

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
ESTUDOS COMPARADOS DE LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Identidade, Memória e Gênero nas obras literárias de Orlanda
Amarílis e Clarice Lispector

Suely Alves de Carlos

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
ESTUDOS COMPARADOS DE LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

**Identidade, Memória e Gênero nas obras literárias de Orlanda
Amarílis e Clarice Lispector**

Suely Alves de Carlos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do Título de Mestre em Letras.

Orientador: Profa. Dra. Simone Caputo Gomes

São Paulo
2009

A Claudina, minha mãe, exemplo de alegria e vida.

A Ana Maria, por sua presença constante.

A Jesuíno, cujo amor e companheirismo tornam minha caminhada mais bela.

Aos meus filhos: Nino, por me ensinar que amor materno não depende de útero;

Frederico, homem da minha vida.

In memoriam: Professora Benilde Justo Caniatto, cujo caminho foi interrompido, mas os ensinamentos ficaram.

Agradecimentos

À professora Simone Caputo Gomes, minha orientadora, por me resgatar do limbo de incertezas e me trazer até aqui.

Aos professores Rubens Pereira dos Santos e Hélder Garmes, banca vitalícia.

À Mariana Riscali pela ajuda, de última hora, na tradução.

A todos os professores e colegas que de alguma forma me ajudaram nessa longa caminhada.

RESUMO

Esta Dissertação insere-se na área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa e tem por objetivo estabelecer uma analogia entre as narrativas de duas escritoras que viveram na diáspora. Para tanto, examinaremos “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, do livro *Cais-do-Sodré te Salamansa*¹, e “Thonon-les-Bains”, do livro *Ilhéu dos Pássaros*², ambos de Orlanda Amarílis, e *A Hora da Estrela*³, de Clarice Lispector.

Partindo dessas obras literárias, pretendemos mostrar como a realidade da mulher migrante encontra pontos comuns mesmo em países tão distantes como Brasil e Cabo Verde, e, ainda, sempre sob a ótica de gênero, as múltiplas identidades que se estabelecem quando se está em situação de diáspora.

Destacar-se-á de cada conto de Orlanda Amarílis apenas um núcleo temático (diáspora e identidade cultural, memória na diáspora e gênero, respectivamente), que será trabalhado comparativamente à narrativa de Clarice Lispector, *A hora da estrela*, evitando-se, dessa forma, que haja redundância ou repetições de temas.

Palavras-chave: identidade cultural, memória, gênero.

¹ AMARÍLIS, Orlanda. *Cais-do-Sodré té Salamansa*. Coimbra: Centelha, 1974.

² AMARÍLIS, Orlanda. *Ilhéu dos Pássaros*. Lisboa: Plátano, 1974.

³ LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

Abstract

This dissertation is inserted in the Comparative Studies of Portuguese Language Literature area, and it has as objective to establish an analogy between the narratives of two writers who lived a diaspora. To do so, we will examine “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, from the title *Cais-d -Sodré te Salamansa*^[1], and “Thonon-les-Bains”, from the title *Ilhéu dos Pássaros*^[2], both by Orlanda Amarilis, and *A Hora da Estrela*^[3], by Clarice Lispector.

Starting from this literary titles, we intend to show how migrant women’s reality find common issues even between such distant countries as Brazil and Cape Verde, and, still, always under gender view, the multiple identities established when someone is under a diaspora situation.

From each Orlanda Amarilis tale only one thematic group (diaspora and cultural identity, diaspora memory and gender, respectively) will be highlighted, and worked comparatively to Clarisse Lispector’s narrative, *A Hora da Estrela*, to avoid, in this manner, redundancy or themes repetition.

Key words: cultural identity, memory, gender

¹ AMARÍLIS, Orlanda. *Cais-do-Sodré té Salamansa*. Coimbra: Centelha, 1974.

² AMARÍLIS, Orlanda. *Ilhéu dos Pássaros*. Lisboa: Plátano, 1974.

³ LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

SUMÁRIO

Resumo	05
Introdução: duas autoras diaspóricas	08
1. Orlanda Amarílis - Pelas ondas do Atlântico	11
2. Clarice Lispector – Cosendo para dentro	19
Capítulo 1. Trânsito e Identidades Culturais	25
1.1 Desencantada	30
1.2 Ela não era	40
Capítulo 2. Memória e identidades em trânsito	50
2.1 O cais da memória	57
2.2 Macabéa e as formas de memória	67
Capítulo 3. Da submissão feminina ao grito de liberdade	75
3.1 Gênero e liberdade adiada em <i>Thonon-les-Bains</i>	83
3.2 O direito ao grito	95
Considerações finais	105
Bibliografia	107

INTRODUÇÃO: DUAS AUTORAS DIASPÓRICAS

Se em estudos comparativos pontuam-se as semelhanças, as diferenças não são menos relevantes. Ainda mais em uma análise cujo tema básico é a identidade cultural em situação diaspórica sob a ótica de gênero, marcar a identidade é perceber a diferença.

Nas obras que escolhemos analisar, “Desencanto” e “Cais-do-Sodré”, do livro *Cais-do-Sodré te Salamansa*, e “Thonon-les-Bains”, do livro *Ilhéu dos Pássaro*, ambos de Orlanda Amarílis, e *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector, as semelhanças afloram de imediato. Ambas são de escritoras mulheres e falam de personagens femininas. Além disso, a situação de indivíduo em trânsito também é comum tanto às três personagens dos contos de Orlanda Amarílis tanto quanto à personagem da narrativa de Clarice Lispector, embora no caso desta última já tenhamos uma diferença significativa. Se as personagens criadas pela autora caboverdiana vivem em Portugal e França, no caso da escritora brasileira, Macabéa não sai do país, apenas muda-se de Alagoas para o Rio de Janeiro.

Se como foi dito anteriormente, a identidade cultural é a base da pesquisa, também o é a memória, fato intrínseco à situação diaspórica em que se encontram as personagens. Depositária de todas as lembranças da vida no país de origem, a memória funciona como um filtro, mas ao mesmo tempo é o elo entre a cultura deixada e a nova a ser assimilada, ainda que parcialmente. A memória funciona como filtro na medida em que é por meio dela que se determina o que será trazido e mesclado à cultura do país receptor e o que será esquecido.

Nas obras abordadas, enquanto algumas personagens parecem ter presente a todo instante a terra deixada, outras parecem se encaixar em duas das conseqüências da globalização sobre as identidades culturais, no conceito de Stuart Hall: a) as *identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”*; b) *as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar*⁴.

Dessa forma, a questão da memória, paralelamente à da identidade, segue meandros próprios de quem vive no exílio e tem sua vida alterada e lançada em outra cultura, nem

⁴ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003, p. 69.

sempre por escolha, no mais das vezes por necessidade. Esse é o mundo globalizado que impele milhões de pessoas a buscar alternativas que em suas regiões de origem não encontram.

Como nas três obras as protagonistas são mulheres, também será abordada a submissão que lhes é imposta no seu encontro com o homem europeu, no caso dos contos de Orlanda Amarílis, ou até mesmo face a alguém da mesma região, no caso de *A hora da estrela*. O mais importante a salientar nessas duas realidades parcialmente distintas é a constante aceitação por parte da mulher dessa sujeição em relação àquele que marca sua posição-de-sujeito e de poder.

É o caminho que este trabalho se propõe seguir na abordagem da questão da identidade cultural da mulher migrante, que traz em seu bojo as conflitantes relações entre indivíduos de realidades distintas, ou, ainda que próximas, como no caso de *A hora da estrela*, em meio a situações inconciliáveis.

Porém, não apenas o estudo da diáspora e da identidade cultural nos interessa, mas, sobretudo, o estudo da condição feminina de migrante. Portanto esta Dissertação se pautará sempre e principalmente por uma perspectiva de gênero para entendermos como o sujeito feminino em trânsito carrega uma marca dupla: ser pobre e mulher.

Para tanto seguiremos a seguinte organização:

. No capítulo 1, tratar-se-á do indivíduo em trânsito e da identidade cultural nos contos *Desencanto*, de Orlanda Amarílis, e na narrativa *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector, com o objetivo de analisar a maneira como a globalização provoca múltiplas identidades, sob uma ótica de gênero.

. No capítulo 2, abordar-se-á a questão da memória no conto *Cais-do-Sodré*, de Orlanda Amarílis, e na narrativa acima citada, com o intuito de resgatar as várias formas das lembranças que acometem os indivíduos em trânsito.

. No capítulo 3, analisar-se-á a questão de gênero no conto *Thonon-les-Bains*, de Orlanda Amarílis, e na narrativa acima citada, com a intenção de discutir os novos conceitos historiográficos sobre a mulher como sujeito da sua própria história.

1. ORLANDA AMARÍLIS – PELAS ONDAS DO ATLÂNTICO

Para nós, caboverdianos, a nossa diáspora concretiza-se na emigração. É a fuga clandestina nos barcos estrangeiros, onde, caso fossem descobertos, os prevaricadores seriam atirados para dentro das caldeiras que alimentavam o girar da hélice ou o trabalhar das máquinas. Entre bagagem e sacos no porão escondidos, quantas vezes desacompanhados, acabavam por ser empurrados borda fora, para regalo dos tubarões...

E choramos por esses irmãos.⁵

(Orlanda Amarílis)

Quando Orlanda Amarílis publica seu primeiro livro de contos, *Cais-do-Sodré te Salamansa*, em 1974, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e de Cabo Verde) já havia proclamado no ano anterior a independência da Guiné. Embora essa tenha sido reconhecida e saudada por mais de 80 Estados em Assembléia da ONU, em 1973, Portugal só o faria, oficialmente, quanto a Cabo Verde, em 5 de julho de 1975, após as primeiras eleições no novo Estado.⁶

Porém, essa primeira independência de uma colônia do Império Português na África tem implicações bem anteriores. Na verdade, todo o processo de ocupação e exploração da África faz parte de um contexto bastante peculiar e próprio da concepção de pátria

⁵ “Diáspora – Exílio”, em *A Mulher Escritora em África e na América Latina*, org. Ana Maria Mão-de-Ferro Martinho, Lisboa, NUM, 1999, p.43.

⁶ MACQUEEN, Norrie. *A Descolonização da África Portuguesa*. Mem Martins, Inquérito, 1998, Capítulo Quarto.

lusitana, pois num período em que o colonialismo entra em declínio, com algumas poucas exceções na própria África e na Índia, por exemplo, Portugal resolve incrementá-lo em suas colônias de além-mar.

Pode-se destacar como data básica para uma guinada lusitana em direção às suas colônias o golpe direitista de 1926 que, dentre outras medidas, catapultou ao poder um lente de Direito da Universidade de Coimbra eleito para o Parlamento em 1921, António de Oliveira Salazar. Nomeado Ministro das Finanças em 1928, Salazar acumula essa pasta com a das Colônias, em 1930, e, em junho desse mesmo ano publica-se o Ato Colonial, que pode ser classificado como o fundamento do imperialismo português do século XX. Esse Ato Colonial acaba sendo incorporado à Constituição salazarista de 1933, que cria o Estado Novo e fixa a doutrina orientadora da política colonial portuguesa, que se manteve inalterada durante o período da ditadura de Salazar, de junho de 1931 a setembro de 1968, quando aquele se torna incapaz, fisicamente, de permanecer no poder.

Com um império cuja área é vinte e duas vezes maior que a da metrópole, Salazar pretende elevar Portugal a grande potência. Com uma grande distância entre desejo e realidade, o certo é que Portugal não tinha no período pós-guerra - momento de relativa bonança na transferência de riquezas da África para a metrópole – postura compatível a uma grande potência. Com uma prática de exploração calcada no chamado sistema de trabalho “contratado” (embora oficialmente negado) que remonta ao século anterior, Portugal se distanciava dos impérios europeus ao se negar a qualquer tipo de modernização.

A década de 1950 assiste ao desenvolvimento do movimento anticolonial na África Portuguesa, ao mesmo tempo em que as potências mais desenvolvidas, como França e Inglaterra, também ex-colonialistas, aceleram a descolonização. Marchando, portanto, contra o rumo natural de antigos pares, a metrópole lusitana se recusa a aceitar os ventos libertários na África e recrudesce a repressão sobre as colônias, tendo como braço direito a temida PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado).

Conforme já dito, a luta dos colonizados africanos contra o regime português dá ao mundo, em setembro de 1973, uma nova nação africana: a República da Guiné-Bissau. Lutando juntamente com caboverdianos em função das afinidades políticas entre os dois povos, naquele momento, a Guiné-Bissau adere à luta anteriormente a Cabo Verde, que somente viria a se engajar a partir dos anos 60. As explicações para a adesão tardia de Cabo Verde residem no fato de os habitantes do arquipélago estarem mais preocupados

com a seca e a miséria que sempre varreram o país (e suas conseqüências), além, é claro, de uma relação diferenciada⁷ que Cabo Verde sempre manteve com a metrópole.

Não se pode esquecer que o ditador Salazar não dirigia mais o país desde 1968, em função de um derrame cerebral, e quem ficou à frente do governo foi Marcello Caetano. O ex-ministro manteve a mesma política, tanto em Portugal quanto na África, ou seja, opressão e colonialismo no além-mar. A independência unilateral da Guiné Bissau em 1973, internacionalmente reconhecida (menos por Portugal), bem como as lutas pela independência em todas as colônias, a saber, Angola e Moçambique, além da própria pressão interna na metrópole com o desejo do povo de ser livrar de décadas de uma ditadura fascista, minaram o governo de Marcello Caetano. Era a impossibilidade de sustentar o insustentável.

A conseqüência de tanto descontentamento sobreveio em 25 de abril de 1974. Um sistema autoritário, fascista e colonialista que já durava 48 anos foi derrubado em apenas 17 horas devido à decisão e à tenacidade de um punhado de oficiais, quase todos capitães do exército.

Iniciou-se, então, um período de negociações que culminou com a independência oficial da Guiné-Bissau em 10 de setembro de 1974 e de Cabo Verde em 5 de julho de 1975, finalmente reconhecida por Portugal. Posteriormente, essas duas nações seguiriam caminhos diferenciados, devido ao fato já citado de que Cabo Verde não teve a mesma forma de adesão ao processo de independência, chegando mesmo a confrontos entre grupos favoráveis e contrários ao PAIGC, que foi, assim, desmembrado em dois partidos depois das independências daquelas nações: PAIG e PAIVC.

É, portanto, nesse processo de independência de seu país que a literatura de Orlanda Amarílis surge no cenário não apenas de Portugal e da África, mas também de toda a Europa e Estados Unidos, pois que o número de emigrantes caboverdianos remonta nesse período a dezenas de milhares espalhados pelos continentes europeu e americano. A formação cultural de Orlanda se dá no seio de um movimento literário surgido nos anos 1940, portanto em plena Segunda Guerra Mundial, que tinha como veículo de comunicação a revista *Certeza*, na qual ela publicava textos que tinham por objetivo, além de denunciar as injustiças sociais, debater a literatura caboverdiana e sua

⁷ Para essa afirmação ver: MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. . Lisboa: Vega, 1991, capítulo “O mundo que o mulato criou”. P. 67.

legitimidade como representante de uma arte que não mimetizasse a da metrópole e que defendesse a igualdade de oportunidades para as mulheres.

Orlanda Amarílis comprometeu-se, também, na luta contra o colonialismo e foi membro do Movimento Português contra o Apartheid (MPCA). Esse detalhe é importante para marcar sua posição ideológica em relação à luta anticolonial e à questão racial. É interessante notar, por exemplo, na antologia de contos *Ilhéu dos Pássaros* (1983), escrita no pós-independência, a revisão do passado, em que Orlanda Amarílis revisita as memórias de resistência e opressão durante o período colonial, mas de um ponto de vista pós-colonial.

A concomitância da primeira publicação literária de Orlanda Amarílis não se dá apenas em relação ao momento político de independência vivido pelas ex-colônias portuguesas na África, mas também no que se refere ao início de um movimento de emancipação da mulher em Cabo Verde.

Não se pode esquecer da diáspora caboverdiana como fator determinante da economia e da cultura das ilhas. Claro está que, se mais da metade da população de Cabo Verde vive no exterior, também não há dúvidas de que a maior parcela dessa população emigrante é formada basicamente por homens, desde a época colonial até e atual. Ainda que, após a independência, o país buscasse formas de melhorar a situação da mulher, tendo, inclusive, sido fundada em 27 de março de 1981 a OMCV (Organização das Mulheres de Cabo Verde), as mudanças são lentas.

Como responsável pela manutenção das famílias e esteio da sociedade, mesmo que apresentando índices de analfabetismo inaceitáveis, a mulher caboverdiana sempre trabalhou muito e pesado, não apenas nos afazeres domésticos e em profissões tidas como femininas – educação, saúde, serviço público –, mas também naquelas consideradas como masculinas (como a construção de estradas), fato facilmente explicável pela emigração masculina em grande escala no arquipélago.

Mas a OMCV tem militado com afinco para reduzir essas discrepâncias de gênero. A proposta de emancipação feminina em Cabo Verde, ainda que encontrando barreiras, como, aliás, é comum em todos os países e continentes, tem surtido efeito em vários setores da economia, seja na agricultura de subsistência, nos cursos de aprimoramento em diversas áreas, seja juridicamente, eliminando a necessidade de autorização marital para o trabalho (nos anos noventa do século XX).

