídos, aceitarmos estruturas racistas e misóginas, sobretudo no campo das artes. Isso inclui levar essas discussões tanto para as salas de aula (em todas as esferas) quanto para as salas de jantar. Urge perguntar a nós mesmos qual sociedade queremos formar e fazer parte.

CONSIDERAÇÕES, QUIÇÁ, FINAIS

Quando os instrumentos do racismo se associam aos do patriarcado, as violências se expandem de modo exponencial por meio de diversas estratégias. As tentativas de eliminar a negritude e, sobretudo a mulher negra, perpassam o embranquecimento, os ataques relacionados à índole e à honra, a invisibilização e o silenciamento. Virginia Brindis de Salas encarou, e ainda encara através da herança deixada em forma de obras publicadas, a perversa face da tripla discriminação (raça, gênero e classe social), mas a luta por ela vivenciada gerou resultados. Este trabalho é um deles e teve como compromisso colocar em primeiro plano os versos da poeta e chamar a atenção para a existência de muitas outras vozes amefricanas que seguem ocultas.

Em meio a enfrentamentos, rebeldia e revoluções literárias, Brindis de Salas negou-se a ficar do lado de fora, nos extramuros artísticos e, em sua poesia:

[...] la perspectiva de raza se opone ideológicamente a la de la literatura uruguaya dominante, en la que el negro resulta inferiorizado y marginalizado, y a las historias literarias, de las que la producción de autores de origen afro fue ignorada y consiguientemente excluida como parte de la cultura nacional (Burgueño, 2007, p. 282)

Brindis de Salas transcreve para os seus versos questões que radicam no ser humano. As dores, os sofrimentos, o amor, a discriminação, as lutas, o estar no mundo e os desafios para manter-se nele. Em muitos casos, as abordagens sobre o racismo incomodam determinadas pessoas porque olhar para si mesmo, para a sociedade e deparar-se com estruturas construídas sob a égide do sofrimento alheio e reconhecer a própria apatia diante disso é impactante. Logo, o negacionismo é o caminho mais fácil. Ler diversos poemas sobre o racismo é tedioso para quem o pratica, mas para quem vivencia a problemática diariamente há séculos é necessário e urgente não apenas ler, como também escrever sobre e utilizá-lo como ferramenta de luta para mudanças sociais.

Brindis de Salas infiltrou-se nos espaços da branquitude, pois a poesia é tida como algo erudito e elitista, um não lugar para a população negra. Entretanto, a poeta, vista como intrusa, provoca brechas, força passagens, transita entre o erudito e o popular através de versos cuja erudição impera em meio ao domínio da linguagem que desperta o sensorial e a consciência por um lugar mais justo, onde os costumes afros não sejam usurpados, mas reconhecidos enquanto partícipes da cultura nacional e continental.

Com uma poesia desafiadora para a análise, pois está repleta de referências antropológicas, históricas, linguísticas, musicais, étnicas, filosóficas, identitárias e culturais, Brindis de Salas combate as tentativas de extermínio e intimidação. Ela rompe com as dialéticas excludentes e estigmatizantes que compõem a construção do discurso histórico: o branco culto, civilizado, bonito versus o negro bestializado, selvagem, exótico. Minimizar, ocultar ou até mesmo apagar a presença negra na sociedade se dá não apenas através da deslegitimação, mas também retirando a participação, omitindo pessoas e nomes, manipulando discursos, naturalizando ausências, justificando violências.

A qualidade literária e poética de Brindis exige olhares técnicos apurados e ao mesmo tempo sensibilidade. A experiência de leitura fomenta o efeito catártico que atravessa tanto quem vivencia os conflitos ali retratados quanto quem se propõe a exercer a empatia. Assim, Brindis de Salas cria rotas e ligações para estreitar o abismo social entre os negros e os não negros.

Portanto, investigar cientificamente os versos de Virginia Brindis de Salas vai além de resgatar uma intelectual amefricana do Uruguai, histórica e paulatinamente silenciada e invisibilizada. Trazê-la à ordem do dia é refletir sobre toda uma construção social que legitima determinados discursos e deslegitima outros conforme interesses de classe, raça e gênero. A presença da poeta nas discussões literárias é fundamental para criticarmos a nós mesmos pelas falhas e lacunas provocadas pela formação de um imaginário nacional excludente, purista e genocida Abya Yala e fora dela.

REFERÊNCIAS

BRINDIS DE SALAS, Virginia. Cien Cárceles de amor. Montevideo, Uruguay: Compañía Impresora S.A, 1949. Disponível em: <http://autores.uy/obra/8286>. Acesso em: 25 jun. 2021.

BRINDIS DE SALAS, Virginia. Pregón de Marimorena. Montevideo, Sociedad Cultura Editora Indoamericana, 1952. Disponível em: <http://autores.uy/obra/6548>. Acesso em: 25 jun. 2021.

BRITOS, Alberto Serrat. Libros y Revistas. Nuestra Raza, ano XII, n. 153, maio, 1946. Disponível em: BNU-CD: Nuestra Raza (mayo 1946) (bibna.gub.uy). Acesso em: 2 out. 2022.

BURGUEÑO, María Cristina. Virginia Brindis de Salas: la voz de un “Yo” afro. Negritud, 1.1, p. 281-289, 2007. Disponível em: Virginia Brindis de Salas: La Voz de un ‘Yo’ Afro (marshall.edu). Acesso em: 10 ago. 2021.

CANTUÁRIO, V. A. P.; MARQUES. F. P. Virginia Brindis de Salas: Notas em torno de uma biografia. REVELL – ISSN: 2179-4456 - 2020 – v. 1, n. 24 – janeiro - abril de 2020. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/4840>. Acesso em: 18 jun. 2021.

CIRIO, Norberto Pablo. La historia negra del tango. Todo tiene su “historia negra”, pero de ésta estamos orgullosos. Publicado en Revista de Historia Bonaerense 36: 97-107. Morón: Instituto y Archivo Histórico Municipal de Morón, 2010. Disponível em: (74) La historia negra del tango. Todo tiene su “historia negra”, pero de ésta estamos orgullosos | Norberto Pablo Cirio - Academia.edu. Acesso em: 1 out. 2022.

CRENSHAW, Kimberlè. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Estudos Feministas. University of California Los Angeles. Disponível em: [v10n1a11 \(scielo.br\)](https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.3739). Acesso em: 28 set. 2022.

FREIXA, Omer Nahum. TANGO E IDENTIDAD: problematizando el lugar de la afrodescendencia en Argentina. Revista Odeere. Revista do programa de pós- graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) – UESB. DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.3739>. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018. Disponível em:

Vista do TANGO E IDENTIDADE: Problematizando o lugar da afrodescendência na Argentina (uesb.br). Acesso em: 1 out. 2022.

FRIEDRICH, Hugo. Estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX. Tradução de Marise M. Curiori. São Paulo: Duas Cidades, 1978. Disponível em: (Microsoft Word - Estrutura da lírica moderna-Partes 1 e 2.doc) (wordpress.com). Acesso em: 2 out 2022.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: EDITORA SCHWARCZ S.A., 2020.

LWANGALUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: História Geral da África III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010. ISBN: 978-85-7652-125-9. Cap. 6 pp- 169-195. Disponível em: Os Povos falantes de banto e a sua expansão - UNESCO Digital Library. Acesso em: 1 out. 2022.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação. Episódios de Racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

RABELO, Marcela Monteiro. Cortejando pela rua, cortejado pelo palco: “Llamadas” da dança no candombe uruguaio. Dissertação de Mestrado. Recife: 2014. Universidade Federal de Pernambuco Centro de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Antropologia e Museologia Programa de Pós-Graduação Em Antropologia. Disponível em: DISSERTAÇÃO Marcela Monteiro Rabelo.pdf (ufpe.br). Acesso em: 1 out. 2022.

ROMITI, Elena. Las poetas fundacionales del Cono Sur. Aportes teóricos a la literatura latinoamericana. Biblioteca Nacional, 2013.

SOUZA, Elio Ferreira de. Poesia negra, jazz e capoeira: o canto, a performance e a memória do corpo. XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, Centros – Ética, Estética 18 a 22 de julho de 2011 UFPR – Curitiba, Brasil. Disponível em: Microsoft Word - TC0165-1.rtf (abralic.org.br). Acesso em: 1 out. 2022.

VIEIRA, Bruna. A América Latina é feminina: Literatura, História e Feminismo no século XIX. XIV Seminário Nacional de Literatura, História e Memória, 2020. Disponível em: <https://www.seminariolhm.com.br/site/simpósios/07/32634.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. UDELAR Proyecto: Arqueología y Esclavitud. Construyendo patrimonio, “lugares de memoria”, con escolares, desde la escuela y a través de la investigación. FONDOS DEL PROGRAMA DE PARTICIPACIÓN BIENIO 2010-2011 UNESCO. (Proyecto: 5657036003URU) Esclavitud y afrodescendientes en Uruguay. Una mirada desde la antropología. Disponible em: Esclavitud y afrodecendientes en Uruguay.pdf (www.gub.uy). Acceso em: 17 set. 2022.

YOUNG, Carol Mills. Virginia Brindis de Salas vs. Julio Guadalupe: A Question of Authorship. *Afro-Hispanic Review*, Vol. 12, No. 2, pp. 26-30, 1993. Disponible em: <http://www.jstor.org/stable/41417235>. Acceso em: 30 set. 2022.

SERAFINA DÁVALOS: LUTAS, LOGROS E SILENCIAMENTO

Jayne Souza Lira Ribeiro (UFPE)
José Henrique Aquino de Souza (UFPE)

A sociedade, machista e patriarcal, ao longo da história, reservou e ainda reserva para as mulheres um papel coadjuvante. Em diversas ocasiões, suas conquistas, quando aparecem, estão atreladas à figura masculina. Nesse sentido, é imprescindível sobrelevar o papel de Serafina Dávalos, na conjuntura do século XX, no Paraguai. Desse modo, este trabalho teve como objeto evidenciar o silenciamento dos logros da personalidade que tanto contribuiu para a inserção da mulher na vida laboral, para o direito ao voto e para outras importantes atividades no tocante à independência feminina e para o exercício da cidadania. Em vista disso, buscou-se um diálogo sobre o motivo pelo qual algumas mulheres quase nunca ocupam posição de destaque no seio social e enquanto objeto de estudo acadêmico. A metodologia se deu a partir de uma abordagem bibliográfica. Sendo assim, o marco teórico foi composto por Dávalos (1907), Miranda (2007), Muller (2019), Hernández (2016), Adichie (2019), Varejão (2020) e Lima; Merkle (2022). Como resultado final, o trabalho trouxe um debate sobre o estudo de gênero, a fim de desconstruir algumas narrativas e evidenciar os logros de Dávalos para o contexto paraguaio e para Abya Yala.

Palavras-chave: Silenciamento, Dávalos, gênero, Paraguai.



INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu da ânsia de destacar como a figura de Serafina Dávalos, feminista do século XX, contribuiu para a formação da cultura paraguaia em um momento de tanta repressão aos direitos femininos. Além de evidenciar como ela se comportava nesse meio tão repressor, veremos um pouco do contexto biográfico de Dávalos, bem como um recorte da sociedade na qual ela estava inserida.

Em um ambiente de dominação patriarcal, outorga-se que a história foi feita por homens. A falta da representatividade feminina comprova esse feito ensurdecedor por meio da ausência de seus registros na formação da sociedade, sejam eles científicos, políticos ou narrativos, em uma tentativa de apagar qualquer vestígio da mulher na construção da sociedade.

Ainda são raras, se comparadas aos homens, as investigações voltadas para as figuras femininas nas diferentes áreas, como arte, política, literatura, cultura, educação e direito, apesar de já estarem presentes, nesses lugares, nos mais diversos períodos históricos, exercendo lutas distintas pela melhoria da sociedade. Em todo esse panorama, personalidades femininas se perderam na memória social e foram privadas do reconhecimento cabível por seus desempenhos e contribuições.

A proposta deste trabalho dialoga com o processo acontecido no Paraguai, no final do século XX, que visava a um resgate de personalidades femininas importantes para o país, a fim de problematizar o apagamento por elas sofrido. Tal resgate é fundamental tanto para incidir luz sobre os atos, as vitórias e as contribuições de mulheres para o país e, obviamente, para Abya Yala, quanto para problematizar o contexto de submissão e silenciamento no qual elas estiveram (e ainda estão) inseridas.

Nesse sentido, concordamos com Muller (2019, s/p) quando ela afirma que:

Resgatar a memória de luta das mulheres é uma necessidade para enfrentar, hoje, o retrocesso representado pela opressão machista e patriarcal, portanto, conhecer, registrar e divulgar os feitos das mulheres, suas lutas, suas ideias, suas estratégias de solidariedade e enfrentamento é dar nova vida a essas guerreiras, evitando que fiquem nos registros históricos como derrotadas e insignificantes.

De tal modo, é urgente que a iniciativa de apresentar essas mulheres se faça real em nossa sociedade. Ao conhecê-las, temos contato com outra visão histórica que lhes dá o cabível reconhecimento das contribuições em múltiplas

esferas sociais, proporcionando-nos vivenciar o cenário histórico e cultural de maneira mais ampla. Assim, o assunto desponta como digno de destaque, reflexão e mobilização.

Dessa maneira, este artigo tem como objetivo evidenciar a figura de Serafina Dávalos, bem como traçar um panorama dos embates vividos por ela ao protagonizar momentos sombrios por ser mulher e lutar em prol de seus direitos. A metodologia empregada compõe-se de análise bibliográfica de artigos e periódicos disponibilizados virtualmente. Utilizamos como referenciais teóricos Serafina Dávalos (1907), Miranda (2007), Muller (2019), Hernández (2016), Adichie (2019), Varejão (2020) e Lima; Merkle (2022).

O trabalho foi dividido em 2 momentos. O primeiro apresenta a figura de Dávalos, além de sua participação ativa na sociedade em prol dos direitos femininos. O segundo critica a condição de submissão do gênero feminino em relação ao homem e à ideia de matrimônio atrelada a ela, no contexto social do Paraguai. Evidenciamos também, ainda que brevemente, a invisibilidade dessa mulher no contexto educacional, evidenciando, assim, o processo de apagamento sofrido por Dávalos e tantas outras personalidades que, por vezes, não recebem a devida importância histórica por seus logros.

QUEM FOI SERAFINA DÁVALOS

Serafina Dávalos nasceu em 1883, em Ajos, Paraguai, atual cidade de Coronel Oviedo. Ainda criança, mudou-se para Assunção e teve a oportunidade de estudar na escola Normal, na qual formou-se como professora com apenas 15 anos de idade. Dávalos compreendia que a educação seria um meio para a obtenção de logros em uma sociedade que tanto reprimia as mulheres. Sendo assim, investiu na área do Direito, na época, a única discente mulher desse curso, no Colégio Nacional Paraguai.

No ano de 1905, fundou a Escola Mercantil de Meninas, com o intuito de ajudar mulheres que não tinham conseguido se formar até então. Aqui cabe ressaltar que em tal contexto o Paraguai passava por revoluções políticas e sociais bruscas. As mulheres tinham sido proibidas de trabalhar e/ou estudar sem a autorização do pai/tutor ou do esposo. De tal modo, percebemos que não havia nenhuma autonomia por parte delas, pois tal decisão dependia de terceiros que, obviamente, pertenciam ao gênero masculino.

Dávalos sempre defendeu a igualdade de gênero e exigia os mesmos direitos para homens e mulheres. Ela foi tida como a primeira feminista da América Latina por escrever a tese Humanismo (1907), argumentando contra a opressão machista enfrentada pelas mulheres.

Nessa luta por espaço para o gênero feminino na atmosfera pública da sociedade Paraguuaia, Dávalos conseguiu romper paradigmas ao ser a primeira mulher a alcançar o título de Doutora de leis, em 1907, e, em seguida, ocupou o cargo de Membro do Superior Tribunal de Justiça, no ano de 1908, sendo também a primeira mulher a conseguir esse emprego, que era o cargo de mais alto nível no Poder Judiciário. Desde então, logrou chegar a lugares até então vistos como impossíveis para mulheres, como afirma Hernández (2016, s/p):

Ganó fama como intelectual. En 1907 integró el cenáculo de “LA COLMENA”, sitio adonde acudían los más ilustres pensadores de la brillante generación del 900. Uno de ellos, Rafael Barret, ilustrado anarquista de origen español que ejerció gran influencia en las ideas libertarias de las primeras décadas de este siglo, llamó a Dávalos “LA REINA DE LA COLMENA”, “Una colmena sin reina, no está completa”. Y ella desempeñó ese rol.

De tal modo, Dávalos alcançou reconhecimento internacional e foi uma das principais personalidades responsáveis pelas conquistas femininas que ecoam até os dias atuais.

No ano de 1910, foi nomeada Delegada oficial do Paraguai, em um congresso feminino, na cidade de Buenos Aires, Argentina. Nessa ocasião, regeu um famoso discurso de maneira revolucionária e justa em favor de suas ideias, sendo admitida no Comitê Executivo da Federação Pan-americana de Mulheres. Tornou-se uma referência na luta pela igualdade de gênero, o que lhe permitiu ter uma vida rodeada de oportunidades em organizações que lutavam pela mesma causa.

No ano de 1920, foi uma das fundadoras do Centro Feminista Paraguuaio, que reuniu várias mulheres no início do movimento pelos direitos igualitários entre os gêneros e o voto feminino. Tal associação foi um marco na renovação das ideias paraguaias e, a partir daí, iniciou-se de forma mais assertiva a revolução feminista no Paraguai.

Dávalos, sem dúvidas, foi uma figura importantíssima para tais movimentos. Em 1951, promoveu a criação do Movimento Feminista, em Assunção, e presidiu a apresentação de um projeto de lei sobre os direitos civis e políticos femininos. Nesse mesmo ano, tornou-se conselheira da liga paraguuaia Pró-Direitos da Mulher e, em 1956, esteve como presidente honorária de tal liga. Faleceu em 1957, no dia 27 de setembro, conhecida, então, como uma mulher que defendeu até o fim os direitos femininos. Indo contra a sociedade e o sistema da época, venceu barreiras sociais, religiosas, culturais e políticas que tentavam suprimir as mulheres.

O Paraguai foi um dos últimos países americanos a conceder o sufrágio feminino, no ano 1961. Serafina Dávalos recebeu um prêmio em reconhecimento por seu trabalho e luta na sociedade paraguaia.

A MULHER NO CONTEXTO SOCIAL DO PARAGUAI

A obra *Humanismo* (1907), de Dávalos, inaugura o pensar as estruturas de subordinação da mulher em relação ao homem e às diversas consequências sociais e políticas. Ela trata de várias temáticas relevantes: “[...] la tesis critica radicalmente el sistema cultural, político y jurídico del Paraguay [...]” (CDE, 2007, p. 5).

Vale mencionar a realidade do país no início do século XX, de 1904 a 1912. Nesse contexto, houve 9 governos. Foi um momento de muita efervescência no campo político e social. Como consequência, muitos agravantes e descontentamentos fizeram com que a população, mais precisamente as mulheres, mudasse a forma de pensar, reivindicando melhores condições de vida. Na obra de Dávalos, o termo *Humanismo* refere-se a uma nova forma de rever as relações humanas (CDE, 2007), reconfigurando a posição da mulher no seio social. Apesar de ela não usar o termo ‘feminismo’ na obra, já existente no século XX, as narrativas presentes se aproximam desse movimento, que tinha como objetivo “a abolição, ou ao menos transformação profunda, da ordem patriarcal e de seu poder regulador, em nome de princípios de igualdade, de equidade e de justiça social” (Miranda, 2007, p. 3). Ou seja, ela buscava a inserção da mulher na vida grupal, para que ela pudesse ser independente financeira, social e politicamente (com direito ao voto).

Dávalos tece uma crítica muito contundente sobre a liberdade feminina, relacionando-a com a ideia de escravidão: “[...] el grave mal que pesa sobre las mujeres paraguayas, cual es, la ignominiosa esclavitud en que viven [...]” (Dávalos, 1907, p. 64-65). Tal analogia relaciona a obediência das mulheres aos homens da mesma forma que os escravizados deviam aos seus senhores. Essa mesma ideia é defendida por Beauvoir (1970, p. 14): “[...] a mulher sempre foi, senão a escrava do homem ao menos sua vassala”. Diante disso, fica mais que evidente a desigual relação de gênero na sociedade, não apenas a paraguaia, mas no sentido global, e quase sete décadas depois. Isso traz à sociedade um monopólio, no qual só os homens desempenham papéis sociais de destaque, deixando as mulheres em segundo plano, como suas serventes.

Outra realidade atribuída à mulher, criticada por Dávalos de modo veemente, é a insuficiência para a realização de atividades sociais, denominando-a como uma criança, na qual teria que ficar sob tutela do responsável (homem) e que, para qualquer assunto, deveria consultá-lo:

[...] sigue en auge esa práctica lastimosa de dejar a la mujer en eterna infancia, suministrándola apenas los rudimentos de la ciencia tan insuficientes para resolver las cuestiones serias de la vida; esa incapacidad de hecho en que adrede se la mantiene, diciéndose todavía de ella con ironía que no es capaz de aprender nada útil, que sólo ha nacido para las frivolidades [...] (Dávalos, 1907, p. 24).

A sociedade criou uma narrativa histórica em que homens e mulheres deveriam desempenhar atividades específicas e intransferíveis, a chamada divisão sexual do trabalho. As mulheres, por exemplo, deviam estar a serviço dos afazeres domésticos (do lar) e dos filhos: “[...] su participación ha quedado registrada más bien como una prolongación de las responsabilidades maternas [...]” (D’Albora, 1996, p. 1).

Dávalos (1907) traz uma reflexão muito importante: se o destino da mulher é de o ser mãe, por que não o do homem de ser pai? Isso nos traz à tona que as relações de poder, designando às mulheres atividades sociais dentro de um recorte, por exemplo, são ditadas por quem usufrui de privilégio, nesse caso, a figura masculina. Mendes (2015) aborda que há muito tempo as mulheres receberam rótulos de sexo frágil e de reprodução: o destino de ser mãe. Dávalos tenta mudar essa configuração de inferioridade tecendo argumentos quanto ao papel que as mulheres podem desempenhar na sociedade, além de evidenciar que são capazes de cumprir muitos outros papéis além da maternidade, mesmo que haja um corpo social que as reprima.

É importante evidenciar que as relações de gêneros vão se modificando com o passar do tempo, que podemos denotar a participação popular, principalmente das mulheres nas novas configurações dos papéis nas relações sociais (Santos e Oliveira, 2010). Contudo, “tanto um homem como uma mulher podem ser inteligentes, inovadores, criativos. Nós evoluímos. Mas nossas ideias de gênero ainda deixam a desejar” (Adichie, 2019, p. 21).

Na narrativa histórica, segundo Santos; Oliveira (2010, p. 3), as tarefas realizadas por mulheres são vistas com desdém: “são consideradas mais válidas socialmente [...] as atividades ‘públicas’ dos homens e menos válidas [...] as desenvolvidas pelas mulheres”. Percebemos uma descredibilização para com as atuações das mulheres no contexto social, dando mais importância às realizações masculinas.

No caso de Dávalos, vemos uma mulher intelectual à frente do seu tempo, que realizou várias atuações, até então, praticadas majoritariamente por homens como, por exemplo, a participação no Conselho Nacional de Educação, docência no curso de Direito, representante no Superior Tribunal de Justiça. Com isso, ela demonstra a capacidade da mulher na inserção da vida laboral.

No Paraguai, a Constituição Nacional daquela época afirmava, no Art. 26, que os cidadãos eram iguais perante a Lei. Entretanto, na prática, havia outro formato, dando poder aos homens para a realização de quaisquer atividades, ao passo que a mulher era cerceada de direitos básicos: “[...] o por razón de sexo rompe la igualdad concedida a

todos los habitantes de la Nación Paraguaya haciendo jugar a la mujer un papel indigno en el contrato social más importante, cerceando la personalidad” (Dávalos, 1907, p. 26).

Para Dávalos, a educação seria uma forma de emancipar o pensamento da mulher, bem como inseri-la no contexto social. Ela vê a necessidade da criação de instituições educacionais para as mulheres, para que elas pudessem sair das tutelas dos homens. Deixamos aqui uma citação muito necessária para entendermos que, uma vez que os direitos das mulheres são desprezados, não podemos pensar em igualdade nem cidadania: “[...] si queremos un país verdaderamente democrático en que la libertad, la justicia y la igualdad, sean hermosas realidades, debemos empezar por organizar el hogar sobre la base de una perfecta igualdad [...]” (Dávalos, 1907, p. 28).

Para alcançar a igualdade e a plena cidadania para o gênero feminino, era necessário transformar a visão sexista e misógina da população. Hollanda (2009) traz um posicionamento muito assertivo, quanto ao feminismo, proferindo que esse movimento tem como objetivo a formação de uma nova mulher, aquela que não desempenha atividades exclusivas de dona de casa, mãe e parceira, conforme observadas nas falas de Dávalos, mas como um ser ativo, dotado de direitos e deveres e que tanto contribuiu para desmistificar o pensar da sociedade:

É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental nas nossas lutas e conquistas e que, ao apresentar novas perguntas, não somente estimulou a formação de grupos e redes, como também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher (Hollanda, 2009, p. 38).

É inegável o papel que o feminismo tem na reformulação do pensamento quanto à figura feminina, bem como na busca por garantias para o gênero. Sabemos que tal luta foi o pontapé para o logro de direitos como o voto, o trabalho formal e a inserção feminina na vida política.

A partir da obra *Humanismo* (1907), começamos a perceber um novo olhar da posição da mulher na sociedade, na qual ela pudesse ter participação e que o fator biológico não fosse preponderante para que ela não se destacasse intelectualmente, por exemplo.

A INVISIBILIDADE FEMININA

Serafina Dávalos desmistifica o pensar da sociedade paraguaia em relação às mulheres, sobretudo com a obra *Humanismo* (1907). Sabemos que, naquela época, bem como nos dias atuais, há uma invisibilização das realizações das mulheres no meio social. Lima; Merkle (2013, p. 11-12) pontuam que:

Ao tirar de cada mulher individual o direito de tomar parte no trabalho que ajudou a realizar, essa coletivização reforça estereótipos e papéis de gênero e, conseqüentemente, contribui para a permanência das desigualdades presentes nas estruturas sociais.

Portanto, quanto mais é colocada a mulher à margem da sociedade, mais seus logros são abolidos, fazendo com que o conjunto social não narre a participação dos embates que elas se fizeram presentes. É claro que as lutas encabeçadas por elas tinham como objetivo a inserção na participação social, desmistificando a ideia de que somente os homens detêm o poder do conhecimento: “No hay duda que la mujer puede elevarse en el terreno de la inteligencia a tanta altura como los varones” (Dávalos, 1907, p. 13).

Vemos a grande importância de Dávalos para Abya Yala. Ela contribui para a desmistificação do ser feminino quanto à participação na sociedade como protagonista, entusiasmando outras a lutarem por ideais. Temos observado que as mulheres conseguiram muito desde o ponto de vista de participação, a partir de lutas/movimentos que outras começaram, por meio de protestos, candidaturas em cargos públicos. D’Albora (1996, p. 2) acrescenta que a participação feminina, nas últimas décadas, na América Latina, tem aumentado consideravelmente, graças a uma posição ativa do gênero:

[...] las organizaciones en apoyo o en contra de las dictaduras y tantas otras organizaciones de mujeres, que se han desarrollado en abundancia durante las últimas décadas en América Latina, son expresión del enorme poder que han hecho sentir las mujeres desde la responsabilidad y legitimidad maternal, moral y ética que tienen en la sociedad obligando a avanzar en un debate y una reflexión sobre la dimensión política del género.

Mesmo com tais logros, infelizmente muitas dessas lutas ainda seguem apagadas das narrativas históricas, colocando a mulher sempre no papel de mãe e esposa: “[...] que la mujer no tiene valor individual alguno; que sólo sirve como instrumento de fabricar hijos [...]” (Dávalos, 1907, p. 9). Qualquer logro que esteja relacionado a ela, seja no âmbito social, político e científico, é atri-

buído à figura masculina como idealizadora. Nada pode ser realizado exclusivamente por ela sem intermédio do viril. A história foi narrada por homens, o que traz uma distorção e uma exclusão das mulheres da participação na construção do social: “É um poder grande esse de selecionar o que é importante e o que não é digno de registro e nota, o que pode ser apagado, esquecido” (Muller, 2019, s/p).

É perceptível que a supressão das figuras femininas traz diversas consequências desde um ponto de vista histórico, devido à invisibilidade dos logros e participações:

A invisibilidade das mulheres [...], em conjunto com a ideia socialmente construída do que é ser mulher, cria uma falsa noção de que elas não participam ou sequer têm interesse e aptidão no processo de desenvolvimento técnico e científico (Lima; Merkle, 2013, p. 10).

É importante mencionar que a ‘falsa noção’ é devido à exclusão dos logros femininos da construção da sociedade. Isso impacta fortemente na perspectiva da busca das mulheres por igualdade de gênero e participação social como protagonista, ou seja, é fundamental mudar essa realidade, já que até hoje muitas vozes e histórias seguem silenciadas.

Cabe-nos, agora, responder por que razão não a conhecíamos, não tínhamos ouvido falar de seu nome como uma das protagonistas na América Latina. Infelizmente, assumimos uma realidade que nos rodeia, que é o silenciamento da participação das mulheres na história continental e mundial. Entendemos que os responsáveis por tais feitos são os que nos contam a história, os formuladores da estruturação do pensar universal que emerge no meio acadêmico e é diretamente influenciado pela misoginia, que omite as mulheres da história, sociedade, cultura e literatura.

Nessa perspectiva, Perrot (1988 apud Vieira 2020, p. 2) afirma que:

[...] Tal proposição fomenta a discussão sobre o fato de que as personalidades femininas que compuseram o cenário das grandes revoluções foram anuladas na História e, por sua vez, esquecidas, o que criou um imaginário social de que, no século XIX, as mulheres somente dedicavam-se às tarefas domésticas.

O estudo da Literatura e da História está sempre associado aos homens. Também percebemos que na universidade eles estão centrados em figuras masculinas. Logo, este trabalho é um chamamento para a evidenciação de figuras femininas importantes para nossa região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inegável a importância de Dávalos e de seu trabalho na construção da sociedade paraguaia e, conseqüentemente, de Abya Yala. Ao estudá-la, depa-ramo-nos com uma mulher que lutou até o final por seus ideais e com muita valentia ganhou espaço em lugares que eram considerados impossíveis para ela. A história de superação de Dávalos foi silenciada e escondida dentro de um recorte geral da construção histórica da América Latina, apagada por uma visão machista e sexista, em que o homem sempre está dentro da história, da literatura e das artes em destaque.