O tema mais freqüente da literatura produzida por de Orlanda Amarílis é a diáspora caboverdiana, com um forte viés de gênero. Portanto, o movimento circular entre os que

deixam o arquipélago de Cabo Verde e os que retornam, liga a contribuição de Orlanda Amarílis aos escritores pertencentes à geração fundadora da *Claridade*, que focavam o drama da evasão, a dualidade "querer partir e ter que ficar" ou "querer ficar e ter que partir". O caminho mais viável para compreender essa discussão repetida acerca do binômio insularidade – emigração é reconhecer que esses temas são constitutivos da identidade de Cabo Verde, pela quantidade de cidadãos em situação de diáspora, já que o arquipélago não ofereceu durante muito tempo, especialmente na época colonial, boas oportunidades para sua população, deixando apenas o porto como sonho da juventude e sua natural curiosidade por outros horizontes e meios de vida.

Amarílis escreve sobre esse ir e vir nômade, como as marés, de um modo que subentende a contradição entre “ir embora” e a permanência dos modos de vida e hábitos nas ilhas. Pelo contrário, o estilo de vida nas ilhas nunca fez com que o emigrante que retorna se sinta um estrangeiro. Assim, aquele que volta se reintegra rapidamente, já que o arquipélago funciona como um abrigo, um porto conhecido, um lugar para se curar e descansar das jornadas. Além disso, o modo como Orlanda escreve sobre esses seres deslocados retém um forte sentimento de pertencimento a Cabo Verde que impede que haja uma fragmentação em função do alto índice de mobilidade. Dessa maneira, Orlanda Amarílis contribui para consolidar o sentimento de identidade dos naturais de arquipélago.

É possível, ainda, depreender na literatura produzida pela autora um mosaico em que a vida das ilhas aparece quadro a quadro, montando um quebra-cabeça cujas peças, que se encaixam, deixam entrever o traçado da diáspora caboverdiana num vai-e-vem constante pelo Atlântico.

Mas, se a emigração em Cabo Verde, na época em que Amarílis produziu os contos, era predominantemente masculina, fato que também se evidencia em sua ficção, é do universo feminino que Orlanda Amarílis basicamente se ocupa. Conhecedora da importância das mulheres nesse processo migratório, por viver ela mesma em situação de diáspora, Orlanda destaca a importância de falar sobre a mulher no exílio e também sobre a premente necessidade de, enquanto escritora, escrever sobre a realidade feminina da emigração:

A escrita das mulheres na diáspora é necessidade de comunicação, desejo de estar com os outros em postura insular. Postura de saudade se se estiver em terra-longe. É do estar ameno, tranquilo, convivente, fruto do espaço onde nasceram os avós, os pais, a família outra.

(...)

Porque escrever não é mais que um desabafo, um modo de partilhar a alegria, a dor, o medo por vezes, as nossas emoções quantas vezes caladas, recalçadas.⁸

A obra ficcional de Orlanda Amarílis permite ao leitor depreender múltiplas camadas da história recente, fazendo alusão a atmosferas e temas que afetam a sociedade de Cabo Verde em momentos diversos, vistos sob ângulos de diferentes classes sociais e com diferentes graus de percepção.

Mas, se a literatura de Orlanda Amarílis enfoca mais as mulheres caboverdianas na diáspora, aquelas que ficam nas ilhas também recebem da escritora uma atenção especial. Trata-se, portanto, de uma autora que, numa posição que podemos entender como feminista, aborda a resistência da mulher crioula, dentro e fora do arquipélago.

Dessa forma, Amarílis se insere no rol de escritoras caboverdianas, e também africanas, que apresentam as mulheres no seu dia-a-dia, nos afazeres domésticos, seja como mães, seja como trabalhadoras nas diversas atividades em que atuam.

Segundo Sônia Maria Santos:

Vemos, portanto, a experiência social feminina inseparável do quotidiano, visto que as ações dos indivíduos são objetivações dos sujeitos ativos que formam as moléculas do corpo social, sendo possível, a partir da célula familiar, observar as interações entre o espaço público e o privado, mobilizar transformações ocasionadas pela informalidade dos comportamentos e de conceitos não estandardizados. Portanto, subvertendo a ordem de antigos moldes, a experiência diária reforça o jogo da vida ao incorporar em suas práticas o acervo da resistência construída no árduo terreno da insubmissão, tornando-o um lugar propício para a invenção da própria vida plasmada pela tradição, fato que transforma o discurso, na medida em que a resistência a esse lugar subordinado constrói novas relações⁹.

Essas mulheres retratadas por Orlanda, que permanecem em Cabo Verde muitas vezes (ou até a maioria) à espera do homem que partiu, não se encontram reféns de uma situação de opressão e abandono. Sua criadora intenta tirá-las do limbo da história a que parecem relegadas, para, atenta às suas pequenas lutas diárias, apostar no devir. É a comprovar que a “história das mulheres” se escreve, muita por meio desses pequenos movimentos ou momentos (micro-história) que Maria Odila Leite da Silva Dias resgata pela *hermenêutica do quotidiano*:

⁸ MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (org), “Diáspora – Exílio”, em *A Mulher Escritora em África e na América Latina*, Lisboa: NUM, 1999, p.46.

⁹ SANTOS, Sônia Maria. “Experiências femininas no quotidiano crioulo”, In: *Críticas e Ensaios*, publicação da União dos Escritores Angolanos, 2009.

Através de focos narrativos, a hermenêutica do cotidiano procura historicizar aspectos concretos da vida dos seres humanos – homens e mulheres – em sociedade. O estudo do cotidiano nas sociedades em transformação, ao resvalar por experiências de vida, escapa ao normativo, ao institucional, ao alto, ao prescrito e aponta para o *vir a ser*, para papéis informais, para o provisório e o improvisado, em geral para o vivido, o concreto, o imponderável e o não dito, sobretudo quando confrontado com regras, valores herdados e papéis prescritos ¹⁰.

Tendo suas produções literárias publicadas nas últimas décadas do século XX (*Cais-do-Sodré te Salamansa* em 1974, *Ilhéu dos Pássaros* em 1983 e *A Casa dos Mestros* em 1989), Orlanda Amarílis já compactua, portanto, de posições feministas que se negam a reduzir a mulher àquilo que Michelle Perrot chama de “história ‘miserabilista’ na qual se sucedem mulheres espancadas, enganadas, abandonadas, loucas e enfermas...” ¹¹, para dar a ver a emergência da mulher “rebelde”.

Se não podemos afirmar que as mulheres orlandinas se encaixam no conceito etimológico de rebeldia (rebelião, revolta), fazem-no de forma figurada (oposição, resistência). Resistência das que ficam, rebeldia das que emigram, alçando um, ainda que limitado, vôo libertário. Conforme palavras de Benjamin Abdala Júnior:

A ficção de Orlanda Amarílis recoloca o homem no centro de suas preocupações. O “papiá” que lhe serve de estratégia discursiva é uma forma de encontro, de aproximação. A perspectiva anômica da dispersão, solidão, individualismo, opõe a solidariedade, procurando, assim, analogicamente, a discursividade dos contadores de estórias. Assim, além de memória cultural de seu povo, sua ficção constitui produção simbólica solidária (enquanto tal, concretiza laços de solidariedade), pela intercalação de múltiplas vozes e múltiplos “causos” ¹²

Portanto, a ficção literária de Orlanda Amarílis proporciona a visão de uma ampla galeria de mulheres, solitárias sim, mas subversoras da ordem de antigos modelos que as pretendiam submissas, ainda que essa subversão se efetue paulatinamente, num processo oposto ao das revoluções, porém, talvez, exatamente por isso, contínua e irreversível.

¹⁰ SILVA DIAS, Maria Odila Leite da. *Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças*. Rio de Janeiro: CIEC – Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos, 1994, p. 373.

¹¹ “Quinze Ans d’Histoire des Femmes”, em AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998, p. 100.

¹² ABDALA JÚNIOR, Benjamin. “Globalização, Cultura e Identidade Cultural em Orlanda Amarílis” In: *De Vãos e Ilhas, Literatura Comunitarismos*, São Paulo: Ateliê, 2003, p. 287-302.

Seja na resistência miúda do cotidiano, seja por meio da emigração que lhes permite uma transformação mais evidente, as mulheres caboverdianas tomaram a rédea de suas vidas.

2. CLARICE LISPECTOR – COSENDO PARA DENTRO

Sou brasileira naturalizada, quando, por uma questão de meses, poderia ser brasileira nata. Fiz da língua portuguesa a minha vida interior, o meu pensamento mais íntimo, usei-a para palavras de amor. Comecei a escrever pequenos contos logo que me alfabetizaram, e escrevi-os em português, é claro. Criei-me em Recife. [...] E nasci para escrever. Minha liberdade é escrever. A palavra é o meu domínio sobre o mundo¹³.

Quando surgiu no cenário literário brasileiro com a publicação de *Perto de Coração Selvagem* (1944), Clarice Lispector provocou verdadeiro espanto na crítica e no público, ao construir textos literários que subvertem com frequência a estrutura dos tradicionais gêneros narrativos (sua escrita quebra a seqüência “começo, meio e fim”, bem como a ordem cronológica) e que se estruturam segundo o fluxo da consciência.

Embora desde o Realismo, no século XIX, a introspecção psicológica fosse praticada por diversos autores, o fluxo de consciência é uma experiência mais radical. Naquela, a tentativa de desvendar o universo mental de personagens é percebida pelo leitor, já que espaço e tempo seguem uma linearidade, e, portanto, os momentos de recordação ficam evidentes. No fluxo de consciência, há uma quebra dessa linearidade que torna a obra verossímil. Por meio dele o leitor vê-se em um turbilhão em que planos narrativos se fundem sem qualquer preocupação com a ordem: presente e passado, realidade e desejo se misturam.

Não é de se estranhar, portanto, o impacto provocado pela publicação de *Perto do Coração Selvagem* e as críticas desfavoráveis. Afinal, naquele início dos anos 1940

¹³ LISPECTOR, Clarice. *Apud* WALDMAN, Berta. *Clarice Lispector*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 9-10.

encerrava-se um período da literatura, bem como das artes plásticas, que se colocara a serviço da análise crítica da sociedade brasileira. Conhecido como Regionalismo, esse período teve como temática recorrente os problemas sociais do homem sertanejo no Nordeste brasileiro.

Vale ressaltar também que o país havia passado na década de 1930 por grandes mudanças no quadro econômico, político e social. A Revolução de 30, que encerrou a República Velha e deu início à Era Vargas, foi a responsável pelas profundas mudanças citadas. Embora o chamado Estado Novo (1937-1945) tenha sido marcado por grande repressão política e supressão das liberdades individuais e democráticas, o fato é que, sob o governo de Getúlio Vargas, o Brasil passou de uma república agrária e oligárquica a um país que se industrializava, modernizava e apresentava o início da dominação das relações capitalistas no modo de produção.

Não se pode esquecer que esses fatos são concomitantes à ascensão do nazi-fascismo na Europa, que desembocaria na Segunda Grande Guerra Mundial entre 1939 e 1945. Com a movimentação de milhões de homens para o *front* de batalha, as mulheres passaram a ocupar o vazio da mão-de-obra deixada nas máquinas das fábricas, nas escolas, nos escritórios, enfim, em todos os locais onde se fazia necessária a presença de trabalhadores. Começava ali uma revolução que, segundo o pensador italiano Norberto Bobbio¹⁴, seria a mais importante do século XX: a da mulher.

No Brasil ocorreu o fim da ditadura de Getúlio Vargas e o início da redemocratização brasileira, que não duraria muito, porém. Entretanto, as bases industriais lançadas no governo de Vargas, com destaque para a criação da Companhia Siderúrgica Nacional de Volta Redonda, no estado do Rio de Janeiro – fato, aliás, que fez o país decidir-se por lutar ao lado dos aliados durante a guerra -, lançaram o país, nos anos 50, numa febre de nacionalismo desenvolvimentista, liderado pelo governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960). Estava garantido o crescimento econômico com base na produção industrial.

O Brasil viveu na década de 1950 um período de ascensão da classe média, que se encaixava no processo de crescimento urbano e industrialização sem precedentes. Tendo como premissa o *American way of life*, a classe média brasileira acreditava na modernidade e no futuro. As famílias acreditavam no acúmulo de bens materiais como forma de estabilidade financeira que traria acesso à informação, lazer e consumo que as levaria à felicidade.

¹⁴ BOBBIO, Norberto *Apud* TELLES, Lygia Fagundes. “Mulher, Mulheres”. In: *História das Mulheres no Brasil*. PRIORE, Mary Del (org), São Paulo: Contexto, 2004, p. 699.

Se aumentavam as possibilidades educacionais e profissionais para homens e mulheres, as distinções entre papéis masculinos e femininos continuavam nítidas. Enquanto o homem permanecia como o chefe da casa e provedor da família, a mulher ideal era aquela que tinha por objetivo manter as características próprias da “feminilidade”: ocupações domésticas e cuidado dos filhos e do marido.

Havia naqueles anos cinquenta a *moça de família* e a *moça leviana*, que deveriam ser evitadas com o perigo de as *boas moças* ficarem *mal faladas*. Das *moças de família* era esperado um comportamento “correto” e gestos contidos, respeito e obediência aos pais e manutenção da virgindade até o casamento.

Clarice Lispector não só é fruto dessa formação feminina como vai mostrar em boa parte de sua obra a mesma mulher que, se adentrava o mercado de trabalho como reflexo das transformações que ocorriam em todo o mundo, principalmente da guerra, buscava especialmente o setor de serviços – comércio, escritórios, serviços públicos -, saúde – enfermeiras – e educação. Esta última era na verdade a tarefa que mais se aproximava das funções do lar.

As revistas femininas da época - *O Cruzeiro*, *Querida*, *Jornal das Moças*, dentre outras de grande sucesso entre as jovens da classe média, entretanto desaconselhavam as “boas moças” de então, bem como as já casadas, a deixarem de lado seus afazeres domésticos por uma carreira que poderia desestabilizar o casamento. Sobre essa questão, assim se manifestava uma destas revistas femininas:

Lugar de mulher é o lar (...) a tentativa da mulher moderna de viver como homem durante o dia, e como uma mulher durante a noite, é a causa de muitos lares infelizes e destroçados. (...) Felizmente, porém, a ambição da maioria das mulheres ainda continua a ser o casamento. E a família. Muitas, no entanto, almejam levar uma vida dupla: no trabalho e em casa, como esposa, a fim de demonstrar aos homens que podem competir com eles no seu terreno, o que frequentemente as leva a um eventual repúdio de seu papel feminino. Procurar ser à noite esposa e mãe perfeitas e funcionária exemplar durante o dia requer um esforço excessivo (...). O resultado é geralmente a confusão e a tensão reinantes no lar, em prejuízo dos filhos e da família

¹⁵.

Note-se que, embora a tônica do comportamento feminino estivesse no casamento e nos filhos, pois ser mãe era mais que uma alegria, era uma obrigação social, “sagrada missão” feminina, o artigo da revista já cita a presença de mulheres que, mesmo casadas,

¹⁵ Revista Querida, novembro de 1954.

trabalham fora. Ou seja, em meados da década de cinquenta já se apontava para uma mudança de comportamento no cenário brasileiro.

Mas será, sem dúvida alguma, nos anos 1960 que a mulher dará o maior salto na transformação do século XX, como o da sua revolução.

A década de sessenta foi um marco na história da luta feminista e pode-se dizer que foram as lutas das mulheres norte-americanas, encabeçadas pela psicóloga e escritora Betty Friedan, além de Sheila Rowbothan e Judith Butler, que marcaram realmente, de forma estruturada, o feminismo enquanto movimento. Lutavam principalmente por direitos básicos, como acesso ao mercado de trabalho, à universidade, aos partidos políticos, ao espaço nas decisões familiares, ao aborto etc. Percebe-se, nesse período, a presença de mulheres em partidos políticos, guerrilhas, movimento hippie, ambientalistas. Na verdade, a década de 1960 possibilitou o surgimento de grupos de contestação social que foram denominados de contracultura, por questionarem os padrões vigentes; o movimento feminista foi fruto deste contexto histórico que muito favorecia a rebeldia. Todas essas bandeiras levantadas pelo movimento feminista possibilitaram uma presença mais marcante da mulher nos campi das universidades, fato que só fortaleceu o avanço das conquistas femininas, uma vez que se lutava pela liberdade e igualdade, principalmente a partir dos anos 1970.

Foi, pois, nessa onda libertária que uma diversidade de novos movimentos sociais começou a discutir publicamente questões que antes eram reservadas, quando muito, aos divãs dos psicanalistas. O direito à liberdade sexual foi uma das tônicas desses movimentos. A bandeira foi imediatamente incorporada pelas feministas, já que o advento da pílula anticoncepcional garantia, pela primeira vez na história da humanidade, que as mulheres exercessem um método totalmente seguro de controle da gravidez. Ainda que não tivesse como objetivo beneficiar a mulher em seu processo de libertação, mas efetivamente contribuindo para isso, a possibilidade de poder optar por ter ou não filhos, de planejar a maternidade, teve um importante significado para as mulheres. Um dos seus reflexos foi a maior participação feminina no mercado de trabalho, bem como o aumento de sua presença em universidades, na política e no cenário cultural.

Também no Brasil, essa onda libertária varreria preconceitos e derrubaria barreiras impostas às mulheres até então. Na linha de frente da luta contra a ditadura militar, a participação das mulheres provocou forte impacto nos órgãos repressores, que recrudesceram sua atuação e aumentaram a violência. Mas não apenas os representantes do aparato repressor estranharam a presença feminina na luta: a confluência das idéias

feministas com os movimentos de esquerda não se deu sem conflitos. A luta naquele momento tinha como objetivo primordial a derrubada da ditadura, logo, ter o foco desviado para outras questões não estava no plano daqueles que lutavam por democracia.

As mulheres também estavam convencidas da necessidade premente da luta pela democracia, mas não só. Havia que se construir uma nação socialista que garantisse a igualdade de todos, de gênero inclusive. As mulheres queriam alertar, objetivando a transformação, contra manifestações de autoritarismos, sexismos e racismos. Ao contrário de movimentos políticos (fascismo, nacionalismo, comunismo), o feminismo promoveu mudanças sem usar a força nem derramar sangue.

Politicamente, porém, Clarice Lispector mais testemunhou do que participou. Suas manifestações de engajamento político foram: uma crônica publicada no dia 6 de abril de 1968, em que se declara chocada com a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto (morto pela Polícia Militar, no dia 28 de março, no Calabouço, restaurante que atendia secundaristas carentes, no Rio de Janeiro) e que foi estopim de grandes manifestações populares. Em 2 de junho, integra o grupo de 300 intelectuais que se dirige ao Palácio Guanabara para cobrar do governador Negrão de Lima uma postura mais democrática. Em 26 de junho participa, na linha de frente composta por intelectuais e artistas, da Passeata dos Cem Mil contra a ditadura militar, no Rio de Janeiro, marcha que foi um momento de unificação das lutas dos estudantes universitários e camadas descontentes de diversos segmentos da sociedade, como escritores, artistas, religiosos e professores.

Incluindo-se nesse período de grandes transformações, a escrita de Clarice Lispector passou por mais de três décadas na literatura brasileira. Suas personagens, majoritariamente femininas, testemunhavam as mudanças de paradigmas por que passavam a mulher, a família, a política, a sociedade brasileira.

Podemos identificar no mundo real algumas de suas personagens, como as que povoam contos do livro *Laços de Família* (1960), como as donas-de-casa da classe média da década de 1950 e 1960, ou ainda mulheres que se negam a sujeitar-se aos limites impostos. No mais das vezes, o que predomina é o mergulho interno, uma viagem rumo ao desconhecido de si mesmas – em *Perto do Coração Selvagem*, *O Lustre*, *A cidade Sitiada*, *A Legião Estrangeira* -, tendo como ponto de partida a experiência das mulheres e o ambiente familiar. Claro está que as quatro paredes da casa ficcional podem prender as mulheres de papel, mas não a autora. Sua literatura extrapola os limites impostos às personagens. Seus temas universalizam-se: a falsidade das relações humanas e familiares, a relação entre o eu e o outro, a condição social da mulher. “Não tem pessoas que cosem

para fora? Eu coso para dentro”¹⁶. Com essa frase, é a própria Clarice quem melhor define sua literatura introspectiva como forma de se comunicar com o mundo.

Entretanto, em *A hora da estrela*, Clarice Lispector trilha outros caminhos, ao apresentar a garota do interior de Alagoas, a retirante Macabéa. Tragada pelo turbilhão da cidade grande, o Rio de Janeiro, a pobre moça alagoana tem sua hora de estrela, exatamente como sua criadora: um momento de apogeu e de morte. Sobre esse fato, assim se manifesta Yudith Rosembaum:

Os perfis de mulher até então trabalhados pelos romances claricianos focalizavam mulheres sozinhas, letradas, profissionais bem-sucedidas, voltadas para a própria solidão. Mas *A Hora da Estrela* é um marco terminal dessa sondagem do feminino, uma vez que, no fim da vida, a escritora elege como personagem principal uma mulher de outra classe social e cultural, desvendando uma feminilidade desconhecida.¹⁷

¹⁶ LISPECTOR, Clarice. Entrevista concedida a Marina Colassanti e outros para o Museu da Imagem e do Som, Rio de Janeiro, 20/10/1976. In: LISPECTOR, Clarice. *Paixão Segundo G.H.* Edição crítica coordenada por Benedito Nunes. Madri, Paris, México, Buenos Aires, São Paulo, Rio de Janeiro, Lima: ALLCA/EDUSP, 2ª. ed., 1996, p. 306.

¹⁷ ROSEMBAUM, Yudith. *Clarice Lispector*, São Paulo: Publifolha, 2002, p. 55.

CAPÍTULO I: TRÂNSITO E IDENTIDADES CULTURAIS

Identidade é um termo tradicionalmente usado para descrever ou interpretar o indivíduo, tal como ele se revela e se conhece ou como ele se vê representado em sua própria consciência. Enquanto que, sob uma perspectiva psicológica, a identidade produz um sentido de ordem, sob uma perspectiva sociológica ela situa um indivíduo num grupo. Ambas as perspectivas se completam ao considerarmos que, para saber quem somos, temos que reconhecer a posição em que nos colocamos. Para o antropólogo Gustavo Lins Ribeiro¹⁸, a identidade deve ser encarada como modo de representar tanto o nosso pertencimento a uma unidade socio-político-econômica como também o do *outro*.

Mas o conceito de identidade se tem transformado através dos tempos. Stuart Hall destaca três diferentes concepções de identidade¹⁹.

Inicialmente, afirma que, para o Iluminismo o conceito de identidade baseava-se na idéia de um ser unificado – razão, consciência e ação – centrado em um núcleo interior que emergia com o nascimento e se desenvolvia, mas permanecia basicamente o mesmo. O centro essencial do eu era a identidade da pessoa. Depreende-se, daí, uma concepção individualista do sujeito e de sua identidade, que não considerava o exterior do indivíduo.

Não se pode esquecer que o Iluminismo surge no século XVIII – momento de grande desenvolvimento do capitalismo, da conseqüente ascensão da burguesia e de sua tomada de consciência como classe –, no despertar da Revolução Industrial. O avanço técnico e científico produzia um homem racionalista, convencido de que a razão era o instrumento principal para enfrentar os problemas que o rodeavam.

Mas o industrial Estado moderno trouxe consigo a pobreza espantosa do proletariado. A Revolução Industrial provocou mudanças profundas nos meios de produção humanos até então conhecidos, afetando diretamente os modelos econômicos e sociais de sobrevivência humana. Na grande maioria dos casos, os trabalhadores desta época cumpriam uma jornada de trabalho de catorze horas dentro de fábricas geladas. E o que ganhavam era tão pouco que até crianças e mulheres grávidas tinham de trabalhar. Tudo

¹⁸ RIBEIRO, Gustavo Lins *Apud* CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti. “Memórias da Migração: A identidade e o pertencimento”, em *Migração e Identidade*, São Paulo: Centauro, 2007, p.35.

¹⁹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 11.

isto levou a condições sociais indescritíveis. Em poucas palavras: o trabalho, que deveria ser um símbolo da dignidade humana, transformara o trabalhador num verdadeiro animal.

Não era mais possível, portanto, conceber o indivíduo como alguém isolado, cuja identidade encerrava-se em si mesmo. Dessa forma, opondo-se à concepção “individualista” da pessoa humana do Iluminismo, surgia o sujeito sociológico, como consequência da complexidade do mundo moderno. A consciência de que o sujeito não era autônomo decorria da relação com o outro/a sociedade. Sendo assim, a identidade passou a ser entendida como formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda teria um núcleo ou essência interior, que era o seu ‘eu real’, mas este formava-se e modificava-se num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos ofereciam.²⁰

Tem-se, assim, o preenchimento do espaço entre o mundo “interior” e o “exterior”, o pessoal e o público, pois a identidade do sujeito sociológico é costurada à estrutura a que pertence.

Mas o processo de globalização, na segunda metade do século XX, abalou, para posteriormente destruir, a noção de identidade como entendida até então. Todo esse processo produziu, na sua radicalização, o sujeito pós-moderno que tem como marca a ausência de uma identidade fixa, essencial e permanente. Ao contrário, a identidade passa a ser considerada como em constante mutação. Segundo Stuart Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.²¹

A globalização expôs um fato que, se não era novo, teve, sem dúvida, seu incremento na segunda metade do século XX: a diáspora e suas conseqüências nos processos de identidade na contemporaneidade.

Em percurso contrário ao período do descobrimento do então conhecido como Novo Mundo – quando o modelo colonial formou grandes impérios nos continentes americano e africano e significativo contingente humano foi mandado pelas metrópoles para colonizar e explorar suas colônias – e do posterior deslocamento de trabalhadores da

²⁰ HALL, op. cit . p. 13.

²¹ HALL, idem.

Europa para a América no século XIX, as correntes migratórias atuais buscam melhores condições de vida no chamado mundo desenvolvido.

A atual diáspora transnacional segue o eixo Sul-Norte e envolve sulamericanos, caribenhos, africanos e asiáticos que migram para os Estados Unidos, Canadá, e países europeus, principalmente aqueles que foram colonizadores. São massas fugitivas da fome, das guerras internas, enfim, das condições adversas a que o capitalismo as relegou, fatos que impedem principalmente os mais jovens de ter perspectivas futuras de desenvolvimento. Dessa forma, na modernidade, mais uma vez as redes de blocos mandatários de modelos econômicos subjugam os mais fracos, impelindo-os a buscar alternativas em outras e longínquas terras.

Não importa por que motivo, o espalhamento dos povos tem gerado transformações na identidade cultural, não somente daqueles que emigram mas também daqueles que recebem esses indivíduos em trânsito. Dessa forma, hoje não é mais possível conceber a identidade como linear. Aliás, as fronteiras daquilo que nos representa não são facilmente distinguíveis, pois todos (e tudo) que nos rodeia(m) acaba(m) tendo um papel fundamental na construção do que somos. O sentido de pertencer a algo é móvel, não estanque, construído, segundo Benedict Anderson²², a partir de um “sujeito imaginado”, que, por sua vez, faz parte de uma “comunidade imaginada”.

Por isso, na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Conforme explica Benjamin Abdala Júnior:

O diferencial que hoje se verifica, quando se comparam as configurações históricas do passado com as da atualidade, é mais de ordem quantitativa, decorrente da intensificação dos contatos humanos. São múltiplos contatos que reagem entre si, trazendo num ritmo nunca visto novos amalgamentos capazes de dar rapidamente início a interações produtivas, que podem vir a se distanciar muitas vezes das situações de origem que constituíram suas fontes primárias.²³

Porém, o hibridismo resultante do encontro das mais diversas culturas não é livre de tensão. O pano de fundo que possibilita a mistura cultural é composto pela existência de uma zona de contato. Nos termos de Mary Louise Pratt, ‘zonas de contato’ são espaços sociais onde culturas díspares se encontram, chocam, entrelaçam uma com a outra,

²² ANDERSON, Benedict *Apud* HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 26.

²³ ABDALA JÚNIOR, Benjamim, *Fronteiras Múltiplas, Identidades Plurais*. São Paulo: Senac, 2002, p. 21.

frequentemente em relações assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo ou seus sucedâneos praticados em todo o mundo.²⁴

Se a globalização reforça o processo migratório, atravessando fronteiras nacionais, conectando comunidades, determinando novas combinações de espaço-tempo, tal contato constante também determina uma nova idéia sociológica de sociedade. Sente-se o mundo menor, as distâncias mais curtas, o tempo passa mais rapidamente, as representações identitárias passam por aceleradas transformações que as distanciam do tempo e espaço de simbolização, fenômeno que Giddens chama de separação entre espaço e lugar:

Nas sociedades pré-modernas, o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes, uma vez que as dimensões espaciais da vida social eram, para a maioria da população, dominadas pela presença – por uma atividade localizada. A modernidade separa, cada vez mais, o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão “ausentes”, distantes (em termos de local), de qualquer interação face a face. Nas condições da modernidade, os locais são inteiramente penetrados e moldados por influências sociais bastante distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente aquilo que está presente na cena; a “forma visível” do local aculta relações distanciadas que determinam sua natureza.²⁵

Pode-se, então, concluir que a globalização vá destruir as identidades? É mais provável que ela vá produzir novas identificações. A diáspora, ao propiciar a intersecção cultural identitária, aponta para a construção de outros sujeitos, com o imaginário reformulado à luz desse entre-lugar.

Stuart Hall destaca três possíveis conseqüências da globalização, isto é, a homogeneização das identidades globais:

- a) a globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais, embora isso ainda esteja dentro da lógica da compressão espaço-tempo;
- b) a globalização é um processo desigual e tem sua própria “geometria de poder”;
- c) a globalização retém alguns aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades culturais estão, em toda parte, sendo relativizadas pelo impacto da compressão espaço-tempo.²⁶

²⁴ PRATT, Mary Loiuse *Os olhos do império - relatos de viagens e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999, p. 29.

²⁵ GIDDENS, A. *Apud* HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 72.

²⁶ HALL, op. cit. p. 80-81.

Parece, portanto, que tudo aponta para uma nova geografia mundial em termos culturais. Se a globalização traz um forte arrocho em termos tecnológicos e econômicos, culturalmente facilita o trânsito entre nações. Se mantém um certo ranço colonialista, propicia o surgimento de manifestações culturais cujos locais de origem são menos evidentes, logo, mais diluídos.

Neste capítulo as questões da identidade cultural e do indivíduo em trânsito no mundo globalizado e seus conseqüentes conflitos serão abordados no conto *Salamansa*, de Orlanda Amarílis, e na narrativa *A hora da estrela*, de Clarice Lispector, de modo a evidenciar que na pós-modernidade há uma ausência de identidade fixa, essencial e permanente, e como as sociedades tradicionais vão sendo varridas pela globalização na pós-modernidade, que também subverte a idéia de identidade regional e nacional.

1.1. DESENCANTADA

No conto “Desencanto”, assim como em outros do livro *Cais-do-Sodré te Salamansa*, Orlanda Amarílis aborda a temática da diáspora e da identidade cultural. O conto, cuja protagonista é uma migrante caboverdiana que mora na linha Lisboa/Cascais e viaja até o Cais-do-Sodré onde deverá apanhar o barco que a levará ao outro lado do Tejo para trabalhar, ilustra como Orlanda percebe a diáspora caboverdiana.

Orlanda Amarílis não se ilude com o sonho utópico daqueles escritores caboverdianos que, numa postura evasivista, julgaram que a mítica *Pasárgada* de Manuel Bandeira estivesse do outro lado do Atlântico. Tampouco compactua com o oposto, a permanência em Cabo Verde como solução para as adversidades enfrentadas pelos habitantes das ilhas, decorrentes da posição geográfica do arquipélago, que provoca a quase nulidade pluviométrica aliada à escassez de bons solos, o que dificulta a produção agrícola suficiente para o auto-abastecimento (tendo em conta que esta é a atividade básica da população caboverdiana).²⁷

A jovem caboverdiana que corre apressada pelos trens de Lisboa não se encontra em um lugar mítico de felicidade, mas em uma cidade real, a antiga metrópole, que representa apenas a possibilidade de encontrar um mercado de trabalho que a aceite.

Em seu livro *Imigrantes em Terra de Emigrantes*, João Lopes Filho ressalta que o migrante caboverdiano “(...) acaba, quase sempre, por se transformar num anônimo, sem identificação e sem passado dentro da sociedade de consumo, quase marginal, uma espécie de isolado no país de acolhimento à procura de promoção fora da pátria”.²⁸

Os jovens que chegam cheios de projetos, sonhando com possibilidades de inclusão num mercado de trabalho já mais estruturado dentro do sistema capitalista, em países receptores de mão de obra migrante que se encontram entre as grandes economias do mundo (excetuando-se Portugal), acabam empurrados por todos os lados, desprezados e marginalizados, vivendo nas periferias das metrópoles.

²⁷ LOPES FILHO, João. *Imigrantes em Terra de Emigrantes*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 2007, p. 38.

²⁸ LOPES FILHO, op. cit. p. 43.

Este fenômeno se atesta com a mulher caboverdiana personificada no conto *Desencanto*. O único contato que a personagem-narradora tem com o mundo exterior é um mecânico e impessoal: “Bom dia. Passou bem”? (Des. p. 57)²⁹. As várias repetições do cumprimento poderiam sugerir que a jovem tem muitas amizades, mas, ao contrário, a gentileza vazia apenas atesta que ninguém se importa com sua vida, seu passado.

Orlanda Amarílis parece corroborar a opinião de seu conterrâneo João Lopes Filho ao dar visibilidade à jovem que, na pressa cotidiana da grande metrópole, tenta se misturar e se encontrar na multidão anônima. Na sociedade moderna, impessoal, a dificuldade das relações aparece no relato da mulher: “Os outros vêm-na com indiferença” (Des. p. 61). O dado máximo da impessoalidade reside no fato de a moça não ter nome. Trata-se de mais uma dentre as milhares de pessoas que circulam pelas ruas, esbarrando-se sem, contudo, estabelecerem contato.

Desnecessário se faz dizer que à mulher imigrante estão destinados os trabalhos menos qualificados, não somente pela própria condição como também por sua pouca qualificação para desempenhar tarefas tidas como intelectualizadas. A baixa remuneração, portanto, levará a personagem a residir nas regiões periféricas de Lisboa, onde o custo da sobrevivência é menor, o que lhe permite enviar parte do seu ganho a Cabo Verde. Não se pode esquecer que, do montante do capital que circula nas ilhas, a maior parte provém dos caboverdianos que vivem no exterior.

Embora a não nomeada jovem caboverdiana não faça qualquer menção à vida familiar ou a amigos em sua terra natal, não há dúvidas de que se encontra na situação comum a todos os migrantes que, mesmo sofrendo as mais fortes e variadas formas de discriminação, realizam 30% do trabalho construtor de riquezas na Europa, índice que deveria garantir-lhes acolhida de honra. Ademais, recentes pesquisas feitas em países da União Européia mostram que os migrantes querem continuar a viver no território "escolhido", pois a memória da vida na terra de origem é negativa.

Quanto aos caboverdianos, cerca de 800 mil vivem fora, ou seja, mais do que a população que permanece no arquipélago, ajudando no desenvolvimento do país, enviando importâncias capitais para construir casas, educar crianças e promover pequenas empresas, tornando a emigração um ponto central na discussão sobre como dirimir a pobreza em Cabo Verde e no mundo.