O que se espera é que, ao gerarmos debates e reflexões, ao apresentarmos a figura de Dávalos, possamos lutar contra essa visão reducionista. Precisamos, urgentemente, reconhecer os logros tanto de Serafina Dávalos quanto de outras figuras. Portanto, é imprescindível evidenciá-las por meio de trabalhos científicos, além de abordar, em sala de aula, enquanto docentes, como essas mulheres desempenharam atividades sociais importantes nas mais diversas esferas.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Companhia das Letras, 2019.

BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. 4. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Difusão Européia do livro, 1970.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y ESTUDIOS (CDE). A cien años de Humanismo. Reedición. Noviembre de 2007 Asunción, Paraguay HUMANISMO. 2ª edición. Assunção: CDE, 2007. Disponível em: <https://www.cde.org.py/imd/nim/wp-content/uploads/1990/12/CDE-2007-D%C3%A1valos-Serafina-Humanismo.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2022.

DÁVALOS, Serafina. Humanismo. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y ESTUDIOS (CDE). A cien años de Humanismo. Reedición. Noviembre de 2007 Asunción, Paraguay HUMANISMO. 2ª edición. Assunção: CDE, 2007. Disponível em: <https://www.cde.org.py/imd/nim/wp-content/uploads/1990/12/CDE-2007-D%C3%A1valos-Serafina-Humanismo.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2022.

D'ALBORA, Adriana Muñoz. Mujer y política: complejidades y ambivalencia

de una relación. 1996. Disponível em: [AcrCA.tmp \(cepal.org\)](#). Acesso em: 15 ago. 2022.

HERNÁNDEZ, Hortensia. Serafina Dávalos Afonse primera feminista del Paraguay. Heroínas, 2016. Disponível em: <http://www.heroinas.net/2016/08/serafina-davalos.html>. Acesso em: 23 mar. 2022.

HOLLANDA (org.), H. B. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LIMA, F. A; MERKLE, L.E. O processo de invisibilização das mulheres na informática e na produção tecnológica a partir do exemplo das eniac girls. Seminário Internacional Fazendo Gênero. 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. ISSN 2179-510X. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1381512009_ARQUIVO_FabianeAlvesdeLima.pdf. Acesso em: 23 mar. 2022

MIRANDA, Cynthia Mara. Os movimentos feministas e a construção de espaços institucionais para a garantia dos direitos das mulheres no Brasil. NIEM/UFRGS, 2009. Disponível em: http://www.ufrgs.br/nucleomulher/arquivos/os%20movimentos%20feministas_cyntia.pdf. Acesso em: 23 mar. 2022.

MENDES, R. S; VAZ, B. J O; CARVALHO, A. F. O movimento feminista e a luta pelo empoderamento da mulher. Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba Nº 03 - 2015 ISSN | 2179-7137 | Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ged/index>. Acesso em: 23 mar. 2022.

MULLER, Daniela Valle R. O apagamento das mulheres na história e o direito à memória. CartaCapital, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/sororidade-em-pauta/o-apagamento-das-mulheres-na-historia-e-o-direito-a-memoria/>. Acesso em: 15 mar. 2022.

SANTOS, S. M. M; OLIVEIRA, L. Igualdade nas relações de gênero na sociedade do capital: limites, contradições e avanços. Rev. Katál. Florianópolis v. 13 n. 1 p. 11-19 jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/HqLv-NHVzXPJkDYSCHsb94hP/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em: 23 mar. 2022.

VIEIRA, Bruna. A América Latina é feminina: Literatura, História e Feminismo no século XIX. XIV Seminário Nacional de Literatura, História e Memória, 2020. Disponível em: <https://www.seminariolhm.com.br/site/simpo>

sios/07/32634.pdf. Acesso em: 21 abri. 2022.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CLOOS, Adriana. Redescobrimo Serafina Dávalos. Revista Bravas, 2020. Disponível em: <https://www.revistabravas.org/serafina-davalos-por>. Acesso em: 15 mar. 2022.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e Estado, Brasília, vol. 31, núm. 1, janeiro-abril, 2016, pp. 25-49. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339945647003>. Acesso em: 30 mar.2022.

MUJERES que hacen la historia. Blogger.com, 2009. Disponível em: <https://mujeresquehacenlahistoria.blogspot.com/2009/01/siglo-xix-serafina-davalos.html>. Acesso em: 23 mar. 2022.

PETRA HERRERA: UM EXEMPLO DE EMPODERAMENTO FEMININO

José Victor Ferreira Sousa (UFRPE)
Ilanna Myrella Matias de Lima e Silva (UFRPE)

*“Soy mujer y voy a seguir sirviendo como ‘soldada’ con mi nombre verdadero.
Petra no es Pedro y Pedro nunca va a ser Petra”
(Petra Herrera)*

O presente artigo busca apresentar Petra Herrera, uma ex-combatente mexicana que lutou na Revolução Mexicana (1910-1917). Temos como objetivos discorrer sobre sua vida e importância na história do México, além de seus ensinamentos e exemplos para a sociedade feminina da época, que se perpetuam até os dias atuais. Sua história de vida e de luta contra o machismo inspirou e inspira mulheres a lutarem pelos seus direitos e ocupar os diversos espaços sociais e culturais. Este trabalho possui caráter bibliográfico, descrevendo a história de vida de Petra Herrera e a sua contribuição na Revolução Mexicana, buscando identificar como a “voladora de puentes” rompeu com a ideia determinista biológica e se transformou em um notável exemplo de empoderamento feminino frente ao machismo.

Palavras-chave: empoderamento, feminino, Petra Herrera.



INTRODUÇÃO

Mulher, pobre, amor à pátria, dedicação, luta contra a desigualdade social e de gênero, heroísmo e empoderamento. Os termos destacados anteriormente são palavras, expressões que podem definir a vida, a personalidade e a representatividade de Petra Herrera. A história conta a trajetória de uma mulher que precisou se apoderar do gênero masculino para se transformar, de forma temporária, em Pedro Herrera, objetivando defender os seus ideais e lutar por uma condição de vida melhor durante o contexto da Revolução Mexicana (1917).

A Revolução Mexicana foi um conflito armado que teve início no ano de 1910 e se estendeu até o ano de 1917. Insatisfeitos com a liderança de Porfirio Díaz, militar que assumiu o governo do México por sete vezes, Emiliano Zapata, Francisco Madero e “Pancho” Villa marcaram a história do país a partir de uma guerra civil, hoje reconhecida como um dos acontecimentos mais importantes da história mexicana do século XX, com inúmeros desdobramentos que reverberam até os dias atuais.

Ao tratar da representação feminina durante a Revolução, é frequente que ela seja menos destacada e que a mulher seja vista apenas como ajudante dos homens, desempenhando as funções de enfermeiras, cozinheiras ou ajudantes. Dessa forma, é importante entender que a história eternizou os nomes dos generais da Revolução Mexicana, deixando em segundo plano inúmeras mulheres que, para além de desempenhar funções domésticas, também tiveram um papel imprescindível lutando em trincheiras de guerra, tendo participações valiosas e arriscando suas vidas pela causa revolucionária.

Uma dessas mulheres é a soldadera Petra Herrera, que lutou contra o machismo e o preconceito de gênero, travestindo-se em “Pedro” Herrera para lutar por suas convicções, tendo desempenhado um papel histórico de inspiração, exemplo de força de vontade, empoderamento feminino e de luta contra o determinismo biológico. Seu papel foi fundamental nos desdobramentos da Revolução Mexicana, tanto que conquistou, por conta própria e em sua própria unidade, a patente de Coronela, algo atípico e transgressor. A figura de Petra Herrera inspirou e continua inspirando mulheres de todo o mundo a batalharem por seus princípios e lutar por dias melhores, além de possuir uma grande significação histórica e sociológica.

A SOLDADERA PETRA HERRERA E A REVOLUÇÃO MEXICANA

Petra Herrera foi uma heroína e ex-combatente da Revolução Mexicana que ficou conhecida por se disfarçar de homem para assumir o protagonismo

e lutar com armas em punho. Era astuta, estrategista e exercia forte liderança em sua divisão. Tais qualidades foram fundamentais para que ela ganhasse notoriedade em meio à Revolução.

Figura 1: Coronela Petra Herrera



Fonte: Mujeresenlahistoria.com.

As informações sobre a data do nascimento, nome dos pais, parentesco e infância são poucas e carecem de fontes confiáveis. O que se sabe sobre a soldadera Petra Herrera já remonta a sua juventude e a sua participação nas batalhas da Revolução Mexicana. Diante do exposto, apresentaremos fatos importantes da trajetória de vida da ex-combatente mexicana.

Durante os primeiros anos do século XX, o México viveu um dos episódios mais importantes da sua história, sendo cenário de um conflito armado interno que se estendeu por 17 anos e que vitimou inúmeras pessoas, entre homens, mulheres e crianças. Esse conflito, conhecido como “Revolução Mexicana”, marcou também a vida de Petra Herrera e colocou seu nome como uma das mulheres mais importantes da história do México. É preciso discutir o contexto prévio à Revolução e a participação ativa de Petra Herrera como combatente.

Ainda no ano de 1887, o general Porfírio Díaz assumiu a administração pública do México, com um forte apoio da elite latifundiária mexicana. Durante o seu governo, o país viveu um período de crescimento econômico, estabilidade cambial e uma indústria com um grande potencial de crescimento. Embora economicamente as coisas parecessem otimistas, a população em

geral não usufruía de tais benefícios, tendo em vista que a desigualdade social aumentava cada vez mais e na esfera legal havia uma forte presença do abuso de poder e um sistema eleitoral duvidoso, com inúmeras suspeitas de fraudes eleitorais. Vejamos o que afirma Luis González y González (2010, p. 40,) sobre essa questão:

Tres décadas de “paz, orden y progreso” poririano habían transformado al país. Aparentemente México se encaminaba hacia la prosperidad, tenía un sólido desarrollo económico y una planta industrial en pleno crecimiento. A pesar de ello, la gran mayoría de la población se benefició poco del bienestar material y, por el contrario, sufría las injusticias que provocaban la concentración del poder y la riqueza en unas cuantas manos. En el campo, millones de campesinos vivían en condiciones deplorables, mientras cinco mil hacendados eran dueños de la mayor parte de las tierras cultivables del país.

Insatisfeito com o cenário mexicano, o candidato Francisco Madero (1873-1913), derrotado nas eleições de 1910, arquitetou e conseguiu realizar um levante popular armado, forçando novas eleições, que ocorreram no ano seguinte. Tal levante foi apoiado por políticos e líderes regionais de várias partes do país. Segundo González y González (2010), da parte norte do país emergiu um homem que se converteria em um dos generais da revolução, Doroteo Arango (1878-1923), mais conhecido por Francisco “Pancho” Villa, e da parte sul surgiu o célebre líder camponês Emiliano Zapata (1879-1919), símbolo da luta pela reforma agrária.

Madero finalmente assumiu a administração pública do México, após vencer as eleições de 1911, prometendo realizar reformas, principalmente a agrária. Com o apoio dos Estados Unidos, o comandante militar da Cidade do México, Victoriano Huerta (1845-1916), assume o poder e se autoproclama presidente do México, depois de um golpe de estado. Visando solidificar o seu poder, mandou fuzilar Francisco Madero e tal ato fez com que houvesse uma reação armada por parte dos revolucionários, que se organizaram sob a liderança de Venustiano Carranza (1859-1920).

Visando derrotar Huerta, o exército revolucionário se divide em quatro frentes: o Exército do Noroeste (Ejército del Noroeste) comandado por Obregón; a Divisão Norte (División del Norte) comandada por Villa; o Exército do Nordeste (Ejército del Nordeste) comandado por Pablo González; e o Exército Libertador do Sul (Ejército Libertador del Sur) comandado por Zapata, conforme afirma González y González (2010).

Esse período foi um dos mais sangrentos da revolução, que culminou na fuga de Huerta do México, no ano de 1914, após ser derrotado pelos exércitos revolucionários. Com isso, Venustiano Carranza depõe Huerta e assume a pre-

sidência do México. O que deveria ser um momento de reorganização e novos rumos pacíficos para o governo e a sociedade mexicana se transformou em uma guerra sem precedentes. Os exércitos revolucionários foram dissolvidos e as desavenças entre os líderes da Revolução culminaram em uma disputa pelo poder.

Segundo Castiblanco (2010), com o fim do exército constitucionalista, as batalhas passaram a ser travadas entre os grupos de Carranzas, “Pancho” Villa y Zapata. Insatisfeito com as críticas, Carranzas respondeu com uma forte repressão, acirrando ainda mais as disputas armadas. O acirramento da guerra agravou a fome e a miséria na sociedade mexicana, o que levou a população a realizar saques em busca de algo para comer. Com o desenvolvimento da guerra, os líderes da Revolução foram caindo um por um, vítimas de golpes e traições, de acordo com Castiblanco (2010). Após cerca de três décadas de guerra civil, os conflitos armados só tiveram fim mediante a intervenção militar dos Estados Unidos.

Nesse contexto político e social, uma mulher decidiu que seu lugar durante a Revolução Mexicana não era servindo de ajuda aos homens combatentes, mas lutando na linha de frente das batalhas. Com “una puntería que causaba la admiración de los carrancistas” (Poniatowska, 2016), Herrera assumiu a personalidade de “Pedro Herrera” e se infiltrou no exército da “División del Norte”, liderado por Villa. Em Peñaloza (2020) vimos que “a visão dos villistas em relação às mulheres era simplesmente a de cozinhar e cuidar dos feridos, eram proibidas de lutar, portar armas, inclusive até o próprio Villa as considerava um incômodo, serviam apenas para alimentação e prostituição” (Peñaloza, 2020, tradução nossa), sendo considerado um desalmado pelos combatentes.

Dessa forma, houve a necessidade de se construir um personagem masculino, tendo em vista que em tal contexto a figura feminina era marginalizada e a figura masculina era prestigiada. É possível perceber a supremacia masculina quando as “soldaderas” não tinham o direito nem de cavalgar: “Las soldaderas viajaban subidas en el techo del vagón porque los caballos debían resguardarse” (Poniatowska, 2016, p. 43). Muitas delas eram roubadas ou violadas.

Sendo assim, o pensamento de muitas mulheres era “Me voy a vestir de hombre a ver si me va mejor” (Poniatowska, 2016, p. 53). Dessa forma, Petra Herrera com apenas 20 anos de idade, mas com muita sagacidade, enganava seus colegas combatentes com seu buço crescido e sobrancelhas juntas afirmando que sempre se “barbeava” pela manhã, na tentativa de esconder suas feições femininas. A jovem combatente tinha sempre boas respostas para qualquer dúvida acerca da sua aparência e era muito respeitada enquanto soldado por possuir a habilidade com artefatos explosivos, recebendo o epíteto de “voladora de puentes”.

Enquanto Pedro, Petra foi considerada “um excelente soldado” por sua liderança, pontaria e coragem de lutar. Durante a Revolução: “Tomó parte, junto con otras cuatrocientas mujeres, en la segunda batalla de Torreón, el 30 de mayo

de 1914 (Poniatowska, 2016, p. 51), onde desempenhou a função principal de apagar as luzes da cidade, o que permitiu a vitória e a tomada de Torreón. Mesmo auxiliando diretamente a vitória de Villa, ele “ocultó su papel en la toma de Torreón y nunca le dio su lugar a mujer alguna” (Poniatowska, 2016, p. 51). A ação de Villa durante a Revolução e o pensamento machista da sociedade até os dias atuais coopera com uma visão enraizada de determinismo biológico.

Ao pegar nas armas e lutar na linha de frente da guerra, Petra Herrera rompe com a ideia do determinismo biológico, que é definido como:

O conjunto de teorias segundo as quais a posição ocupada por diferentes grupos nas sociedades – ou comportamentos e variações das habilidades, capacidades, padrões cognitivos e sexualidade humanos – derivam de limites ou privilégios inscritos na constituição biológica (Citeli, 2001, p. 134).

Desta feita, a partir da atuação de Petra Herrera, entre tantos outros exemplos na história, constatamos que a ideia de que as mulheres não poderiam valer-se das armas, durante a Revolução Mexicana, tratava-se de puro preconceito, uma vez que a separação de atividade conforme o gênero não apresenta qualquer respaldo científico. É o que afirma Laraia (2001, p. 11):

A espécie humana se diferencia anatômica e fisiologicamente através do dimorfismo sexual, mas é falso que as diferenças de comportamento existentes entre pessoas de sexos diferentes sejam determinadas biologicamente. A antropologia tem demonstrado que muitas atividades atribuídas às mulheres em uma cultura podem ser atribuídas aos homens em outra.

A verificação de qualquer sistema de divisão sexual do trabalho mostra que ele é determinado culturalmente e não em função de uma racionalidade biológica.

Segundo Peñaloza (2020), o motivo pelo qual as mulheres não eram permitidas como combatentes no exército liderado por Pancho Villa era baseado em uma lenda popular que dizia que ao se ter uma mulher em uma embarcação, o barco corria sérios riscos de naufragar. Sendo assim, os villistas adaptaram-na para as batalhas, afirmando que se uma mulher participasse como combatente, o exército perderia.

Lutando contra esse pensamento, Petra Herrera decidiu se disfarçar de homem para poder lutar na artilharia da guerra. Mas o disfarce não durou muito tempo e, ao contrário do que se pode pensar, a revelação da Petra Herrera não ocorreu contra sua vontade, mas foi munida de segurança após a jovem adquirir fama por sua liderança e reputação. Dessa forma, Petra Herrera decide expor sua verdadeira identidade e continua lutando no exército, enfrentando os preconceitos da sociedade e o machismo de sua época.

O fato de se travestir em homem, assumir-se enquanto mulher no exército e continuar a reivindicar uma patente demonstra o quanto Petra Herrera foi uma mulher que lutou pelo seu espaço dentro da Revolução, buscando a igualdade de gênero, empoderando-se frente aos preconceitos de gênero que ela e as demais combatentes sofriam. Sobre empoderamento, Sardenberg (2006, p. 2) diz o seguinte:

Para nós, feministas, o empoderamento das mulheres é o processo da conquista da autonomia, da autodeterminação. E trata-se, para nós, ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio. O empoderamento das mulheres implica, para nós, na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal. Para as feministas latinoamericanas, em especial, o objetivo maior do empoderamento das mulheres é questionar, desestabilizar e, por fim, acabar com a ordem patriarcal que sustenta a opressão de gênero.

Analisando por esta óptica, Petra Herrera lutou bravamente contra as imposições de gênero mantidas por parte dos generais e da sociedade mexicana no contexto da Revolução. Assim como define Sardenberg, ao pegar nas armas e revelar sua verdadeira identidade, Herrera questionou, desestabilizou e se impôs frente à ordem patriarcal, libertando-se das amarras sociais que sustentavam a opressão de gênero durante as batalhas do levante.

É importante destacar também que a falta de reconhecimento dentro do exército, visto que mesmo com suas habilidades e liderança ela não conseguiu uma posição ou títulos de destaques dentro da Divisão do Norte e nem logrou medalhas ou representações de honraria, fez com que seu desejo em se tornar general a levasse a sair da Divisão de Villa e com outras centenas de mulheres montasse sua própria unidade totalmente feminina e conquistasse seu próprio título de Coronela.

Ao levantar um batalhão formado exclusivamente por mulheres para lutar durante o conflito, Petra Herrera instaura uma luta coletiva das mulheres pela igualdade de gênero, rompendo com o pensamento patriarcal de que as mulheres não serviam para a guerra. O batalhão de mulheres mudou as relações de poder que vigoravam durante a Revolução. Neste sentido, Batliwala (1994, p. 130) afirma:

O termo empoderamento se refere a uma gama de atividades, da assertividade individual até à resistência, protesto e mobilização co-

letivas, que questionam as bases das relações de poder. No caso de indivíduos e grupos cujo acesso aos recursos e poder são determinados por classe, casta, etnicidade e gênero, o empoderamento começa quando eles não apenas reconhecem as forças sistêmicas que os oprimem, como também atuam no sentido de mudar as relações de poder existentes. Portanto, o empoderamento é um processo dirigido para a transformação da natureza e direção das forças sistêmicas que marginalizam as mulheres e outros setores excluídos em determinados contextos.

A participação de Petra Herrera durante a Revolução foi um ato que encorajou outras mulheres a se juntarem ao batalhão feminino liderado por ela e a lutarem na Revolução. Com a decisão de montar uma artilharia exclusivamente feminina, Petra Herrera mudou as forças sistêmicas que marginalizavam as mulheres e mudou a vida de todas aquelas que lutaram por condições melhores.

Petra Herrera, mesmo após sair de contextos de guerra, não abandonou a carreira. Sua força e sua essência de líder a fizeram assumir, mais uma vez, outra personalidade, tornando-se espiã e trabalhando disfarçada de garçoneiro em um restaurante. Morreu vítima de balas em decorrência de um ataque de bandidos. Sua vida foi e é muito importante para o legado do México, tendo em vista que sua participação efetiva na Revolução Mexicana foi muito eficaz e destacável na história do país, sendo utilizada como inspiração para diversas mulheres.

Após a época da revolução, seu nome serve de orgulho em diversas manifestações artísticas, entre elas a música, através de canções como “Cojido de las hazañas del General Lojero y la Toma de Torreón”, e “Corrido del combate del 15 de mayo en Torreón”, além de inúmeras outras representações na arte e na cultura do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*La valiente Petra Herrera
al combate se lanzó
siendo siempre la primera
ella al fuego comenzó
(PONIATOWSKA, 2016).*

A apresentação da vida de Petra Herrera se deu a partir de sua importância social, cultural e histórica dentro do contexto da Revolução Mexicana (1910-1917), durante o século passado. A partir do panorama traçado, percebemos a importância da construção de uma personagem tão marcante para a

história e analisamos como sua vida foi e é um exemplo de luta e de empoderamento feminino.

Quando estudamos contextos de guerra, sempre são trazidos nomes de importantes guerreiros que marcaram a história das revoluções, contribuindo para a resolução das problemáticas reivindicadas nas diferentes épocas. Ao estudar sobre Petra Herrera, refletimos sobre o enaltecimento não apenas dos guerreiros da revolução, mas também das heroínas que, além de contribuírem num plano secundário, desenvolveram um papel importante na linha de frente da guerra, com armas em punho e ideais fortes.

A coragem e a força das “soldaderas”, aqui representadas por Petra Herrera, inscrevem-se na história do México e de toda a América Latina como marcos dos percursos que as mulheres passaram e passam, das lutas que travaram e dos logros que alcançaram. Petra Herrera, ao se travestir de homem, assumir uma nova identidade – Pedro Herrera – e contribuir na linha de frente da Revolução Mexicana criou as possibilidades de assumir-se Petra Herrera e, com isso, encorajou centenas de mulheres e criou uma nova unidade de guerra, alcançando a patente que merecia. Sua vida foi marcada por conflitos armados, luta e astúcia. Petra Herrera deixou um legado que reverbera até os dias atuais, encorajando milhares de mulheres dentro e fora das fronteiras mexicanas a se empoderar e buscar uma condição de vida melhor frente ao machismo que ainda impera nos dias atuais.

REFERÊNCIAS

ANDRADE. Francisco Leal de. Determinismo biológico e questões de gênero no contexto do ensino de biologia: representações e práticas de docentes do Ensino Médio. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências, Universidade Federal da Bahia / Universidade Estadual de Feira de Santana. Salvador, 2011.

BATLIWALA, S. (1994). “The meaning of women’s empowerment: new concepts from action”. In. G. Sen, A. Germain & L.C.Chen (eds.). *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*, pp.127-138. Boston: Harvard University Press.

CASTIBLANCO. Julián Darío Useche. *Soldaderas y Revolución en la obra de Elena Poniatowska: Una aproximación desde Hasta no verte Jesús mío y Las Soldaderas*. TCC (Profissional em estudos literários) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2018.

CITELI, Maria Tereza. Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v.9, n.1, p.131-145, 2001.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis. Viaje por la historia de México. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.

LARAIA. Roque de Barros. Cultura, um conceito antropológico. 14° Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2001.

PEÑALOZA, Daniel Montaña. Petra Herrera y el ejército femenino. Colloqui, 2020. Disponível em: <https://colloqui.org/colloqui/2020/6/22/petra-herrera-y-el-ejrcito-femenino>. Acesso em: 10 jul. 2022.

PONIATOWSKA, Elena. Las indómitas. Cidade do México: Seix Barral (Los Tres Mundos), 2016.

VALERO. Sandra Ferrer. La soldadera Petra Herrera (siglo XX). Mujeres en la historia, 2016. Disponível em: <https://www.mujeresenlahistoria.com/2015/06/la-soldadera-petra-herrera-siglo-xx.html>. Acesso em: 16 jul. 2022.

JUANA AZURDUY E OS EMBATES DA HISTÓRIA

Iaranda Barbosa (UEPB)

Jayne Lira (UFPE)

O papel desempenhado pelas mulheres indígenas nas lutas pela independência quase nunca é ressaltado e, menos ainda, conhecemos a relevância que elas tiveram nesse processo. É na esteira das propostas de reparações históricas referentes às contribuições, muitas vezes determinantes, em momentos de grandes mudanças sociais em Abya Yala que destacamos neste artigo a figura de Juana Azurduy. O objetivo principal é apresentar essa guerrilheira que lutou pela independência desde o Alto Peru, conhecido hoje como Bolívia, até a Argentina. Diversas outras problemáticas foram trazidas à tona, tais como a falta de reconhecimento da heroína em tela e as críticas referentes a algumas homenagens a ela realizadas. O referencial teórico está pautado nas discussões trazidas por Ulloa (2009) e Hennes (2010). Foi intuito desta investigação ressaltar que o resgate de personalidades da importância de Juana Azurduy é imprescindível para a construção de uma sociedade que prime pela equidade de gênero e pela diminuição das desigualdades sociais advindas, sobretudo, das sequelas do colonialismo e da presença do machismo, bastante evidente em nosso território.

Palavras-chave: Azurduy, mulheres indígenas, história.



PRIMEIROS EMBATES

Um monumento de 25 toneladas e 9 metros de altura se erige imponente na antiga Plaza Colón, Argentina. Ele é um símbolo empírico de intercruzamentos raciais, históricos, identitários, políticos, ideológicos, artísticos, culturais e de gênero. Placas informativas fixadas no pedestal de 7 metros de altura apresentam ao público, de modo infinitamente resumido, a minibiografia de Juana Azurduy. Quem foi essa mulher transformada em bronze pelas mãos do artista Andrés Zerner?

Chamada “a Flor do Alto Peru”, Juana Azurduy, filha de uma indígena mestiça com pai europeu e fazendeiro, nasceu em 12 de julho de 1780, em Toroca, Bolívia, perto de onde temos a atual Sucre. Desde criança, teve um contato muito vívido com o campo e com os afazeres da fazenda. Também esteve próxima da cultura indígena, por parte da família materna, o que, sem dúvida, contribuiu para o olhar ativo e crítico às questões sociais dos povos originários. Muito jovem, ficou órfã e foi colocada em um convento, onde teve acesso a livros que lhe aproximaram ainda mais da ancestralidade e fizeram o espírito rebelde desenvolver-se com maior brio:

En los últimos meses se han hecho frecuentes los encuentros en la biblioteca con las novicias. Son pocas las que arriman a ese espacio, son pocas las que saben de esas reuniones en las que intercambian opiniones y quejas sobre el escaso material de lectura al que pueden acceder en el convento. Pero hoy no van a hablar de eso.

De entre el papelerío que las monjas acumulan en desuso Juana ha podido rescatar un pliego ajado, rugoso y amarillento por el que se ha enterado de la existencia de Túpac Amaru. Algo de manuscrito le ha llamado la atención y tiene urgencia de comentarlo con sus amigas.

Ellas la escuchan con interés, cada palabra dicha por Juana es pronunciada con firmeza, con una vehemencia que les descubre en sus fueros íntimos los latidos de una realidad que, aunque desconocida, vibra con fervor y apremio por salir a luz.

Saben que Juana habla de cosas que parecen alocadas, pero siente algo cercano a la curiosidad. No están acostumbradas a escuchar a una mujer hablar de ese modo y con tanto convencimiento (Ulloa, 2009, p. 24).

Azurduy se revela uma mulher inconformada com o silenciamento. A reunião com as noviças revela a necessidade de transmitir conhecimentos, verbalizar sentimentos e negar a passividade. A então futura guerrilheira apresenta-se à frente do tempo ao ter opinião e argumentos. Conhecer as lutas indíge-

nas para defender os próprios direitos contribuiu para forjar o caráter insurreto de Juana Azurduy. Entretanto, inteirar-se que Micaela Bastidas, a esposa de Túpac Amaru, batalhou ao lado do marido, foi determinante para que, após sair do internato, se casasse com Manoel Ancensio Padilla, cuja mente repleta de ideias liberais e desejo de libertar a América encaixou-se perfeitamente com os anseios de Azurduy, com quem teve cinco filhos.

Quando a causa libertária ganhou mais forças, Padilla decidiu se juntar de vez ao exército. Interrompeu os trabalhos na fazenda, dispensou os empregados e se retirou com a família. Azurduy se refugiou com os filhos nas batalhas iniciais, mas decidiu que aquela seria a última vez que o esposo partiria sozinho. Ela se juntaria à guerra:

Juana Azurduy sabía que era tiempo de cambios. Madre de cuatro niños, atravesaba un periodo de fuertes contradicciones: por un lado, sus hijos eran aún pequeños y la necesitaban a su lado, pero, por otro, estaba convencida de que para que ellos crecieran en un país que les garantizaran una vida digna y en libertad, todos debían sumarse a la lucha por la independencia. Ella debía estar presente en los frentes de batalla (Ulloa, 2009, p. 13-14).

A revolução de Chuquisaca foi tida como o primeiro grito libertário da América. Azurduy esteve presente guerreando, dando início, assim, à caminhada em luta pela liberdade de seu povo, disposta a lutar por seus ideais.