²⁹ Será usada a abreviatura Des para citação do conto *Desencanto*.

Percentualmente pouco expressiva até os anos oitenta (apesar de sua expansão a partir dos anos sessenta), quando a emigração era basicamente masculina, a migração das mulheres das ilhas de Cabo Verde passou a representar, com reconhecida ênfase após a Independência (1975), o sonho de buscar no além-Atlântico a concretização de melhoria de vida. A diáspora feminina teve como país preferencial inicialmente a Itália (com início ainda no século XIX) e posteriormente a Holanda, a França e Portugal passaram a receber grandes contingentes de migrantes caboverdianas.³⁰

Por muito tempo a migrante caboverdiana teve no serviço doméstico sua principal ocupação, em consequência da pouca escolaridade adquirida no arquipélago. À já habitual exploração imposta àqueles que buscam em outros lugares aquilo que em sua terra é negado, acrescentou-se, então, a pouca qualificação profissional que o ilhéu carregava para a terra de destino.

Mas no caso específico das mulheres, parece que tal situação vem paulatinamente mudando. Segundo recente trabalho desenvolvido por Marzia Grassi e Iolanda Évora (2007), há hoje uma tendência de trabalho feminino mais direcionado ao comércio informal de venda de mercadorias que são compradas em Portugal e Brasil e, num negócio transnacional, vendidas aos caboverdianos dentro e fora do arquipélago.

Segundo as pesquisadoras, a justificativa para essa nova atividade da mulher na diáspora assim se explica:

A persistência dentro da comunidade caboverdiana dos papéis culturalmente aceites entre homens e mulheres no que diz respeito à atitude para com o comércio parece assim confirmar-se no comércio transnacional observado nos lugares da diáspora. As mulheres teriam em relação aos homens maiores capacidades para este tipo de actividade.³¹

Voltemos ao conto *Desencanto*, no qual a jovem inominada também cumpre sua jornada trabalhando em variados tipos de emprego, e sofrendo a crise de identidade comum àqueles cuja necessidade econômica deslocou de sua terra.

O processo de globalização traz uma homogeneidade cultural que produz diferentes resultados em termos de identidade: acirramento da resistência e reafirmação de identidades, ou, como no caso da jovem personagem do conto, um distanciamento de

³⁰ GRASSI, Marzia & ÉVORA, Iolanda (Orgs.) *Gênero e Migrações Caboverdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p. 34.

³¹ GRASSI & ÉVORA, op. cit. p. 48.

identidade relativamente à comunidade e à cultura da qual proveio. Tal situação é agravada pela sua condição de imigrante e mestiça na metrópole de um país europeu.

Essa condição impossibilita que ela pertença a um dos dois mundos. Nas palavras de Stuart Hall: “Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma “chegada sempre adiada.”³²

A crise de identidade pela qual passa a jovem mestiça de Cabo Verde em Lisboa não é, portanto, algo que somente ela sinta. A percepção de Orlanda Amarílis, também ela em situação diaspórica em Portugal, como já foi dito, é a do não-pertencimento que a emigração provoca. Assim, a moça anônima que corre pelos trens e barcos de Lisboa tem um duplo motivo para sentir-se nesse entre-lugar: é imigrante e mestiça.

Ao se ver “excluída” de sua base identitária – mulher, mestiça, caboverdiana –, pela emigração forçada devido às precárias condições das ilhas, adentra um mundo que lhe é hostil. Como argumenta Jonathan Ruthenford, “.a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora, a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação”³³.

Como hoje tornou-se impossível ver o indivíduo moderno como um ser unificado, uma vez que as velhas identidades estão em declínio, o que surge em seu lugar é o sujeito fragmentado.³⁴ Embora a jovem migrante tenha, no conto de Orlanda Amarílis, uma identidade de origem que a liga aos demais habitantes do arquipélago, não expressa ao seu grupo a solidariedade e fidelidade habitual para quem vive na situação de exílio. Ao contrário, parece comprovar asserções de teóricos como Kenneth Thompson³⁵, para os quais surgem hoje as identificações “globais”, provocadas pelas trocas culturais entre as nações e pela distância em que as pessoas se encontram de seu país de origem.

É durante a corrida pelos transportes públicos que a mulher caboverdiana, neste conto, reflete sobre sua condição de migrante. A primeira questão que lhe vem à cabeça é justamente sobre o corre-corre de Lisboa em contraste com a calma de Cabo Verde. Questiona-se ainda sobre uma possível volta: “Voltar pra quê? Para vegetar atrás das

³² HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Humanitas, 2003, p. 415.

³³ RUTHENFORD, Jonathan, *Apud* Kathryn Woodward. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, In: *Identidade e diferença*. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Petrópolis: Vozes, 2000, p. 19.

³⁴ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 8.

³⁵ THOMPSON, Kenneth, *Apud* HALL, op. cit. p. 73-74.

persianas da cidade parada e espreitar as mulheres trazendo a água do Madeiral em latas à cabeça ou os homens puxando as zorras com os sacos para a casa Morais?” (DES. p. 58).

Essas considerações a levam a reforçar sua decisão de permanecer em Portugal, descartando a possibilidade de voltar à sua terra de origem. Percebe-se inclusive que a personagem, no confronto entre os dois locais, prefere viver em Lisboa, que considera mais civilizada.

Embora decidida a viver em terras portuguesas, a jovem caboverdiana tem consciência de que não passa de uma migrante mestiça e que, mais do que sua condição de estrangeira, sua cor aparece como marca indelével a sinalizar sua condição de estrangeira. Vive o mesmo cotidiano apressado e impessoal do habitante da metrópole, mas numa solidão só dela. Vale ressaltar que a permanente solidão das mulheres caboverdianas, migrantes ou não, é uma característica já destacada por Maria Aparecida Santilli nas personagens femininas de Orlanda Amarílis:

Agentes-suplentes de homens-sujeitos ocultos ou esporádicos, as heroínas de Orlanda marcam sua trajetória pelas propriedades da mulher-objeto no contexto de tradição machista onde se definem com situações e experiências caracteristicamente delas, com as marcas históricas ou de natureza que então as distinguem dos homens.³⁶

Conforme já dito, a jovem mulata caboverdiana está inserida (na), e aparentemente até adaptada, à impessoalidade e à monotonia da sociedade moderna. No entanto, não está bem estabelecida e acomodada na sua condição de mestiça numa sociedade branca que a rechaça e a considera inferior.

A desigualdade entre os países em todo o mundo, fruto do sistema capitalista, gera um grande contingente de migrantes para atender as demandas diversas nas frentes de trabalho das sociedades economicamente mais avançadas. Mas esse fenômeno da globalização, ao propiciar o encontro dos diversos povos e culturas, ao invés de promover um avanço econômico para aqueles que emigram nessa busca, agrava, ainda mais, os desequilíbrios entre nações diaspóricas (como Cabo Verde) e países receptores, mantendo a já secular divisão entre os cidadãos deles provenientes. Com qualificação profissional de baixa qualidade, conforme já ressaltado, restam aos imigrantes somente trabalho e moradia degradantes.

³⁶ SANTILLI, Maria Aparecida. *Africanidades*. São Paulo: Ática, 1985, p. 107.

Sobre a exploração sofrida pelos caboverdianos na diáspora, João Lopes Filho afirma ainda:

Originários de um país com condições sócio-econômicas inferiores àqueles que os hospedam, regra geral, os caboverdianos estão sujeitos à exploração, às injustiças sociais e a discriminações, apesar de fornecerem ao sistema que os emprega elevadas taxas de mais-valia.³⁷

Orlanda Amarílis, mais do que apresentar a mulher caboverdiana na diáspora (por vezes inevitável), traz a discussão da sua condição complexa, ressaltando a caboverdianidade como forma de resistência à assimilação cultural imposta pela metrópole e a consequente alienação que a acompanha. Orlanda efetua o resgate da cultura do arquipélago colocada em risco pelo colonialismo, inicialmente, e pela globalização, nos dias de hoje. E, ao içar a jovem do anonimato, dar-lhe voz (quase murmúrio, um solilóquio, já que a saudação matinal não estabelece relações efetivas com o Outro, pois não lhe ouvimos a voz como resposta), e um olhar crítico para perceber seu isolamento, a autora estabelece caminhos para a busca pela identidade.

A jovem caboverdiana anônima representa aqueles provenientes de países aos quais se impôs a visão do colonizador como superior em oposição à inferioridade do colonizado. Conforme aponta Frantz Fanon, o colonizador é considerado como representante do mundo civilizado, e o colonizado como pertencente ao mundo animal, sendo, portanto, concebido como um ser de instintos primários, sem valores nem cultura, voltado a credices e superstições. Sem dúvida, esse é um dos traços mais marcantes da herança do colonialismo, ou seja, a tendência a valorizar o que é estrangeiro.³⁸

Assim, ao isolar-se de seus conterrâneos em Lisboa, a jovem personagem referenda a hierarquia cultural por meio da diferença entre o Eu (caboverdiano) e o Outro. Em *Inquietos Olhares*, Jane Tutikian afirma que:

Na obra de Orlanda Amarílis o estrangeiro figura como superior à cultura nacional e sua importação significa, em última análise, esse reconhecimento, uma vez que tal processo configura o próprio espelhamento: olhar o Outro e construir sua imagem significa revelar a imagem que o Mesmo tem de si.³⁹

³⁷ LOPES FILHO, João. *Imigrantes em Terra de Emigrantes*. Praia: 2007, p. 46.

³⁸ FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

³⁹ TUTIKIAN, Jane. *Inquietos Olhares*. São Paulo: Arte e Ciência, 1999, p. 103-104.

A protagonista é uma figura emblemática da caboverdianidade, conforme ressalta Gabriel Mariano: uma mulata⁴⁰. A chegada dos portugueses no século XV revelou o despovoamento do arquipélago a meio do Atlântico. Sua colonização deu-se, então, a partir do processo implementado pela metrópole, privilegiando a posição geográfica na costa africana e usando as ilhas como entreposto de exportação de escravos, oriundos basicamente do interior da África, para os países do continente americano. Decorre desse fato a mestiçagem de Cabo Verde responsável pela população, língua e cultura crioulas. A formação da híbrida sociedade caboverdiana resultou numa cultura ímpar na África de língua portuguesa, como consequência da mestiçagem. Estabeleceu-se também uma relação diferenciada entre colonizador e colonizado e, a despeito da opressão típica do colonialismo, houve troca entre as duas culturas. A esse respeito, explica Gabriel Mariano:

Em Cabo Verde, depois de uma fase em que os povos em contacto teriam confusamente procurado um motivo de entendimento seguir-se-ia uma outra de harmonização íntima de culturas, propícia ao aparecimento de uma nova sociedade. Para esta sociedade crioula passaram as terras, o comércio e a agricultura; ela apossou-se também do funcionalismo público. De modo que é exacta a afirmação que se refere “à transferência” de poderes a que podemos atribuir igualmente um sentido sociológico cultural, pelo que ela traduz ou sugere de vitalidade dos valores regionais caboverdianos no seu contato permanente com a cultura portuguesa. Já uma vez afirmei que desse corpo a corpo entre a cultura caboverdiana e a portuguesa resulta muitas vezes uma absorção de estilos portugueses, quando não se dá a substituição do português por aquilo que já nitidamente é dinamicamente crioulo.⁴¹

Mas, em que pese esse tipo diferenciado de relação colonizador/colonizado, face ao que acontecia nas outras colônias de Portugal, o fato é que a metrópole não teve qualquer interesse em investir no arquipélago devido à pobreza do solo, à falta de recursos naturais e à irregularidade das chuvas. Como consequência, a referida tendência à emigração foi acentuada na época colonial. Como contrapartida, a cultura se estabeleceu como maior marca identitária dos habitantes das ilhas. Marca também da obra ficcional de Orlanda Amarílis, dividida entre dois mundos, conforme ressalta Jane Tutikian:

⁴⁰ MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Vega, 1991, p. 67 e o capítulo “O mundo que o mulato criou”.

⁴¹ MARIANO, idem.

Fundamentalmente um território, uma cultura, um temperamento, são esses os elementos que Orlanda Amarílis trabalha em seus contos, num espaço que transita entre São Vicente e Lisboa. Lá, o chão. Aqui, o exílio. Lá, uma geografia que se divide entre a *Terra madra*, com seu ilhamento, sua seca e sua miséria, e a *Terra longe*, cheia de promessa, diante de um mar caminho e obstáculo. Um espaço determinante da temporalidade porque a Terra longe é sempre futuro, e o futuro, melhor do que o presente.⁴²

Por outro lado, se afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, distinguir o que fica dentro e o que fica fora, a jovem caboverdiana sabe que está fora e que, portanto, estará sempre separada dos portugueses (“eles”), condenada a nunca ser “nós”. Não ser “nós” significa não marcar uma posição-de-sujeito, não pertencer ao mundo daqueles que, tendo uma identidade própria – branca e europeia – detêm o poder⁴³.

Ora, fixar identidade é fixar também diferença. E, embora a jovem conheça muitas pessoas – “Mora há tão pouco tempo na linha e já conhece tanta gente” (Des. p. 61) –, não se identifica com ninguém, fato que se evidencia não somente pela já citada ausência de nome, como também pelas pessoas que ela encontra diariamente, apenas referidas pela profissão ou tipo físico.

Pelo roteiro traçado pela protagonista diariamente, Orlanda Amarílis evidencia, e os pensamentos da personagem o confirmam, que a existência do imigrante na diáspora é totalmente indiferente para os naturais da metrópole, circundantes, mas totalmente centrados em si mesmos. Dessa forma, a jovem caboverdiana sente a sua exclusão e o não reconhecimento por seu sacrifício diário, fato que se evidencia ao comparar sua vida e a dos jogadores chamados de heróis pelo jornal que um homem lê no trem: “Fotografias. Ampliações dos heróis da véspera. Não será ela também uma heroína de todos os dias neste ciclo de etapas cronometradas de onde não pode fugir”? (Des. p. 61).

Mais que a percepção de sua situação de excluída da sociedade lisboeta, e também desvalorizada, está a consciência de viver presa a uma engrenagem social que dela necessita, mas que a sufoca, impedindo-a de emergir e situar-se no lugar que veio buscar.

Neste conto, talvez mais que em qualquer outro, Orlanda Amarílis consegue captar a insatisfação de sua personagem, bem como a total ausência de perspectivas, já que tem levado vida de “pau mandado” (Des. p. 59) e, mesmo admitindo uma possível adaptação

⁴² TUTIKIAN, op. cit. p. 175-176.

⁴³ SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. “A produção social da identidade e da diferença”. In: *Identidade e Diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

– “Adaptar-se é modo de dizer” (Des. p. 59) –, declara que nenhum desses trabalhos a satisfaz.

Além da questão da identidade étnico-nacional, Orlanda Amarflis evoca outra questão identitária a partir da protagonista: a de gênero. Se em sociedades receptoras de migração como a lisboeta não é permitido àqueles que ali afluem colocar-se numa posição-de-sujeito, à jovem mulata esse direito é duplamente negado, enquanto imigrante e mulher. Conforme destaca Kathryn Woodward, “com frequência [...] as identidades nacionais produzidas são masculinas e estão ligadas a concepções de masculinidade. [...] Os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência.”⁴⁴

Além disso, uma das formas pelas quais as identidades se estabelecem é por meio do apelo a antecedentes históricos. Porém a jovem não demonstra conflitos que evidenciem um estranhamento no viver na metrópole portuguesa. Também não explicita qualquer consciência da questão de gênero, ao contrário, divide-se entre esses dois mundos, ou seja, Cabo Verde e Portugal. Parece encaixar-se em duas das conseqüências da globalização sobre as identidades culturais no conceito de Stuart Hall:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas tem a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo no qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”.⁴⁵

Embora não consiga estabelecer relações pessoais mais profundas e duradouras com os naturais da metrópole, a personagem caboverdiana rejeita os de sua origem. O “local” em que ela se situa a faz almejar o homem branco como um passaporte para ingressar no mundo dos portugueses. Como já citado, o fato de ser mulher, portanto sem uma posição-de-sujeito, a faz projetar nos portugueses, brancos, a possibilidade de aproximação e aceitação daqueles que detêm o poder.

⁴⁴ WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, p. 10.

⁴⁵ HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103.

O final do conto nos mostra uma mulher triste que foge dos seus compatriotas como a fugir do estigma da cor. Tenta parecer integrada ao ambiente branco europeu, mas tal não lhe é possível. Acaba, portanto, uma pessoa condenada à solidão: “Oh céus! É uma cigana errante, sem amigos, sem afeições, desgarrada entre tanta cara conhecida. (Des. P. 64).

1.2. ELA NÃO ERA

Tal como a jovem protagonista anônima da narrativa *Desencanto* (de Orlanda Amarílis), Macabéa, a personagem principal da narrativa *A Hora da Estrela* (de Clarice Lispector), é uma migrante oprimida e sofre as conseqüências dessa situação. Diferentemente da caboverdiana, Macabéa personaliza a nordestina que sai de Maceió para viver na região Sudeste, migra no próprio país, e representa o mais amplo retrato da mulher migrante, pobre e marginalizada da obra de Clarice Lispector.