É importante destacar o contexto histórico que rodeava esse episódio. Os europeus dirigiam, através de reinados, mais de três séculos de exploração, roubo e escravidão, nos quais o povo passava por grande miséria. Vários grupos se uniram ao exército popular para derrubar o governo. Embora alguns duvidassem da capacidade de Azurduy para a luta, ela não se rendeu. Apesar do preconceito enfrentado por ser mulher, esposa e mãe, com muita força e disposição seguiu firme e teve muito destaque. Além de grande estrategista, libertou o marido em diversas situações, fundou a associação de “Los Leales” e foi nomeada tenente-coronel no ano de 1816.

Contudo, ao longo de incontáveis batalhas para libertar os territórios de Abya Yala, perdeu quatro filhos. A última filha de Azurduy, chamada Luisa, foi a única que ficou viva, pouco conheceu seu pai, morto em combate, e foi deixada aos cuidados de amigos para que a mãe pudesse seguir com o exército.

Ela continuou na luta até 1821, guerreou como combatente e foi muito admirada por ser inteligente, estratégica e ágil com o sabre, objeto que fazia parte da sua marca registrada e com o qual degolou alguns inimigos. Tinha forte poder de liderança, era um grande exemplo para todos os soldados e, principalmente, para mulheres que também apoiavam a causa revolucionária. Ulloa (2009, p. 90)

destaca que: “La voz de Juana, firme y profunda, resuena en el campo de batalla como un rayo de luz que alumbra el coraje de los suyos y estremece de pavor a sus contrincantes”. A guerreira por uma pátria melhor para todos rompeu com os moldes impostos pela sociedade da época e mostrou a força feminina de maneira perspicaz, capaz de fazer uma mulher simples, mestiça, do campo, entrar no exército nacional e lutar pela liberdade, com a espada em punho.

Quando por fim o grito libertário foi dado, Juana Azurduy decidiu voltar a Chuquisaca, onde estava a única filha que lhe restara, mesmo sem recursos financeiros suficientes para custear a viagem. A situação financeira da guerreira não era do interesse de nenhum dos antigos companheiros de guerra, integrantes do novo governo.

Os logros e a fama de Juana Azurduy chegaram ao conhecimento de Simón Bolívar, novo presidente na época, que fez questão de encontrá-la e prestar honra pelos feitos individuais e pelos realizados ao lado de Manuel Padilla. Nesse encontro, por volta de 1825, Bolívar lhe concedeu o título de coronel e uma pensão pelo período de cinco anos e deu o reconhecimento que merecia Azurduy dizendo que: “Esse país não deveria chamar-se Bolívia em minha homenagem, mas Padilla ou Azurduy, porque foram eles que o libertaram” (Simón Bolívar, apud Vilas Bôas, 2018, s/p). Apesar do discurso de Bolívar, o reconhecimento não perdurou muito tempo, porque Azurduy teve a pensão e o título retirados e não lhe restou mais nada, pois o que ela possuía antes de partir para a guerra havia sido confiscado pelo governo:

La situación económica de madre e hija era desesperada. Los bienes de la señora Azurduy habían sido confiscados por los españoles y la nueva república aún no se los había devuelto. El general Santa Cruz, prefecto de Chuquisaca, realizó los trámites para que, de acuerdo con el decreto firmado por el mariscal de Ayacucho en abril de 1826, Juana recuperase la hacienda de Cullcu. Pero la mujer necesitaba alimentar a la niña. Como una burla a esa persona que había entregado su vida a la independencia, Santa Cruz le consiguió una dádiva de cien míseros pesos (Ulloa, 2009, p. 123).

Até mesmo a pensão de cem pesos fora retirada e mais uma vez ela ficou sem nada, esquecida e renegada pelos seus, como cita Ulloa (2009, p. 125): “La ignorada guerrillera de la independencia, la que había sacrificado todo en aras de la libertad de su tierra, fue víctima de la manipulación de los que paulatinamente ocuparon el poder en su país”. Azurduy não pedia por títulos, honraria ou fazia questão de reconhecimento, mas queria o mínimo de atenção, ou pelo menos as terras de volta, que lhe eram de direito. Já que havia entregado tudo pelo seu país, sonhava em ao menos dar uma vida digna à única filha, mas sentiu na pele o esquecimento.

Sem nenhum título, deixou a Bolívia e seguiu para a Argentina em busca de uma realidade um pouco melhor para si e Luisa. Viveram ali em uma casa simples em um bairro pobre até que, com mais de oitenta anos de idade:

La vida y sus constantes paradojas quiso que la valiente guerrillera de la independencia no se marchase un día cualquiera, sino un 25 de mayo. Fue en 1862, el mismo día que cincuenta y tres años antes Juana había comenzado a enaltecer las páginas de la historia (Ulloa, 2009, p. 131).

Lamentavelmente, Azurduy teve um cortejo fúnebre composto por poucas pessoas. Nada comparado com o que a mãe da pátria boliviana e uma ex-combatente merecesse. Foi enterrada em uma vala comum, de apenas um peso, longe do país e do povo pelos quais tanto lutou. Dessa maneira, é perceptível que o governo desmerecia seus feitos e a considerava alguém insignificante demais para levar o nome do exército revolucionário. Limitaram-na a um fantasma, deixada às margens do silenciamento de um governo misógino, que não tinha espaço para uma mulher ex-combatente.

A personificação construtiva de Azurduy é de uma guerreira que marca o cenário da revolução libertária, não só da nação boliviana, mas de toda Abya Yala. Nesse contexto, reconhecemos a importância de Juana Azurduy no processo de independência, marcando muitos momentos históricos com o seu legado.

Em contrapartida, são escassos os estudos sobre a figura da combatente. Alguns não a trazem enquanto heroína, senão como “Azurduy de Padilla”, fazendo com que as conquistas fossem limitadas a um olhar machista e antiquado. Assim, é relegado à brava guerrilheira um mero papel secundário, à sombra do marido, visto como um herói:

UNA de las referencias más tempranas que tenemos sobre Azurduy es el diario de Manuel Ascencio Padilla, una memoria publicada póstumamente en 1901 que relata sus hazañas militares entre 1813 y 1815. El autor minimiza la participación de Azurduy en los conflictos armados durante estos años. Aunque resalta el valor y la resistencia de su mujer, la Juana de su narrativa es un sujeto medio-participatorio en el conflicto y, más que nada, otra preocupación para el caudillo. El narrador ni siquiera se refiere a ella por su nombre; la llama simplemente la “mujer” de Padilla (Hennes, 2010, p. 95).

De tal modo, vemos a paulatina tentativa de apagamento, gerada por preconceito e discriminação. Azurduy foi colocada na história como coadjuvante, como se sua participação estivesse restrita à de esposa de um herói nacional quando, na verdade, ela foi a própria heroína.

Várias mulheres participaram de processos de independência em Abya Yala. Entretanto, quase não ouvimos falar nesses nomes. Devemos, então, nos perguntar o motivo, o porquê de a história, as academias, os livros, não falarem sobre elas, sobre Juana Azurduy. Por que as universidades são espaços onde ainda prevalece a história construída a partir de um olhar machista e preconceituoso, que nos impede de estudá-las?

Infelizmente, assumimos assim uma realidade que nos rodeia, que é o silenciamento da participação feminina na história mundial. Essas heroínas continentais são silenciadas e escondidas dentro de um recorte geral da construção histórica da América Latina, apagadas por uma visão machista, na qual o homem sempre está dentro da história, da literatura, das artes em destaque e são mencionados, dando-nos a errônea ideia de que as mulheres nunca participaram de fatos importantes ou nunca estiveram presentes em eventos notáveis.

REPARAÇÕES HISTÓRICAS

Atualmente, associamos bastante a expressão “reparação histórica” à política de cotas. Contudo, nem sempre refletimos sobre a possibilidade ou a impossibilidade de pagar uma dívida que jamais será paga, muito menos extinta. O tempo é irreversível e as violências cometidas deixam marcas eternas no tecido social e na pele das vítimas.

As políticas da temporariedade se propõem a atender às demandas sociais ao reconhecer injustiças e resgatar memórias até então relegadas ao esquecimento e ao apagamento. É sabido que as ações reparatórias, em diversos casos, não resultam em indenizações pecuniárias, tampouco bens materiais, mas em resoluções que buscam corrigir problemáticas através de atos simbólicos e políticas públicas que evitem a repetição de erros e minimizarem as desigualdades sociais.

Vale a pena ressaltar que nenhuma política pública de reparação histórica é aceita sem quaisquer objeções, resistência e até mesmo empecilhos, sobretudo, se determinados grupos de poder perceberem que as minorias (alvos da reparação) conquistarão privilégios ou ocuparão espaços historicamente negados. Há, inclusive, o negacionismo que busca anular as violências praticadas e invalidar lutas. Tais atitudes podem ser observadas quando analisamos determinados comentários postados na página oficial do periódico argentino Clarín, referentes à estátua construída em homenagem a Juana Azurduy. A matéria se refere ao fato de que a escultura, antes instalada atrás da Casa Rosada, em 2015, fora trasladada para a praça em frente ao Centro Cultural Kirchner, em 2017. O monumento foi um obséquio do governo boliviano, liderado por Evo

Morales, à Argentina, cuja presidência estava a cargo de Cristina Kirchner. A instalação da obra representou também a retirada da estátua de Cristóvão Colombo – trasladada para Costanera Norte. Cinco meses após a inauguração, as polémicas seguiram fortes devido a reportagens que denunciavam o desgaste e a má conservação da obra.

Vejamos alguns comentários, transcritos ipsi litteris:

RF

Romeo Fontana18 DE SEPTIEMBRE DE 2017

LLEVARSELA A EVO MORALE Y TIRARSELA POR SU CABEZA DE TERMO ADEMAS DE MILES DE INDIOS/NEGROS BOLIVIANOSASI VACIAMOS UN POCOS LAS VILLAS MISERIA QUE LOS K LLENARON DE BOLIVIANOS, PERUANOS, PARAGUAYOS, ETC

PC

Pablo Coria17 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Me parece a mi, o tiene la misma cara de la negra desquiciada que conocemos todos?

JU

Juan17 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Solo a un imbécil mal intencionado y con cero conocimiento de la historia se le puede ocurrir decir que Juana Azurduy fue “tan poderosa como San Martin y Bolivar”. Por favor. BASTA de falsificar la historia por intereses partidistas del presente. Ahora que trasladaron ese adefesio frente al CCK me pregunto:

¿y la estatua de Colón - que es un monumento espectacular- la piensan dejar tirada en la costanera? ¿Cuándo van a cambiarle el nombre al CCK?

IM

Irene Merlo17 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Responder a Juan

Es una técnica zurda el cambio de heroes en el pensamiento del pueblo. Sacaron a Colón que representa a España e Italia e “implantaron” una pseudo heroína a cambio. El fin es siempre el mismo, dejar sin identidad a los pueblos, sin bandera, sin memoria.

matacucarachasK .17 DE SEPTIEMBRE DE 2017

LA UNICA CRITICA ES PORQUE NO LO DINAMITARON DE UNA...? OTRO SIMBOLO DE LA MIERDA MENTAL DE LOS K Y DE LO

FACIL QUE CHAVEZ LOS MANIPULABA.

graciela cazaux16 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Que asco esa escultura por favor!.Ni la menor idea de lo que era esta mujer Una violenta que esclavizaba a la indiada en sus campos.Hubieran hecho una estatua en honor a ALICIA MOREAU DE JUSTO.En cuanto a COLON ,si no fuera por el y sus adelantados y conquistadores todavia seguiriamos arrancando corazones en las piramides! Los aztecas eran sanguinarios y esclavizadores.Por que un puñado de españoles los conquistaron,?,porque el resto de las tribus de America habian sufrido el sacrificio de toda su familia Apoyaron a los conquistadores por odio a estos!! l Lean la historia de la conquista BURROS!!

OR

orlando16 DE SEPTIEMBRE DE 2017

POR QUE NO LA LLEVARON HASTA BOLIVIA Y SE DEJAN DE JODER CON ESA VIEJA QUE NO TIENE NADA QUE VER EN NUESTRA HISTORIA, O SE LA LLEVAN AL SUR A LAS TIERRAS DE LAZARO Y CRISTINA Y LA INSTALAN EN ALGUNA LAGUNA CON ARENAS MOVEDIZAS.

Irene Merlo17 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Responder a orlando - ver mensaje

No era bella, era horrible, no significa un desmerecimiento a sus acciones, significa que estéticamente tenía cara de hombre y encima feo

Irene Merlo16 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Responder a Maria Arte - ver mensaje

Era una mujer horrible, pero no lo digo por ofenderle a nadie, me fije en google y realmente es como que asusta.

A Tomar XQlo16 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Responder a Roman

Eso de luchar por la independencia La independencia de quien?

Luchaba ella o mando a sus esclavos a luchar? Comenzo su lucha por que al marido le confiscaron sus tierras por traidor? Alguno sabe de que esta hablando???????????? (Clarín, 2017, grifos dos autores).

Além do explícito teor racista e xenofóbico, também se destaca o caráter misógino, sobretudo, referente à estética de Azurduy, comparando-a a um homem e considerando-a feia – vide os comentários de Irene Merlo –. Um dos problemas que aparecem atrelados à reparação histórica é o mesmo que acometeu a idealização da estátua: a masculinização. Quer dizer, em não raros casos, associam-se mulheres fortes, bravas e destemidas ao homem, e isso está refletido, a depender da linguagem que se apresenta, nos traços, nas roupas e nos gestos. Para a sociedade, de modo geral, performar enquanto mulher ou homem constitui papéis pré-estabelecidos e bastante marcados.

Outro aspecto que chama a atenção está no comentário de “matacukarachasK”, ao afirmar que Hugo Chávez manipula os Kirchner. Segundo o próprio Clarín, o referido governante, durante uma visita à Argentina, teria dito a Cristina Kirchner: “¿Qué hace ahí ese genocida? (Cristóbal) Colón fue el jefe de una invasión que produjo no una matanza, sino un genocidio. Ahí hay que poner a un índio”¹³. E a partir desse dia teria se iniciado todo um plano para homenagear Azurduy.

Embora possa parecer estranho o fato de a Bolívia presentear a Argentina com um monumento, e sobretudo dessa magnitude, é imprescindível lembrar que as lutas travadas pelos grupos libertários se destinavam à independência do Vice-reino do Río de La Plata. Tal território compreendia, portanto, os locais de nascimento e morte de Azurduy.

Ademais, obséquios diplomáticos são práticas comuns entre os países, uma tradição destinada a simbolizar aproximações binacionais e que tiveram bastante incidência durante as comemorações dos centenários latino-americanos. Um exemplo é a estátua do herói nacional mexicano Cuauhtémoc, apresentada ao Brasil pelo México, instalada na Praia do Flamengo, no Rio de Janeiro, desde 1922, ano do centenário brasileiro da independência.

Além disso, a escultura de Juana Azurduy também faz parte de um movimento iniciado na primeira metade do século XX, de resgate de figuras femininas que lutaram pela independência e pela libertação do subjugado dos invasores europeus. O fato de ser uma figura indígena também é pertinente, pois se alinha a correntes indigenistas iniciadas, especialmente, no México e no Peru. Diversas questões simbólicas se agregam às polêmicas, haja vista o fato de a imagem de uma mulher indígena ocupar o lugar de um homem branco europeu. Este, relembrado no centenário, mas “destituído” por aquela no bicentenário:

La Juana de Zeneri en el clima de los Bicentenarios se presentaba entonces como emblema de las mujeres en la lucha por la emancipación, la movilización de los sectores populares y la conquista por la visibilidad del movimiento indígena (Ortemberg, 2016, p. 17).

Substitui-se o herói: homem, branco, europeu, da elite, pela heroína mulher, indígena, de Abya Yala, pobre. Saímos do libertador armado para a libertadora amada, da vitória centrada em uma única figura para a libertação construída pelo coletivo. A ideia de coletividade arraigada no monumento está imbricada em Andrés Zerneti. O artista participa de coletivos artísticos e políticos tais quais o Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS) e do Grupo de Arte Callejero (GAC). Ele foi responsável pela

¹³ Disponível em: De Colón a Roca: cuando el relato se mete con la Hiforia (clarin.com). Acesso em: 10 set. 2022.

estátua de Che Guevara – inaugurada em Rosário, em 2008 – forjada a partir do bronze fundido advindo da doação de chaves e outros objetos de metal, de mais de 14 mil pessoas. A ideia era que a sociedade se sentisse partícipe do processo. Com relação ao monumento da guerrilheira, várias etnias compõem a obra e estão posicionadas ao redor da estátua como se estivessem seguindo a heroína. Assim, é perceptível a intenção de agregar e ao mesmo tempo despertar representatividade e orgulho da ancestralidade.

Na esteira das reparações históricas, já em 1825, Juana Azurduy foi declarada “heroína” do novo Estado, por Simón Bolívar. A partir de então, é possível encontrar o nome (e a imagem inventada) da mártir em selos, estátuas, nomes de ruas e praças com a proposta de constituir uma identidade nacional boliviana. O governo a nomeou “heroína nacional” e uma convenção internacional a designou “heroína das Américas”, em 1962 e em 1980, respectivamente, anos do centenário de morte e de nascimento.

Em 2007, o governo argentino, através da lei Nº 26.277, declarou o 12 de julho, dia do nascimento de Juana Azurduy, como “Día de las Heroínas y Mártires de la Independencia de América”. Em 26 de março de 2010, o Ministério das Relações Exteriores do Estado Plurinacional da Bolívia instituiu o Día de la Confraternidad Argentino-Boliviana, em homenagem a Juana Azurduy. Na Argentina, foi criado o Dispositivo de Abordaje Territorial Juana Azurduy (DIAT JA) – destinado à atenção e ao cuidado com pessoas em situação de consumo problemático de substâncias – e o Programa de Fortalecimiento de los Derechos y Participación de las Mujeres del Consejo Nacional de Políticas Sociales “Juana Azurduy”. Em 2012, o grupo “La Colectiva” apresentou pela segunda vez um projeto de lei que propunha estampar a cédula de 100 pesos argentinos com a imagem de Juana Azurduy para substituir a de Julio Argentino Roca. Dez anos depois, o presidente Alberto Fernández anunciou que a nota de 200 pesos seria estampada com as figuras de Azurduy e Martín Miguel de Güemes. Na Bolívia, desde 1982 a nota de 1000 pesos bolivianos está estampada com o rosto da guerrilheira.

Percebe-se, portanto, que a busca pelo reconhecimento da heroína também é uma luta pela igualdade de gênero e, assim, atua em diversas frentes. Somente depois de mais de 100 anos do falecimento, os restos mortais de Juana Azurduy foram reconhecidos e levados até um mausoléu construído em sua homenagem na Bolívia, mais precisamente na cidade de Sucre. Em 2011, foi declarada Marechal do Exército da Bolívia, pelo então presidente Evo Morales. Houve a criação do “Bono Juana Azurduy”, um incentivo monetário recebido por mulheres gestantes bolivianas e crianças menores de dois anos que não possuem plano de saúde a curto prazo.

Ao longo de tensões e reivindicações, novas homenagens e lembranças surgem: a premiação de Eduardo Galeano, em 2013, com a Medalha Juana

Azurduy (máxima distinção da Universidade Andina Simón Bolívar); o nome do aeroporto internacional que serve a cidade de Sucre; a música “Juana Azurduy”, imortalizada na voz de Mercedes Sosa; e o filme “Juana Azurduy, Guerrillera de la Patria Grande” (2016), roteirizado e dirigido por Jorge Sanjinés.

Reparar não significa estagnar ou ficar preso ao passado, mas lançar-se ao futuro. A reparação não acontece com um único ato ou em um momento específico, isolado, mas sim a partir de um conjunto de ações, espaços, pessoas e atitudes que devem buscar integração e ampliação em diversos sistemas. Quer dizer, resgatar a memória de Azurduy, render-lhe homenagens, inseri-la nos livros de história, nas academias, nas escolas são atitudes necessárias, urgentes e contínuas.

De igual maneira, necessárias e urgentes também são as discussões sobre as populações originárias na atualidade. Qual a situação das mulheres indígenas? A quais direitos elas têm acesso? Elas alcançam as universidades? Ocupam cargos políticos? Desempenham quais papéis sociais? As tradições, os costumes e a religiosidade indígenas são respeitados? Quais lideranças conhecemos? Quais as demandas dos povos originários? As mulheres indígenas atuam nas forças de segurança? Quais políticas públicas estão sendo desenvolvidas para inserir os indígenas na sociedade e, ao mesmo tempo, preservar sua cultura? Existe respeito por essa parcela da população?

É imprescindível trazer à tona personalidades tais quais Azurduy e manter o senso crítico sobre as problemáticas que envolvem grupos e minorias historicamente discriminados e desassistidos pelo Estado. A dívida em eterna cobrança envia mensagens diárias e constantes referentes às inúmeras demandas que precisam ser atendidas.

MULHERES COMBATENTES

As tentativas de minimizar, apagar e/ou silenciar histórias como as de Juana Azurduy, sobretudo, colocando como epicentro figuras masculinas, significam usurpar territórios. Seja através da masculinização seja por meio da desmilitarização – definindo papéis baseados na divisão sexual do trabalho ou nas atividades que homens e mulheres devem desempenhar na sociedade – as personalidades femininas determinantes para lutas e conquistas em Abya Yala seguem atravessando obstáculos e forçando passagens.

É imprescindível compreender como se dá esse processo, buscando revelar que a ausência desses corpos e vozes em diversos espaços que vão desde a mídia até os sistemas de ensino, privam a população de conhecer a narrativa continental de modo amplo e reconhecer-se, inclusive, em pessoas que muda-

ram a trajetória política, social e histórica do país. O sentimento de orgulho e de pertencimento se fortalece quando encontramos heróis pautados na representatividade. Contudo, determinados indivíduos que detêm o poder ou privilégios reforçam estereótipos e preconceitos a fim de manter a pirâmide social inalterada, inclusive no tocante a questões simbólicas – haja vista os mencionados comentários postados no jornal Clarín –. Sobre tais reflexões, acrescentamos:

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhecimento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 2020, p. 119).

São os referidos aparelhos ideológicos e o mito da superioridade branca que procuram inferiorizar o “outro” a partir da raça e do gênero, haja vista os comentários presentes no Clarín, que revelam como a ideia eugênica e de higienização está latente em Abya Yala. Nesse sentido, se as constantes tentativas de apagamento e silenciamento se apresentam frustradas em determinados momentos, os mecanismos de poder buscam novas estratégias e desembocam na intenção de submeter o outro ou em retirar-lhe a importância, relegando-lhe funções “desimportantes”. Em se tratando de mulheres guerrilheiras, a exemplo de Azurduy, Hennes (2010, p. 103) pontua:

Aunque el campo de batalla se había construido como un espacio masculino por excelencia, hubo mujeres excepcionales que transgredieron este espacio: las Amazonas americanas —tanto figuras mitológicas como mujeres históricas— y las mujeres santas de la tradición católica. Este precedente ya se había establecido cuando Juana Azurduy dirigió sus tropas contra las fuerzas realistas. Por eso no sorprende la presencia de ciertos matices hagiográficos y marianos en las representaciones textuales de la heroína chuquisaqueña.

Todavía, Azurduy rompe com vários estereótipos e imagens cristalizadas no imaginário coletivo sobre as mulheres. Ela não condiz com santidade,

nem com o mito da donzela guerreira, pois não procura vingança, mas liberdade e justiça para uma nação. Não foi preciso renunciar ao amor – pois lutou ao lado dele – nem à maternidade. Azurduy provoca um abismo entre o que a sociedade espera de uma mulher e o que ela deixou como legado. Outro tema pertinente é o fato de considerarmos Azurduy como uma figura lendária:

La leyenda de Juana Azurduy ha sido escrita y reescrita en la encrucijada de varios discursos sociopolíticos, religiosos y mitológicos que han confluído de diversas maneras en diferentes momentos históricos. Con frecuencia, en las distintas biografías que sobre ella se han escrito, es difícil distinguir los datos históricos de los elementos fantásticos, exageraciones o proyección de deseos y preocupaciones de un autor sobre la vida de su sujeto. Se han publicado unos pocos estudios críticos sobre la construcción de la leyenda de Juana Azurduy y aunque se han examinado de cerca algunos de los ejes ideológicos presentes en su leyenda —tales como la idealización maternal y la identificación de Azurduy con la Pachamama— otros referentes culturales han quedado inexplorados (Hennes, 2010, p. 94).

Lenda é uma narrativa fantasiosa, existente apenas na imaginação das pessoas, pois é de transmissão oral. Logo, a confiabilidade é baixa e passível ao desaparecimento. Daí a importância do registro e das discussões a respeito da memória e das contribuições de figuras como Azurduy. Onde estão as narrativas e as personalidades indígenas quando estudamos a América Latina? A heroína alto-peruana, a guerrilheira da independência está exatamente no centro dessa encruzilhada, pois incidem sobre ela demandas sociais, políticas, interraciais, de gênero e culturais que compõem, entre outros processos, o campo memorialístico.

CONSIDERAÇÕES (DISTANTES DOS EMBATES) FINAIS

Os reconhecimentos em torno da imagem de Azurduy tratam de uma grande conquista para a sociedade como um todo, que perde por não (re)conhecê-la. O que se espera é que possamos lutar contra a visão que por séculos procurou escondê-la e ainda resiste em não apresentá-la como protagonista da história de um povo. A guerrilheira do Alto Peru foi exemplo de inteligência, força, coragem e atitude, desempenhando um papel indispensável na luta por igualdade, respeito, liberdade e justiça.

É válido destacar que as ferramentas de opressão e a violência vigentes se estruturaram e permanecem consolidadas devido a uma rede de poderes que

lhes dão sustento. Elas se constituem através da mídia, do senso comum, dos sistemas de educação, das falácias, dos preconceitos enraizados nas instituições públicas e privadas, dos discursos religiosos, da falta de representatividade nos mais variados ambientes laborais, da educação doméstica, da difícil ascensão social, da repressão por parte das forças de segurança, da falta de boa vontade política, do pouco compromisso da elite intelectual com mudanças significativas na base da sociedade, da desvalorização das culturas populares, das lacunas presentes nas artes ao dispensar determinados corpos como protagonistas, do menosprezo pela estética fora dos padrões europeus.

É importante ressaltar também que o ato de resgatar ou manter no esquecimento determinadas personalidades responde a projetos de governo. Nesse sentido, precisamos estar atentos para compreender como, quando e por que este ou aquele personagem é colocado em evidência. Quais interesses estão envolvidos? O exercício crítico e a problematização necessitam estar atrelados às análises para que a assimilação dos fatos provoque resultados que modifiquem estruturas fossilizadas. Assim, abrem-se possibilidades de diálogos e o conhecimento se amplia.

Ademais, muitas mudanças e reclamos pela memória de pessoas importantes advêm de grupos que defendem questões de raça, gênero e sexualidade, por exemplo, resistentes às intempéries e às opressões. Eles têm ciência de que para que a Justiça saia da inércia ela precisa ser provocada. Logo, é mais que urgente a presença de representantes das minorias nos mais variados espaços, movimento este apenas possível através da informação e, sobretudo, da educação, pois conhecimento é poder.

REFERÊNCIAS

CLARÍN. La estatua de Juana Azurduy llegó al CCK: terminó la mudanza. La llevaron desde el Parque Colón, atrás de Casa Rosada. El proceso demandó sumo cuidado para evitar roturas. Disponível em: La estatua de Juana Azurduy llegó al CCK: terminó la mudanza (clarin.com). Acesso em: 25 set. 2022.

DIÁRIO causa operária, Nasce Juana Azurduy, Libertadora da Bolívia. 2019. Disponível em: <https://www.causaoperaria.org.br/12-de-julho-de-1780-nasce-juana-azurduy-libertadora-da-bolivia/>. Acesso em: 08 nov. 2020.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: EDITORA SCHWARCZ S.A., 2020.

HENNES, Heather. Corrientes culturales en la leyenda de Juana Azurduy de Padilla. Cuadernos americanos, México 2010/2, Exemplar 132, pp. 93-115. Disponível em: <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca132-93.pd>. Acesso em: 4 fev. 2023.

VILAS BÔAS, Iêda. Xapuri Socioambiental, 2018. Disponível em: <https://www.xapuri.info/news/juana-azurduy-mariscal-general-a-tenente-coronela-flor-do-alto-peru/>. Acesso em: 8 nov. 2020.

ULLOA, Alejandro (coord.). Juana Azurduy: La más noble guerrillera americana. Buenos Aires: Planeta, 2009. ISBN: 978950492134 9.

LUTA CRUZ: CORPO-MANIFESTO

Iaranda Barbosa (UEPB)

Reconhecer-se mulher negra em Abya Yala é um processo complexo, que exige, entre outras demandas, a consciência referente a ancestralidades e aos embates antirracistas historicamente travados contra todo um sistema desenhado para que os povos da forçada diáspora negra desaparecessem. Mais complexo ainda é compreender-se afrochilena, já que o Chile apenas em 2019, através da Lei nº 21.151, reconheceu os afrodescendentes como um povo tribal do país. Nesses campos de batalha nasce Luta Cruz, uma artista afrofeminista com hirsutismo que sofreu violência de diversas ordens e a usou para empoderar-se e promover ações para que outras mulheres, sobretudo negras, não aceitassem nenhum tipo de agressão. Foi sobre Luta Cruz que este artigo se debruçou, através de um referencial teórico composto, basicamente, por Gonzalez (2020), Carneiro (2020), bell hooks (1989), Grada Kilomba (2019) e por uma entrevista com a afrofeminista chilena em tela, para o canal do YouTube “Negra Como Yo” (2020). O objetivo principal foi apresentar a artista e suas contribuições no tocante ao enfrentamento do preconceito e dos estereótipos que versam sobre o feminismo e a negritude. Discutimos como o corpo de Luta Cruz performa nesse território inóspito para mulheres mestiças, racializadas e negras.

Palavras-chave: Luta Cruz, afrofeminismo, Chile.



Em todos os níveis de ensino de Língua Espanhola, são quase inexistentes as abordagens relacionadas a aspectos artísticos, culturais e/ou teóricos associados aos amefricanos (Gonzalez, 2020). Em alguns casos, podemos identificar em livros didáticos, por meio do esforço pessoal de certos professores, a inserção de temáticas como a santería cubana, poemas de Nicolás Guillén ou canções de Celia Cruz. Mais recentemente, devido ao sucesso mundial e aos diálogos musicais estabelecidos com cantores brasileiros, o bachateiro amefricano de origem dominicana Romeo Santos, mesmo de modo bastante incipiente, começa a se fazer presente nas aulas de E/LE. Tal ausência reforça a tentativa de apagamento relacionada à presença africana em Abya Yala, fomentando a ideia de que a população negra nos países de língua espanhola não existe ou é tão insignificante que não aportou contribuições para a formação do território. Na contracorrente desse pensamento, Lélia Gonzalez, pautada nos aspectos linguísticos (que incidiram diretamente no Inglês, no Espanhol no Francês e no Português da região), nos costumes, nas manifestações artísticas e nos comportamentos dos povos do continente americano, mais especificamente na América de língua espanhola, desenvolve uma reflexão sobre amefricanidade. Ou seja, as marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano:

O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalçado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra (Gonzalez, 2020, p. 116).

Além das características apresentadas, a teórica também compõe a categoria de amefricanidade pautada na formação histórico-cultural do Brasil, nas contribuições indígenas, na geografia do continente, na interdisciplinaridade e nas contradições, de acordo com Gonzalez (2020), dos termos “afro-american” e “african-american”, pois:

Os termos “afro-american” (afro-americano) e “african-american” (africanoamericano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? [...] Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de americanos (“amefricans”) para designar a todos nós.

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica.

[...]

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas / amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (Gonzalez, 2020, p. 122-123).

As reflexões de Gonzalez são provocadoras e nos impelem a lançar o olhar para nações como o Chile e nos darmos conta de que são cada vez mais

reforçadas as falácias de que não houve (e não há) presença significativa dos povos africanos nesse país. Falácias essas reforçadas por ausências significativas para o grande público, sobretudo, quando observamos grandes eventos, tais como Copa do Mundo, Olimpíadas ou Jogos de Inverno e não (ou pouco) encontramos amefricanos nas equipes.

Em se tratando de arte, as referências também são escassas (ou nulas). Onde estão exemplos negros na literatura, pintura, cinema, dança e música? E as representações femininas? É sabido que 25 de junho é o dia da mulher negra, latina e caribenha. Uma busca rápida relacionada à data no Google nos traz nomes advindos de países que praticamente se repetem desde a criação do evento: Haiti, Cuba, Colômbia, República Dominicana, Jamaica e, claro, Brasil. Nesse sentido, há várias problemáticas, e aqui destacamos três: as mulheres negras apenas são lembradas nessa data; as mulheres negras com representatividade se resumem aos países citados; em países como o Chile não houve escravização africana.

Logo, a abordagem de personalidades femininas que rompem a bolha dos estereótipos é imprescindível para conhecer novas realidades e para confrontar imaginários coletivos embasados na ausência tanto da contribuição negra quanto da potência feminina. Na esteira desses propósitos, nos deparamos com a cantora, compositora e ativista social chilena Luta Cruz, que lacera as diversas esferas que circundam a sociedade. Em seu “Manifesto antirracista” estão presentes alguns dilemas enfrentados pelas mulheres negras:

Los mismos ojos de mi hermana / son los mismos ojos de mi madre /
Ambas apuntadas por igual / Negras / sucias / cimarronas / violentas /
sexuales / esclavas / Y pienso: ¿Tengo tiempo para preguntarme acaso
si soy negra cuando me golpean en la calle? / ¿Cuando me exotizan?
/ ¿Cuando me preguntan cuanto cobro? / ¿Cuando quieres tocar mi
cabello? / ¿Cuando crees que no entiendo lo que me dices? / Y aun así
te tolero / Y te acercas a mí para seguir aprovechándote / Disfrutan
mucho nuestro silencio / adoctrinan nuestra identidad / toman nues-
tra música y la venden al mejor precio / Siguen creyendo que estamos
solos / Y todo lo de afuera estuvo adentro mientras sonaba la voz de
mi madre que me recordaba en diferentes ocasiones: tienes más oportu-
nidad por ser clara, mulata, negra clara, morena, curiche, birracial
/ Y el espejo me gritaba: ¿quieres un lunar en el rostro? ¿Uno sexy,
como la Marilyn? Marilyn Monroe / la mujer de todas las épocas / Y
yo con mi cabello liso y rubio y un maquillaje blanco mirándome al
espejo me preguntaba: ¿soy ahora blanca? (Cruz, 2020).

O manifesto de Luta Cruz dialoga com Lélia Gonzalez (2020), quando a teórica chama a atenção para o fato de que a mulher sofre tripla discriminação devido à raça, ao gênero e à classe social. Portanto, enquanto o feminismo, o

movimento negro e os grupos de esquerda direcionam abordagens amplas relacionadas à mulher, ao homem negro e à luta de classes, respectivamente, a mulher negra não é contemplada por nenhuma dessas vertentes, pois, apesar de estar inserida nos três grupos, é excluída ora por não ter suas especificidades contempladas, ora por não ter voz ativa em nenhum deles.

Embora Gonzalez (2020) manifeste tais análises levando em consideração o Brasil e percebamos que muitas semelhanças existam quando tratamos de racismo e heranças coloniais, é inegável que as realidades das mulheres amefricanas exigem demandas diferentes em todo o continente. Mais especificamente, em se tratando do país de origem de Luta Cruz, autoafirmar-se afrochilena se processa de modo bastante complexo, pois apenas em 2019 é promulgada a Lei nº 21.151, que reconhece os afrodescendentes como um povo tribal do Chile:

Artículo 1.- La presente ley otorga el reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno, y a su identidad cultural, idioma, tradición histórica, cultura, instituciones y cosmovisión.

Artículo 2.- Se entiende por afrodescendientes chilenos al grupo humano que, teniendo nacionalidad chilena en conformidad a la Constitución Política de la República, comparte la misma cultura, historia, costumbre, unidos por la conciencia de identidad y discurso antropológico, descendientes de la trata trasatlántica de esclavos africanos traídos al actual territorio nacional entre los siglos XVI y XIX y que se autoidentifique como tal.

Artículo 3.- Los saberes, conocimientos tradicionales, medicina tradicional, idiomas, rituales, símbolos y vestimentas del pueblo tribal afrodescendiente chileno son y serán valorados, respetados y promovidos por el Estado, reconociéndolos como patrimonio cultural inmaterial del país.

Como se reconhecer inserida em um grupo que apenas passou a “existir” legalmente em 2019? Daí percebemos a complexidade em empoderar-se, assumir discursos, reclamar por reparações históricas, combater violências, rejeitar agressões, confrontar o sistema. Em meio a essa negação histórica da existência do povo negro no Chile, é perceptível e compreensível a ausência expressiva, no sentido numérico, de referências nas teorias antirracistas, na literatura, nas artes, na ciência, nas instituições de ensino. Isso não significa dizer que os cidadãos chilenos negros não se reconhecessem enquanto tal, mas que o processo de autoafirmação e autorreconhecimento perpassa por complexidades de ordem civil, histórica e cultural.

NOSSOS CORPOS NOS PERTENCEM

Filha de uma brasileira negra e de um chileno branco, Luta Cruz se define como uma mulher birracializada. A descendência brasileira e a herança africana por parte de mãe foram uma mola propulsora para que a artista, após se reconhecer negra, procurasse se aprofundar mais na ancestralidade e buscasse diálogos entre os dois países. Os frutos dessas inquietações são algumas músicas pautadas em ritmos como a bossa nova e o funk, por exemplo, e em letras compostas em português.

Luta Cruz performa e se manifesta em meio a ausências, negacionismos e tentativas de apagamento. Ela promove encontros, inclusive, incidentais tais como a aproximação, neste artigo, entre o seu “Manifesto antirracista” e o alinhamento entre Gonzalez (2020), o black feminism da década de 1970 e o conceito de interseccionalidade, criado por Kimberlè Crenshaw, nos anos de 1980:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 117).

Chamamos a atenção para o último termo da citação: “desempoderamento”. As recorrentes e diversas violências impetradas às mulheres negras fomentaram e fomentam até os dias atuais uma luta constante para que as americanas iniciem cada vez mais cedo o processo de empoderamento. Entretanto, é válido ressaltar que se empoderar, neste sentido, não significa resgatar um poder anteriormente retirado, mas sim negado, ou melhor, que dificilmente foi possível ser pensado pelas mulheres negras devido a toda construção histórica, social, política, religiosa e estética.

É imprescindível destacar que essa tripla discriminação cresce exponencialmente se considerarmos questões de sexualidade, religião e identidade, por exemplo. Ademais, é fundamental evidenciar que mulheres brancas no contexto escravocrata, pós-abolição e/ou imigratório não tiveram sua condição humana colocada em dúvida ou, na grande maioria das vezes, negada, tanto no tocante a serem vendidas enquanto mercadorias quanto no sentido de serem

consideradas animais. Daí a importância dos versos de Luta Cruz referentes à exotização, erotização e à animalização.

A bestialidade e a objetificação configuram-se ainda hoje estigmas associados às mulheres negras e ao longo dos séculos incorporam novos significados negativos. Atitudes como aumentar o tom de voz para se impor, defender o ponto de vista de modo mais enérgico ou se posicionar com superioridade em determinado assunto, quando advindas de mulheres brancas adquirem um caráter, quando negativo, voltado para a histeria ou loucura. Entretanto, quando advêm de mulheres negras, além do viés patológico, as classificações perpassam pela selvageria (raivosa), falta de classe (grosseira), pouca educação (ignorante), presença inóspita (incivilizada) e outros adendos que aos poucos se direcionam para aspectos relacionados à higiene e à estética.

Vale a pena ressaltar que Luta Cruz, ao assumir o hirsutismo, define-se, como mulher com barba, peluda, de bigode e sexy. Logo, seu corpo é manifesto e enfrentamento aos estereótipos e às padronizações sociais e estéticas impostas às mulheres negras (e peludas). Ela é, portanto, um corpo político, feminino, negro, performativo, individual e ancestral. Uma mulher que expõe os pelos do rosto, das axilas, das pernas e que canta pelo direito de ser livre. Observamos uma artista que enfrenta as convenções que buscam anular a mulher amefricana enquanto ser humano através de normas sexistas e generalistas relacionadas ao feminino, mas que excluem – ou pelo menos não se relacionam em um primeiro momento – as mulheres negras: fragilidade, delicadeza, doçura, meiguice. Em contrapartida, as relacionam a: trabalhadora braçal, mais resistente à dor, violenta, exótica. A expressão sexo frágil caberia, a priori, para Luta Cruz enquanto afrochilena, peluda, corpulenta, com vasta cabeleira, de origem pobre, lésbica? Na esteira desse pensamento, nos ancoramos em Sueli Carneiro (2020, p. 2), quando a teórica afirma:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto.

No seio dessas reflexões, encontramos bell hooks (1989), que diferencia objetos de sujeitos ao afirmar que, estes, têm o direito de definir, estabelecer e

nomear suas próprias realidades, identidades e histórias. Aqueles, têm a realidade definida e a identidade criada por outros, e a “história [é] designada somente de maneiras que definem relação com aqueles que são sujeitos” (hooks, 1989, p. 42). Com base nos aportes teóricos de hooks, Grada Kilomba (2019, p. 28) salienta:

Essa passagem de objeto a sujeito é o que marca a escrita como um ato político. Além disso escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.

A escrita de canções que expurgam sentimentos e experiências é peça fundamental para Luta Cruz reconhecer-se enquanto sujeito, dona do próprio querer, ser autônomo, construtora de si mesma, escritora da sua história. É importante destacar alguns episódios na vida da artista, que nos fazem compreender empiricamente a passagem do objeto ao sujeito durante a pré-adolescência. A artista, então com doze anos de idade, informa à mãe que não quer mais cuidar da sobrinha, pois idealizava outros planos para a vida. O empoderamento começa a despontar:

Cambié totalmente porque de verdad era muy de una chica muy de mi casa, tuve muy pocas amigas en mi infancia, eh, porque viví, crecí en departamento, entonces, digamos que no salía a jugar a la calle ni nada, hasta que cuando falleció mi papá, después seguí en la casa hasta que cumplí como doce años que empecé la adolescencia, ya en ese tiempo cuidaba a mi sobrina, mi hermana ya había tenido a una hija, entonces ya estaba haciendo cargo de mi sobrina y todo, y un día, como que desperté. Y dije: ok, yo no quiero criar, yo no soy madre, yo no elegí esto, y le dije a mi mamá “mamá, yo no voy más a cuidar a mi sobrina no porque no la ame sino porque necesito hacer mi vida”
[...]

Quando cumplí trece, mi mamá fue a la iglesia y a mí se me ocurrió a cortar toda la ropa que tenía, porque tenía ropa de evangélica, así, hasta aquí, hasta aquí el cuello, la falda hasta abajo para que no se viera ni el tobillo, por favor, nada, que no se viera nada, tapada, tapada, tapada, y el pelo larguísimo hasta la cintura [...] y siempre estaba muy así, amarrada, claro, como evangélica, y resulta que corté toda mi ropa, todo lo hice corto, todo lo hice peto, las faldas quedaron una falda diminuta, todo. Las panti, las rompí todo [...] no me quedó ninguna ropa sin cortar. Y me puse la ropa y me hice un look como

punk, así como una cosa rara y llegó a mi mamá y pensó que yo estaba endemoniada [...] Yo me di cuenta de que no había siquiera una vez elegido mi ropa. Y era que mi mamá quería que yo me vistiera así y yo dije ¿cómo si yo ni siquiera me siento cómoda con esto? Yo me siento cómoda con algo más corto. Quiero correr, quiero hacer mis cosas, quiero jugar (Negra Como Yo, 2020).

Há um libertar-se das amarras da religião, do silenciamento, da divisão sexual do trabalho. Luta Cruz reclama para si o direito à escolha, seja para com a roupa, seja para com o destino que quer construir. É imprescindível considerar o contexto no qual ela foi criada, tanto no que se refere ao próprio lar quanto ao país. Então, a declaração da artista é marcada por uma forte atitude de insubordinação e empoderamento, pois o ambiente social era ainda mais fechado e violento que o atual. É possível considerar que mudanças podem haver ocorrido, contudo, outros episódios mencionados por Luta Cruz revelam o quão sólidas estão as violentas estruturas não apenas do patriarcado, mas também do racismo, que a todo momento utiliza ferramentas para desumanizar as mulheres negras:

La violencia física nunca está acompañada solo de la violencia física también va con violencia psicológica. Y recibir violencia de una mujer fue complejo para mí entenderlo. Entenderme como una mujer que había sido violentada. Entonces, cuando terminé esa relación fue cuando ya no pude más y fue cuando mi mamá un día me fue a ver y yo tenía toda la cara morada. Ahí fue cuando terminé esa relación porque dije: si mi mamá me viene a ver y yo no puedo ni siquiera abrirle la puerta es porque eso está muy mal.
[...]

La familia de ella siempre hacía mucho énfasis en que yo era negra. “Ella que tiene un cuerpo diferente”, “Ella que tiene el pelo diferente” [...] por ejemplo, mi exsuegra, en este caso, “Ay, mi hija sale con una mujer negra”. Y yo, como que me miraba y decía: ok, sé que soy una mujer negra, pero tampoco soy tan oscura. Entonces [...] estuvo siempre esa pregunta a mí. Y decía ya, perfecto, ok, soy una mujer negra, pero ¿qué es ser negra? Siempre me quedó ahí, hasta que después cuando tuve esta relación con este chico, que sufría racismo muy fuerte por parte de su familia [...] me di cuenta de que ¡pucha, de verdad era una mujer negra! O sea, de que, por ejemplo, en reuniones como Navidad y cosas así, había un plato para mí, pero que yo no podía comer con la familia, yo tenía que comer en otro lado [...] Era como un lugar donde estaba la casa que yo vivía con este chico y estaba la casa de la abuela que era como... que estaba atrás, que era una casa enorme, muy bella, y la familia se reunía en la casa de la abuela y yo me quedaba en la casa de adelante pasando

mi Navidad, mi Año Nuevo, todo sola [e o marido] estaba allá con su familia [...] fue muy duro. Y también sufrí mucha violencia con respecto al vello corporal. Tuve mucho problema con él por eso. Y entonces era como “la negra” y para más remate “era peluda”, ay, no [...] había que dejarle aparte para que el chico no tuviera problemas, ¿no es cierto?, con su familia. Lo normalicé. Totalmente lo normalicé. Y, claro, di permiso también para que sucediera porque como que sentía, claro, me sentía como esclava, claramente, porque aparte de mantener, trabajar, era golpeada, estaba apartada... (Negra Como Yo, 2020).

É gritante, problemática e vergonhosa – para qualquer sociedade – a reconhecida estrutura de casa-grande e senzala na situação vivenciada por Luta Cruz. Ademais, é, no mínimo, inadmissível o fato de mulheres reproduzirem tantas violências contra outras mulheres. O depoimento de Luta Cruz é fundamental para percebermos como a raça tem um peso determinante quando analisamos relações de poder. Lélia Gonzalez (2020, p. 118-119) nos ajuda a compreender tanto determinadas configurações pautadas em ideais eugênicos na América Latina quanto a situação vivenciada por Luta Cruz:

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturaram a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante.

Vale a pena ressaltar que a citação é um recurso para explicar a problemática, mas não para justificá-la. É imprescindível estarmos conscientes de que episódios tais quais os descritos não são exceções. Mais: devemos atentar para o fato de que a educação doméstica é fator primordial na manutenção da violência de gênero, haja vista o fato de que, segundo pesquisa realizada pelo Instituto Nacional de Estadísticas – Chile (INE), em 2017, 84,9% dos lares monoparentais eram lideradas por mulheres e 77,6% representavam os lares biparentais chefiados por homens. Logo, percebe-se que a presença masculina indica tomadas de decisão e a feminina ocupa posições subalternas.

Tal reflexão encontra reforço na pesquisa Encuesta Internacional de Masculinidades y Equidad de Género (The International Men and Gender

Equality Survey – IMAGES), realizada em 2011, que revelou, entre outros dados, o seguinte: 40% dos homens acreditam que eles devem ter a última palavra em casa; 54% creem que o papel mais importante das mulheres é cuidar da casa e dos filhos; com relação à vida sexual, quase metade declarou que os homens necessitam de mais sexo que as mulheres e 10% consideraram que as mulheres merecem ser agredidas em algumas ocasiões; 30% reconheceram ter exercido violência física alguma vez contra a companheira; e 4% reportaram que foram violentos no contexto sexual (Aguayo; Correa; Cristi, 2011).

Portanto, surgem mais inquietações: senão, principalmente, dentro do ambiente familiar, onde os homens estão aprendendo a oprimir e violentar? Quem está ensinando as mulheres a acatarem agressões? Por que a inferiorização das afrochilenas é naturalizada?

É importante nos escandalizarmos e ao mesmo tempo nos posicionarmos de modo crítico quando nos confrontamos com crimes tais quais os descritos nas declarações da artista, ambientados em pleno século XXI. Trazer à ordem do dia Luta Cruz e toda a gama social que fomenta sua trajetória é também, e sobretudo, denunciar práticas racistas, misóginas e classistas que atentam para com a integridade física, emocional e psicológica de inúmeras cidadãs em Abya Yala.

As problemáticas implícitas e explícitas nesses episódios são inúmeras. Portanto, é urgente considerar a pluralidade das demandas feministas e, mais ainda, do feminismo negro latino-americano, através de autocríticas para reconhecermos que muitas vezes gozamos de algumas posições diferenciadas e que certos debates, projeções e resultados não alcançam realidades que se desenvolvem em latitudes outras, pois o que pensamos para nós (e quem seria esse nós?), nem sempre é suficiente ou aplicável ao outro (quem seria esse outro?).

Poderia eu – teórica, mulher cis heterossexual que nunca sofreu violência física, pertencente a um contexto familiar afetivo, nunca fui expulsa de casa, não tenho hirsutismo, sou bem resolvida quanto à autoestima e a relacionamentos – julgar ou determinar quais seriam as decisões escolhidas por Luta Cruz? O que é essencial para mim é essencial, importante, urgente para outras mulheres negras? O que é supérfluo ou insignificante para mim, também o é para outras mulheres negras? Evidentemente temos pontos de contatos entre nossas histórias e questões raciais, entretanto, se por um lado a minha trajetória de vida funcionou como uma espécie de blindagem para evitar situações como as apresentadas, por outro, as dela funcionaram também como blindagem, mas para evitar que certas violências se repitam.

Aqui optei em colocar-me em primeira pessoa, pois estou pautada na teoria do conhecimento chamada “epistemologia feminista”:

[...] desde donde se elaboran diversas críticas a la ciencia que surgen al revisar el viejo concepto de objetividad tradicionalmente entendido como la elaboración científica libre de prejuicios, consensuada en la comunidad científica y poner en valor la experiencia (Míguez, 2018, p. 113-114).

E, mais especificamente, dentro da epistemologia feminista, recorro à política da localização, desenvolvida por a Adrienne Rich (1984), que: “[...] al situar el cuerpo, en este caso la teoría, en un sitio del mapa, que es también un lugar en la historia, se visibilizan situaciones de opresión o privilegio, desde las cuales se escribe”. A partir desse posicionamento, a política da localização recebeu diversas contribuições e formulou novas críticas, entre elas, as que:

[...] señalan que la escritura científica debe realizarse en primera persona, y proponen eliminar el ‘nosotras o nosotros’ como referente universal para utilizar la primera persona, lo que implica hablar desde el propio cuerpo, esto permite en primer lugar, eliminar posiciones abstractas y grandilocuentes, y visibilizar el lugar de opresión o privilegio desde el que se escribe, porque son estos factores los que condicionarán el enfoque, la problemática y en consecuencia formarán parte de la propia investigación (Míguez, 2018, p. 114).

Dessa maneira, olhar para mim é ao mesmo tempo olhar para outras realidades e respeitar o que nos diferencia. Nesse processo de olhar para o interior, Luta Cruz se descobre negra a partir de outras instâncias:

[...] En un momento cuando terminé esa relación dije ok. Soy una mujer negra, soy cantante y nadie más me va a venir a apartar ni en año nuevo, ni en navidad ni ninguna pareja ¡Nada! ¡Se acabó! Se acabó todo esto. Y ahí fue cuando me metí en la colectiva que se llama “micro secciones negras” y las chicas... Junto con ellas empezó un trabajo de empoderamiento y de reconocermelo como mujer negra. Porque al crecer en mi construcción de familia, que fue muy diversa, siempre me dijeron, por ejemplo, mi hermana, que era más oscura que yo, [...] siempre me molestó mucho por el hecho de que yo era más clara [...] porque eso pasa también. Entonces me molestaba mucho como que “ay, ella que es negra, pero casi no es negra”, “ay, pero sí, pero no”. Entonces, como que siempre estuve ahí en esta parte como que en el limbo de ser y no ser, hasta que después me di cuenta y dije: ¡no! Yo, sí, soy una mujer negra y si a una persona que es más oscura que yo no le gusta, lo siento. Pero yo soy leída así y soy así y nací así. No puedo cambiármelo. No puedo quitármelo. No es algo que yo pueda, ay, quitarme el color

de la piel o quitarme los rasgos de mi cara o quitar mi cabello. No puedo hacerlo (Negra Como Yo, 2020).

É perceptível, portanto, que a lacuna identitária, atravessada por Luta Cruz em certos momentos da vida, causou cenários propícios a embates dentro (nem tão negra) e fora do ambiente familiar (negra). Vale a pena ressaltar que a denominação de ser ou não ser negra é na grande maioria dos casos realizada pelo outro, fato este que passa a ter fim quando a artista começa a perceber a necessidade de ela própria se autodefinir, pois era algo que dependia apenas dela. É importante também enfatizar que nesse processo de autorreconhecimento, o apoio de outras mulheres que atravessaram fases diferentes de empoderamento e enfrentamentos é fundamental.

Luta Cruz foi acolhida pelas, como poderíamos dizer em espanhol, “cimarronas”, para utilizar uma palavra de seu manifesto antirracista. A solidão dessa mulher negra vai, paulatinamente, sendo preenchida pelo aquilombamento feminino. Fortalecida, a artista passa a vivenciar encontros com o que estava adormecido dentro de si. Mais que se reconhecer enquanto mulher ou negra, ela se reconhece enquanto mulher e negra. Ou seja, da mesma forma que as opressões se davam por esses cruzamentos de raça, gênero e classe social, são essas mesmas interseccionalidades que a fortalecem. Logo, podemos considerar que Luta Cruz é uma mulher “politizada por forças cruzadas” (Rich, 1984, p. 34). Isso causa impactos irreversíveis tanto no próprio corpo quanto no corpo social. O que antes era visto como vergonhoso ou motivo para humilhações, agora reveste o orgulho através de um processo libertador e que se estende para a busca de histórias não contadas, de espaços negados, de conscientizações, da reivindicação de direitos:

Ahí empezó mi trabajo de reconocerme como mujer negra y ahí fue cuando empecé con el activismo de la apropiación cultural también, entendiéndome de que dentro de las artes era importante la inclusión de personas negras porque yo no entendía que el hecho que – había estudiado música en este momento que era jazz, que se viene del folklore afro, que viene con toda la historia de la opresión cubana en los Estados Unidos con respecto a la esclavitud y al proceso de la abolición de la esclavitud – no hubieran personas negras impartiendo clases, siendo que yo conocía personas negras, que tenían las capacidades para impartir clases en la escuela. Y ahí empezó todo un proceso como de decir: ok, o sea [...] yo no quiero más opresión ni para mí, ni para ninguna de mis amigas, ninguna de mis hermanas, nadie. No quiero que ninguna mujer viva lo mismo que viví yo (Negra Como Yo, 2020).

Quer dizer, o corpo negro não é apenas um corpo físico, mas também político que se manifesta e que nega ser propriedade de alguém e ao mesmo tempo busca conscientizar e empoderar outros corpos. O empoderamento de uma mulher negra vem acompanhado de reivindicações da cultura expropriada e apropriada pela branquitude, do reconhecimento da ancestralidade, da possibilidade de desenvolver mudanças sociais, de desempenhar papéis de protagonistas, de combates às tentativas de modelação estética, de inclusão social, de confrontos com o sistema colonial de segregação que inferioriza grupos. Nesse sentido, Luta Cruz abraça e é abraçada pelo projeto feminista negro que:

[...] trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global. Indistintamente, seus movimentos vão, desde onde estejam as populações de cor acidentadas pela modernidade colonialista até a encruzilhada, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça (Akotirene, 2018, p. 16).

É no enfrentamento aos diversos tipos de estigmatização e discriminações que Luta Cruz inicia a organização de festivais desde 2019, junto com coletivos de imigrantes que contemplaram artistas de diversas partes de Abya Yala, pois:

Mi idea era mostrar que acá en Chile no solo éramos mano de obra barata, porque yo fui mano de obra barata muchos años y mi familia también y hay personas que también siguen siendo hasta este minuto y no son consideradas como personas, ni intelectuales, ni personas [...] entonces como que dije: ok, si nadie tiene esta necesidad yo la tengo, yo la voy a hacer (Negra Como Yo, 2020).

É possível perceber como os atravessamentos se fazem presentes no processo de fortalecimento de Luta Cruz e como a ideia de união se mostra latente, haja vista a histórica diáspora forçada do povo negro e as separações familiares provocadas pelos escravocratas. Divisões essas que até hoje acontecem devido às profundas raízes coloniais que se apresentam no racismo estrutural e institucional. Prova disso é a morte da imigrante haitiana Joane Flovil que, diante de uma sucessão de negligências, injustiças, desamparos, informações descabidas e exposição da imagem – configurando racismo institucional desde órgãos públicos à imprensa –, foi detida e, algumas semanas depois, transferida para um hospital onde faleceu um mês após a prisão, em 30 de setembro de 2017¹⁴.

14 Para informações mais detalhadas sobre o caso, recomendo a leitura do dossier “Chile enseña la miseria”. Joane Florvil: la violencia interseccional tiene nombre, de Nicole Araya Quiñones e Mayte Cantero-Sánchez. Disponível em: document6.pdf (bibliotecafragmentada.org).

O desumano episódio ocorrido com a imigrante haitiana motivou a criação do Dia Contra o Racismo e mais um festival organizado por Luta Cruz. Entretanto, nem os casos de racismo nem tampouco a estigmatização da população imigrante haitiana e, claro, da afrofeminista chilena, minimizaram. Portanto, vale a pena recordar a clássica e conhecida frase de Angela Davis: “quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. E é nesse movimento que a compositora afro-chilena transita e provoca fissuras importantes para minar o projeto de apagamento. Em fevereiro deste ano (2023), ela ganhou o prêmio Queen Awards 2023 na categoria Mejor Artista Preyección del Año, promovida pelo perfil @chilean-queenplaylist. Foi a primeira vez que uma mulher negra e barbuda recebeu a premiação. Este é um espaço de visibilidade significativo, pois, como declara a própria artista, abre caminho não só para ela e para afro-chilenos, mas para todo mundo (Chilean Queens Playlist, 2023).

Logo, ativismos como os de Luta Cruz são imprescindíveis para abalar as bases de estruturas erguidas sobre a égide da naturalização e da normalização de atitudes misóginas, classistas e racistas. As violências interseccionais atingem as mulheres negras e respingam em todas as camadas do construto social que ora negligencia, ora legítima que novos alvos sejam criados. Dessa forma, o corpo-manifesto de uma mulher pobre, lésbica, peluda, afrochilena, racializada, acerta em cheio na frágil e falaciosa democracia racial, assentada no “racismo por denegação” (Gonzalez, 2020).

CONSIDERAÇÕES (AINDA NÃO) FINAIS

Qual a importância de Luta Cruz para Abya Yala? O corpo da afrofeminista chilena é uma afronta ao sistema racista, misógeno e gerador de padrões. A maneira como ela performa e atua se choca diretamente com os estereótipos e com as convenções sociais. As experiências relatadas nos revelam que a mulher negra, sobretudo em países como o Chile, vivencia literalmente os estigmas da objetificação e da animalização e, portanto, sofre violências devido ao fato de determinadas pessoas, inclusive nos relacionamentos homoafetivos, ainda a considerarem propriedade, objeto, animal exótico. Manter-se viva em meio a tantas armas apontadas para si é um ato de rebeldia e, consciente disso, a afrofeminista decide empoderar outras mulheres.

A teoria recomenda abordagens a partir de recortes – histórico, social, racial, sexual, de gênero... – para sistematizar as pesquisas. Ao iniciar esta investigação, me dei conta de que, em se tratando de Luta Cruz, está tudo tão

imbricado que se tornou impossível fragmentá-la. Logo, a artista precisou ser apresentada inteira, completa, sem cortes ou divisões.