Embora a narrativa de Clarice tenha como espaço os estados de Alagoas e Rio de Janeiro, o primeiro, estado de origem da protagonista, é citado apenas a partir da memória. Por se tratar de deslocamento interestadual de personagem, optamos por não usar o termo *diáspora*, por entender que esta se dá quando ocorre o deslocamento de um país para outro. A terminologia que nos parece mais adequada para o deslocamento da personagem Macabéa e suas conseqüências será *identidade em trânsito*, na acepção proposta por Maria Bernadette Porto:

Viajantes da identidade, da memória, de línguas e de referências culturais, autores e personagens em trânsito negociam sentidos no jogo aberto de práticas transculturais, alargando limites e garantindo as parcerias produtivas entre movências, inventividade e as promessas do devir.⁴⁶

A jovem nordestina, vislumbrada pelo narrador em uma feira em São Cristóvão, bairro do Rio de Janeiro, é mais uma entre milhões de nordestinos que histórica e ciclicamente deixam seu espaço no sertão em busca de alguma perspectiva de vida na grande cidade que aponte para uma melhoria em sua situação de miséria.

Quando se trata de migração nordestina, tudo se passa como se fosse uma decorrência econômica e social “natural”, levando-se em conta a construção imaginária (e ideológica) do tripé Nordeste/seca/migração, que persiste há décadas. Essa construção imaginária “destina” ao homem nordestino a condição de migrante, pobre e flagelado. De certo modo, essa representação social contribui para criar a invisibilidade histórica em torno

⁴⁶ PORTO, Maria Bernadette (org.). *Identidades em Trânsito*. Rio de Janeiro: EDUFF/ABECAN – Associação Brasileira de Estudos Canadenses, 2004.

deste migrante, deslocando as questões para outros campos que não favorecem o surgimento de uma história social que os inclua.

Não obstante, não se pode esquecer de que o migrar é em si uma violência, posto que acarreta sobretudo perda de identidade e desenraizamento, tida como perda das relações sociais constitutivas dos referenciais que informam a identidade. No entanto, ao entender o migrar como puro desenraizamento, confina-se novamente o migrante à condição de vítima, passivo diante de um ato que é tido como não sendo de sua escolha, mas de fruto de imposições históricas e estruturais, diante das quais ele se mantém alheio.

Mas a migração carrega consigo outro sentido, o de resistência, não somente à exploração e dominação existentes no local de origem, e que produzem a exclusão social, mas, sobretudo, a se ver fixado, emoldurado num lugar social e simbólico. Migrar pode significar o desejo de mudar, de não se conformar, conforme esclarece Guillen.⁴⁷

Dentre os aspectos relevantes no estudo dos processos migratórios se encontram aqueles relativos às motivações – busca de trabalho, melhoria de qualificação, estudo, acompanhamento ou reunião a membros da família, entre outras – e, intimamente ligado a elas, o caráter desses movimentos, se familiar ou individual. Dada a estreita vinculação entre os movimentos migratórios e o mercado de trabalho, as análises sobre migração sempre privilegiaram o homem como agente ativo do processo migratório. As fontes de dados, porque referenciadas a esse ponto de vista, contribuem para ratificar a visibilidade da mulher no papel de acompanhante, membro passivo do processo relatado.

Entretanto, os novos papéis da mulher na sociedade, a intensidade crescente de sua inserção no mercado de trabalho, a busca de maior independência e o afloramento de diversos tipos de arranjos familiares são fatores que não se coadunam com a idéia de que a participação feminina no processo migratório se coloque com tal nível de restrição.

O desenvolvimento econômico brasileiro no Sudeste transformou esta região na maior receptora dos fluxos migratórios no país. O maior fluxo de emigração verificada nas análises estatísticas foi da população nordestina, que se dirigiu para grandes centros urbanos do Sudeste, como São Paulo. Em virtude de dificuldades encontradas, como falta de emprego, fome, pobreza e condições de vida precárias, houve uma redução deste fluxo, fazendo com que muitos migrantes voltassem para o seu estado de origem ou escolhessem novos destinos.

⁴⁷ GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Seca e Migração no Nordeste: Reflexões sobre o Processo de Banalização da sua Dimensão Histórica*. TRABALHOS PARA DISCUSSÃO. No. 111, agosto de 2001.

Em 1991, entre as mulheres que residiam há, pelo menos, cinco anos em estados do Nordeste, 292 mil migraram para a região Sudeste. O maior contingente veio da Bahia (113 mil mulheres). Em 2000, o fluxo de migração de mulheres nordestinas que fixaram residência em algum lugar da região Sudeste se reduziu para 281 mil. Novamente, Bahia foi estado com o maior número de mulheres migrantes (121 mil).

Chama a atenção o fato de as saídas dos estados do Nordeste em direção ao Sudeste serem mais freqüentes entre mulheres do que entre homens. Em relação à diminuição da migração entre 1991 e 2000, quando se compara os resultados da migração dos homens com o da migração das mulheres, observa-se que estas migraram mais. Em 1991, migraram 1.691 mulheres a mais do que homens. Em 2000, essa diferença cresce para 63.687, o que leva a crer que as oportunidades de trabalho no Nordeste são mais escassas para as mulheres. Grande parte delas, ao sair do Nordeste para o Sudeste, vai em busca de melhores oportunidades profissionais, porém, a maioria não encontra trabalho ou trabalha na informalidade ou em ocupações precárias e mal remuneradas no território brasileiro, como o serviço doméstico.⁴⁸

Representante de uma cultura preponderantemente oral/auditiva nordestina, Macabéa sente-se uma desenraizada na cidade grande, tem a sensação de estar no lugar errado, de não pertencer a nenhum grupo, de estar solta no espaço. Não domina a leitura nem a escrita:

Por ser ignorante era obrigada na datilografia a copiar lentamente letra por letra... Embora, ao que parece, não aprovasse na linguagem duas consoantes juntas e copiava a letra linda e redonda do amado chefe a palavra ‘designar’ de modo como em língua falada diria: ‘desiguinar’ (HE, p. 15).

Não sabia como utilizar o código que a faria comunicar-se com as demais pessoas – nem com aquelas à sua volta conseguia – que lhe daria a senha para adentrar nos meandros da cidade hostil. De acordo com Stuart Hall:

A identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem.⁴⁹

⁴⁸ Fontes: IBGE Censos Demográficos 1991 e 2000.

⁴⁹ HALL, op. cit. p. 11.

Ora, sem possuir linguagem, é impossível construir representações da realidade. Daí porque Macabéa vive só, na grande urbe, como em seu estado de origem, Alagoas, quando menina, vivia trancafiada pela tia beata e neurótica: não brincava, não ia à escola, portanto, não interagia com outras crianças, enfim, não formou uma identidade cultural própria. Dessa forma, o que lhe resta é viver de impulsos, já que não manipula o código verbal.

A identidade é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. A língua tem sido um dos elementos centrais no processo de formação das nações modernas, assim como os símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Segundo Tomaz Tadeu da Silva, é fundamental que se criem laços imaginários que permitam “ligar” pessoas que, sem eles, seriam simplesmente indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum.⁵⁰

Portanto, não se trata apenas da exclusão social ou psicológica de Macabéa, mas a incapacidade de ter acesso pela linguagem ao ponto de origem de si mesma. Há uma incomunicabilidade fundamental – a de não traduzir-se:

Quero antes afiançar que essa moça não se conhece senão de ir vivendo à toa. Se tivesse a tolice de se perguntar “quem sou eu?” cairia estatelada e em cheio no chão. É que “quem sou eu?” provoca necessidade. E como satisfazer a necessidade? Quem se indaga é incompleto (HE, p. 15).

Dessa forma, ao eleger a jovem nordestina como personagem de sua última novela, Clarice Lispector materializa a migrante pobre que sai do sertão de Alagoas para tentar sobreviver no Rio de Janeiro. Segundo Nádia Battella Gotlib a nordestina “representa a figura do brasileiro típico, população que vive, na sua maior parte, em condição de extrema miserabilidade”⁵¹. Denunciar esta condição parece ser uma obrigação de Clarice consigo mesma. Seu objetivo é falar do pobre “sem vez”, acuado e desmembrado pela ideologia dominante (senso comum) que, preconceituosamente, marca o nordestino analfabeto em grandes cidades como o Rio de Janeiro, com o estigma da incompetência para sobreviver.

Assunto já em pauta nos romances dos anos trinta, no movimento literário conhecido como Regionalismo, Lispector nos apresenta uma visão contemporânea dessa perspectiva; a representação do

⁵⁰ SILVA, op. cit. p. 85.

⁵¹ GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995, p. 446.

nordeste do Brasil como tema principal no "espaço de fome e miséria"⁵² ainda presente; desse modo, o tema do romance toma de assalto a escritora; trata-se de uma obra que explicita a vontade de escrever sobre este ser marginalizado:

Como a nordestina, há milhares de moças espalhadas por cortiços, vagas de cama num quarto, atrás de balcões trabalhando até a estafa. Não notam sequer que são facilmente substituíveis e que tanto existiriam como não existiriam. Poucas se queixam e ao que eu saiba nenhuma reclama por não saber a quem. Esse quem será que existe? (HE, p. 14).

Vivendo de trabalhos informais ou mal-remunerados, em grande parte humilhantes, morando em áreas periféricas e degradadas das grandes cidades, aos migrantes sobram serviços públicos deficientes, tais como, saúde, educação, moradia, assim como exposição constante à violência. São vítimas de políticas públicas voltadas às elites dominantes e vêm-se, na maior parte das vezes, entregues à própria sorte.

É o que acontece a Macabéa quando, após um mal-estar, resolve procurar um médico barato indicado pela colega de trabalho Glória:

Esse médico não tinha objetivo algum. A medicina era apenas para ganhar dinheiro e nunca por amor à profissão nem a doentes. Era desatento e achava a pobreza uma coisa feia. Trabalhava para os pobres detestando lidar com eles, eles eram para ele o rebotinho de uma sociedade muito alta à qual também ele não pertencia. Sabia que estava desatualizado na medicina e nas novidades clínicas mas para pobre servia. O seu sonho era ter dinheiro para fazer exatamente o que queria: nada (HR, pp. 68-7-68).

Ainda que os estudos culturais afirmem o caráter híbrido das identidades em tempos de globalização, fato que ocorre também pela aceleração das novas tecnologias que aproximam culturas distantes, é inegável que Macabéa sai praticamente ileso de qualquer processo de aculturação.

Mesmo vivendo “em uma cidade toda feita contra ela” (HE, p. 15), Macabéa não se rende. Tomemos o significado de seu nome: Macabéa vem de Macabeus, grupo dominado pelos gregos em Jerusalém, em 175 a.C., que se recusou a deixar suas crenças e raízes para assumir as dos “deuses olímpicos”⁵³. Também Macabéa não se rende à cidade grande e resiste aos deuses olímpicos. Ela tem algo que não se entrega, a força da resistência – o sertanejo é “um forte”, como já afirmava Euclides da Cunha.

⁵² GOTLIB, idem.

⁵³ ROSENBAUM, Yudith. *Clarice Lispector*. São Paulo: Publifolha, 2002, p. 61.

Conforme já citado, Macabéa não domina a linguagem, portanto, não existia para ela a rede de comunicação simbólica própria da existência humana. A ausência de linguagem transforma-a, inclusive, num ser atemporal: não sabe quem é e vive no limbo. Daí porque ouve a rádio Relógio constantemente, o que estabelece uma relação com o mundo a partir da vivência contínua (do continuum) do tempo presente.

A marca da exclusão de Macabéa dá-se em todos os aspectos humanos: não se sabe, não se pensa. Segundo esclarece Yudith Rosembaum:

Tinha a “felicidade pura dos idiotas”. Ao não pensar-se, Macabéa acaba sendo imagem emblemática de uma espécie de utopia clariciana de atingir o puro ser, *it* neutro, êxtase pleno, adesão total aos sentidos, que se faz pela negação da razão discursiva. Por essa via, Macabéa se alinha a toda uma galeria de personagens, humanas ou não, que se constituem por serem *menos*, por serem *pouco*, por tocarem o *nada*: a empregada Eremita, do conto “A Criada”; a pigméia do conto “A Menor Mulher do Mundo”; a ave do conto “Uma Galinha”; e outras. É como se Macabéa guardasse intacto algo que foi perdido com a aculturação.⁵⁴

A exclusão de Macabéa se evidencia também em seu aspecto físico. Se tivesse o benefício da beleza, não seria um ser incógnito e “inócuo”, pois aqueles que a detêm são sempre notados. Ao contrário, tinha a pele “encardida”, sem nada de “iridescente”, com manchas brancas no rosto:

Ela nascera com maus antecedentes e agora parecia uma filha de um não-sei-quê com ar de se desculpar por ocupar espaço. No espelho distraidamente examinou de perto as manchas no rosto. Em Alagoas chamavam-se “panos”, diziam que vinha do fígado. Disfarçava os panos com grossa camada de pó branco e se ficava meio caiada era melhor que o pardacento (HE, p. 27).

Sobre essa opção de Clarice Lispector, que incorpora à personagem elementos considerados anti-estéticos ou de mau gosto, Sonia Roncador assinala que:

Isso ocorre, sobretudo, nas obras da autora publicadas nos anos 70, nas quais haveria uma ruptura em relação ao estilo da escritora anterior a esse período. Segundo ela, Clarice abandona nesse período a forma elegante de suas primeiras obras para adotar uma estética do feio, produzindo obras deliberadamente malfeitas, sendo que essa ruptura no plano da forma corresponde a uma mudança em relação aos temas abordados pela romancista.⁵⁵

⁵⁴ ROSENBAUM, op. cit. p. 59.

⁵⁵ RONCADOR, Sônia. *Poéticas do empobrecimento: a escrita derradeira de Clarice*. São Paulo: Annablume, 2002.

A incorporação da estética do feio em *A Hora da Estrela*, obra em que se evidencia o conflito de classe, mostra como Clarice Lispector estava envolvida em certos temas sociais, tais como a miséria econômica e afetiva, a fome e a injustiça social.

Sei que há moças que vendem o corpo, única posse real, em troca de um bom jantar em vez de um sanduíche de mortadela. Mas a pessoa de quem falarei mal tem corpo para vender, ninguém a quer, ela é virgem e inócua, não faz falta a ninguém (HE, p. 13, grifo nosso).

A citação da miséria e o desconforto que provoca se configuram no próprio titubeio do narrador Rodrigo S. M. em escrever sobre Macabéa. Nesta passagem da narrativa, parece se evidenciar a dificuldade, por parte da elite intelectual, representada por Rodrigo, de encontrar palavras que possam levá-lo a se aproximar da jovem nordestina. Como falar de alguém tão simples, pobre, quase sem existência, a partir de uma tradição intelectual e erudita?

É claro que, como todo escritor, tenho a tentação de usar termos suculentos: conheço adjetivos esplendorosos, carnudos substantivos e verbos tão esguios que atravessam agudos o ar em vias de ação, já que palavra é ação, concordais? Mas não vou enfeitar a palavra pois se eu tocar no pão da moça esse pão se tornará em outro – e a jovem (ela tem dezenove anos) e a jovem não poderia mordê-lo, morrendo de fome tenho então que falar de forma simples para captar a sua delicadeza e vaga existência. Limito-me a humildemente – mas sem fazer estardalhaço de minha humildade que já não seria humilde – limito-me a contar as fracas aventuras de uma moça numa cidade toda feita contra ela (HE, pp. 14-15).

Porém a jovem nordestina não é a única a pertencer ao mundo dos explorados. Se bem que não tenham a ingenuidade e a indigência mental de Macabéa, nem passem por suas limitações econômicas, as demais personagens que com ela se relacionam também se encontram excluídas de quaisquer benesses do sistema capitalista. Ignorantes e alienados, Olímpico e Glória apenas sobrevivem sem qualquer projeto de vida que não seja ganhar dinheiro, assim como o médico, que também comunga do mesmo objetivo. Embora saibam ser impossível, almejam pertencer à elite, cooptados que foram pelos valores capitalistas de consumo fácil.

Dessa forma, o desejo dessas três personagens se encaixa no ideal de indivíduos formados numa cultura que não vê o trabalho como um fator enobrecedor. Pelo contrário, nossa cultura colonialista e escravagista considera o trabalho aviltante. Sendo assim,

Clarice revela traços deste capitalismo “atrasado” (que não chegou a atingir a revolução burguesa), no seio do qual se misturam os elementos mais díspares: a ignorância, a pobreza extrema convivendo lado a lado com a riqueza, a ambição pelo dinheiro e o desprezo pelo trabalho honesto e persistente, num quadro típico do capitalismo à brasileira, que se configura trágica e comicamente em *A hora da estrela*, obra que “oferece uma radiografia do modelo do capitalismo brasileiro”, como observa Vilma Arêas.⁵⁶

Porém, mesmo vivendo uma situação de fronteiras culturais e de pertencimentos múltiplos, própria do indivíduo em trânsito, Macabéa não reflete no seu dia-a-dia a realidade comum aos que, como ela, vivem num lugar de “entre-saberes”⁵⁷. Porém, sucumbe ao jogo de tensões entre a ameaça de homogeneização cultural identitária, acarretada pela lógica da globalização, e as tentativas de manutenção da diferença através dos movimentos de regionalização.⁵⁸

Rompendo com os padrões de beleza da região Nordeste, da qual proveio, Macabéa (personagem construída pela ironia trágica de Clarice) adota a estética física importada do cinema americano, ao desejar parecer-se com as divas de Hollywood:

Mas o que queria mesmo ser não era a altiva Greta Garbo cuja trágica sensualidade está em pedestal solitário. O que ela queria, como eu já disse, era parecer com Marylin. Um dia, em raro momento de confissão, disse a Glória quem ela gostaria de ser.

E Glória caiu na gargalhada:

- Logo ela, Maca? Vê se te manca! (HE, p. 64).