Luta Cruz está composta por atravessamentos e deslocamentos temporais, artísticos, sociais, humanos, territoriais e históricos com experiências e vivências corporificadas, pois “[...] as mulheres negras evidenciaram destreza corpórea, insubmissão política em defesa do abolicionismo e sufrágio, preocupadas em superar toda e qualquer opressão, sem que, para isto, credenciais acadêmicas validassem este conhecimento” (Akotirene, 2018, p. 16). Portanto, despertar a negritude foi encontrar-se enquanto mulher em uma avenida identitária e em encruzilhadas de raça, gênero, classe social e sexualidade – para dialogar com os pensamentos produzidos por Crenshaw e Akotirene –.

Destarte, é imprescindível abarcar questões relacionadas a violências sustentadas por linguagens, comportamentos, divisões sexuais do trabalho, educação doméstica e mercado laboral – para ficar apenas nesses setores – herdeiros de um sistema colonial que influencia instituições, imaginários coletivos e estruturas dentro e fora da vida privada. Registrar o nome de Luta Cruz nos escritos de mulheres nativas, mestiças e transoceânicas é reconhecer que a epistemologia feminista e decolonial deve considerar que Abya Yala necessita de uma epistemologia feminista outra, repleta de vozes que ecoam e ressoam com/no coletivo, mas sem perder a individualidade.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamilia Ribeiro). ISBN 978-85-98349-69-5.

BLAZQUEZ GRAF, Norma. Epistemología feminista: temas centrales. In: BLAZQUEZ GRAF, Norma; FLORES PALACIOS, Fátima; RÍOS EVERARDO, Maribel. Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 22-23.

CARNEIRO, Sueli. 2020. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. NEABI. Disponível em: www.unicap.br/neabi/?page_id=137. Acesso em: 22 nov. 2022.

CHILEAN QUEENS PLAYLIST. Y quien gana Artista Proyección es... Chile, 18 fev. 2023. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/Co0kleLAZuA/?igshid=MDJmNzVkMjY=>. Acesso em: 21 fev. 2023.

CRUZ, Luta. Manifiesto antirracista. Como ya no siento miedo de mostrar mi corporalidad, menos miedo voy a sentir al decir lo siento. ESTE TEXTO NACE EN ENERO, LO PRESENTÉ CON MUSICALIZACIÓN Y DESNUDO. EN EL AFROFEST. Festival que reúne distintas mujeres músicas. Chile, 11 jul. 2020. Instagram. Disponible em: <https://www.instagram.com/tv/CChR7CXpT3U/?gshid=NjcyZGVjMzk=>. Acceso em: 27 dez. 2022.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: EDITORA SCHWARCZ S.A., 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA – CHILE. Jefatura de hogar según tipo de hogar INE, Censo 2017, Disponible em: Jefatura de hogar (ine.gob.cl). Acceso em: 3 jan. 2023.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação. Episódios de Racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MÍGUEZ Sheila Fernández. Una visión de la violencia machista en Chile desde el derecho penal y la justicia mapuche. Universidad Autónoma de Chile. Universidad La Coruña. Facultad de Derecho. Instituto de Investigación en Derecho. 2018. Disponible em: Microsoft Word - luz Sheila Fernández tesis agosto (2).docx (uautonoma.cl). Acceso em: 30 dez. 2022. DOI: 10.32457/20.500.12728/87512020DD2.

NEGRA como yo. Gisette Rosas EP #64 |. Artista Afrochilena - Invitada: Luta Cruz | #NegraComoYo Podcast Disponible em: EP #64 | Artista Afrochilena - Invitada: Luta Cruz | #NegraComoYo Podcast - YouTube, 2020. Acceso em: 30 dez. 2022.

MARÍA DÁMASA JOVA BARÓ: UMA VOZ FEMININA NA HISTÓRIA CUBANA

Eduarda Pedrozo (UFPE)

A sociedade do século XXI tem se mostrado cada vez mais disponível em promover espaço para vozes que outrora foram silenciadas, como as das mulheres, marginalizadas por longos anos. Com o objetivo de realizar um trabalho de resgate, trazemos a personalidade de María Dámasa Jova Baró, uma afro-cubana que enfrentou o patriarcado e, a seu tempo, rompeu com as estruturas sociais de seu país no campo da educação, do jornalismo e da política, mas ainda assim se encontra silenciada em muitos espaços. Destacamos em nossa retórica um olhar crítico sobre os papéis sociais homem/ mulher (Beauvoir, 1967), sendo a mulher muitas vezes subordinada a tantos tipos de violências (Saffioti, 2011), apagamentos e silenciamentos, desde antes do contexto de Dámasa até os dias atuais. Revisitar a história e trazer à superfície essas vozes faz-se tão importante quanto urgente, pois é a partir dessa escuta que a sociedade poderá amadurecer no sentido de não cometer os mesmos erros passados e caminhar efetivamente em busca de uma sociedade igualitária para todos.

Palavras-chave: Resistência, María Dámasa Jova Baró, Cuba, Estudos de gênero.



INTRODUÇÃO

A história nos conta sobre mulheres que viveram como escória da sociedade, criadas para servir ao pai, ao irmão, ao marido e que foram destituídas dos direitos sobre seus corpos e suas vidas. Com o passar dos anos, promovidos pela modernização social em escala mundial, houve alguns ganhos de espaços femininos. Esses ganhos, no entanto, permaneciam mascarados em alguns países, como o direito feminino ao voto que, embora tenha sido concedido, foi destinado apenas às mulheres casadas e com a autorização do marido/pai. O mesmo sistema se estendeu ao direito ao trabalho ou autorização para viagens – ambos dependiam da aprovação do cônjuge/pai.

Hoje em dia, na maior parte do mundo, tais realidades já foram um pouco abrandadas, mulheres têm direito de ir e vir sem precisar de autorização, podem votar sem restrições e ocupam espaços no campo dos negócios. Entretanto, será mesmo que podemos nos considerar uma sociedade evoluída a ponto de sermos considerados territórios igualitários para homens e mulheres?

Fazendo uma análise de onde estávamos para onde estamos, é válido revisitar os pensamentos de Safiotti (2011), ao questionar o conformismo social feminino, que muitas vezes aliena a sociedade para as novas formas de patriarcado, que submetem as mulheres à subalternidade, conduzindo-nos a entender que a estrutura não mudou, ela apenas ganhou uma nova roupagem, pois: “[...] como os demais fenômenos sociais, também o patriarcado está em permanente transformação” (Safiotti, 2011, p. 45).

Tais indagações nos inquietam para uma busca mais efetiva da erradicação do patriarcado social, ou seja, para a criação de igualdade nos espaços entre os gêneros. Nessa busca, percebemos que a discrepância ainda é acentuada. Beauvoir (1967) já nos alertava para isso na obra *O segundo sexo*. Segundo a autora, uma criança é alimentada por seu meio através dos livros, das histórias que ouve antes de dormir, dos desenhos animados que assiste e das referências de seus pais, que servem de matéria-prima para a construção de sua identidade. Analisando esse ponto e tomando como apoio o contexto histórico social, temos meninas que crescem ouvindo histórias de princesas cuja função da personagem é ser salva por um príncipe, enquanto se destina aos do gênero masculino serem os verdadeiros heróis, que enfrentam os monstros e garantem o final feliz. Temos adolescentes meninas que na escola aprendem sobre os grandes revolucionários (homens), grandes autores literários (homens), grandes filósofos (homens), grandes líderes (homens) e há pouca ou quase nenhuma presença feminina nesses espaços. Quando adulta, a mulher aprende que o homem tem a responsabilidade de sustentar o lar, enquanto a ela é destinada a responsabilidade do zelo da casa, filhos e marido.

Atualmente esse cenário ainda se repete na enorme desigualdade que o sustenta. Basta olharmos para as histórias que hoje são contadas nas escolas, nas praças, nas aulas de literatura, nos livros didáticos e nos deparamos com uma ausência de voz feminina. A pergunta que resta é: como poderemos ter uma geração de mulheres fortes, independentes e empoderadas quando os espaços sociais não viabilizam essas referências na nossa sociedade, na nossa literatura, na nossa história?

Estés (2018) nos conta que as histórias são vivas por si só, independentemente do tempo e do espaço em que foram escritas, imaginadas, vividas ou lidas, basta que escutemos o que elas nos têm a dizer. Por exemplo, quando olhamos para grandes personagens da história, temos figuras como Che Guevara, Simón Bolívar, José Martí, Fidel Castro, Paulo Freire e tantos outros que nos vêm à mente, mas, sendo a América Latina tão vasta, percebemos que existem vazios, algo nos falta: uma parte ou lacunas da história destinada às vozes femininas que não nos chegaram aos ouvidos. Essas ausências percebidas nas histórias, de ficção ou reais, foram manipuladas por aqueles que detinham/detêm o poder, silenciando mulheres ao ponto de lhes ser negado o direito de pertencer à sua cultura, serem vistas e lembradas em seu país. Mas, como a história é dinâmica, feita à medida em que é contada, resgataremos a narrativa de uma mulher que constitui a cultura latino-americana e que, de seu tempo até hoje, evoca a resistência feminina que existe presente nas lacunas da história: María Dámata Jova Baró.

A cubana María Dámata Jova Baró nasceu em 11 de dezembro de 1890. Seu pai, Feliciano Jova, faleceu quando a menina tinha 17 meses de vida. María Dámata Baró foi criada sob os cuidados da mãe, María del Socorro Baró, uma figura feminina de força e resistência. Desde a infância, a menina se preocupava com a terra natal e com os problemas sociais, por ter sofrido algumas discriminações de gênero, cor de pele e condição financeira (Fernández, 2006).

O início da sua vida escolar coincide com a Guerra da Independência Cubana ou Guerra de 95 (1895-1898), quando a família emigra para Cifuegos e só retorna para Ranchuelo após o final do conflito. Ao continuar os estudos, torna-se destaque da turma por sua fluida engenhosidade com as letras e sua inteligência clara. A realidade das instituições escolares públicas em Cuba na época em que María Dámata Baró estudava apresentava um índice de analfabetismo muito alto, precariedade na educação e no sistema de ensino, pouca formação docente e não favorecimento para o ingresso de cidadãos de baixo nível econômico nas instituições superiores, tornando-as acessíveis apenas à classe alta.

O governo cubano pós-guerra, liderado por John Brooke e Leonard Wood, buscava implementar em Cuba as políticas econômicas e culturais ao modelo estadunidense. Na busca de angariar adeptos e seguidores às novas ide-

ologias políticas, o governo traçou uma estratégia para alcançar as massas a partir das escolas públicas. Nesse enfoque, foi estabelecida uma Superintendência Geral de Escolas organizada por norte-americanos para impedir a propagação de uma cultura contrária à governamental por meio da educação. No objetivo de que os docentes fossem capacitados seguindo os critérios políticos do estado, foi criado um movimento em massa para capacitação de novos docentes e, posteriormente, um investimento maior em educação a partir da criação de novas unidades de ensino.

No entanto, o objetivo de colocar norte-americanos na organização para tentar impedir os ideais patrióticos foi um tanto falho, visto que alguns docentes mantiveram vivas as ideologias de seus representantes revolucionários, como Martí e Che Guevara e acabaram por passar adiante em suas práticas docentes tais ideais. Entre esses docentes estava María Dámaza Baró, que acreditava em um país verdadeiramente livre e democrático.

Além de professora, Baró acabou por descobrir nas letras e na poesia um forte aliado na luta democrática. Iniciou utilizando-as nas aulas e, com o passar do tempo, publicou várias vezes em algumas revistas da região, obtendo também uma medalha de honra por sua primeira coleção de poemas publicados na exposição ibero-americana em Sevilha.

É por meio da poesia que a autora critica as desigualdades sociais presentes no país, como a fome, a pobreza, a má qualidade da educação, a difícil realidade do professor, a corrupção, a falta de direitos das mulheres e o machismo, além do desprezo pelo novo governo que, segundo denunciava a autora em seus textos, implantava formas sutis de escravidão que os norte-americanos impuseram ao povo. Baró utilizava as habilidades poéticas atreladas aos espaços aos quais a literatura lhe permitia chegar, a fim de dar voz a anseios e lutas. No fragmento de um de seus poemas, podemos notar com transparência o sentimento patriota, o desprezo e o sentimento de repulsa pelo estrangeiro (norte-americano):

Y luego, cuando venga el extranjero
A observar nuestros campos y ciudades
Y las ruinas y huesos carcomidos
Solo a su vista muestran las edades,
Una vez de continuo le refiera
Las proezas de un pueblo que fue bravo
Diciéndole, fue un pueblo torpe y loco
Más... prefirió la muerte a ser esclavo.
(Baró apud Fernández, 2006, p. 57).

Baró torna clara a história de luta e resistência de seu povo – embora as palavras aplicadas pela autora para dar adjetivos à nação sejam depreciativas, como, por exemplo, “ruínas” e “ossos podres” –. Essa cidade enfraquecida e caquética pintada pela poetisa é motivo de orgulho, pois foi através dessa forma de resistir quase até a morte que se percebeu a força e o patriotismo de sua nação. O poema também reforça esse orgulho patriota na última frase do poema, pois explica o motivo desse cenário tão deprimente descrito nos versos anteriores, derivados por razão de muitas lutas e resistência frente à tentativa de novas formas de escravidão/servidão. Os ideais nacionalistas e o questionar contidos na identidade de Baró perpassam outros poemas:

¿Será verdad que todo se desploma?
¿Qué hoy la libertad se trueca un mito?
¡Ay! Podrán ocurrir cosas terribles;
¿Pero esclavos otra vez? No, no lo admito.
(Baró apud Fernández, 2006, p. 56).

A estrofe destaca a crítica sobre a falsa liberdade que muitas vezes paralisa, ou seja, tem-se uma sociedade cubana que diz ser progressista, mas mascara suas formas conservadoras, garante o respeito aos gêneros, mas constitui-se de muitas formas simbólicas de dominação sexista, afirma não ser racista, mas não se denomina como uma população de maioria negra. Esses e tantos outros exemplos – difundidos e massificados – constituem espelhos de uma projeção. No final do poema, o eu lírico se impõe frente à suposta liberdade ao utilizar a palavra de ordem negativa “não” duas vezes na mesma frase, característica que sustenta o apelo para o enfrentamento de tais práticas.

Os textos de Baró abordavam diversas temáticas como educação, igualdade de gênero, liberdade nacional, feminismo. No entanto, o acesso a tais textos se apresentou bem escasso durante todo o processo desta pesquisa, sendo perceptível na internet um acervo mínimo de textos da autoria de Dámasa Baró, tornando muito limitado o contato com suas produções.

Dámasa Baró viu na literatura vinculada às publicações em revistas e jornais um meio potente de divulgação. Foi a partir dessa perspectiva de atingir o maior número de pessoas que a poetisa decidiu fundar a Revista Ninfas. Baró foi a primeira mulher negra a ter uma gráfica, rompendo com alguns tabus sociais que estavam impostos sobre as mulheres serem autônomas financeiramente, sobretudo as negras. No contexto do surgimento da Revista, houve uma grande agitação política em toda Cuba. Foram fundadas muitas organizações, dentre elas destacamos a organização que lutava pelos direitos das mulheres, da

qual Baró participava. Assim, as revistas de todo o país, incluindo a sua, passaram a ser um veículo consistente da propagação de manifestos.

Unindo sua paixão pelo ensino, a divulgação de informações e a preocupação para que seus alunos pudessem ter novas chances no mercado de trabalho, com o tempo, Dámasa Baró passou a colocar seus discentes para participarem diretamente da produção editorial. Uma revista desse tipo, produzida em conjunto com as próprias crianças, tinha o propósito de despertar conhecimento cultural, amor pela pátria e senso crítico nos pequenos. Esse processo despertou o interesse da população, que entrou como financiadora da revista que, por sua vez, não recebia nenhum apoio governamental para seguir desempenhando esse trabalho tecnológico na educação infantil. Além de expandir a sala de aula para outros campos através da revista, Dámasa Baró também foi fundadora de um programa chamado “La Hora Teatral de las Ninfas”, voltado para crianças, além de ser criadora de um clube artístico e literário infantil (Fernández, 2006).

Com o sucesso da Revista, Baró decidiu separar as faixas etárias, deixando a Revista Ninfas para as crianças e criando um periódico direcionado ao público adulto, a Revista Limiares, que tratava em grande parte da discriminação contra a mulher e o racismo. Algum tempo depois, a poetisa foi indicada pelo partido político Conjunto Nacional Democrático como a candidata regional para a Assembleia Nacional. No entanto, acabou por ter a sua candidatura rejeitada pela junta eleitoral provincial, pois, no período em que pleiteou as eleições, a sociedade não permitia a presença de mulheres em cargos políticos. A vida de Dámasa Baró é um exemplo de superação, resistindo a muitos empecilhos impostos pelo gênero, pela cor e pela condição social. Ela fez das injustiças matéria-prima para continuar lutando a fim de mudar o sistema que tanto a oprimia. É indiscutível o impacto que a poetisa afro-cubana, pedagoga e ativista causou na constituição cultural de Cuba, assim como outras tantas contribuições que desenvolveu em cada área onde atuou.

Portanto, falar sobre a cultura cubana sem passar por histórias como as de María Dámasa Baró é inaceitável. Qual é o espaço ocupado por Dámasa Baró nos estudos cubanos ao lado de Fidel Castro e Che Guevara? E no campo da educação junto com Paulo Freire e Jean Piaget, trazendo propostas de ensino técnico e significativo? Ou nas aulas de literatura ao lado de Nicolás Guillén, José Martí e Alejandro Carpentier?

A sociedade aceita bem essa condição de apagamento de memórias, desde que sejam memórias selecionadas por quem as conta. Mas onde surgiram as primeiras histórias e sobre quem impera essa responsabilidade pela contação e construção das histórias? Essas indagações direcionam nosso olhar para o período em que seu deu a colonização dos países latino-americanos. Visto que muitas narrativas foram escritas naquela época pela voz dos estrangeiros (homens)

com ideologias hegemônicas. Elas serviram de base para o desenvolvimento das sociedades cujos princípios empregados foram resultados de ideologias trazidas do exterior. Contudo, muitas foram rompidas por alguns pensamentos revolucionários que possibilitaram às mulheres cubanas alguns espaços antes destinados apenas para os homens.

Ainda no período das guerras pela independência de Cuba, as mulheres contribuíram não apenas executando atividades consideradas femininas, (trabalhar como enfermeira, por exemplo), mas em um pelotão exclusivamente feminino criado por Fidel Castro, chamado Mariana Grajales. Após o final da Revolução Cana, no ano de 1959, o governo revolucionário que ascendeu com o fim desse período trouxe uma proposta de programar diversas políticas que tinham objetivo de eliminar as fortes desigualdades sociais do país: “enfocando prioritariamente, os mais pobres, as crianças e as mulheres [...]” (César, 2005, p. 46). No ano de 1960, surgiu então a Federação das Mulheres Cubanas, cujo objetivo principal era o de lutar em defesa de um lugar feminino no país, dentro das esferas política, econômica, social e cultural.

O objetivo da luta da mulher cubana desde o período de emancipação política foi o de resgatar o – suposto – direito pleno da mulher: “[...] o governo cubano revolucionário declarou, após a revolução em 1959, que era seu dever reparar as injustiças que foram cometidas contra as mulheres até aquele momento” (Santos, 2015, p. 31). Além disso, o direito de igualdade entre gêneros na sociedade cubana pôde ser visto na Constituição da República de Cuba no ano de 1976, somada ao Código da Família em 1975.

As políticas criadas deveriam tornar Cuba um país que investiu contra a desigualdade de gênero, destacando-se como um país de primeiro mundo. No campo do trabalho, Cuba passou a tratar de igualdade salarial entre os gêneros, assegurado pela política Nacional Salarial, que proibiu a discriminação de gênero e raça, no objetivo de quebrar os preconceitos e estereótipos preexistentes na sociedade. Nas ciências, as mulheres cresceram e foram ganhando espaços, ousa-se dizer que elas estão em pé de igualdade com os homens, visto que em 2008, representavam 50% do total de pessoas no país que se dedicavam a pesquisas e estudos científicos. Nas áreas de políticas públicas, o país foi um dos primeiros na América Latina a ter o aborto legalizado até a 12ª semana de gestação, além de permitir a licença-maternidade compartilhada com as mães e os pais, assegurada com duração de um ano desde que seja da opção da família. Na política, pouco mais de metade dos cargos políticos cubanos são exercidos por mulheres (Santos, 2015).

O que ocorre é que esses avanços alcançados por Cuba servem para sustentar a ilusão de que o país é igualitário e o machismo foi erradicado, quando ele ainda se faz presente, conservado em outras formas mais sutis, a fim de passar de modo imperceptível, como no fato de que ainda hoje a sociedade susten-

ta o papel tradicional feminino. Beauvoir (1967, p. 478) explica que “a mulher tradicional é uma consciência mistificada e um instrumento de mistificação”, ou seja, o papel da mulher tradicional e submissa não existe, a sociedade é que o inventa, de modo que os homens utilizam de certos discursos para manter a ordem social que condiciona a mulher como submissa e o homem como dominador, condição essa intencionalmente criada para manter o padrão social das coisas, pois ela: “funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina [...]” (Bourdieu, 2002, p. 18).

Utilizamos os próprios avanços significativos citados para exemplificar as formas como o patriarcado se camufla e persiste. Por exemplo, as mulheres conquistaram o direito a atuar em cargos políticos, no entanto, elas seguem sem exercer cargos de liderança, pois em Cuba, embora a proporção de mulheres nos cargos de direção tenha aumentado, isso se deu nos postos de menor hierarquia (César, 2005). As mulheres cubanas conquistaram o direito a trabalhar e a receber salários iguais aos dos homens, no entanto, a concepção de que o dever de cuidar do lar seja exclusivamente da mulher não mudou, gerando, assim, a dupla jornada de trabalho, delimitando, embora sutilmente, outra forma de discriminação sexista. Além disso, César (2005) nos conta que as mulheres ganharam maior espaço nos campos de trabalho, entretanto, as exigências se mantêm bastante seletivas na contratação de mulheres, optando em sua grande maioria a contratar mulheres com idades mais avançadas, evitando, assim, a obrigatoriedade de gerar licença-maternidade com as futuras gestações das funcionárias.

A sociedade patriarcal tem lutado para manter essas estruturas, mimando pouco a pouco até mesmo os direitos já alcançados pelas mulheres, direitos oriundos de uma resistência feminina frente à opressão masculina. Portanto, necessitamos trazer à superfície as vozes que foram silenciadas na história, mulheres que, juntas, tecem essa luta feminina em busca de um caminho mais igualitário.

Será que temos de fato espaços para o feminino na sociedade? Sabemos que essa reflexão se perpetuou por muitos séculos à sombra de influências externas, onde as mulheres sempre tiveram lugares subalternos. A história mundial às vezes é pintada sob as tentativas de apagá-las em qualquer campo, apenas recusando-se a falar sobre elas, não importa a contribuição que tenham dado à sociedade, formando lacunas na história.

Um dos meios para amenizar essa discrepante lacuna que as mulheres têm na história e proporcionar espaços verdadeiros é buscar romper com essas estruturas pré- definidas que encaixam os sexos em dominante/dominado, realizando o que Bourdieu (2012) chama de des-historicização, que se dá no processo de revisitar a história, entender a formação estrutural dos papéis sociais antagônicos de mulher/homem e, a partir daí, tentar desconstruir na sociedade essas estruturas.

É revisitando a história de forma incisiva, assim como fizeram as mulheres forçosamente apagadas por terem pensamentos à frente de seu tempo, revolucionárias, que poderemos validar um cenário diferente daqui para frente. A história merece ser reescrita, apoiando-nos nas sombras das nossas irmãs, que através de seus atos de resistência vieram erguendo mudanças desde séculos, em todas as estruturas e setores, como Dámasa, Juanas, Malinches, Fridas, Marias Grajales, Malalas e tantas personagens que foram e serão representativas, através da literatura, política, educação, sociologia, jornalismo, história, reconhecendo-as e adicionando-as a um espaço que lhe seja devido, como participantes de uma cultura resistente.

REFERÊNCIAS

BEAUVOUIR, S. O segundo sexo: a experiencia vivida. Tradução Sérgio Milliet - 2º ed. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1967.

BOURDIEU, P. A dominação masculina. Tradução Maria Helena Kuhner. - 11º ed. - Rio de Janeiro: Bertrant Brasil, 2012

CÉSAR, M. A. Mulher e política social em Cuba: o contraponto socialista ao bem-estar capitalista. Tradução: Therezinha de Jesus Arruda - Brasília: Edições Alva, 2005.

ÉSTES, C, P. Mulheres que correm com os lobos: Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem? Tradução de Weldéa Barcellos. - 1º Ed - Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

FERNÁNDEZ. N. Estudio de la obra educativa de la maestra Santaclareña María Dámasa Jova Baró (1890-1940). Tese (Doutorado em Pedagogia). I.S.P “FÉLIX VARELA” VILLA CLARA. Cuba. 2006. Disponível em: <https://dspace.uclv.edu.cu/bitstream/handle/123456789/8837/Nancy%20Luis.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acessado em: 11 nov. 2020.

SAFFIOTI, H. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. - (Coleção Brasil Urgente). Disponível em: <http://www.unirio.br/unirio/cchs/ess/Members/vanessa.bezerra/relacoes-de-genero-no-brasil/Genero-%20Patriarcado-%20Violencia%20%20-livro%20completo.pdf/view> Acessado em: 11 jul. 2021

SANTOS, L. Por el logro de la igualdad de género y por la defensa de nuestro socialismo: a questão da participação das mulheres na vida social cubana (1958-2008). Porto alegre. 2015. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&lr=lang_pt&as_sdt=0%2C5&q=por+el+logro+de+la+igualdad+de+genero+y+por+la+defesa+de+nueatro+aocialismo++&btnG=#d=gs_qabs&t=1657758191387&u=%23p%3DhnmDziz4-skJ Acessado em: 10 jul. 2022.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

CHOMSKY, A. História da revolução cubana. Tradução de Guilherme Miranda. São Paulo: Veneta, 2015. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?hl=BR&pg=&id=s2UhEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT7&dq=info:axX2rN-DCjaoJ:scholar.google.com/&ots=Hzi0z28oaR&SIG=oRnEVw6Gr-3cEow2GwTSbomLcDbo#v=onepage&q&f=false> Acessado em: 19 jul. 2022.

TEIXEIRA, D. Por que os cubanos são racistas? 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/duvidas-universais/por-que-os-cubanos-sao-racistas/> Acessado em: 13 nov. 2020.

HISTÓRIA DE UM “CAMINHO APAGADO”: RESGATANDO A MEMÓRIA DE MARÍA ELENA MOYANO

Maria Ellem Souza Maciel (CEISZO - Universidade de Coimbra)

María Elena Moyano Delgado, mulher negra da periferia limenha, dedicou sua vida ao ativismo em nome de causas sociais e políticas cruciais para o Peru e a América Latina. A ascensão do Sendero Luminoso, controverso grupo político peruano de extrema esquerda, nos anos de 1980, tornou-se perigosa para a manutenção da ordem democrática no país, o que era demonstrado pelas ações violentas por ele cometidas em nome da tomada do poder através da luta armada. Pela sua constante atividade reivindicatória, em busca de uma esquerda mais alinhada às possibilidades da contemporaneidade, María Elena Moyano teve sua vida ceifada em um violento atentado reivindicado pelo Sendero Luminoso, evento que serviu de narrativa aos interesses políticos do grupo fujimorista, de direita, nos anos seguintes. Sua memória progressista e revolucionária foi apagada em nome da história contada pelos que vieram a ocupar o poder ato-contínuo à sua morte. Este ensaio tem o objetivo de apresentar uma breve biografia de María Elena Moyano, a partir da revisão bibliográfica de textos comprometidos com a sua história (Bert, 2010; Tupac, 2000), para além dos discursos políticos oportunistas que ainda dificultam as tentativas de resgate honesto da sua memória.

Palavras-chave: María Elena Moyano. Ativismo. Peru.



INTRODUÇÃO

Como a grande maioria dos países latino-americanos, na segunda metade do século XX, o Peru passou por conflitos políticos cujas consequências reverberam até hoje. María Elena Moyano é protagonista de um dos episódios-chave do fim desse período, que marcou a derrocada do grupo de extrema esquerda Sendero Luminoso e a consolidação de Fujimori e seu grupo político no alto escalão do governo peruano por muitos anos.

2022 marcou o aniversário de 30 anos da morte da ativista. Sua influência crucial para a sociedade peruana contemporânea ainda é compreendida de forma conflitante pelos diferentes grupos que se apropriaram de sua história, mas não conseguiram apagar sua memória. Ao longo dos anos, diversas tentativas de resgate foram empreendidas por aqueles que a conheceram de perto. Este ensaio se vale, principalmente, do artigo de Jo-Marie Burt (2010), *Los usos y abusos de la memoria de María Elena Moyano*, e da coletânea *The Autobiography of María Elena Moyano: The Life and Death of a Peruvian Activist*, versão em língua inglesa de *María Elena Moyano: en busca de una esperanza*, obra editada por Diana Miloslavich Tupac (2000) juntamente com o Coletivo Flora Tristán, em 1993. Esta última foi fruto do esforço de pessoas que conviveram pessoalmente com María Elena Moyano, visando à reunião de escritos diversos dela e sobre ela, contribuindo para a reconstrução de sua memória.

Quem foi, portanto, María Elena Moyano e em quais circunstâncias sociais e políticas se deram sua morte e os acontecimentos que a esta se sucederam? Como ocorreu esse “sequestro” de sua memória em torno de uma figura histórica aparentemente controversa no discurso oficial? É o que buscarei apresentar brevemente neste ensaio que serve como um convite para a pesquisa e o conhecimento das contribuições de uma figura histórica imprescindível para a compreensão do contexto latino-americano na contemporaneidade.

CAMINHO ILUMINADO: ATIVISMO E CORAGEM

María Elena Moyano foi uma mulher afro-peruana que nasceu e viveu em Lima, tendo ganhado proeminência como líder comunitária do bairro periférico Villa El Salvador. Nessa região, na década de 1980, a ativista se destacou pela articulação em torno de atividades diversas, como organizações comunitárias de ações para mulheres, consolidada na criação da *Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador (FEPOMUVES)*, em 1983. A ação em torno de uma refeição

mínima para as crianças era executada através do programa Vaso de Leche, emblema da garantia de uma mínima provisão alimentar para a população infantil. Um importante aspecto do programa, exaltado por Moyano, era a autogovernança realizada pelas mulheres da FEPOMUVES, conforme encaminhado pela administração municipal limenha, contribuindo para o fortalecimento da presença feminina na execução de políticas públicas (Tupac, 2000).