Na sociedade globalizada do espetáculo, a mídia impõe padrões de beleza que, embora sem semelhança com o seu tipo físico, exigem que as mulheres passem a tê-los como ideais, vendo-se na obrigação de imitá-los. Lembremos que o padrão de beleza feminina foi modificado radicalmente durante o século vinte, por meio da divulgação do corpo feminino pelos meios de comunicação. Essa mudança, longe de ser favorável às mulheres, mostrou-se uma violência psicológica, tendo em vista a imposição de uma

⁵⁶ ARÊAS, Vilma. *Convenção e expressão em Graciliano Ramos e Clarice Lispector*. In: DUARTE, E.de Assis (org). *Graciliano revisitado*. Natal: Editora da UFRN, 1995, p. 83.

⁵⁷ PORTO, op. cit. Contracapa.

⁵⁸ VIANNA NETO, Arnaldo Rosa. “Bastardos, Ciborgues e Desviantes das Américas: Metáforas do Corpo”, In: *Identidades em Trânsito*. PORTO, Maria Bernadette (org.), Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 185-186.

estética de corpos extremamente magros, jovens e europeizados, características incompatíveis com a aparência da maioria das mulheres.

A imposição de tal padrão estético também tem por efeito destruir a imagem e a autoestima femininas. Ao não serem contempladas com os corpos estampados nas várias mídias, muitas mulheres julgam que não serão amadas nem atingirão a felicidade (na sua acepção ideológica) derivativa da beleza em destaque.

Em todos esses casos, o que se tem é uma violação dos direitos femininos. As mulheres são discriminadas pela incapacidade de se parecerem com os modelos de mulher expostos nos meios de comunicação e recebem julgamentos com base na sua aparência, diferentemente dos homens, julgados antes pelo seu trabalho e sucesso profissional. Além de não se reconhecerem nas imagens femininas expostas na mídia, ainda são pressionadas para se enquadrarem nos padrões de beleza, subverterem sua aparência e sua identidade étnica, e terem sua natureza negada enquanto sujeitos.⁵⁹

Todavia, ainda que fosse “Um feto jogado na lata de lixo embrulhado em um jornal” (HE, p. 36), “inócua”, de “vaga existência”, uma “filha de não-sei-quê”, Macabéa experimenta, ainda que raras vezes, a sensação de existir e ter uma identidade. Mesmo tão tendo referências do mundo que a cerca, a jovem nordestina sente alguma pertença no que se refere à sua profissão. Esse dado se torna excepcional se se atentar para o fato de não ser comum para uma jovem em sua condição ter na profissão a marca identitária:

Quando acordava não sabia mais quem era. Só depois é que pensava com satisfação: sou datilógrafa e virgem, e gosto de coca-cola, só então vestia-se de si mesma, passava o resto do dia representando com obediência o papel de ser (HE, p. 36).

Dessa forma, Macabéa vive o não pertencimento, deslocada na sua solidão fora de qualquer grupo, separada completamente de suas raízes; não tinha jeito para se ajustar e padecia dos males da ausência de esteio familiar e de pertencimento em lugar estranho, a cidade do Rio de Janeiro.

A experiência de Macabéa como exilada, ou em situação de indivíduo em trânsito, de certa forma estabelece uma oposição com a idéia que comumente temos de exílio. A nordestina pertence a uma minoria, mas na realidade o que vivencia afeta apenas a si mesma, ou seja, não pertence a um grupo minoritário realmente. Está só, com poucos

⁵⁹ VIANNA, Cynthia Semíramis Machado. *Da Imagem da Mulher Imposta pela Mídia como uma Violação dos Direitos Humanos*. In: www.direitoinformatico.org, Acesso em: 29/06/09.

pontos de conexão com o mundo: Olímpico, enquanto namoram, e Glória, posteriormente. Na verdade, parece que Macabéa deseja a solidão.

CAPÍTULO II: MEMÓRIA E IDENTIDADES EM TRÂNSITO

À medida que o tempo passa, a tinta velha em uma tela às vezes se torna transparente. Quando isso acontece, é possível ver os traços originais: uma árvore aparece através do vestido de uma mulher, uma criança dá lugar a um cachorro e um grande barco não se encontra mais em mar aberto. Isso se chama *pentimento*, porque o pintor se ‘arrependeu’, mudou de idéia. Talvez também se possa dizer que a antiga concepção, substituída por uma escolha anterior, é uma forma de ver e de, mais tarde, rever!⁶⁰

Lillian Hellman

Se do ponto de vista de psicologia cognitiva, a memória é a faculdade de conservar e lembrar estados de consciência passados e tudo quanto a eles se ache associado, na psicologia analítica, as memórias são reminiscências, lembranças que ocorrem ao espírito como resultado de experiências vividas. Para a literatura, as memórias consistem no relato que um escritor faz de acontecimentos fundamentados na vida particular de suas personagens ou mesmo de acontecimentos históricos dos quais participou ou foi testemunha.⁶¹ À distância lembra, o jornalista Zuenir Ventura, os fatos só existem como versões e “a versão não deixa de ser um a forma de ficção”.⁶²

A memória não é estática, ao contrário, movimenta-se e, ao fazê-lo, resgata vínculos com o passado.

Para, sinteticamente, dar relevo aos principais fundamentos de uma teoria da memória, devem ser ressaltados os dois tipos de memórias existentes: a voluntária e a involuntária.

⁶⁰ HELLMAN, Lillian. *Apud* CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti. “Memórias da migração: a identidade em *pentimento*”. In: *Migração e Identidade – Olhares sobre o tema*. São Paulo, Centauro, 2007, p. 17.

⁶¹ CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti, *op. cit.* p. 18

⁶² VENTURA, Zuenir. *Apud* CUNHA, M.J.C., *op.cit.* p. 18.

São dois tipos de memória explícita, ou seja, de que se tem consciência. A memória voluntária trata-se daquela memória que recordamos de acordo com a nossa vontade, aquela que evocamos quando estamos, por exemplo, a responder a um exame. A memória involuntária é aquela que nos vem à mente a despeito de nossa vontade

A passagem literária antológica, quando se conceitua “memória involuntária”, é apresentada por Marcel Proust⁶³, na obra-prima *Em busca do tempo perdido*. No famoso episódio da “madeleine”, o protagonista, já maduro, leva à boca uma colherada de chá em que deixara amolecer um pedaço de um bolinho típico francês (a conhecida “madeleine”) que sua tia oferecera. No mesmo instante em que sente o sabor do bolo embebido no chá, é invadido por uma alegria súbita, plena, que revela nele uma essência preciosa, uma verdade que o ultrapassa e o faz se sentir indiferente às vicissitudes da vida, à sua transitoriedade, e fora do tempo, livre da morte. Aquele gosto era o do pedaço de “madeleine” que a tia, Leônia, lhe oferecia quando este, em criança, ia vê-la no quarto da casa de Combray, cidade em que o personagem costumava passar as férias com os pais. Mal reconhecido o gosto do pedaço de “madeleine” molhado em chá que a tia lhe oferecia, toda Combray e seus arredores tomam forma e solidez, saem da taça de chá para o presente do narrador.

É a partir desse episódio das “madeleines” que o narrador-personagem começa a recuperar analiticamente e pela escrita as histórias dos seus “eus” anteriores. Ao provar o chá com o bolinho, é evocada uma lembrança de sabor semelhante, já experimentado. Essa lembrança involuntária lhe oferece subitamente outra possibilidade de acesso ao passado e suas riquezas insuspeitadas.

Essa referência extraída de *Em Busca do Tempo Perdido*, de Proust, ilustra a distinção entre memória voluntária e involuntária: a primeira, segundo o autor, é, sobretudo, resultado da inteligência e dos olhos, não nos oferece, do passado, mais do que faces sem realidade; a memória involuntária ocorre através de um cheiro ou um sabor experimentado em circunstâncias totalmente diferentes, mas que despertam, à revelia do sujeito da experiência, o passado⁶⁴.

Segundo teoria de Henri Bergson, para quem o passado sobrevive em mecanismos motores ou lembranças independentes, a “memória voluntária” (consciente) é antes um “hábito esclarecido pela memória”. Trata-se de uma memória motora e ativa e de caráter

⁶³ PROUST, Marcel. *Em Busca do Tempo Perdido*. Rio de Janeiro: Globo, 1948, p. 44-47.

⁶⁴ PROUST, Marcel. *Apud* ABREU, Eide Sandra Azevedo. *Walter Benjamin e o tempo da grande indústria*. Revista Diálogos, Volume 2, número 1, 1998.

utilitário. Dela lançamos mão para, por exemplo, dirigir um carro, lidar com o computador ou ainda para rememorar voluntariamente o que aconteceu ontem ou em um passado longínquo. Trata-se de uma memória impessoal, já que “a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que a lição for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada”.⁶⁵

Já a “memória espontânea” (inconsciente) pode ser considerada a “memória por excelência”, aquela que faz um registro fiel de todos os acontecimentos e os evoca através de imagens. Ela é involuntária e tem um caráter não pragmático, pois, “para recuperar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar”.⁶⁶ Dependendo do acaso para emergir das profundezas do inconsciente, somos por ela invadidos quando um acontecimento fortuito, uma música, um cheiro, um sabor do pretérito invadem o presente e instigam a trazer de volta o passado tal como se viveu um dia. Tem-se aqui uma conservação pessoal do passado, já que as imagens-lembranças desenham todos os acontecimentos pretéritos com seu contorno, sua cor e seu lugar no tempo.

Evidencia-se, dessa forma, a íntima ligação que existe entre a filosofia de Bergson e a teoria de Proust. A distinção feita por Bergson entre “duas memórias” não impede a afirmação de que elas se interpenetram, mas permite resolver o problema do esquecimento, importantíssimo para toda teoria filosófica da memória.⁶⁷

Outro filósofo que também se ocupou da memória e do esquecimento foi Walter Benjamin⁶⁸, para quem o mundo moderno perdeu a capacidade de transmitir e ouvir histórias. Trata-se da própria natureza da narrativa, ainda que de forma latente, a perspectiva do aconselhamento, fruto da troca de experiência, da formação e do partilhamento de uma memória coletiva. Segundo as palavras Benjamin:

Narrar histórias é sempre a arte de as continuar contando e esta se perde quando as histórias já não são mais retidas. Perde-se porque já não se tece e fia enquanto elas são escutadas. Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada. No momento em que o ritmo do trabalho o capturou, ele escuta as histórias de tal maneira que o dom de narrar lhe advém espontaneamente. Assim, portanto, está constituída a

⁶⁵ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 64.

⁶⁶ BERGSON, idem.

⁶⁷ YOKOSAWA, Solange Fiúza Cardoso, *Memória literária e modernidade: o caso Proust*. 2001.

⁶⁸ BENJAMIN. *Apud* ABREU, op. cit.

rede em que se assenta o dom de narrar. Hoje em dia ela se desfaz em todas as extremidades, depois de ter sido atada há milênios no âmbito das mais antigas formas de trabalho artesanal.

69

De onde viria a indisposição do mundo moderno para com as narrativas como forma de transmissão da experiência? Segundo Benjamin, do avanço do capitalismo, da sociedade industrial e do florescimento da burguesia e de seu gosto por uma arte menos reflexiva e por outras formas de comunicação que demandam a dedicação de um tempo menor. O ser humano teria, dessa forma, se desabituaado a meditar sobre o aconselhamento inerente às narrativas. Portanto, não houve, como pode parecer, um desmemoriamto na cultura moderna, mas o surgimento de um outro modo de lembrar mais adequado ao mecanismo social vigente. Servindo-se de palavras de Paul Valéry, Benjamin se expressa sobre o homem moderno:

[...] o homem civilizado das grandes metrópoles retorna ao estado selvagem, isto é, a um estado de isolamento. O sentido de estar necessariamente em relação com os outros, a princípio continuamente reavivado pela necessidade, torna-se pouco a pouco obtuso, no funcionamento sem atritos do mecanismo social. Cada aperfeiçoamento desse mecanismo torna inúteis determinados hábitos, determinados modos de sentir.⁷⁰

Também corroborando a teoria de “memória voluntária” e “memória involuntária”, conceitos estabelecidos por Marcel Proust a propósito de sua já citada obra-prima *Em Busca do Tempo Perdido*, o filósofo alemão acrescenta-lhes a idéia de que a “memória involuntária”, que possibilita um resgate do ser, fica na dependência do acaso. Sendo assim, o afluxo da memória se dá apenas a partir de certos estímulos exteriores, na ausência dos quais não emerge, o que impede o homem de “alcançar uma imagem de si mesmo”.⁷¹ Esse fato, porém, não é gratuito, sendo consequência, segundo Benjamin, da sociedade moderna que interdita a possibilidade de acumular experiências que impediriam a cisão entre memória individual e memória coletiva, já que

⁶⁹ BENJAMIN, *Apud* ABREU op. cit.

⁷⁰ BENJAMIN, *Apud* ABREU op. cit.

⁷¹ BENJAMIN, *Apud* ABREU op. cit.

determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo. Os cultos, com os seus cerimoniais, com as suas festas (sobre as quais talvez nunca se fale em Proust), realizavam continuamente a fusão entre esses dois materiais da memória. Provocavam a lembrança de épocas determinadas e continuavam como ocasião e pretexto dessas lembranças durante toda a vida. Lembrança voluntária e involuntária perdem assim sua exclusividade recíproca.⁷²

No entanto, o recurso à memória pode possibilitar muito mais, à medida que permite descortinar situações conflituosas, discriminações, jogos de poder entre pessoas e grupos sociais e processos como o de construção de identidades, uma vez que memória e identidade se entrecruzam. Depreende-se, dessa forma, que a memória não pode ser vista como algo somente individual, mas como atuante no interior de grupos sociais.

Maurice Halbwachs⁷³, em sua obra *A Memória Coletiva*, desloca o foco de atenção da lembrança individual para a social. Para ele, “a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”.⁷⁴ Assim, as lembranças seriam coletivas, mesmo que de acontecimentos nos quais somente o sujeito estivesse envolvido, e com objetos que somente ele houvesse visto. Isso porque o ser humano nunca está só, ainda que não se distinga a presença material de outros homens, “só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo”.⁷⁵

Essa questão central da obra Halbwachs tem servido de base para muitos estudos historiográficos, por permitir uma reflexão sobre o passado, mediante a “sociologia da memória coletiva”, elaborada pelo sociólogo francês em 1925. Para o autor de *Memória coletiva*, de um lado, a memória se apoia no passado vivido e, de outro, ela se conserva no grupo, e a lembrança é “em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.”⁷⁶

As lembranças podem ser simuladas quando, ao entrar em contato com a as lembranças de outros sobre pontos comuns em nossas vidas, acabamos por expandir nossa percepção do passado, contando com informações fornecidas por outros integrantes

⁷² BENJAMIN, *Apud* ABREU op. cit.

⁷³ HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

⁷⁴ HALBWACHS, op. cit. p. 51.

⁷⁵ HALBWACHS, op. cit. p. 36.

⁷⁶ HALBWACHS, op. cit. p. 75-6.

do grupo. Por outro lado, afirma, Halbwachs, não há memória que seja somente “imaginação pura e simples”⁷⁷ ou representação histórica que o indivíduo tenha construído que lhe seja exterior, ou seja, todo este processo de construção da memória passa por um referencial que é o sujeito.⁷⁸

Já para Michael Pollack⁷⁹, há uma relação entre memória e identidade, sendo a memória um fenômeno construído (consciente ou inconsciente), como resultado do trabalho de organização (individual ou socialmente). Sendo um elemento constituinte do sentimento de identidade, a memória, tanto individual como coletiva, é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Pollack também define a identidade como a imagem que a pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação e também para ser percebida da maneira que quer por outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, credibilidade e que se faz por meio da negociação direta com outros. Memória e identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais e em conflitos que opõem grupos políticos diversos.

Outro conhecido teórico da memória é o historiador francês Pierre Nora⁸⁰, para quem a *memória*, que tradicionalmente conferia às sociedades suas identidades sociais, teria sido “seqüestrada pela história”, sendo que a primeira corresponderia à “vida”, e a segunda sempre uma “construção problemática e incompleta do que já não existe”. O historiador tenderia ao universal, enquanto o cuidado com a memória remeteria ao concreto, ao que se vincula espacialmente a determinada realidade. A História, segundo o autor, vai transformar a memória em objeto de uma “história possível”.

Por isso, segundo Nora, será preciso criar “lugares de memória” para que a memória exista em algum lugar. Por isso é necessário pensar a institucionalização dos lugares de memória como um entrecruzar de dois movimentos: de um lado, uma transformação em termos de reflexão por parte da História; de outro, o fim de uma tradição de memória. O lugar de memória é, portanto, um marco de transição entre dois eixos. Em suas dimensões concretas, tais lugares vão remeter a museus, arquivos, cemitérios, coleções,

⁷⁷ HALBWACHS, op. cit. p. 78.

⁷⁸ HALBWACHS, op. cit. , p. 57-59.

⁷⁹ POLLACK, Michel. *Memória e identidade social*. In: Estudos Históricas, 5 (10). Rio de Janeiro: 1992.

⁸⁰ NORA, P. “Entre memória e história”. In: *Os Lugares de Memória*. São Paulo: Projeto História, no. 10, 1993.

festas, aniversários, tratados, entre outros signos de rememoração. Assim, no momento em que uma tradição da memória, enquanto processo experimentado e vivenciado coletivamente, começa a se esvaír, é preciso criar marcos para ancorar essa nova memória.

2.1. O CAIS DA MEMÓRIA

Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento após a diáspora? Já que a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?⁸¹

Ao questionamento feito por Stuart Hall, no texto “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”, Orlanda Amarílis responde, no conto *Cais do Sodré*: pela memória, ou seja, pelas lembranças da cultura e da tradição oral caboverdiana que a personagem central, Andresa, já há quinze anos em Portugal, vê despertadas pelo encontro com a patrícia Tanha.