María Elena Moyano ocupava e liderava, assim, espaços de debate social e político e, pela forma como atuava nesses espaços, ganhou destaque a ponto de se tornar uma espécie de subprefeita de Villa El Salvador, em 1991.

Em seu ativismo durante o difícil período econômico vivido pelo país, pautada nos excelentes resultados obtidos pelo programa Vaso de Leche, María Elena Moyano apontava a necessidade de que as mulheres ocupassem mais espaços, por sua capacidade organizacional e prática, sendo aquelas que “sabiam como lutar”, demandando “choque para os ricos, e não para os pobres” (Tupac, 2000, p. 25, grifo meu), em meio ao caos do programa de austeridade Fujishock, lançado pelo governo de Alberto Fujimori.

O grupo extremista Sendero Luminoso, que vinha devastando violentamente o Peru, principalmente entre as regiões campesinas, já desde o final da década de 1970, via ações e posicionamentos dessa natureza como parte de uma aproximação dos movimentos sociais de esquerda junto às figuras emblemáticas do poder central de direita. Considerava-os “oportunistas” e “revisionistas”, uma espécie de braço do poder instituído (Burt, 2010, p. 180).

María Elena Moyano, no entanto, declarava firmemente suas críticas a ambos os grupos. Tanto a violência praticada pelo Estado através do seu aparato militar institucionalizado, sob o pretexto da manutenção da ordem, quanto os atentados e chacinas cada vez mais naturais e frequentemente praticados pelo Sendero Luminoso eram vistos por ela como faces de uma mesma moeda, que apenas contribuíam para a difusão do medo e a consolidação da violência na sociedade peruana.

No caso do Sendero Luminoso, por ser um grupo que se dizia originário do campo da esquerda, as críticas de Moyano voltavam-se para a incoerência que via expressa nos atentados a grupos de organização popular, o que o grupo entendia como uma espécie de rescaldo necessário à luta armada que levaria à tomada e à ascensão ao poder, eliminando todas as células sociais divergentes. A esse respeito, faz-se importante registrar as palavras da ativista:

Por muito tempo, pensei que o Sendero era um grupo que, a despeito de seus equívocos, de alguma forma, lutava por justiça. Porém, discordo completamente quando Senderistas assassinaram o líder operário Enrique Castilla. Inicialmente, eu não ousava condenar as táticas terroristas utilizadas pelo Sendero. Agora, no entanto, eles estão

atacando organizações da população mais pobre. Por quê? Quem são as pessoas no Vaso de Leche? São aquelas que não podem se alimentar em suas próprias casas. Eu não entendo esse grupo de pessoas instáveis. O que estão fazendo não é minar nossas organizações e aumentar os níveis de desnutrição e mortalidade? (Tupac, 2000, p. 62).

María Elena Moyano vinha ganhando cada vez mais espaço de debate na sociedade peruana. Chegou a participar, em setembro de 1991, do importante programa televisivo *La Revista Dominical*, como figura de referência, pelo que Bert (2010) destaca o grande peso simbólico que havia em se ver uma mulher afroperuana e pobre debater no mesmo nível com um político (de esquerda) de classe média e um militar de alta patente. Esse tipo de inserção social, assim como outras ações semelhantes de denúncia, fazia crescer sobre sua figura o interesse e a credibilidade, mas também a hostilidade por parte de ambos os lados do cenário político peruano. Assim:

[...] mesmo com a ampla cobertura que recebeu nos meios de comunicação, Moyano esteve em grande medida sozinha em sua decidida porém quixotesca campanha para desafiar a violência política, tanto por parte do Sendero Luminoso como das Forças Armadas (Bert, 2010, p. 175).

A forma como se deram os acontecimentos em torno de sua morte, no entanto, selaram o início do fim da cruzada “senderista”, difundindo a ideia da ação fujimorista como necessária à garantia da paz e da ordem no país, sob uma falaciosa narrativa que colocou María Elena Moyano no centro da justificativa governista.

CAMINHO OBLITERADO: BARBÁRIE E OPORTUNISMO

Em fevereiro de 1992, o Sendero Luminoso convocou uma marcha armada, chamando a atenção para a sua constante investida sobre o que considerava uma necessidade de intervenção violenta no país. Colocando em evidência a sua discordância sobre as atuações do grupo e do Estado, María Elena Moyano convocou uma marcha pela paz intitulada *Las Mujeres Organizadas Rechazan el Hambre y el Terror*, reafirmando a necessidade de debate social em torno de políticas democráticas, pacíficas e inclusivas. Houve a adesão prévia de diversas organizações, pelo que María Elena tinha esperança de que a organização local tivesse condições de barrar os avanços do Sendero Luminoso. As investidas de facções ligadas ao grupo, porém, fizeram com que houvesse pouca adesão

popular na ocasião da marcha, dado o medo que já tomava conta da sociedade peruana. O clima era de total repressão, por parte do Estado, e, por parte do Sendero Luminoso, de retaliação contra as lideranças sociais que se insurgissem de qualquer forma contra a sua cruzada pela luta armada.

Em 15 de fevereiro de 1992, María Elena Moyano foi morta a tiros na frente de seus filhos, enquanto participava de uma ação comunitária de arrecadação de fundos. O assassinato, por si, já demonstrava ser um crime bárbaro, tirando de cena uma das principais vozes dos movimentos de base da sociedade peruana. A ação do Sendero Luminoso, no entanto, não se limitou a tirar a vida da ativista: por baixo de seu corpo foram colocadas e deflagradas dinamites, na tentativa de representar a destruição total de sua existência, no nível simbólico. O assassinato da ativista causou grande comoção na sociedade peruana e na comunidade internacional. Conhecida por seu ativismo pacífico, de bases democráticas, o crime serviu de combustível ao avanço da repressão estatal contra o Sendero Luminoso, que se viu enfraquecido e à beira do desmantelamento, o que viria a acontecer meses depois, com a prisão de Abimael Guzmán, principal líder do grupo.

O clima tenso ainda mais evidente na sociedade peruana depois do assassinato foi a justificativa de Alberto Fujimori para o autogolpe de 5 de abril de 1992, na medida em que a memória da ativista contribuiu para que ele forjasse a narrativa da necessidade de uma unidade entre o Estado e as Forças Armadas, de um lado, e o povo, do outro (Bert, 2010). Ainda de acordo com Bert (2010, p. 177): “Nessa construção seletiva da vida de Moyano, sua militância de esquerda, sua crítica mordaz à política neoliberal do regime de Fujimori e suas denúncias sobre os atos de violência por parte do Estado foram simplesmente eliminados”.

Alberto Fujimori, então eleito em 1990, dissolveu o Parlamento, investiu contra a Suprema Corte e os órgãos garantidores da ordem democrática no Peru e iniciou um período ditatorial marcado por escândalos de corrupção, graves ações de violência e de ataque aos direitos humanos, além de controversas medidas econômicas, o que se estendeu até novembro de 2000, quando o presidente fugiu para o Japão, causando a vacância do cargo. A partir dos anos seguintes, tem-se observado a tentativa de recuperação da influência do fujimorismo, que encontra ainda certa capilaridade no país, inclusive com a participação de Martha Moyano, irmã mais nova de María Elena Moyano, que escalou sua carreira política nos anos que se seguiram ao seu assassinato. No meio dessa narrativa de intrincadas tramas subsidiárias, a memória da ativista se viu consumida pelo oportunismo de ambos os grupos:

Tanto o Estado como o Sendero Luminoso buscavam projetar uma imagem de Moyano que coincidissem com seus próprios fins po-

líticos. O Sendero Luminoso a retratava como inimiga da revolução e repetia acusações infundadas com o fim de desacreditar a ela e ao projeto político que representava, e, claro, para justificar seu assassinato. [...] [para o Estado, tornou-se mais viável] construir uma imagem de Moyano quase exclusivamente como vítima, apagando suas crenças e filiações políticas com o objetivo de reinventar sua memória para legitimar o projeto político do regime de Fujimori (Bert, 2010, p. 172-173).

O episódio e a memória de María Elena Moyano continuaram sendo vilipendiados ao sabor dos interesses do grupo fujimorista, ao longo dos anos, contando até mesmo com o apoio de sua irmã. A aliança que esta fez com o grupo fujimorista exigiu uma mudança radical do seu discurso, enfatizando a vitimização em torno da figura de María Elena Moyano e silenciando seu ativismo e ideais progressistas (Bert, 2010).

Para além de ter sido utilizado como símbolo justificador do autogolpe, o assassinato de María Elena Moyano continuou sendo parte da narrativa oficial de Alberto Fujimori quando do julgamento pelos crimes de abuso de poder que cometeu durante o governo. O objetivo, segundo Bert (2010), era reforçar o imaginário em torno da salvação autoritária necessária diante do terrorismo. Nesse sentido, Bert (2010) destaca que, em sociedades que experimentaram longos anos de conflito interno, é comum que diversas interpretações do passado se sobreponham umas às outras, competindo pela credibilidade no espaço público. Além disso, considera também sintomático que pessoas de setores sociais, trajetórias políticas, e experiências pessoais e coletivas diferentes possuam registros e, portanto, versões consideravelmente distintas dos mesmos fatos políticos (Bert, 2010).

CAMINHO EM RECONSTRUÇÃO: PRESENTE E FUTURO

A apropriação da memória de María Elena Moyano por tantos anos pelo grupo político dominante no país fez com que sua verdadeira história tivesse que ser constantemente reivindicada por aqueles que com ela conviveram. No ano seguinte à morte da ativista, Diana Miloslavich Tupac editou María Elena Moyano: en busca de una esperanza, conjunto de escritos que trazem as verdadeiras nuances do caráter democrático e pacifista de sua atuação política de esquerda na sociedade peruana. A obra é uma das intervenções dos setores da esquerda peruana que denotam a necessidade de uma análise mais profunda do “ativismo social” de María Elena Moyano, revelando “uma mulher profun-

damente comprometida com causas progressistas que lutou incansavelmente como dirigente local contra a pobreza e a desigualdade, rechaçando publicamente tanto a violência senderista como aquela procedente das forças do ordenamento estatal” (Bert, 2010, p. 170).

Em 2001, foi estabelecida no Peru a Comisión de la Verdad y la Reconciliación, juntamente com outras iniciativas surgidas com o objetivo de contar a história do conflito peruano das décadas anteriores, ocasião em que María Elena Moyano tornou-se uma das personagens mais emblemáticas no resgate à subjetividade e ao protagonismo das vítimas (Bert, 2010).

Um ponto importante destacado por Bert (2010) refere-se ao reconhecimento de María Elena Moyano por seus contemporâneos como uma mulher ativista de esquerda que atuava em nome de outras mulheres, mas principalmente voltada para causas sociais, uma “feminista popular”, de modo que a (re)construção da memória de sua atuação social começou a impulsionar os seus ideais no seio da sociedade peruana, já sendo possível visualizar a história complexa por trás da vitimização unilateral e oportunista que prevalecia no discurso oficial:

A visão alternativa articulada em múltiplos cenários por parte de intelectuais, jornalistas, ativistas progressistas e pela Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), é que a violência no Peru só pode ser compreendida se se examinarem as raízes históricas da discriminação e da exclusão que levaram muitos peruanos a crerem que a violência é a única via para mudar um sistema que não satisfaz as necessidades básicas e os direitos humanos da maioria de seus cidadãos (Bert, 2010, p. 207).

Nesse sentido, María Elena Moyano: en busca de una esperanza é um convite ao conhecimento da história e do pensamento da ativista, um verdadeiro documento editado já no ano seguinte à sua morte, pelo que Diana Miloslavich Tupac parece ter notado a urgência em se reunir um conjunto confiável de escritos em resposta à confusão de narrativas que viriam nos anos posteriores. O livro é dividido em duas partes. A primeira apresenta um levantamento da vida de María Elena Moyano desde o seu surgimento no ativismo popular até o seu trágico desaparecimento, passando pela sua denúncia da incoerência que observava nas ações do Sendero Luminoso e da perigosa ação repressora institucionalizada pelo Estado. Esse primeiro capítulo, de narrativa histórica, é intercalado com textos diversos que expressam o pensamento da própria María Elena Moyano, recolhidos de fontes difusas, os quais desenhavam o seu real posicionamento ideológico, como ativista popular. A segunda parte é uma pequena autobiografia que traz uma narrativa mais íntima, em primeira pessoa, trazem-

do relatos desde a sua infância e juventude, além de pequenas peças poéticas recolhidas de seu diário.

Como recorte da narrativa histórica da própria María Elena Moyano sobre a sua atuação popular, chamou-me a atenção a sua avaliação sobre a greve geral da educação na qual fora designada como representante de Villa El Salvador, trecho intitulado “Eu acreditei que nós estávamos participando da revolução”:

Devo dizer que embora eu tivesse uma consciência revolucionária, eu não sabia nada sobre partidos políticos. Eu sabia apenas que a APRA se opunha à nossa causa. [...] Eu acreditava que aquela era a nossa causa e que nós tínhamos que lutar por ela juntos. Eu entendi que nem todos estavam a favor da greve. Alguns dos professores informais chegaram mesmo a substituir os professores regulares durante a greve mais longa, embora nós realmente não deixássemos ninguém trabalhar (Tupac, 2000, p. 82).

Considero esse um trecho particularmente emblemático, na medida em que demonstra o caráter naturalmente esperançoso de Moyano, mas também uma certa melancolia em perceber que o compromisso com a transformação não era partilhado por todos os que eram diretamente afetados pelas injustiças sociais. Para além das dificuldades enraizadas institucionalmente, o poder simbólico da opressão se manifestava no seio da própria sociedade oprimida. María Elena Moyano, no entanto, era uma verdadeira idealista. Mesmo com todo o medo que crescia em seu país, onde as pessoas se viam de mãos atadas diante do espraiamento da barbárie, ela não se curvou à desesperança: até o último momento esteve preparada para fazer e viver o que fosse preciso em nome da revolução. Esta, às vezes demora mais do que nós, os idealistas, esperamos, mas as suas sementes estão plantadas e crescem cada vez que uma revolucionária renasce.

Este ensaio buscou promover mais um renascimento de María Elena Moyano, na esperança de que suas sementes sejam lançadas em outros espaços de revolução na América Latina, para além dos 30 anos que nos separam da tentativa de apagamento promovida e constantemente reafirmada pelo conflituoso contexto político peruano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta foi uma pequena contribuição para a difusão da história e do ativismo de María Elena Moyano no Brasil. Sua importância, sobretudo no atual

contexto político vivenciado pela sociedade brasileira, é inquestionável. Precisamos, enquanto sociedade inserida na América Latina, conhecer a nossa história, mas sobretudo a nossa “história do presente”, a narrativa contemporânea sobre personagens que, por tão próximos, podem nos ajudar a moldar aquilo que podemos ser, a despeito de todo o esforço silenciador das narrativas institucionalizadas por Estados nacionais, aparentemente incorrigíveis em sua atuação conservadora, racista e misógina.

REFERÊNCIAS

BURT, Jo-Marie. Los usos y abusos de la memoria de María Elena Moyano. In: *A Contra Corriente*, v. 7, n. 2, inverno de 2010, 165-209. Disponível em: [https:// projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_10/articles/Burt.pdf](https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_10/articles/Burt.pdf). Acesso em: 23 jun. 2022.

TUPAC, Diana Miloslavich. *The Autobiography of María Elena Moyano: The Life and Death of a Peruvian Activist*. Florida: University Press, 2000.

RIGOBERTA MENCHÚ: LA VOZ DE RESISTENCIA DE LA MUJER INDÍGENA EN LA LUCHA POR LA PAZ Y LA JUSTICIA EN GUATEMALA

Gustavo Gomes da Silva (UFPE)

Este texto tiene por finalidad contribuir con la valoración y demostrar el poder que tienen las mujeres de nuestro continente. Las luchas que constituyen la historia de cada una de ellas necesitan ser enseñadas y llevadas al conocimiento de todos, a través del esfuerzo de contarlas y recontarlas. Así que, en este capítulo se toma como protagonista a Rigoberta Menchú Tun, la líder indígena y activista guatemalteca, perteneciente al pueblo maya-quiché, y ganadora del Premio Nobel de la Paz (1992). Además de hacer un breve recorrido por hechos relevantes de su historia, trata también de hablar acerca de su representatividad como mujer e indígena. Como representante auténtica de una rica, ancestral y milenaria cultura, se busca demostrar cómo sus enseñanzas contribuyen para la promoción de la justicia y de la paz, bien como sus aportaciones para los derechos humanos y las discusiones que se pueden generar en el ámbito de las ciencias sociales, a partir de su trayectoria y obras. Es nuestro objetivo señalar que Rigoberta Menchú obtuvo la visibilidad mundial no solo para sí, sino que también para su pueblo, su cultura y, además, reafirmar la importancia de su testimonio de vida y el hecho de traspasar las fronteras de su país, pero sin olvidar a su gente, su lugar y su historia.

Palabras clave: Rigoberta Menchú, representatividad, justicia, mujer indígena.



*“Yo soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa.”
(Rigoberta Menchú)*

Hablar sobre esta activista y líder indígena guatemalteca de renombre mundial es conferirle a la mujer latinoamericana el lugar de importancia y visibilidad que merece. Esta mujer perteneciente al milenarismo pueblo maya nació en la aldea de Chimel, en San Miguel de Uspatán, en un departamento llamado “El Quiché”, Guatemala, en 1959. Desde pequeña su realidad fue formada por un contexto social de pobreza, injusticias sociales, prejuicios y la explotación de su pueblo. Tal contexto fue el combustible para que en ella se criara una conciencia crítica acerca de su papel social, de ahí la opción por la frase que precede al texto. Como afirma Palomar (2015, p. 21), se alimentó en Rigoberta “[...] un espíritu crítico y luchador que pronto le haría tomar conciencia de cuál es su lugar en la sociedad guatemalteca: es mujer, campesina e indígena.” También su padre, Vicente Menchú – activista del Comité de Unidad Campesina (CUC), representa una inspiración para esta mujer, que desde temprano estuvo inserida en los movimientos sociales – se une a este comité en 1979. Como se puede observar, tales factores constituyen y contribuyen para una toma de conciencia por parte de Menchú.

EL VALOR DE UN TESTIMONIO

Para tratar de lo narrado por Menchú, se hace necesario contextualizar históricamente que muchos hechos de los que habla la protagonista sucedieron en el periodo de La Guerra Civil guatemalteca, afectando sobre todo al pueblo indígena, en parte, debido a barreras socioculturales y lingüísticas, además de la explotación de las riquezas de su tierra. Como nos cuenta Arias Esquivel (2018, p. 11), la guerra tuvo como punto de partida el hecho de que “[...] en Guatemala el 13 por ciento de la población tenía el poder político y económico del país, mientras que el 87 por ciento restante vivía en extrema pobreza”. El autor nos trae otra importante contribución para ayudarnos a comprender tal contexto cuando expone que:

Debido a la situación económica y social que se vivía en Guatemala los indígenas se unieron a los grupos opositores (marxistas) para levantarse en armas en contra del gobierno. Esta acción marcó el comienzo de la Guerra Civil Guatemalteca y también el comienzo de genocidios que tuvieron como objetivo exterminar el comunismo y a la población indígena de Guatemala (Arias Esquivel, 2018, p. 11).

Se puede percibir que al darse cuenta del tamaño de la injusticia que se diseñaba en aquel escenario, donde tanto las clases más adineradas que estaban en el poder como el ejército actuaban en beneficio de los más poderosos, oprimiendo y esclavizando a la gente indígena de aquel país, esta gente no soportaba más vivir bajo tal régimen. Cabe decir también que Estados Unidos estaba involucrado en ello, puesto que ejercía fuerte influencia sobre el gobierno de Guatemala, apoyándolo y actuando fuertemente en la defensa de sus intereses políticos y exploratorios en aquel territorio. El General Efraín Ríos Montt, presidente del país en aquel entonces, era apoyado por Estados Unidos, y la guerra tenía como objetivo aniquilar a los indígenas, como nos relata Arias Esquivel (2018), haciendo que se formaran grupos armados que pudiesen responder a las acciones represoras y violentas del gobierno y luchar por justicia social, lo que se configuró como uno de los periodos más sangrientos de Guatemala. En este contexto, la comunidad a que pertenecía Menchú se vio extremadamente afectada.

De acuerdo con Arias Esquivel (2018, p. 13), “[...] se estima que grupos militares y paramilitares atacaron alrededor de 430 aldeas mayas, matando a la mayoría de sus pobladores”. No era fácil cambiar esta situación, así que la protagonista tuvo que apropiarse de la lengua de los poderosos – el castellano – para poder poner en práctica sus ideas y exponer tantas atrocidades cometidas en contra su pueblo. Como ya vivía en una comunidad que conocía la religión católica, eso se configuró como otra manera de buscar salir de aquellos límites impuestos por el sufrimiento y la opresión de su gente. De acuerdo con Arias Esquivel (2018, p. 77), esas formas fueron las encontradas por Menchú para conseguir denunciar públicamente las injusticias y los crímenes cometidos en contra las comunidades indígenas en su país.

Como un injusto precio a pagar por estar en el frente de esta batalla, la activista tuvo asesinada a prácticamente toda su familia. Los crueles sucesos en ese conflicto que duró más de treinta años – 1962 a 1996 – pasaron a ser conocidos a través de su testimonio (1983). Como afirma Palomar (2015, p. 22) “[...] es a través de su narración personal cuando el pueblo quiché alzó la voz, y recuperó su dignidad y su derecho a existir [...]”. Cuando vino a público la historia de Rigoberta Menchú, a través del texto escrito en colaboración con la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos-Debray, quien durante varios días grabó las historias de Menchú, que estaba de paso por París, el sufrimiento de los indígenas de Guatemala pasó a ser percibido en las afueras del país. Como demuestra Beverley (2012, p.103) “[...] Me llamo Rigoberta Menchú llegó a ser el texto narrativo más difundido y más discutido de la literatura latinoamericana de finales del siglo XX.” Según Ramón (2000, p. 1):

La impresionante narración de Menchú, donde describía la represión de los indígenas guatemaltecos a manos del ejército y en

particular el asesinato de más de la mitad de su familia inmediata, hizo que el libro adquiriera una rápida notoriedad y proporcionara reconocimiento internacional a su protagonista.

Aún sobre su testimonio y la importancia de este para que se conocieran los sucesos en Guatemala, Kolar (2015, p. 173, destacado del autor) argumenta que:

Me llamo Rigoberta Menchú tuvo principalmente una función política: influir en la opinión pública sobre la guerra civil y llamar la atención de la comunidad internacional sobre la situación precaria de la población maya en el país centroamericano. Fue un arma discursiva en un conflicto mortal.

Este autor aporta aún otra contribución que nos permite comprender un poco más sobre el género testimonial y así contextualizarlo con la historia de Menchú:

Los testimonios son textos heterogéneos y teóricamente controvertidos. Lo que importa en un testimonio no es –en mi opinión– el contenido, sino su función. La función principal de los testimonios es la denuncia de situaciones políticas y sociales intolerables. Al contar un relato autobiográfico, los narradores, representantes de un grupo social marginado, expresan la voluntad de rebelarse contra la injusticia que sufren. Los testimonios reclaman ser narraciones verídicas, aspiran a la transformación de la situación política y social e intentan involucrar un público internacional apelando a su sentido de justicia (Kolar, 2015, p. 173).

Otra contribución relevante para comprender la importancia que tiene el testimonio de la activista, en lo que respecta a su función social y para la promoción de la justicia, es la que nos presenta Ramón (2000, p. 2): “Los testimonios poseen un carácter ambivalente. Por una parte, reflejan la vida personal de la persona que cuenta su vida, pero a la vez aspiran a presentar la voz y la experiencia de grupos sociales enteros [...]”.

Se puede percibir entonces que la función de la activista guatemalteca al denunciar las atrocidades cometidas en su país, principalmente respecto a su propio pueblo, fue de tamaño importancia que hizo que hasta hoy su voz suene en los más variados lugares y debates. Menchú representa una voz colectiva que trajo a la luz el sufrimiento del pueblo al cual pertenece, pueblo oprimido por una sociedad donde el poder estaba en manos de pocos, que solo defendían sus propios intereses y para quienes los indígenas guatemaltecos no tenían el menor valor si no fuera para darles las ganancias que juzgaban debidas. Tortu-

ra, esclavitud, humillación y muerte eran algunos de los crueles componentes de este sufrimiento. La voz de la activista, a través de la palabra escrita, sirvió de marco para las discusiones que abarcan las cuestiones sobre pueblos indígenas de diferentes partes de nuestro continente.

Aún refiriéndonos a etapas relevantes en su historia, con el afán de luchar por la paz, por los derechos de los indígenas, le pasó a Menchú lo que le pasó a muchos personajes que tuvieron semejantes objetivos: tuvo que exilarse en México (1981) para sobrevivir a la guerra. Según nos cuenta Palomar (2015, p. 21), la activista se refugió en México durante trece años, bajo la protección del obispo Samuel Ruíz García. Aún así, no olvidó a su pueblo y desde aquel país que la acogió siguió con su lucha.

No obstante, al hablar sobre la historia de Rigoberta Menchú, y observar su trayectoria como mujer indígena que tenía todo para ser una más a sufrir callada en el lugar que le tocaba ocupar, se percibe que la riqueza de sucesos y las aportaciones a lo social poseen una gran relevancia. Aquí la expresión “lo social” se usa para referirse de manera general a todo lo que forma parte y estructura a una sociedad, aunque no sea la intención detallarse en este punto. Pero quisiera referirme a que una sociedad debería ser justa y ecuánime. Sin embargo, como se puede ver, al observar la vida de esta activista de renombre mundial, resulta que el proceso de colonización, repleto de desigualdades, dejó muchas huellas en nuestro continente.

La idea de superioridad del colonizador hacia el colonizado es una de esas huellas que están enraizadas en la cultura latinoamericana, y que tanto afectan al pueblo al cual pertenece Menchú. Sobre ese supuesto “poder” que uno piensa ejercer sobre el otro, al considerarse superior, Aníbal Quijano nos aporta importantes reflexiones acerca de Latinoamérica. Según el autor:

[...] América Latina fue el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo patrón de poder, históricamente específico, cuya colonialidad es su característica, su inextricable rasgo fundacional e inherente desde hace poco más de quinientos años, hasta hoy (Quijano, 2009, p. 3).

El teórico lo afirma cuando hace referencia al doloroso proceso de colonización que parece no haber pasado totalmente y que se encuentra reflejado en el rostro de nuestra gente, en especial en aquellos que hasta hoy se ven perjudicados. Tratando de la realidad de Menchú, y sobre la cuestión colonial y decolonial que permea el contexto sociocultural del personaje, Quijano (2009, p. 3-4) nos presenta otra contribución:

[...] este es un patrón de poder efectivamente nuevo, que no tiene precedente alguno en la historia que conocemos, discúlpenme, que yo conozco. Porque se va constituyendo y desenvolviendo en torno de dos ejes históricos, el primero es aquello que le da origen, es la producción de un modo de clasificación y de desigualación en los miembros de la especie, un término que hoy usamos como raza.

Como vemos, al clasificar los seres humanos por “razas”, se genera la desigualdad, pues se cree que existen razas superiores e inferiores. Tal idea marca muchos pasajes trágicos de la humanidad. Sin embargo, en este texto estamos contextualizando el concepto con la historia de Rigoberta Menchú, pues su cultura se vio amenazada. Aún abordando los conceptos de colonialidad y decolonialidad, Mignolo y Gómez (2015, p. 100-101) nos ayudan a comprender de manera general estos temas y percibir la relación que tienen con la historia de vida de la protagonista:

[...] la colonialidad se empezó a construir, primero, como un patrón o una matriz para el manejo y el control de las poblaciones no europeas y, luego, como una matriz que, construida en las relaciones entre Europa y Estados Unidos y el mundo no euroamericano, fue conformando las propias historias de los países imperiales. Así, si la colonialidad es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo, la decolonialidad refiere a los procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados trabajan no solo para desprenderse de la colonialidad, sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables ni controlables por esa matriz.

Percibimos que los autores, aunque no estén tratando del contexto de vida de Rigoberta Menchú, al hablar sobre colonialidad y decolonialidad, parecen haber sacado una fotografía social de este pasaje histórico de Guatemala. Cuando tratan específicamente de lo decolonial, afirman que:

La decolonialidad comienza por la liberación de los sujetos reprimidos y marginados por el racismo y el patriarcado, así como por los valores imperiales sustentados por la teología cristiana, el liberalismo y el socialismo, cuando estos proyectos no se presentan a sí mismos como una opción a elegir, sino como la única opción (Mignolo; Gómez, 2015, p. 107).

Menchú tuvo, entre otros factores, que valerse de su inserción en los movimientos religiosos, católicos, para poner en marcha su ideal de libertad,

que no era individual sino colectivo. Aunque delante de una diversidad de riesgos, además de todo lo que ya había sufrido, la activista busca mantenerse fuerte en la defensa de la justicia, la paz y los derechos de su gente, no importando lo difícil y gigante que fue la lucha. Mignolo y Gómez (2015, p. 111) nos ayudan a comprender mejor desde una perspectiva histórica este momento y la situación en que estaba involucrada Rigoberta Menchú:

Ahora bien, la modernidad –en sus más de quinientos años de ejercicio de la colonialidad–, antes que una vía civilizadora, ha demostrado ser, sobre todo, una ruta de barbarie, subordinación, expropiación, exclusión y muerte, que llega incluso a poner en duda la posibilidad misma de la existencia de los seres humanos y de la vida en el planeta.

Entonces, cuando volvemos a las cuestiones provenientes de la colonización en nuestro continente, percibimos el desprecio con el que se tratan determinadas culturas. En este pasaje histórico de Guatemala, pero que refleja la historia de diferentes pueblos y culturas milenarias en las más diversas partes del globo, casi se llevó a la extinción a un pueblo. No fuera por la voz de Menchú, los horrores de este largo y cruel conflicto no llegarían a diferentes lugares del planeta.

La activista empezó ya desde muy joven a involucrarse en muchas causas sociales, participar en foros internacionales que denunciaban las desigualdades económicas y sociales en su país. En 1979 pasó a integrar el Comité Unidad Campesina, donde militaba en favor de las causas ya mencionadas. Su motivación para encabezar esta lucha se dio especialmente por tener miembros de su propia familia asesinados por la política de exterminio implementada por el gobierno guatemalteco en aquel momento. Sin embargo, las persecuciones en su país, la obligaron a exilarse en México, donde llegó bajo la protección de grupos militantes católicos en 1981. No obstante, tal hecho hace de esta activista alguien aún más importante en su “misión”. Rigoberta Menchú pasó a denunciar la situación del pueblo indígena guatemalteco a nivel internacional, eso la hizo cada vez más importante y conocida. Más tarde, tras el exilio, Rigoberta continuó esa lucha, contribuyendo de forma muy relevante, por ejemplo, a la elaboración de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU.