Se, como afirma Luís Romano, “quase toda a literatura caboverdiana é marcada por uma nostalgia que vem de muito longe, já que o caboverdiano se convenceu de que é um saudoso-endêmico, meio-fatalista meio-supersticioso”⁸², tal fato não se verifica na obra de Orlanda Amarílis, escritora que apresenta como marca relevante de sua obra a exposição do cotidiano das ilhas e dos caboverdianos que vivem na diáspora, mas apontando para um futuro.

A estratégia da autora de expor a tradição caboverdiana pelo resgate da memória segue tendência surgida nos anos setenta, quando estudos voltados para a área em questão procuravam abordar aspectos da cultura popular, da vida em família, dos hábitos e costumes de uma localidade, da religiosidade, entre outros, que são, sem dúvida, pontos que remetem à constituição social da memória.⁸³

Encontrando por acaso na estação de trem uma patrícia, Tanha, a quem inicialmente não reconhece, é num processo paulatino de recordações que Andresa restabelece vínculos com a tradição de Cabo Verde, pois, durante toda a narrativa, vive o dilema de não querer manter contato com Tanha, e condena-se por contraditoriamente incentivar a

⁸¹ HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Humanitas. 2003, p. 28.

⁸² ROMANO, Luís. *Literatura Cabo-Verdiana*. In: *Revista Ocidente*. Lisboa: n.º. 335.

⁸³ HUTTON, Patrick. *Maurice Halbwachs e a questão da Memória*. *Revista Espaço Acadêmico*, n.º. 56, janeiro/2006.

conversa sobre os motivos que levaram a moça a Lisboa, bem como informações sobre seus familiares.

Mas a memória não se resume a uma retrospectiva superficial ou a um resgate passivo do passado, como fatias que chegam ao presente. Ao contrário, a memória consiste na tentativa de prolongar o passado no presente. Os espaços que a memória pode percorrer lembrariam o de uma espiral, pois esta se impõe ao nosso pensamento/sentimento em diferentes planos percorridos pelo sujeito.

De acordo com Ecléia Bosi⁸⁴, lembrar significa aflorar o passado, combinando-o com o processo corporal e presente da percepção, ao misturar dados imediatos com lembranças. A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo atual das representações. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva.

Dessa forma, não é de se estranhar que Andresa, inicialmente arredia ao contato com a compatriota, veja-se paulatinamente enredada na espiral da memória e, aos poucos, as lembranças “daquelas terras de espreguiçamento e lazeira” (CS, p.9)⁸⁵ imponham-se, e ela se surpreenda indagando Tanha sobre a família da qual ela finge não se lembrar. Sua cultura a trai. As tradições das “histórias de gongon” (CS, p. 22) ouvidas na infância, justamente sobre o pai de Tanha, nhô Simão Filili, renascem dentro dela, como se ainda as ouvisse.

Embora segundo Luís França⁸⁶, “o traço essencial que parece unir a comunidade cabo-verdiana, do ponto de vista de sua identidade, é um laço simbólico com o país ‘O orgulho de ser e se dizer cabo-verdiano’”, a personagem principal do conto de Orlanda Amarílis não expressa tal sentimento em seus pensamentos: “Calou-se. No fundo, irritada consigo mesma. Lá estive eu com explicações. Levo a vida nisso. Ora, não vou com ela, porque não estou mesmo nada interessada. Para conversa já chega” (CS, p. 15).

Saliente-se que a realidade do migrante não é única, os sentimentos identitários que a história coletiva e pessoal cruzou originam atitudes diversas em relação aos valores. João Lopes Filho esclarece:

⁸⁴ BOSI, Ecléia. *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz - Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

⁸⁵ Será usada a abreviatura CS para citações do conto *Cais-do-Sodré*.

⁸⁶ FRANÇA, Luís (coord.). *A Comunidade Cabo-verdiana em Portugal*. Apud, LOPES FILHO, op. cit. p. 81.

As mais correntes podem ser tipificadas em situações como sejam a indiferença e a minoração dos laços nacionais, por aqueles para quem a escolha foi dramaticamente sentida e, ainda, os que valorizam as relações históricas da intercontinentalidade, ou os que ultrapassam a noção de nacionalidade através da visão cósmica de um mundo alargado.⁸⁷

Para Orlanda Amarílis, que evidencia o desejo de resgatar a cultura e a tradição do arquipélago, o fato de a personagem não se incluir entre aqueles migrantes que se colocam à margem da sociedade receptora e de manter o sentimento mais comum aos caboverdianos em diáspora, a preservação da tradição de entre-ajuda, construída com base num forte sentido de união, permite à contista explorar melhor o afluxo de memória involuntária que acomete Andresa ao conversar com a conterrânea Tanha.

Segundo Walter Benjamin, as condições modernas de existência nas grandes cidades conduziram a uma bipartição da memória em “voluntária” e “involuntária”, com o predomínio da primeira sobre a segunda. Além de separar o passado individual e o coletivo, a “memória voluntária” estaria ligada à esfera da “consciência desperta”, da qual dependeria – diz Benjamin baseando-se em Freud – a proteção contra os estímulos externos.⁸⁸

Vivendo na capital portuguesa, a migrante caboverdiana vê-se enredada pela metrópole do antigo império, sociedade mais desenvolvida em vários setores como economia e tecnologia, dentre outros. Como frequentemente ocorre com migrantes na diáspora, o apelo da modernidade encontra ressonância em quem veio de sociedades em que a tecnologia encontra-se em menor evidência e desenvolvimento.

A agitação comum às grandes cidades industrializadas desestimula, segundo Benjamin, o afluxo da “memória involuntária”, podendo ocasionar, dessa forma, um “esquecimento”, no caso do migrante, de sua cultura de origem. Ainda que no que se refere aos caboverdianos, principalmente aqueles que vivem em zonas periféricas acentuadamente pobres de Lisboa, haja a tendência à conservação dos valores tradicionais mais representativos das ilhas, não se pode esquecer que há também os que conseguiram alcançar um poder econômico superior ao que tinham anteriormente, como parece ser o caso de Andresa: “Suas unhas delineiam o fecho de tartaruga e o olhar se perde no brilho negro da mala de verniz” (CS, p. 10).

⁸⁷ LOPES FILHO, João, op. cit. p. 79.

⁸⁸ BENJAMIN. *Apud* ABREU, op. cit.

Portanto, ao situar-se simultaneamente nos dois processos opostos em funcionamento nas formas contemporâneas de globalização (o local de origem e a metrópole em que vive), Andresa sente-se cooptada, mesmo que parcialmente, pelo status de vida lisboeta. Dessa forma, inserida numa situação de conexões múltiplas, vê-se apartada das tradições caboverdianas deixadas há uma década e meia:

De há algum tempo para cá acontece-lhe isto. Vê um patrício, sente necessidade de lhe falar, de estabelecer uma ponte para lhe recordar a sua gente, a sua terra. Entretanto, feito o contato, o desencanto começa apoderar-se dela. Qualquer coisa bem no íntimo lho faz sentir. Não tem afinidades nenhuma com as pessoas de há quinze anos para trás. Nem são as mesmas. Topa-os aqui e ali, no Rossio, na Estrela, espalhados por Lisboa, no Camões aos domingos de manhã, no Conde Barão, no Cais do Sodré (CS, p. 16).

Mas o encontro com a jovem conterrânea faz com que as subjetividades possam emergir, que aflorem as lembranças de histórias vividas em sua juventude em Cabo Verde. Como a duração da lembrança não pode ser dividida, fracionada, esta ocorre num movimento contínuo que é impossível de ser estancado. Se inicialmente Andresa ainda consegue impedir que as lembranças a dominem totalmente (isso se deve à presença da conterrânea Tanha, que a distrai com suas conversas), no entanto, um jorro inicial de memória a invade:

Quem poderia esquecer o homem pequenino e chupado daquela casa vermelha ali no Alto de Celarine? Só quem nunca tivesse ouvido contar histórias de gongon, histórias de correntes arrastadas na estrada da Pontinha, em noites de ventania, por artes de xuxo, ou das trupidas de cavalos a atravessarem a morada por volta da madrugada. O povo só se lhes referia ao barulho fragoroso das patas raspando o empedrado. Andavam a pregar a tumba de nhô Rei. Vendido dizia-se. Nhá Xenxa, viúva de nhô João Sena, contava, e a voz velava-se-lhe de medo, ter ouvido certa ocasião uma voz de entre o galopar troador. Ela bem a tinha reconhecido. Era nhô Simão Filili a mandar: aperta a brida da alimária de meu pai. Minhas esporas, minhas esporinhas, minha cilha, minha cilhinha! Eram más horas e nhá Xenxa foi tomada de um pesadelo, senhores! Só se acalmou porque a filha, acordada pelos gemidos da mãe, lhe aplicara um bom par de bofetadas (CS, p. 12; 13).

O pensamento de Andresa, assim, imerge num fluxo contínuo, no qual o tempo real não admite rupturas. Tem-se então um caso de memória involuntária, ainda que momentaneamente interrompida pela conversa com a patrícia. Ocorre, deste modo, a lembrança auditiva – como na obra-prima de Marcel Proust *Em Busca do Tempo Perdido*

e o famoso episódio das “madeleines”, citado na introdução deste capítulo – relacionada à memória verbal, trazendo consigo nomes de pessoas ou de lugares.

Assim, quando Tanha se vai, o pensamento de Andresa se volta para as ilhas: “Nhô Simão Filili vivo, por certo, continuaria a ser a mesma figura lendária e de meter respeito. Era de uma raça! Toda a gente conhecia nhô Simão Filili. Nhô Simão Escochode, segredavam os meninos” (CS, p.16).

A partir daí não será mais possível à jovem resistir ao fluxo das lembranças. É tomada por uma dinâmica que não mais se detém, em que não há mais espaços vazios.

Ao contrário dos objetivos imediatos a que a memória voluntária tem que obedecer, a memória involuntária abrange o tempo e a vida do indivíduo, podendo ocorrer um extenso intervalo de tempo entre a percepção sensorial e a vivência lembrada, que pode ter passado por um período de esquecimento longo e profundo.

Neste conto de Orlanda Amarílis há um duplo exercício de memória. Se Andresa recorda fatos passados nas ilhas de Cabo Verde, este processo vem mediado pela memória de Bia Antónia: “Bia Antónia, a velha criada da casa, era quem contava estas e outras patranhas à Andresa.” (CS, p. 17).

Orlanda Amarílis vale-se também da velha criada como transmissora dos causos sobre Nhô Simão Filili. Bia Antónia representa, na obra, o velho *griot* responsável pelo resgate da tradição caboverdiana.

Depositários de um vasto acervo cultural, os mais velhos, principalmente as velhas criadas negras, são os encarregados da transmissão oral do patrimônio cultural caboverdiano. As sociedades tradicionais, em geral, preservam o sentimento da piedade, da devoção a Deus, o temor de certas crenças ou crendices, sentimentos de ternura e respeito em relação aos velhos vivos, assim como aos mortos ancestrais.

O resgate da memória, no caso de Andresa, se mostra tão forte pela própria força das crenças de Bia Antónia. Ela recupera a tradição caboverdiana por meio de antigas histórias que amedrontavam as populações, principalmente das regiões ribeirinhas e interioranas. Assim, o leitor é informado do grande medo de fantasmas noturnos a ponto de as pessoas não saírem à noite, após o jantar, naquelas paragens.⁸⁹

Dessa forma, confirma-se uma questão central discutida por Maurice Halbwachs: a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A origem de várias idéias,

⁸⁹ MIRANDA, Nuno de. *Compreensão de Cabo Verde*. Lisboa: J.I.U., 1963, p. 59-60.

reflexões, sentimentos, paixões que nos atribuímos são, na verdade, inspiradas pelo grupo. A disposição de Halbwachs acerca da memória individual refere-se à existência do que chama uma “intuição sensível”, assim concebida: “Haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que – para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social – admitiremos que se chame intuição sensível”.⁹⁰

A lembrança mais forte que Andresa tem do encontro com a Patrícia Caboverdiana é justamente de Nhô Simão Filili, pai de Tanha, figura lendária a quem todos respeitavam e temiam por ser “maçonco” (ser maçom estava, para os ilhéus, na época da escritura do conto, no mesmo patamar do demônio)⁹¹. Portanto, da lembrança de Andresa emergem fatos e crenças comuns a toda a comunidade.

Para Halbwachs, tal sentimento de persuasão é o que garante, de certa forma, a coesão no grupo, a unidade coletiva, concebida pelo pensador como o espaço de conflitos e influências. A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a “um ponto de vista sobre a memória coletiva”.⁹² Este deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo.⁹³

No conto de Orlanda Amarílis, indagada por Andresa sobre a veracidade dos fatos que contava sobre poderes de Nhô Simão Filili advindos da maçonaria, Bia Antónia afirma: “Sim senhora, é de vera. Por artes da maçonaria ele costuma fazer aparecer um vapor de guerra ao bater da meia-noite. Gentes já o têm visto, todo fardado de branco” (CS, p. 18).

Esse fragmento reforça o que já foi dito sobre o fato de Orlanda Amarílis trazer para a sua obra cenas da tradição das ilhas. Segundo a crença da população, não se deve olhar para qualquer aparição, maçons, feiticeiros ou bruxas. Só à custa de muita reza e bênção consegue-se amenizar os efeitos dessas visões.⁹⁴

Embora sejam muitas as lendas em torno das origens da maçonaria, seu histórico aponta-a como uma sociedade européia (o nome origina-se do francês). Portanto nas crenças européias e não nas africanas serão encontradas explicações para o fato de Luís Romano⁹⁵ afirmar que os “maçon-gues” fazem parte daquilo que o caboverdiano chama

⁹⁰ HALBWACHS, op. cit. p.41.

⁹¹ MIRANDA, op. cit. 59

⁹² HALBWACHS, op. cit. p. 55.

⁹³ HALBWACHS, idem.

⁹⁴ ROMANO, op. cit.

⁹⁵ ROMANO, op. cit.

de “cosa rum”, ou seja, toda sorte de diabruras que aterrorizam aqueles que são obrigados a sair ou trabalhar durante a noite. Todos os espíritos malignos aparecem à noite: “Nhá Xenxa mora mesmo por cima da Pontinha e sente-o toda a santa noite. É um arrastar de ferros e é nhô Simão a gritar a noite inteira para a marinhagem (CS, p. 18).

No artigo “O povo e algumas de suas crenças em Cabo Verde”, Luís Romano aborda a questão das crenças populares caboverdianas:

No campo da magia, as referências estão impregnadas na credence do próprio povo que não gosta de falar no assunto e é muito arredo a informações que ele considera verdadeiro <<Tabu>>.

Presumivelmente o <<Futcêr>> ainda existe em Cabo Verde. Tudo porém é muito hermético, velado, protegido pela tradição e pelo juramento da boca fechada, em quase todas as ilhas, destacando-se sobretudo Santiago + Fogo + Sanicolau e Santo Antão. Não é impossível encontrar nos povoados mais retirados alguém que seja conhecedor dalguns segredos de feitiçaria e outras funções ocultas. Geralmente é criatura desconfiada, de poucas falas e que vive embrenhada nos seus mistérios ou penitências. Isso entretanto não impede que, sem dar nas vistas, seja procurada para arranjar despachos ou alívios para amarrar namorados, desfazer quebrantos, tratar de corações para localizar emigrantes desaparecidos em terras-longes, artes para desmanchar partos antes do tempo e estragar casamentos já juramentados.⁹⁶

Pode-se então inferir que essa crença engendre formas de anular efeitos de “feitiçaria”. Sendo assim, para curar mau-olhado e “coisa ruim”, existem orações tidas como infalíveis, vendidas em saquinhos fechados, que funcionam como amuleto para espantar os demônios. O camponês coloca-os no pescoço para sobreviver às fúrias noturnas de “B’jarronas” (Bicharronas), “maçôn-gues” (maçons), feiticeiras e “canelinhas” (um tipo de saci-pererê), evidenciando o sincretismo religioso (oração cristã utilizada como amuleto) presente na cultura caboverdiana.

Funcionando como uma mensageira da cultura e da tradição de Cabo Verde em Lisboa, Tanha continua trazendo à lembrança de Andresa fatos ocorridos, sempre mesclados de credices populares. No que se refere à morte, é longo o ritual dos funerais, conforme relata Nuno de Miranda:

Quando a morte sobrevém ocorrem os vizinhos e parentes para ‘armarem a esteira’ e colaborarem nos trabalhos caseiros, pois durante oito dias a família do morto nada deve fazer.

⁹⁶ ROMANO, Luís. “O povo e algumas das suas crenças em Cabo Verde”. In: *Ponto & Vírgula*, n.º.s. 10 e 11, p. 48-51.

Permanece sentada na esteira durante este período de tempo e aí recebe os pêsames e numa gritaria infinda pranteia o morto, recordando todas as suas qualidades, e por seu intermédio enviam-se saudades aos mortos.⁹⁷

Além disso, há uma grande quantidade de comida oferecida durante os dias em que dura o funeral. Na noite do oitavo dia há a chamada “véspera”, quando grupos rezam e entoam hinos ao defunto. Normalmente aparecem numerosas pessoas, já que a data é muito significativa; iguala-se em importância à data do falecimento. À meia-noite é servido um banquete, e pela manhã o morto é conduzido ao cemitério, quando todos entoam um hino especial: “Vai à luz”.

Nuno de Miranda acredita que, embora com certo sabor africano, esse ritual tem, na verdade, tradição portuguesa, ou seja, católica.

Portanto, é a ausência desse ritual que Bia Antónia lamenta ao referir-se ao enterro de Zinha, embora seja entoada no último adeus à morta a morna tradicional – “Hora di bai”:

Quando nhô Padre lá chegou viu tamanho aparato de maçonaria, voltou as costas e não passou da entrada da porta. Casa excomungada! Dezide menina Tanha está farta de chorar. Sabe, o enterro passou por detrás da igreja. Oh, mas na sua companhia, foram dois violões e um violino a tocarem mornas até ao cemitério.