También formó parte de la Sub-Comisión de la Discriminaciones y Protección de la Minorías (1982), además de presentarse en varias sesiones de la Asamblea General, donde denunciaba arbitrariedades gubernamentales contra los indígenas de su país y reivindicaba los Derechos Humanos. La activista fue la primera mujer indígena a quien se le otorgó el Premio Nobel de la Paz. Con

el dinero recibido creó la Fundación Vicente Menchú, que tiene como misión contribuir y enriquecer los valores humanos y, además, construir una ética de la paz mundial a partir de la diversidad étnica, política y cultural de pueblos del mundo. La fundación se dedica a desarrollar iniciativas y estrategias que respondan a las demandas, especialmente educativas, de pueblos originarios de Mesoamérica. Actualmente, uno de sus trabajos se desarrolla en la Asociación Política de Mujeres Mayas, de la cual es cofundadora, y donde busca que los pueblos indígenas, especialmente las mujeres, participen en la toma de decisiones sobre sus propios derechos y necesidades.

LA LENGUA Y LA EDUCACIÓN COMO FACTORES DE SOBREVIVENCIA

Para que todo ocurriera, que la voz de Rigoberta Menchú llegara a los más variables rincones mundiales, esta mujer tuvo que vencer otro gran obstáculo, como si no bastaran ya tantos otros a lo largo de su vida. Tuvo que aprender la lengua del colonizador, opresor, puesto que no saberla, ya que se trataba de la lengua oficial de Guatemala, le confería una condición de “inferior”. Como afirman Dos Santos y Vesz (2016, p. 38, traducción nuestra) “[...] la lengua traída por el colonizador, alzada al puesto de oficial del país, prevalece, preservando relaciones de marginalización establecidas desde el periodo colonial.” Adquirir el español, para Menchú, fue de enorme importancia para hacerse oír, para defenderse y defender su cultura, permitiéndola supervivir a tantos ataques. Aprendió el idioma como forma de romper los límites impuestos no solo por no hablarlo, sino que también por toda la segregación por la que pasaba su pueblo. Eso también lo expresa Elizabeth Burgos (2011, n.p, apud dos Santos; Vesz, 2016, p. 35) al decir que Menchú “[...] se aprendió el lenguaje del colonizador, no para integrarse a una historia que nunca la incluyó, sino para hacer valer, mediante la palabra, una cultura que es parte de esa historia”.

Como queda claro, Menchú provino de una realidad muy difícil, donde la oferta de educación, en este caso específico refiriéndome a la oferta de enseñanza del español, era algo que no se le ofrecía a su gente. En aquel contexto, su cultura no representaba nada para su país, sino que su pueblo era excluido socialmente, sufriendo los más diversos tipos de injusticias. Así que la activista tuvo que traspasar más esta frontera para hacerse escuchar y poder seguir con su lucha y los objetivos que esta conllevaba. Aún sobre la cuestión del español en la vida de la activista, dos Santos y Vesz (2016, p. 40, traducción nuestra) destacan que:

En la biografía de Menchú, el idioma español se convierte en un dispositivo desencadenante de relaciones de poder, originadas en el proceso de colonización de Guatemala por parte de España. Estas relaciones establecen la diferencia entre quién es acogido por la sociedad –el castellanohablante, lengua impuesta como oficial– y el excluido –el no hablante de esa lengua.

Vale resaltar el papel de la educación en la historia de Menchú, que tuvo el poder de transformación de que tanto se habla desde tiempos lejanos hasta hoy. En este caso, aunque no haya frecuentado regularmente la escuela, la activista trató de aprender lo posible con el propósito de avanzar en la búsqueda de los ideales de su gente. Cabe señalar que el pueblo maya-quiché estaba sometido a vivir al borde de la sociedad guatemalteca, sin acceso a los servicios más básicos, especialmente los de educación. Así, en la biografía de Menchú, se queda registrado su deseo de tener acceso a la escuela, a aprender y evolucionar:

Yo deseaba un día poder leer o escribir o hablar el castellano. Eso le decía a mi papá, yo quiero aprender a leer. Tal vez cuando uno lee, sea diferente. Entonces mi papá me decía, ¿quién te va a enseñar? Tienes que aprenderlo por tus medios, porque yo no los tengo. No conozco colegios, tampoco te podría dar dinero para un colegio (Burgos, 2011, p.115, apud dos Santos; Vesz, 2016, p. 41).

Fue a través de la educación que los ideales de Menchú pudieron llegar a ser discutidos en el ámbito académico, especialmente en el de los derechos humanos y de las ciencias sociales. Llegaron a diferentes e importantes lugares e instituciones, de modo que vino el reconocimiento por su labor.

LA REPRESENTATIVIDAD Y LA FUERZA DE LA MUJER INDÍGENA

Como visto a lo largo de este texto, que busca destacar el valor de Rigoberta Menchú, tamaña su importancia mundial, el hecho de ser mujer e indígena le confería innumerables dificultades debido al contexto de su nacimiento. La relación con los ladinos nunca fue fácil para su pueblo y eso conllevaba muchos conflictos.

Las enseñanzas de su madre fueron un elemento más para fortalecer a esta importante mujer y conferirle el debido valor. Según Rigoberta Menchú, su madre le decía que “[...] una evolución, un cambio, sin la participación de las mujeres no sería un cambio y no habría victoria” (Burgos, 2007, p. 221). Se

puede así observar que la fuerza de esta mujer proviene de sus raíces culturales y familiares. Incluso la activista fue testigo de situaciones inimaginables, que solo las conocemos cuando adentramos en su biografía. En un triste pasaje de su historia, su madre acabó siendo víctima de las atrocidades ocurridas en estos conflictos armados en Guatemala. Como relata Palomar (2015, p. 25), la madre de Rigoberta fue secuestrada, torturada y violada por los paramilitares. La ataron a un árbol, le cortaron un pecho y dejaron que los animales devoraran su cuerpo. Aún de acuerdo con Palomar (2015, p. 25) este tipo de tortura, donde mutilaban los pechos de las mujeres era un tipo de castigo impuesto a ellas pura y simplemente por su género. Pues, como dice Palomar, los senos identifican al cuerpo femenino, constituyen su más importante rasgo natural y de identidad.

Tales contribuciones son importantes para reforzar que las condiciones de vida de la activista, siendo mujer indígena, eran extremadamente desafiantes en aquel contexto. Sobre eso, Palomar (2015, p. 25) nos hace recordar también que “[...] Rigoberta condensa en sí misma las cuestiones de etnia, clase y género, es indígena, campesina y mujer.”

Pese a todas las dificultades que aquí están reflejadas y tantas otras que se supone que ha pasado, Menchú demuestra un coraje que sirve de ejemplo para toda y cualquier persona. Trabajando por la construcción de la paz, alzó vuelos más altos y distantes de lo que podía imaginar. Está claro que la activista obtuvo reconocimiento y valoración merecida tras tantas batallas. Sánchez (2003, p. 86) señala que:

[...] no solo de explotación está construida la existencia de esta indígena maya, sino, y quizás es lo más importante, de resistencia ante el intento de borrar física y simbólicamente, aunque fuera a sangre y fuego, una cultura milenaria con su rico bagaje de costumbres y tradiciones.

Además de resistir como persona, como mujer, el personaje resiste también culturalmente, haciendo que en todo el mundo se escuche su historia y la de su pueblo. No fueron pocas las ocasiones en que Rigoberta pasó a ser figura presente en eventos y discusiones sobre los derechos humanos, la paz y la educación. En 1992, debido a su gran labor, le concedieron el Premio Nobel de la Paz, hecho que inaugura una nueva e importante etapa de su vida y de su historia. Como afirma Ramón (2000, p. 3):

El valor de Rigoberta no reside en que haya sido una víctima. Las víctimas no tienen una virtud superior por el hecho de serlo. Su mérito reside más bien en haber empleado la autoridad simbólica que le otorga su Premio Nobel en tender puentes en la fragmentada sociedad guatemalteca: entre indígenas y no indígenas, entre indíge-

nas afines al movimiento guerrillero e indígenas contrarios, entre el sistema político y una mayoría de la población desilusionada con él.

Por su ejemplo y fuerza, Rigoberta obtuvo conquistas, reconocimientos y pudo entonces mostrar al mundo el valor del pueblo maya. Dio principalmente un destaque a la figura femenina, enseñando su fuerza, ya que se la consideran “el sexo frágil”. Ella se convierte en uno de los símbolos de la búsqueda por la justicia social y la paz mundial. Sánchez (2003, p. 88) resalta que:

Rigoberta Menchú ha escapado de un destino que parecía ineludible, previamente marcado por el peso de la historia, mostrándonos que, aún sin un bagaje teórico o intelectual previo -debido a la difícil situación de su infancia, ella nunca pudo asistir a la escuela regular-, las mujeres, y las mujeres indígenas en concreto, pueden llegar a asumir plenamente, a través de la toma de conciencia, las inquietudes de género que padecen en su vida cotidiana -y que, en este caso se cruzan además con las variables étnicas y de clase social- y a definir de una manera esclarecedora el sistema patriarcal en el cual se desarrolla su actividad diaria.

Como mujer, la activista nos enseña que el trabajo hombro a hombro con los hombres es necesario, tal convivencia permite construir un diálogo por una sociedad mejor y más igualitaria. El mensaje implícito, o quizás explícito, en su trayectoria, es de respeto a las diferencias, independiente de género, etnia o clase social. “Respeto” es entonces la palabra que permea la lucha de Rigoberta Menchú hasta llegar a su reconocimiento como figura importante para los derechos humanos.

CONSIDERACIONES FINALES

Mucho se puede discutir a partir de la historia de esta mujer indígena cuya misión asumida, o quizás impuesta a ella por la vida, es una verdadera referencia para los demás, tanto en su contexto individual como colectivo. Su trayectoria atraviesa décadas y sigue sirviéndonos como ejemplo para diferentes generaciones, especialmente cuando se piensa sobre la construcción de la paz y la justicia social.

Los derechos humanos, en especial los de los pueblos indígenas, se ganaron grandes contribuciones y visibilidad gracias al trabajo e incluso el propio ejemplo de vida de Rigoberta Menchú. Adentrarse en ese universo de sucesos que constituye y fortalece la historia de esta importante y mundialmente reconocida activista por la paz es una verdadera riqueza para todos.

La fuerza para salir de una condición totalmente desfavorable y reflejada por la exclusión social, llevando consigo todo un colectivo perteneciente a una cultura repleta de grandes enseñanzas, es fundamental para la formación humana.

REFERÊNCIAS

BEVERLEY, John. Subalternidad y testimonio: En diálogo con Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú). Nueva Sociedad, n. 238, p. 102, 2012.

BURGOS, Elizabeth. Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. México: Siglo XXI ediciones. 27 ed. 2007.

SANTOS, Sandra Leite dos; VESZ, Fernando Zolin. Me llamo Rigoberta Menchú ya mí me necesitó el castellano: a língua espanhola como dispositivo de exclusão social. In: Interculturalidade, linguagens e formação de professores. Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2016. p. 35-47.

KOLAR, Fabio. El testimonio de Rigoberta Menchú: discurso y debate. IBEROAMERICANA. América Latina-España-Portugal, v. 15, n. 59, p. 173-177, 2015.

MENCHÚ, Rigoberta. Así me nació la conciencia. Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1983.

MIGNOLO, Walter; GÓMEZ, Pedro Pablo. Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca. Trayectorias de Re-existencia: Ensayos en Torno a la Colonialidad/decolonialidad del Saber, el Sentir y el Crer". Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, p. 99-122, 2015.

PALOMAR, Anna López. Rigoberta Menchú: aportaciones a la construcción de una cultura para la paz Tikb'al Utziil, que significa 'sembrando la paz'. Fòrum de Recerca, n. 20, p. 19-32, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder. In: conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. 2009. p. 1-15.

RAMÓN, Pedro Pitarch. El testimonio de Rigoberta Menchú. Revista de libros, n. 37, p. 5-6, 2000.

RIGOBERTA Menchú Activista de los derechos humanos de Guatemala y ganadora del Premio Nobel de la Paz. CNDH | Comisión Nacional de los Derechos Humanos – México, p. 1, [2013?]. Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/noticia/rigoberta-menchu-activista-de-los-derechos-humanos-de-guatemala-y-ganadora-del-premio-0>. Acceso en: 13, febrero 2023.

SÁNCHEZ, Raquel Martín. Rigoberta Menchú, 10 años de compromiso con la paz. GénEr♀♂s, v. 10, n. 29, p. 86-90, 2003.

SANTOS, Sandra Leite dos; VESZ, Fernando Zolin. Me llamo Rigoberta Menchú ya mí me necesitó el castellano: a língua espanhola como dispositivo de exclusão social. In: Interculturalidade, linguagens e formação de professores. Editora da Universidade Estadual da Paraíba, 2016. p. 35-47.

VÁZQUEZ, Rafael Gallegos. Los conceptos “indio” y “ladino”: construcciones histórico sociales definidas por sus relaciones. 2003.

BERTA CÁCERES: A FORÇA QUE HABITA AS ÁGUAS

Stephane Alves de Albuquerque (UFPE)

O presente trabalho é de caráter memorialístico e tem o objetivo de contribuir bibliograficamente com os estudos referentes à biografia da ambientalista e ativista Berta Cáceres (1971-2016), especificamente, sobre os impactos de sua trajetória na luta pelos direitos do povo lenca e contra o represamento do Río Gualcarque. O decorrer da escrita se dá com base em uma comparação entre elementos do percurso de um rio, símbolo de espiritualidade para os lenca, e a vida da ativista, com informações recolhidas de periódicos e organizações, e teóricos como Curiel (2017) e Gonzalez (2018) cujos estudos ajudam a compreender as relações entre a cosmovisão defendida por Berta Cáceres e sua postura feminista decolonial. Através deste trajeto pelas memórias deixadas pela ativista, o trabalho evidenciará como a existência de Berta Cáceres semeou várias outras iniciativas que são, na atualidade, instrumento de luta dos povos lenca e de Abya Yala em geral.

Palavras-chave: Berta Cáceres. Povo Lenca. Río. Abya Yala.



*A noite não adormecerá jamais nos olhos das fêmeas pois do nosso sangue-
mulher de nosso líquido lembradiço em cada gota que jorra um fio invisível e
tônico pacientemente cose a rede [...]*
Conceição Evaristo

INTRODUÇÃO

Tierra Madura, Tierra Viva ou Tierra en Florecimiento: as três definições de Abya Yala (Maldonado; Romero, 2016, p. 7) traduzem o tratamento dado a este território desde a perspectiva de diversas mulheres que contribuíram ativamente para a preservação e/ou retomada de tais imaginários do Continente Americano, como Berta Isabel Cáceres Flores, ambientalista ativista hondurenha, assassinada em 2016. A história de Berta Cáceres comprova o quanto este território é fértil na geração de mulheres obstinadas, dispostas ao exercício do plantio e da colheita de novas e outras perspectivas de vida, ainda que lhes custe a morte. Por conseguinte, contar e documentar essa história é também contribuir com Abya Yala e suas referências, é tomar e partilhar a narrativa de quem foi e é imprescindível para esta terra.

Apesar de ela não utilizar o termo “decolonialidade”, toda a causa e a história dessa mulher o era, pois é nítida a sua compreensão de que os mais perversos males sociais dos povos indígenas são causados pela colonização e seus tentáculos, fator enraizado na cultura e nas instituições, como uma condição histórica formadora de “estruturas hierárquicas de opressão” (Curiel, 2017, p. 208). E, essa construção é a mesma que submete povos indígenas, mestiços e afro-americanos a violências causadas pelos interesses do poder hegemônico eurocêntrico e capitalista. Além disso, a identidade indígena lenca de Berta Cáceres naturalmente se opunha ao modelo baseado na exploração de recursos naturais e de pessoas, devido à visão de que tanto pessoas como animais e o meio ambiente em geral são partes da mesma terra.

O propósito da luta de Berta Cáceres tinha como norte as “perspectivas do sul”, o que nos ajuda a compreender seu posicionamento contrário às opressões de gênero, classe e raça, características que fazem com que alguns grupos a entendam como feminista decolonial, ou seja, centrada nas várias realidades das mulheres de Abya Yala. Inclusive, Lélia Gonzalez (2018), na década de 1980, trazia para a reflexão a necessidade de um feminismo “afro-latino-americano”, ressaltando a importância de se considerar nas reflexões as indígenas, as de origem afro e mestiças, de maneira múltipla, influenciando a atual ideia de “Feminismos decoloniais” que, segundo Correal (2019, p. 3):

No son solo aquellos que contribuyen a las reflexiones del grupo modernidad-colonialidad, sino también a los que como parte de las epistemologías del sur, y habiendo surgido de las reflexiones de intelectuales y procesos organizativos y comunitarios indígenas, afrodescendientes y feministas en Abya Yala, así como de otros movimientos sociales y expresiones políticas alternativas, han hecho acento en la necesidad de despatriarcalizar y descolonizar para avanzar en procesos de cambio social.

Tal ideia nos remete ao fato de o feminismo em América Latina, principalmente, não ser aquele que surge de um manifesto ou de uma cartilha, mas baseado na organização de mulheres enquanto sujeitos ativos politicamente, nas lutas pelos direitos, não apenas relacionados à ideia de gênero, mas ao ideal de bem viver de uma coletividade. O feminismo em Abya Yala é prático e não há possibilidade de movimento para o bem social se as reflexões não partirem das vivências locais.

Forjada pela cosmovisão de seu povo e, principalmente, de sua mãe, Berta Cáceres fazia da luta e da busca por direitos básicos uma cultura pela qual se vive e morre, e as batalhas travadas pela causa da preservação do Río Gualcarque, sagrado para o povo lenca, é uma das evidências disso. A água, portanto, é o elemento que traça a vida da ambientalista e, nesta tríade, Berta-água-memória, registramos a grande necessidade de cada vez mais se fazer ecoar sua existência. Neste trabalho, a biografia de Cáceres será contada em três seções, relacionadas às partes componentes de um rio: Nascente, Leito e Foz, nas quais, respectivamente, abordaremos as origens, a trajetória de lutas e o prematuro desaguar ou encantamento de Berta Cáceres, eternizando-se como guardiã das águas de Abya Yala.

NASCENTE

Nascida em Honduras, no município de Intibucá, em 1971, Berta Isabel Cáceres Flores, uma indígena da etnia Lenca, foi criada por sua mãe María Austra Berta Flores cujas mãos de parteira e ofício de enfermeira influenciaram a filha nos caminhos da busca pelos direitos do bem-viver. Por meio de trechos de uma entrevista veiculada no site da Comissão Nacional de Direitos Humanos do México (CNDH), Berta Cáceres expressa: “Nunca hemos pedido caridad o migajas; es un derecho de las comunidades tener una escuela, una casa de sanación y justicia de las mujeres”. Uma grande defensora dos direitos humanos e ativista, Cáceres era coerente ideologicamente com a cosmovisão de seu povo

no que concerne ao trato com a terra e a natureza em geral e, em destaque, o elemento água, ou seja, lutar pelas causas ambientais e pela sociedade são ações (senão sinônimas) complementares.

Os lenca, povo ao qual pertence Berta Cáceres, são os primeiros povos originários de Honduras e, atualmente, distribuem-se nas regiões de Lempira, La Paz e Intibucá, terra onde nasceu Cáceres, além de outros distritos em El Salvador. Ainda que não se tenham muitas informações historiográficas pré-colombianas desses povos, vale salientar que sua cosmovisão perpassa as gerações por meio de mecanismos da oralidade e partilha comunitária de saberes, como se pode observar no fotolivro *Lenca: una cultura con nombre de mujer*, de Andrea G. Mejía López (2019). Dentre essas poucas informações, no texto introdutório da obra, escrito por Javier Majuato (2019), o escritor traz à luz um documento escrito por Antônio Tordesillas, em 1730, no qual há relatos de uma resistência lenca liderada por um indígena chamado Lempira, que significa “Señor de la Sierra”, o qual conseguiu reunir todo o povo lenca com suas diversas etnias em prol da luta contra a conquista da América Central. Ou seja, o histórico da luta lenca perpassa os séculos. Além disso, vale salientar a importância que as mulheres têm na estruturação social dessas comunidades, já que são elas responsáveis pela criação dos filhos, pelas atividades agrícolas, como afirma Mejía López (2019, p. 64):

Las mujeres lencas desarrollan trabajos pesados con el fin de proveer sustento a sus hogares. Caminar es su modo de transporte por excelencia. Caminan durante largas horas y lo hacen con pesadas cargas sobre ellas. Ellas también están involucradas en el desarrollo de todas las actividades de agricultura y ganadería.

Observamos, então, que a imagem feminina descrita, de forma alguma, remete a um ideal de fragilidade. No entanto, assim como a realidade de mulheres de ascendência africana, influenciada pelos processos diaspóricos da escravidão, teremos uma cisão com o ideal de feminilidade cristão e europeu. Chamamos a atenção aqui às distintas implicações nestas funções sociais atribuídas às mulheres pretas e indígenas. Por um lado, vemos nessa forma de vida, regada a muito trabalho e arrimo do sustento comunitário e familiar como uma herança ancestral, a força e a liderança femininas no serviço doméstico e no campo. Por outro, não podemos ignorar que o tratamento e a negação à mulheridade são mecanismos de opressão a mulheres negras e indígenas, que são despidas de qualquer dignidade em nome de uma “aptidão natural” para o trabalho braçal. A linha tênue que divide a força e a necessidade de lutar atravessa as mulheres de Abya Yala de forma contundente e é importante trazermos essa reflexão para pensar a figura de Berta Cáceres.

Além disso, devemos enfatizar a semente de valentia que as mais velhas do povo lenca lançaram sobre a terra fértil que é Berta Cáceres e que sua grande fonte de aprendizado foi sua mãe. La Mamá Berta, como é conhecida, pariu doze filhos, foi professora, parteira, deputada, prefeita, mulher e indígena em um contexto patriarcal, ou seja, uma grande precursora do que foi sua filha. Em uma entrevista cedida ao *El país* (2017), umas das filhas de Berta, Olívía Zúñiga, faz as seguintes afirmações sobre sua avó: “Mi mami nos enseñó a reconocer y valorar la valentía de nuestras abuelas, especialmente de Mamá Berta. Es la base de nuestra vida”. No entanto, Austra Bertha Flores, conheceu as dores do que é estar na posição de mãe e líder indígena em uma luta contra os ideais enraizados da colonização e somada a uma cultura de subjugamento às mulheres, muitas vezes, característica de alguns povos originários. A própria Berta Cáceres disse ser este o maior problema da luta:

No es fácil ser mujer dirigiendo procesos de resistencias indígenas. En una sociedad increíblemente patriarcal las mujeres estamos muy expuestas, tenemos que enfrentar circunstancias de mucho riesgo, campañas machistas y misóginas. Esto es una de las cosas que más puede pesar para abandonar la lucha, no tanto la transnacional sino la agresión machista por todos lados¹⁵.

No entanto, essas questões tão presentes no cotidiano de Cáceres não impediram os afluentes e os caminhos que o trabalho da ativista proporcionou a várias comunidades hondurenhas.

LEITO: UM CAMINHO DE ÁGUAS ENTRE ROCHEDOS E MARGENS

A militância de Berta de Cáceres se deu em vários momentos de sua vida e se institucionalizou com a criação do Conselho Cívico de Organizações Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), um movimento popular de base comunitária em Intibucá que visava à defesa do meio ambiente e o resgate da cultura Lenca, além de um movimento de luta contra as violências do patriarcado. Berta Cáceres, em suas conversas com Claudia Korol, as quais resultaram em um livro chamado *Las revoluciones de Berta* (2018), relata as seguintes informações sobre a organização:

15 Disponível em: <https://www.openglobalrights.org/women-human-rights-defenders-lead-in-the-collective-protection-to-defend-life-and-territory/?lang=Spanish>. Acesso em: 26 ago. 2022.

No começo do COPINH, nós não pensávamos em feminismos. Mas o que sempre esteve evidente para as companheiras é que tínhamos que lutar pelos direitos das mulheres por nós mesmas. Começamos a perceber que as mulheres do COPINH estavam participando das grandes discussões nacionais com os presidentes, com os conselhos de ministros, nos comitês de segurança, como auxiliares da prefeitura nas comunidades, que nós éramos as primeiras nas ocupações das indústrias exploradoras. Tinha muita força das mulheres indígenas. Isso possibilitou que, junto com algumas organizações feministas que têm um pensamento mais popular, nos aproximássemos e coordenássemos ações, por exemplo, para exigir a punição de estupradores e agressores de mulheres (Cáceres apud Capire, 2022).

Tal relato nos faz entender o porquê de Ochi Curiel (S/A) intitular Berta Cáceres como praticante do feminismo decolonial. As vivências das mulheres indígenas vinculadas ao COPINH fizeram da organização um lugar de partilha, bem-estar e justiça, tanto na relação dessas mulheres com as violências de gênero quanto na luta contra as violências racistas e genocidas do estado hondurenho.

Berta Cáceres fundou, em 1993, o COPINH juntamente a companheiras e companheiros com o objetivo de defender territórios indígenas. Durante a trajetória de Cáceres, foram inúmeras lutas contra mineradoras, empresas nacionais e internacionais, mas foi a construção da hidrelétrica do projeto Agua Zarca uma de suas batalhas mais ferrenhas. Inicialmente, a obra seria executada pela Sinohydro empresa chinesa, que não resistiu às pressões das manifestações lideradas por Cáceres e outras lideranças indígenas.

Posteriormente, a empresa hondurenha DESA (Desarrollos Energéticos Sociedad Anónima), assume o projeto da Agua Zarca, cujo objetivo é desviar o leito do Río Gualcarque, considerado sagrado, localizado em território lenca, sem que houvesse qualquer consulta ao povo ou sua liderança, fato que aqueceu e exigiu ainda mais medidas de organização e resistência, uma causa de vida ou morte, longe de qualquer hipérbole. E foi com essa luta que Berta Cáceres se consagrou com força no cenário ambiental mundial.

Foi justamente pela defesa desse rio que foram realizados vários atos liderados por Berta, os quais foram extremamente incômodos para os projetos da Desa, principalmente os protestos do dia 15 de julho de 2013. Organizados, os indígenas lenca tomaram as margens do rio com suas próprias existências.

De acordo com investigações feitas, enquanto essas ações em prol dos direitos indígenas e Río Gualcarque aconteciam, os interesses privados da Desa, com a influente família Atala Zablah estavam articulando uma maneira de calar a voz do COPINH, evidenciada pela ativista, como bem mostra a reportagem do The Intercept Brasil (2019). Houve um plano nefasto para que em 2 de março de 2016 Berta Cáceres fosse assassinada – dois dias após seu aniversário

de 44 anos, 6 dias antes do Dia Internacional da Mulher, um ano após ela receber o maior prêmio da categoria de ambientalistas, o chamado “Nobel Verde” Goldman Environmental Prize. Tal prêmio não só serviu de reconhecimento como também fez ecoar as vozes que Berta Cáceres carregava, desde o legado de sua mãe até a sabedoria e a cultura do seu povo, que belamente transparecem no seu discurso de recebimento do prêmio.

Seguindo o percurso do rio de origens ligadas à ambientalista, salientamos a importância da água para a tradição lenca, pois não só está relacionada à questão espiritual, mas também a um fator de subsistência, já que essas comunidades lenca hondurenhas são majoritariamente agrícolas. Vê-se no símbolo da natureza o começo da vida, como aponta Berta Cáceres (2015) na cerimônia do prêmio Goldman:

En nuestras Cosmovisiones somos seres surgidos de la tierra, el agua y el maíz. De los ríos somos custodios ancestrales el pueblo Lenca, resguardados además por los espíritus que nos enseñan que dar la vida de múltiples formas, por la defensa de los ríos es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta¹⁶.

Destacamos neste discurso o elemento água no que diz respeito à interdependência do povo lenca, pois, ao passo que os rios dão a vida, eles também são colocados no lugar do cuidado, seus filhos são seus protetores, assim como os espíritos. Além disso, o fluxo vida-morte anda lado a lado no curso do rio, que recompensa os que dão a vida por ele, uma visão cíclica extremamente comum aos originários de Abya Yala. O Rio Gualcarque foi o grande protagonista desse chamado. “El Río Gualcarque nos ha llamado, así como los demás que están seriamente amenazados en todo el mundo. Debemos acudir¹⁷”. Portanto, a causa de Berta Cáceres vai além de um compromisso político-ideológico, é também uma missão espiritual.

Percebemos isso de maneira mais latente quando observamos em registros audiovisuais, no próprio texto lido por ela, entre outras fontes, que a morte sempre foi anunciada, não pelo medo, mas pela análise dos fatos. Em 3 anos a ativista já havia perdido três companheiros.

FOZ: BERTA CÁCERES, O RIO QUE DESÁGUA E CRESCE

Segundo a cosmovisão lenca, nós, seres humanos, temos direito a usufruir da água, no entanto, devemos retribuir às divindades por meio da gratidão e do

¹⁶ Disponível em: Berta Cáceres acceptance speech, 2015 Goldman Prize ceremony - YouTube. Acesso em: 15 ago. 2022.

¹⁷ Idem.

cuidado com o bem natural. Caso isso não ocorra, estaremos sujeitos a castigos tanto pessoais quanto coletivos, desde enfermidades até problemas relacionados às atividades agrícolas como o plantio e a colheita. Berta Cáceres acolheu e aceitou conscientemente seu papel de guardiã das águas, e se fez rio nessa confluência. O sangue, não só dela, como de outras guardiãs e guardiões dos rios de Honduras continuam regando a esperança e o legado de outras gerações.

O COPINH continua como organização de base e defesa do meio ambiente, da cultura e melhoria de vida das populações indígenas lenca, promovendo espaços de luta, acolhimento e continuidade ao desejo de Berta Cáceres. A instituição tem lutado incansavelmente pela preservação dos rios, contra atividades extrativistas em território lenca, entre outras ações. Além disso, a luta pela responsabilização dos culpados pelo assassinato de Cáceres é uma constante, como podemos acompanhar na página do COPINH, por meio de atividades que informam sobre os passos do processo, ademais de denúncias de irregularidades e novas investidas da Desa e outras empresas envolvidas.

A organização também dá continuidade à luta antipatriarcal e antirracista de Cáceres com a criação do Acampamento Feminista “Viva Berta”, realizado em 2021 em frente à Corte Suprema de Justiça, por noventa dias, como forma de manifesto durante o processo de julgamento de Roberto David Castillo, coautor do assassinato da ativista. Com o lema “Hasta que acampe la justicia”, mulheres e homens vinculados ao COPINH além da Red Nacional de Defensoras de Derechos Humanos (RNDDH), e a Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), estiveram acampados, fortalecendo uma rede de apoio e solidariedade, demonstrando a força e a resistência de quem segue a ideologia semeada e regada por Berta Cáceres. Por meio do pronunciamento das acampantes podemos observar que “Berta não morreu, se multiplicou”:

Como lo hizo Berta Cáceres, amiga de la palabra común, el campamento ha sido el espacio de muchos encuentros y no pocas dificultades; el sitio donde se puede probar si es que de verdad estamos dispuestas y atentas a vivir otro país posible donde tengamos que estar cerca y conocernos con respeto y diálogo. Nunca más la Corte será sólo un lugar para la corrupción, la trampa porque aquí no sólo vienen la gente del pueblo a buscar justicia y pocas veces encontrarla; pero ahora la huella profunda de este tiempo vivido con tanta intensidad, alegría, cansancio y fuerza quedará para la historia nuestra (COPINH, 2021).

Apesar das dificuldades, mas com muito ânimo, as acampantes têm consciência de que estão impactando as estruturas de governo, continuando o legado de Berta Cáceres na sua maneira mais genuína: a luta.

Além do reflexo na luta de suas companheiras e companheiros, a guardiã das águas de Abya Yala cultivou o amor e o respeito à terra em suas filhas que, de certa forma, deram continuidade aos projetos e ações de Cáceres como se ela nunca tivesse partido. Através do depoimento de uma de suas filhas, Laura Zúñiga Cáceres, dado ao periódico *El País CR* (2018) percebemos que as sementes continuam brotando e frutificando o zelo pelas tradições deixadas pelas mais velhas de sua família:

De mi mami, de mi abuela, aprendí a crear los mecanismos que hoy me permiten a mí tener la posibilidad de elegir mi camino, de lo que quiero en la vida. Las mujeres defensoras de la tierra tenemos una resistencia, una capacidad de construir y tejer desde otro lugar que nos da mucha sabiduría y que nos apega a la Madre Tierra (Zúñiga, 2018).

O mais interessante é perceber que o legado deixado por Berta Cáceres a suas filhas não se restringe ao movimento de olhar atrás, mas de impulsionar a vida e as possibilidades sem perder a direção do sul. Atualmente, são vários os meios influenciados pela vida de Berta Cáceres, livros dedicados à sua memória, poemas, reportagens, opiniões. O COPINH permanece vivo e atuante, sentindo falta de Cáceres, mas celebrando sua memória sempre. Em sua antiga casa lhe fizeram um altar, e em todas as datas que viabilizam homenagens, essas são feitas com cores, flores e celebração à água. Os pedidos por justiça ainda persistem, os autores intelectuais seguem soltos, mas a luta não para.

Em 2021, Honduras elegeu, pela primeira vez, uma mulher para a presidência, Xiomara Castro e sua vitória é considerada um marco contra o golpe de Estado contra José Manuel Zelaya em 2009. Durante a posse de Xiomara Castro, Berthita Cáceres Zúñiga, atual coordenadora do COPINH e filha de Berta, entregou à presidenta a Vara Alta Lenca, símbolo de reconhecimento, respeito e autoridade, mas também para reafirmar o compromisso com a organização e o pedido de justiça por Berta Cáceres (Marcha, 2022). Assim, mesmo em contexto de muita injustiça, a luta para que Cáceres não seja apagada alcança cada vez mais esferas.

Sem dúvida, a “Tierra en florecimiento” hoje floresce também pelas sementes plantadas por Berta Isabel Flores que, apesar de ter tido sua vida interrompida neste plano, continua sendo a força das águas que levam todos os que a admiram e a conhecem à frente. “Caminando y dibujando el camino” de Abya Yala (Calle 13)¹⁸.

18 Disponível em: *Latinoamérica* (part. Totó La Momposina, Susana Baca y Maria Rita) (tradução) - Calle 13 - LETRAS.MUS.BR. Acesso em: 15 jul. 2022.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio deste trabalho, pudemos reunir uma gama de informações que contribuem para o fortalecimento das memórias de Berta Cáceres. Percebemos que o conhecimento e a análise da história da ambientalista são extremamente importantes para pensar as epistemologias de Abya Yala. Metaforicamente associada ao percurso de um rio, a vida de Berta Cáceres é, na sua nascente, sinônimo de respeito à ancestralidade dos povos lenca, refletida na luta pela proteção do Rio Gualcarque, em Honduras, o que lhe rendeu o prêmio Goldman (2015). Além disso, por meio de breves reflexões como as de Ochy Curiel (2021), Lélia Gonzalez (2018) e outras pensadoras de Abya Yala, além da estruturação do próprio COPINH, entendemos Cáceres como uma feminista decolonial, atuante pelas mulheres negras e indígenas e contra todas as formas de exploração colonial. Guiada pelos caminhos das águas, genuinamente fiel a seu chamado de guardiã, Berta Cáceres, mesmo após a sua morte, continuou desaguando e servindo de referência para a resistência popular indígena, para suas filhas, que continuam na luta pela preservação ambiental e bem viver das comunidades lenca e para Abya Yala em geral, cujo imaginário é reafirmado e (re)construído pela existência de mulheres como ela.

REFERÊNCIAS

CÁCERES. B. Discurso Prêmio Ambiental Goldman. 2015. Disponível em: <http://www.rel-uita.org/archivo/index.php/es/bertha-caceres/item/7422-discurso-de-bertha-caceres-al-recibir-el-premio-ambiental-goldman-2015>. Acesso em: 5 jul. 2022.

CME ESPAÑA. Tres años sin Berta Cáceres, la palabra que vive al replicarse. 2019. Disponível em: <https://cme-espana.org/2019/03/02/tres-anos-sin-bertha-caceres-la-palabra-que-vive-al-replicarse/>. Acesso em: 15 jan. 2023.

CNDH. Berta Cáceres Líder indígena hondureña, feminista y activista defensora del medio ambiente. Disponível em: <https://www.cndh.org.mx/noticia/bertha-caceres-lider-indigena-hondurena-feminista-y-activista-defensora-del-medio-ambiente>. Acesso em: 4 jul. 2022.

COPINH. Hasta que acampe la justicia: pronunciamiento del campamento feminista Viva Berta. 2021. Disponível em: <https://copinh.org/2021/07/hasta->

-que-acampe-la-justicia-pronunciamento-del-campamento-feminista-viva-bertha/. Acesso em: 5 jan.2023.

CURIEL, O. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe, 2009. Disponível em: http://www.feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf. Acesso em: 12 out. 2022.

CURIEL, O. Berta Cáceres y el feminismo decolonial. *LASA- Latin American Studies Association*. MG, v. 50, n. 4, p. 64-9, set. 2021. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue4/Huellas-Inspiradoras.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

GONZALEZ, L. Primavera para rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Editora Filhos de África, 2018.

LAFUENTE.J. La lucha contra el olvido de las mujeres de Berta Cáceres. *El País*. 2017. Disponível em: https://elpais.com/internacional/2017/11/09/america/1510235803_537959.html#?rel=mas. Acesso em: 5 ago. 2022.

MACÍAS. B. Laura Zuñiga: Ser la hija de Berta Cáceres es compromiso y oportunidad. *El País CR*. 2018. Disponível em: <https://www.elpais.cr/2018/12/08/laura-zuniga-ser-la-hija-de-bertha-caceres-es-compromiso-y-oportunidad/>. Acesso em: 4 jan. 2023.

MALDONADO. B ROMERO. Abya Yala Wawgeykuna: Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos. 2017. Disponível em: <https://crespial.org/wp-content/uploads/2019/09/Abya-Yala-Wawgeykuna-Artes-saberes-y-vivencias-de-indigenas-americanos.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2022.

MARCHA.ORG. Berta Cáceres: “Nós, mulheres, indígenas e negras, temos um século de resistência”. 2022. Disponível em: <https://marcha.org.ar/bertha-caceres-nos-mulheres-indigenas-e-negras-temos-um-seculo-de-resistencia/>. Acesso em: 15 fev. 2023.

MAYKER, D.; EISNER, C. Os bastidores do plano para assassinar a ativista ambiental hondurenha Berta Cáceres. 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/12/21/plano-assassinar-ativista-bertha-caceres-honduras/>. Acesso em: 4 jan. 2023.

MEJÍA LÓPEZ. Lenca, Geólogos del Mundo (org). Lenca: una cultura tejida por manos de mujer. 2019. Disponível em: <http://www.xeologosdelmundo>.

org/wp-content/uploads/2015/01/LENCA-libro.pdf. Acceso em: 5 jan. 2023.

UNAH. ¿Qué significa el agua para los pueblos lencas? 2021. Disponível em: <https://presencia.unah.edu.hn/noticias/que-significa-el-agua-para-los-pueblos-lencas>. Acceso em: 4 jan. 2023.

MARÍA REMEDIOS DEL VALLE E A VISIBILIDADE AFRODESCENDENTE ARGENTINA

Vinícius Nicéas do Nascimento (SEE/PE; CEP)

O presente trabalho tem como objetivo apresentar e discutir aspectos biográficos e sociais de María Remedios del Valle sob a perspectiva da visibilidade afrodescendente argentina. Reconhecida como a “mãe da Pátria”, Remedios del Valle passou por um processo de apagamento de suas raízes e de história pessoal, em detrimento da valorização, tardia, de sua atuação militar. Atualmente, com base nos estudos de Guzmán (2016), Ghidoli (2020) e Tesler (2022), tal realidade vem sendo modificada, com a inserção da figura de María Remedios no cotidiano social e nas pesquisas acadêmicas de diversas áreas. As várias representações de Remedios del Valle apontam para um embranquecimento da história nacional da Argentina e suas características, no contexto de guerra, são relacionadas a uma visão patriarcal e/ou machista de sociedade.

Palavras-Chave: María Remedios del Valle. Argentina. Visibilidade afrodescendente.



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

María Remedios del Valle foi uma combatente militar durante as guerras de independência da Argentina, nomeada posteriormente como Capitã e conhecida como “a mãe da Pátria”. Dito assim, de forma direta e positiva, pode até parecer que a história de Remedios foi “um mar de rosas”, porém não é assim: ela é marcada pelo ofuscamento de sua figura feminina e de suas raízes afrodescendentes, em favorecimento, apenas, de sua importância militar. Atualmente, a memória dessa mulher vem sendo recontada e valorizada recentemente, mais especificamente no início do século XXI, tornando-se um dos pilares do movimento afrodescendente na Argentina.

A figura de María Remedios del Valle vem alcançando circulação nacional graças às formas de comunicação atuais, mediadas pelas tecnologias, o que tem ampliado de forma geral a visibilidade dessa afrodescendente. Sua história, seus feitos e conquistas têm sido reverberados em diversos sites, materiais didáticos e publicitários, além de serem objeto de pesquisas científicas. Faz-se necessário, contudo, refletir que imagem é a que está sendo veiculada. Quais aspectos da narrativa de Remedios del Valle a sociedade argentina vem tendo acesso?

Tesler (2022, p. 75) destaca que “o legado de María Remedios del Valle começou a ser recriado cem anos depois de sua morte, quando Carlos Iberguren publicou uma série de artigos a partir do diário de sessões da Junta de Representantes”. O que se sabe a respeito dela é pela perspectiva de seus superiores, visto que não há registros autorais (Brepe, 2020). Em outros termos, conforme Brepe (2020, p. 18), a representação de Remedios del Valle segue sendo construída com base na legitimidade de uma hegemonia discursiva que faz “girar a roda da fortuna” em torno dela.

Ghidoli (2020) aponta que é apenas atualmente que a figura de María Remedios del Valle assume relevância e visibilidade social, cuja imagem “será reivindicada e apropriada pelos próprios afrodescendentes no cenário atual de desmantelamento da narrativa de desaparecimento e do processo de revisibilização e reetnização afroargentina” (Ghidoli, 2020, p. 33).

Em linhas gerais, o discurso sobre Remedios del Valle afirma que ela é uma figura histórica destacada porque se constitui como uma exceção na história da Argentina, sendo apontada como alguém com aspectos masculinos e femininos, isto é, alguém que rompia o padrão social estabelecido sobre o “lugar” de cada um naquele modelo de sociedade, porém sendo aceita por ter algo relacionado a esse padrão, como sua “valentia” no combate nas guerras da independência. Gusmán (2016) salienta que foi dessa maneira que Remedios del Valle foi inserida na narrativa nacional argentina e, posteriormente, na historiografia.

TRAÇOS BIOGRÁFICOS DE MARÍA REMEDIOS DEL VALLE

Uma das mulheres que lutaram nas guerras da Independência desde que foi formado o primeiro governo nacional, em maio de 1810, María Remedios del Valle era uma mulher negra, pobre, esposa e mãe. É desconhecida até então sua data de nascimento e, de acordo com o histórico militar, ela era considerada “parda”, uma das categorias classificatórias para os descendentes de africanos escravizados. Tesler (2022, p. 75) assevera que as denominações pardo e/ou moreno foram criadas para invisibilizar a negritude presente no exército argentino, numa “operación más compleja en pos del blanqueamiento de la nación”.

Remedios del Valle participou pela primeira vez de uma batalha com a expedição do Alto Peru, liderada por Juan José Castelli, juntamente com seus filhos (um natural e outro adotivo) e seu marido, no primeiro corpo militar organizado pelas Províncias Unidas do Rio da Prata, sobre o comando do General Manuel Belgrano, cujo objetivo era libertar o Alto Peru do controle espanhol. Foi na batalha de Huaqui que Remedios del Valle perdeu seus filhos e seu marido no campo de batalha. Porém, longe de desistir, ela continuou nas batalhas em Tucumán e em Salta.

Assim como outras mulheres, o papel inicial de Remedios no corpo militar era acompanhar a tropa para alimentá-la e cuidar daqueles que se feriam. Entretanto, ela passou também a lutar com eles. Essa formação militar atuou entre 1810 e 1817, com três expedições, porém sem grandes sucessos. Nesse período, Remedios del Valle foi presa e açoitada em praça pública. Conseguiu escapar da prisão e, além de ajudar vários companheiros na fuga, retornou aos campos de batalha.

Finalizada a missão desse corpo militar, María Remedios del Valle voltou para Buenos Aires e sua história simplesmente entrou num limbo. Não se soube mais nada sobre ela e sua vida. De acordo com Mitrovich (2020), a história de María Remedios começou a mudar quando em outubro de 1826 iniciou-se o primeiro processo de reconhecimento pelos serviços prestados à Pátria, com um pedido de pensão, tanto por ela quanto por sua família, que havia morrido em combate. Nessa época, María Remedios vivia em estado de mendicância, pelas ruas de Buenos Aires, tendo sido reconhecida pelo General Juan José Viamonte, que tinha sido companheiro de armas dela nas batalhas.

O pedido de pensão de María Remedios ficou em análise por muito tempo, pois não existiam registros para validar sua participação como soldado nessas batalhas. Por isso, diversas personalidades, inclusive o General Viamonte, testemunharam a favor de Remedios, comprovando sua valentia e relevante participação, atestando que ela era a única mulher que lutou sob o comando do General Belgrano.

Graças a esses testemunhos, foi concedido para Remedios del Valle um salário a nível de Capitã de Infantaria e foi concedido para ela o grau de Sargento de Cavalaria, além da inclusão de seu nome no “Corpo dos Inválidos”, o que garantiu para Remedios del Valle um salário integral, possibilitando-lhe sair da extrema pobreza.

Entre 1836 e 1847, ano de sua morte, María Remedios del Valle aparece nos registros militares argentinos com o nome de María Remedios Rosas. Observa-se que a inserção de María Remedios na historiografia argentina foi tardia e, quase que exclusivamente, relacionada à sua atuação militar.

As comemorações do Bicentenário da Revolução de Maio, em 2010, geraram novas investigações e nesse processo se buscou resgatar o “injusto esquecimento” a María Remedios del Valle, pertencente ao Estado Maior do Exército do Norte. Del Valle não foi uma ocasional samaritana que realizava atendimentos médicos em meio as batalhas. Foi uma mulher negra patriota, comprometida e consciente pelo que lutava e que sabia o valor da liberdade.

VISIBILIDADE AFRODESCENDENTE E RECONHECIMENTO NACIONAL

O reconhecimento nacional de María Remedios del Valle enquanto mulher negra que fez história na Argentina advém dos estudos de gênero e “guarda relação com os avanços historiográficos e com o posicionamento da temática afro nas últimas décadas, com a crescente produção de textos históricos, antropológicos e ensaios literários publicados nos últimos anos” (Gusmán, 2016, p. 2). Isso aponta para um processo de reescrita da narrativa histórica nacional.

No tocante à visibilidade afrodescendente na Argentina, o dia 8 de novembro de 2013 foi escolhido como o “Dia dos/as afroargentinos/as e da Cultura Afro”, estabelecido por meio da lei n. 26.852, em memória de María Remedios del Valle, por seu empenho na Guerra da Independência. A partir desse marco legal, iniciou-se um movimento cultural de (re)valorização das raízes e de figuras afrodescendentes da Argentina, a partir da imagem de Remedios del Valle.

Elencadas por Ghidoli (2020), produções textuais e artísticas recentes (capas de revista, embalagens de chocolate, materiais didáticos, pinturas) demonstram uma tentativa de inserção de María Remedios del Valle no imaginário cultural argentino. Porém, é necessário destacar que “as representações que aconteceram retomaram a ideia de representar a heroína em seu aspecto militar, sem aludir a sua afrodescendência” (Ghidoli, 2020, p. 35). É nesse período também que a imagem de Remedios foi inserida na

moeda nacional argentina, como mais uma estratégia para o reconhecimento social da “mãe da Pátria”.

Figura 1. Cédula argentina de 500 pesos



Fonte: <https://tn.com.ar/economia/2022/05/23/quien-fue-maria-remedios-del-valle-la-mujer-que-aparece-con-belgrano-en-el-nuevo-billete-de-500/>

Ao considerar que a história de María Remedios foi ofuscada, em detrimento de ela ser mulher e afrodescendente, podemos refletir sobre a construção imagética dessa cédula: Por que María Remedios não aparece sozinha? Por qual motivo o busto de Manuel Belgrano aparece ao lado do busto de Remedios? Quais as possíveis razões para que a imagem dela seja validada pela imagem de Belgrano?

Essas questões nos fazem apontar que mesmo sendo construído um movimento de visibilidade para María Remedios del Valle, e da comunidade afrodescendente, em sentido amplo, tal feito ainda está preso às amarras históricas de uma Argentina que negou a influência africana em sua cultura e na formação de sua história. Ou ainda, como aponta Argumedo (2004), o que é apresentado à sociedade nem sempre é uma questão historiográfica, mas sim política, um caráter essencialmente político das interpretações históricas.

No período da presidência de Cristina Kirchner, na Argentina (2007-2015), diversas ações simbólicas foram desenvolvidas para dar visibilidade às mulheres nos mais variados âmbitos da sociedade. Dentre essas ações, relativo a María Remedios del Valle, houve a apresentação de alguns projetos ao Congresso Nacional Argentino, sob a premissa de valorizar a mulher patriota, realizando a emissão de cédulas comemorativas por parte da Casa da Moeda, como já apontamos anteriormente, bem como a criação de um monumento comemorativo:

Figura 2. Monumento a María Remedios del Valle



Fonte: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/un-monumento-para-maria-remedios-del-valle>

Essas ações de reconhecimento nacional e visibilidade, conforme a professora Paula Baruja (2021, p. 7), são de “uma grandiosidade tal que saiu sem esforço dos moldes que a sociedade pós-colonial estabelecia para as mulheres e para as mulheres escravas”. Considerando o contexto argentino de negação do afrodescendente, isso se torna duplamente importante: ao passo que evidencia os feitos de María Remedios del Valle para a história e cultura do país, abre espaço para debates de temas relevantes, como práticas de racismo e discriminação social.

De acordo com Ghidoli (2020, p. 38), a recepção dessas ações por parte da comunidade afrodescendente argentina em torno da figura de María Remedios del Valle foi positiva e a converteu em “um ícone com valor simbólico capaz de gerar distintas iniciativas em torno de sua representação”. Dentre essas iniciativas, podemos destacar: o projeto “Agora, sim, que nos vejamos”, que consiste num observatório para combate à violência contra a mulher e busca dar visibilidade à história de mulheres argentinas; as comemorações no dia 11 de novembro, em alusão ao aniversário do voto feminino na Argentina; a colocação de um quadro de Remedios del Valle na Câmara dos Deputados, em referência ao Dia da Independência Argentina; bem como o reconhecimento

concedido pela Cruz Vermelha Argentina a María Remedios del Valle como a primeira enfermeira do país.

Nessa perspectiva, ao refletir sobre a visibilidade afrodescendente e o reconhecimento nacional dessa comunidade, a partir das homenagens a María Remedios del Valle, pode-se considerar que um movimento importante de mudança social vem sendo desenvolvido, visto que algumas dessas iniciativas partiram do próprio Estado argentino, o mesmo que por muito tempo não reconhecia a presença afrodescendente no país. Porém, vale destacar que:

[...] um dos instrumentos mais típicos de distorção e encobrimento da realidade social foi o isolamento dos feitos particulares, iludindo sua articulação com contextos mais amplos ou a inclusão de outros elementos que muitas vezes tendem a reformular drasticamente o entendimento de uma situação (Argumedo, 2004, p. 74).

Isto posto, não se deve considerar María Remedios del Valle como a única participante afrodescendente, mas um marco inicial pela reconstrução histórica e discursiva da história da Argentina. Nesse sentido, María Remedios não foi uma exceção. Ela se constitui como uma personagem em evidência de um coletivo: os afroamericanos que atuaram nas revoluções pela Independência na Argentina e em outros países. Afroamericanos, bem como os povos originários, homens e mulheres com seus filhos, que estiveram presentes nos campos e nas trincheiras, embora não figurassem, até recentemente, nas páginas da história construída e publicada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A capitã. A mãe da Pátria. A sargento maior. Valente mulher e brava soldado. María Remedios del Valle foi uma patriota que rompeu barreiras e preconceitos para mostrar que a defesa da nação se faz com coragem e dedicação ao próximo (Gusmán, 2016). A narrativa afrodescendente argentina vem sendo redesenhada com a inserção dessa figura histórica em espaços até então hegemonicamente excludentes, propiciando abertura de novos debates e mudanças sociais. Sua presença no dia a dia da sociedade argentina, por diversos mecanismos, figura como uma consolidação dessa abertura, que precisa ser ampliada. Os poucos estudos e escritos existentes reforçam a necessidade de trazer à ordem do dia as discussões sobre a visibilidade afrodescendente.

Nesse ponto, refletimos: quais foram as representações relacionadas com María Remedios del Valle como mulher negra ao longo da história? Essa

história tem/tinha outro gênero e outra cor. A valentia, o patriotismo, a ousadia com a qual ela é mencionada e reconhecida pelos militares, e que teriam diferenciado del Valle das demais mulheres e homens que participaram dos confrontos da guerra, não evidenciam suas raízes africanas e nem suas ações concretas. As próprias categorizações que a designam (como “mãe da pátria” e/ou “capitã”) apontam para essa parcialidade na construção simbólica.

As iniciativas desenvolvidas para trazer a figura de María Remedios para o imaginário cultural argentino, ao passo que contribuem significativamente para a visibilidade afrodescendente nesse contexto e conseqüentemente para a história nacional, guardam, em contraponto, uma relação íntima com figuras nacionais e fatos históricos que se deseja ocultar em favor de uma historiografia hegemônica, como salientou Argumedo (2004).

Conforme as palavras de Mitrovich (2020), a construção historiográfica argentina buscava se relacionar com o processo imigratório europeu, apagando as raízes da cultura afroamericana na história nacional. Assim, as mais diversas representações de María Remedios del Valle trazidas atualmente, seja por iniciativa governamental, seja por movimento social popular, atuam como ferramentas para romper essa bolha histórica, para fazer a comunidade afrodescendente ocupar espaços de relevância na sociedade.

REFERÊNCIAS

ARGENTINA. Tercer premio Concurso Ministerio de Cultura. Buenos Aires, 6 de enero, 2020. Disponível em: <https://www.cultura.gob.ar/quien-fue-maria-remedios-del-valle-9732/>. Acesso em: 9 jan. 2023.

ARGUMEDO, Alcira. Los silencios y las voces en América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular. Buenos Aires: Colihue, 2004.

BARUJA, P. A. La capitana del Ejército del Norte: María Remedios del Valle. “El color de la Libertad”. ReDiU CMN. Año 19, n. 50, septiembre de 2021, pp. 1-12.

BREPE, F. Capitana Remedios del Valle. Concurrencias y divergencias en los procesos reivindicativos en torno de la figura de la madre de la patria. TEMAS DE MUJERES: Revista del CEHIM, año 16, n. 16, 2020, pp. 04-22.

GHIDOLI, María de Lourdes. Los múltiples rostros de la Madre de la Patria: retratos de María Remedios del Valle, una heroína afrodescendiente en la Argentina

contemporánea. *Caiana - Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)*, n. 16, v. 1, 2020, pp. 32 – 49.

GUZMÁN, Florencia. María Remedios del Valle. “La Capitana”, “Madre de la Patria” y “Niña de Ayohuma”. *Historiografía, memoria y representaciones en torno a esta figura singular. Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [on-line]. Debates, 2016. Disponible em: <http://nuevomundo.revues.org/69871>. Acceso em: 1 nov. 2022.

MITROVICH, Valentina. María Remedios del Valle, la capitana de la patria. *Casa Histórica - Museo Nacional de la Independencia, Tucumán, Argentina*, noviembre de 2020.

TESLER, Leonel. ¿Dónde estará enterrada María Remedios del Valle? *Soberanía Sanitaria*, año 6, n. 7, septiembre 2022, pp. 72-76. Disponible em: <https://revistasoberaniasanitaria.com.ar/donde-estara-enterrada-maria-remedios-del-valle/>. Acceso em: 10 jan. 2023.

ORGANIZAÇÃO

Amanda Brandão Araújo Moreno

É professora de Língua Espanhola e Literaturas de Língua Espanhola na Universidade Federal Rural de Pernambuco e docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL/UFRPE). Lidera o Grupo de Pesquisa “Narrativas hispano-americanas do século XX” (UFRPE/CNPQ). É Mestre e Doutora em Teoria da Literatura no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, com pesquisa na área de Literatura Hispano-americana (colonial no mestrado, contemporânea no doutorado). Especialista em Literatura Brasileira pela Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE). Graduada em Letras (dupla licenciatura em Língua Portuguesa e Língua Espanhola) pela Universidade Federal de Pernambuco. Tem interesse particularmente pelo estudo da literatura hispano-americana de recorte insólito, fantástico e realista maravilhoso associado a perspectivas decoloniais.

Iaranda Barbosa

É professora de Língua e Literatura Espanholas na Universidade Estadual da Paraíba, crítica literária e escritora. Possui mestrado e doutorado em Letras área na concentração de Teoria da Literatura, pela Universidade Federal de Pernambuco. Publicou a novela histórica Salomé (Selo Editorial Mirada) – finalista do Prêmio Maria Firmina dos Reis – em 2020, em 2021 foi curadora e colaboradora da Antologia das Mulheres Pretas (Selo Editorial Mirada) e da coletânea Artemísias: vozes de libertação (Selo Editorial Mirada), cuja versão em espanhol (Artemísias: voces de liberación) foi lançada em 2022. Em 2022 publicou o livro de contos Palavras de Silêncio (Selo Editorial Mirada), eleito o melhor livro de contos de 2022, pela FLIPO – Festa Literária de Ipojuca –. Em 2023 organizou e colaborou com a coletânea As várias faces da Perna Cabeluda (Selo Editorial Mirada), em homenagem ao escritor e jornalista Raimundo Carrero.

Maria Luiza Teixeira Batista

É professora de Literatura Hispano-Americana na Universidade Federal da Paraíba. Possui doutorado em Letras, com área de concentração em literatura hispano-americana, pela Universidad de Buenos Aires, mestrado em Letras, com área de concentração em literatura inglesa, pela Universidade Federal da Paraíba, e graduação em Letras Inglês e Português pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente coordena o Núcleo de Letras Inglês e Letras Espanhol do Programa de Residência Pedagógica e desenvolve pesquisas nas áreas de literatura e ensino de línguas estrangeiras, de literatura e arte têxtil e de literatura argentina do século XX.

Vinícius Nicéas do Nascimento

É professor de Língua Portuguesa do Estado de Pernambuco. Possui Mestrado em Linguística, pela Universidade Federal de Pernambuco, e graduação em Letras (Licenciaturas – Português e Espanhol) pela mesma universidade. Atuou como professor de Linguística em cursos de graduação e pós-graduação e desenvolve pesquisas ancoradas nos pressupostos da Análise Crítica do Discurso, da Linguística Textual e da Linguística Cognitiva, com foco no estudo textual-discursivo de metáforas.

Como ato de reverência e resistência, *Abya Yala* nos proporciona vislumbrar histórias de luta de mulheres que estavam/estão ofuscadas pelas historiografias "tradicionais". De volta às raízes, a presença marcante de temas como embates bélicos, posicionamentos políticos e empoderamento feminino, dentre tantos outros, nos possibilita adentrar num resgate cultural das bases da resistência indígena e afrodescendente em terras americanas. Os textos convidam o leitor a sair da zona de conforto criada pela história e conhecer, seja pela biografia seja pela prática social, a atuação decisiva de mulheres pela valorização do seu povo, de sua cultura, de sua liberdade. Na educação, na proteção do meio ambiente, nos campos de batalha, na literatura... As mulheres de *Abya Yala* lutaram para que hoje nós pudéssemos viver. Sendo uma "terra que floresce", *Abya Yala* entrega o que promete e mais: desloca o leitor para um lugar de agente multiplicador, pois as conquistas políticas, históricas e sociais obtidas pelas mulheres ao longo dos tempos passam pelas guerreiras da imensa *Abya Yala*.

Vinícius Nicéas