Toda a gente na sua companhia chorou bem chorado. Foi muito chorada ela (CS, p.21-22).

Outro fato que merece destaque dentro da tradição de Cabo Verde, e que também se intromete com grande força nas lembranças de Andresa, é a causa da doença e da morte da Zinha. Ainda segundo Nuno de Miranda, são freqüentes os atos de magia negra, chamados “corda” (feitiço), “para provocar doenças ou curas, para separar o marido da mulher, ou os reconciliar, para os casar, fomentar discórdia ou até matar”.⁹⁸

Assim, a doença inexplicável de Zinha, segundo a crença do povo, só podia ser produto de magia:

Gente da Guiné fazia mal-feitiço feito pela amante preta da Bissau. Vocês não sabiam? Gente da Guiné fazia mal-feitiço por tudo e por nada. Também não era novidade: Qualquer rapaz solteiro costumava arranjar a sua rapariga e, muitas vezes, um ou dois filhos antes de casar com outra. Quanto à Zinha, mal-feitiço ou não, muita gente nova em Soncente morria

⁹⁷ MIRANDA, op. cit. p. 57.

⁹⁸ MIRANDA, op. cit. p. 59.

tuberculosa e, se crianças ainda, morriam de febre tifóide, e se meninos de mama, morriam com desintéria. Então, pã mode quê tanta tolice de boca para fora? (CS, p. 19)

Ao destacar aspectos da tradição caboverdiana, Orlanda Amarílis permite um exame das questões do cotidiano que possibilita um novo modo de pensar a história, neste caso a partir, justamente, da memória de um indivíduo ou de uma coletividade como formulação de uma identidade. A História encontra-se pautada na síntese dos grandes acontecimentos da construção de uma nação, podendo ser entendida como a síntese dos fatos mais relevantes a um conjunto de cidadãos, mas encontra-se muito distante das percepções do indivíduo. Pois, sem dúvida, a matéria da recordação (o que se lembra) e o modo da recordação (como se lembra) não coincidem. A matéria da lembrança, os detalhes que compõem o todo recordado, diferem entre as pessoas e os grupos do acordo com a participação e o interesse de cada um, fato que acarretará diferentes modos de recordação. Sendo assim, a soma de diferentes detalhes é necessária para fundamentar o todo. Daí a diferenciação estabelecida por Halbwachs entre Memória e História:

O que justifica ao historiador estas pesquisas de detalhe, é que o detalhe somado ao detalhe resultará num conjunto, esse conjunto se somará a outros conjuntos, e que no quadro total que resultará de todas essas sucessivas somas, nada está subordinado a nada, qualquer fato é tão interessante quanto o outro, e merece ser enfatizado e transcrito na mesma medida. Ora, um tal gênero de apreciação resulta de que não se considera o ponto de vista de nenhum dos grupos reais e vivos que existem, ou mesmo que existiram, para que, ao contrário, todos os acontecimentos, todos os lugares e todos os período estão longe de apresentar a mesma importância, uma vez que não foram por eles afetadas da mesma maneira.⁹⁹

Portanto, a narrativa de Orlanda Amarílis não resgata necessariamente um Cabo Verde histórico, mas a “casa” crioula, a vivência caboverdiana que permanece na memória de quem parte. Mesmo distante há quinze anos da sua terra natal, a personagem central do conto, Andresa, na estação de trem suburbano (Cais-do-Sodré), em Lisboa, entrega-se a lembranças crioulas, inicialmente reprimidas por sua situação de emigrada na grande cidade europeia, mas que jorram a seguir com ímpeto irrefreável.

⁹⁹ HALBWACHS, op. cit. p. 89-90.

2.2. MACABÉA E AS FORMAS DE MEMÓRIA

Diferentemente de Andresa, a personagem principal do conto *Cais-do-Sodré* (de Orlanda Amarílis), que, a partir do encontro com a conterrânea Tanha vê-se enredada na espiral da memória de maneira incontrolável, Macabéa, protagonista da narrativa *A hora da estrela* (de Clarice Lispector), tem apenas pequenos extratos de memória.

O passado, para Macabéa, além de conservar-se, atua no presente, mas não de forma homogênea, pois se, de um lado, o corpo guarda esquemas de comportamento de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação direta sobre as coisas, de outro lado, ocorrem lembranças independentemente de quaisquer hábitos: “lembranças isoladas, singulares, que constituem autênticas ressurreições do passado.”¹⁰⁰

Entretanto, na narrativa *A Hora da Estrela*, segundo Izabel Cristina Souza Gimenez¹⁰¹, o narrador Rodrigo (na verdade a própria Clarice Lispector, conforme anunciado na “Dedicatória do Autor”) vai criando a história praticamente à vista do leitor, ele não a busca na memória porque ela não existe na memória: “É que numa rua do Rio de Janeiro peguei no ar de relance o sentimento de perdição no rosto de uma moça nordestina” (HE, 26). Movido por essa visão, pois viu a nordestina de relance, como num *flash* fotográfico, ele sente a necessidade de falar sobre essa realidade: “... e preciso falar dessa nordestina senão sufoco. Ela me acusa e o meio de me defender é escrever sobre ela” (HE, p.31). A história que vai contar é, assim, o resultado de uma descoberta que foi feita aos poucos: “Como eu irei dizer agora, esta história será o resultado de uma visão gradual – há dois anos e meio eu venho descobrindo os porquês” (HE, 26).

Se, nesse que foi seu último livro publicado em vida, Clarice Lispector rompeu com sua temática habitual, ou seja, o trabalho com o fluxo de consciência, o trânsito pelas indagações existenciais, pelo inconsciente, para tratar da jovem nordestina atordoada na inconquistável cidade do Rio de Janeiro, parece, porém, ser indissociável de sua criação literária(diferentemente do narrador Rodrigo) o resgate da memória – pessoal, inclusive

¹⁰⁰ BOSI, op. cit. p. 11.

¹⁰¹ GIMENEZ, Izabel Cristina Souza. *Do Narrador ao Romancista: Uma Leitura de A Hora da Estrela, de Clarice Lispector*. Umuarama: EDUCERE, jul/dez 2004, v. 4 n°. 2, p. 141-146.

sensorial –, do mergulho subjetivo, de uma forma de observação sensível, aguda e contundente da vida se vivendo a seu redor, bem como do próprio ser humano.

Apesar da proposta de um texto voltado a uma jovem nordestina que não possui os direitos inerentes à sua situação de trabalhadora, Lispector não conseguiu esconder completamente em *A Hora da Estrela* a escritora intimista de sempre. Isso se evidencia na explícita reflexão sobre a complexidade da vida, a miserabilidade humana e a dificuldade de entrar na história e apresentar a personagem, que tem seu nome pronunciado pela primeira vez já no meio do romance, quando Macabéa conhece seu namorado Olímpico.

Macabéa não tem consciência da sua existência, portanto, a lembrança que traz de tradições e de diversidades culturais é mínima. Por não ter tido uma convivência comunitária – o narrador resgata apenas parcelas fragmentadas da história da jovem no sertão alagoano que não permitem ao leitor saber como vivia Macabéa –, a personagem vive em estado bruto de civilização, pois convive apenas com a tia que lhe veta qualquer contato com outras crianças. Dessa forma Macabéa, por sua própria condição, tem apenas laivos de memória, na maior parte das vezes lembranças de situações punitivas. Como os pais morreram quando ela tinha apenas dois anos, foi criada pela tia beata (sua única parenta no mundo), mulher amarga e de pouca afetividade, que parece ter criado a menina apenas para que esta não se perdesse nas ruas. A não nomeada tia surge na memória de Macabéa ligada a credices e repressão: “Quando era pequena sua tia para castigá-la com o medo dissera-lhe que homem-vampiro – aquele que chupa sangue da pessoa mordendo-lhe o tenro da garganta – não tinha reflexo no espelho” (HE, p. 25-26).

Como a memória individual possui relação de dependência com grupos dos quais o indivíduo faz parte, é previsível que as lembranças de Macabéa residam na interdição imposta pela tia: “A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão, enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo”.¹⁰²

Logo, não causa estranhamento Macabéa ter suas memórias ligadas àquela que era seu único elo com o mundo, a tia, que, além de tudo, moldou-a para ser uma jovem sem vontade, temerosa de tudo e, conseqüentemente, insegura.

¹⁰² BOSI, Ecléa. “Lembranças de velhos”. *Apud* BERNARDO, Terezinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC/UNESP, 1998, p. 30.

Faltava-lhe o jeito de se ajeitar. Tanto que (explosão) nada argumentou em seu próprio favor quando o chefe da firma representante de roldanas avisou-lhe com brutalidade (brutalidade essa que ela parecia provocar com sua cara de tola, rosto que pedia tapa), com brutalidade que só ia manter no emprego Glória, sua colega, porque quanto a ela errava demais na datilografia, além de sujar invariavelmente o papel. Isso disse ele. Quanto à moça, achou que se deve por respeito responder alguma coisa e falou cerimoniosa a seu escondidamente amado chefe:

– Me desculpe o aborrecimento (HE, p. 25).

O recurso à memória pode possibilitar muito mais, à medida que permite descortinar situações conflituosas, discriminações, jogos de poder entre pessoas e grupos sociais e processos como o de construção de identidades, uma vez que memória e identidade se encontram imbricadas. Acreditando-se que na memória individual é possível detectar o pensamento do grupo ao qual se pertence, é possível, por meio dela, reconstituir, além do ambiente social, até as formas diversas de se comunicar com Deus. A memória é algo vivo e como tal não encontramos armazenadas nela uma série de lembranças “precisas e completas” dos eventos presenciados e vivenciados. É claro que ela é seletiva e, por outro lado, na recuperação da história vivida, a história presente servirá de parâmetro.¹⁰³

A memória permite, ainda, o resgate não apenas de situações vivenciadas, mas também de sentimentos e sensações (ódio, amor, alegria, tristeza, conformismo, revolta), pois apóia-se sobre o passado vivido, o qual permite a constituição de uma narrativa sobre o passado do sujeito de forma viva. Segundo Halbwachs, não são somente os fatos, mas “a maneira de ser e de pensar de outrora que se fixam dentro da memória”¹⁰⁴. Especificando ainda mais, pode-se sugerir que os sentimentos experimentados também são zelosamente guardados e, no ato de lembrar, vêm à tona, com intensidade, filtrados, avaliados, assumidos, criticados e preenchidos de novos significados a partir da vivência presente:

Às vezes lembrava-se de uma assustadora canção desafinada de meninas brincando de roda de mãos dadas – ela só ouvia sem participar porque a tia a queria para varrer o chão. As meninas de cabelos ondulados com fita cor-de-rosa. “Quero uma de vossas filhas de marré-marré-deci..” “Escolhei a qual quiser de marre.” A música era um fantasma pálido como uma rosa que é louca de beleza mas mortal: pálida e mortal a moça era hoje o fantasma sua e terrificante de uma

¹⁰³ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. “Lendo os jornais. A memória cristalizada”. *Apud* BERNARDO, op. cit. p. 32.

¹⁰⁴ HALBWACHS, op. cit. p. 66.

infância sem bola nem boneca. Então costumava fingir que corria pelos corredores de boneca na mão atrás de uma bola rindo muito. A gargalhada era aterrorizadora porque acontecia no passado e só a imaginação maléfica a trazia para o presente, saudade do que poderia ter sido e não foi (HE, p. 32-33).

A lembrança da brincadeira de roda torna-se emblemática de um dos raros momentos em que sua situação de indivíduo em trânsito vai buscar em Alagoas um registro da memória de sua identidade de menina sertaneja. A presentificação do passado, resgatando seu vínculo situado no tempo presente justamente com a ação/sensação experimentada, dá ao leitor a percepção de que Clarice Lispector está por detrás da criança que canta “quero uma de vossas filhas de marré-marré-deci” (HE, p. 33), ao trazer a tradição das brincadeiras infantis de ciranda, se bem que não exclusivamente da região Nordeste. O mais provável é que Clarice traga para a literatura o aspecto lúdico de uma época contrastante com o tipo de vida que passou a ter o homem contemporâneo, preso ao relógio, bombardeado por informações nem sempre úteis, sendo levado, constantemente, ao consumismo. Essa situação se agrava ainda mais para a grande maioria que, como Macabéa, vive em estado de indignância, relegada ao anonimato, explorada profissionalmente, como peças da engrenagem da sociedade capitalista.

Aliás, Michel Pollack¹⁰⁵, ao estudar os grupos excluídos, dos marginalizados e das minorias (dentro dos quais se inclui Macabéa), ressalta a importância das lembranças subterrâneas das quais fazem parte o que é proibido, indizível, vergonhoso que, por meio do silêncio, são zelosamente guardadas (pelo silêncio) em estruturas de comunicações informais:

Por falar em galinha, a moça às vezes comia num botequim um ovo duro. Mas a tia lhe ensinara que comer ovo fazia mal para o fígado. Sendo assim, obedientemente adoecia, sentindo dores do lado esquerdo oposto ao fígado. Pois era muito impressionável e acreditava em tudo o que existia e no que não existia também (HE, 34).

O sintoma corporal, como vemos, “fala” a indizível repressão sofrida por Macabéa. Michael Pollack¹⁰⁶ caracteriza a relação entre memória e identidade como resultado do trabalho de organização (individual ou social) que define a identidade como a imagem

¹⁰⁵ POLLACK, op. cit. p. 8

¹⁰⁶ Ibidem.

adquirida ao longo da vida referente a si próprio, a imagem de si próprio construída e apresentada aos outros. Para acreditar na sua própria representação e também para ser percebida pelo outro, não é de estranhar que Macabéa somente tivesse como base identitária o seu nome:

Eu também acho esquisito mas minha mãe botou ele por promessa a Nossa Senhora da Boa Morte se eu vingasse, até um ano de idade não era chamada porque não tinha nome, eu preferia continuar a nunca ser chamada em vez de ter um nome que ninguém tem mas parece que deu certo. Parou um instante retomando o fôlego perdido e acrescentou desanimada e com pudor: – Pois como o senhor vê eu vinguei... pois é... (HE, p. 43).

Para Halbwachs, uma questão fundamental acerca da *memória coletiva*, enquanto fato social, reside na sua ancoragem para cada indivíduo. Em que liames se apóiam os homens no presente para recuperarem o caminho de volta para o passado? Que elos se alojam entre passado e presente para que deles possamos ativar o que chamamos de memória? Novamente, voltamos ao “aroma” e ao “sabor” de que fala Proust, pistas, pegadas, indícios... E não só liames e elos entre o passado e presente, mas entre as diversas concepções individuais acerca do passado.¹⁰⁷

Esse aspecto da chamada memória coletiva cumpre, normalmente, um papel social, por ser a lembrança, muitas vezes, comum a algumas pessoas, grupos, família, e até comunidades inteiras. Claro está que quando as subjetividades emergem, as lembranças não são as mesmas para cada indivíduo, nem tampouco suas significações.

Claro está que, em *A hora da estrela*, pelo fato de a nordestina Macabéa não saber quem é, “não tem nem pobreza enfeitada e é incompetente para a vida”, as recordações isoladas impõem-se. Contudo há um momento em que ela, juntamente com o namorado Olímpico, tem lembranças comuns aos dois, ambos retirantes nordestinos, “bichos da mesma espécie que se farejam” (HE, p. 43), vivendo no Rio de Janeiro, portanto em situação de trânsito: “As poucas conversas entre os namorados versavam sobre farinha, carne-de-sol, carne-seca, rapadura, melado. Pois esse era o passado de ambos e eles aqueciam o amargor da infância porque esta, já que passou, é sempre acre-doce e dá até nostalgia” (HE, p. 47).

¹⁰⁷ HALBWACHS, op. cit.

Não se pode esquecer a situação de indivíduo em trânsito de Macabéa e, sendo assim, a memória a leva, por átimos, de volta ao sertão de Alagoas, trazendo à tona pequenas lembranças que se avivam, intensificam em movimentos que parecem não se fixar do presente para o passado, como é de hábito, mas num progresso do passado para o presente: “Uma vez por outra tinha a sorte de ouvir de madrugada um galo cantar a vida e ela se lembrava nostálgica do sertão. Onde caberia a vida um galo a cocoricar naquelas paragens ressequidas de artigos por atacado de exportação e importação?” (HE, p.30).

As lembranças descoladas da tia, como no canto do galo, são as poucas que lhe trazem alegria, justamente por não ocorrerem sob o manto da repressão moralista cultivada por aquela. Percebemos que essas recordações refletem uma sensação paradoxal de dor e satisfação, por provocar na jovem a nostalgia das lembranças como a do galo que vinha do nunca, “do infinito até sua cama, dando-lhe gratidão” (HE, p. 31). Embora a recordação do canto do galo não se trate de um jorro de lembranças (como no já citado episódio das “madeleines” do livro *Em Busca do Tempo Perdido*, de Marcel Proust), não deixa constituir memória involuntária, pois gera em Macabéa o mesmo êxtase sentido quando fato semelhante, que provocou a situação análoga à vivenciada no presente, aconteceu no sertão.

A lembrança pode, em muitos casos, emergir a partir da associação de determinado fato a outro, ou seja, operar a reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, ou constitui ainda, segundo Halbwachs, “a imagem engajada em outras imagens”.¹⁰⁸ Este fenômeno ocorre com Macabéa em um dos muitos domingos em que zanzava pela região do cais do porto durante o pôr-do-sol:

Devo registrar aqui uma alegria. É que a moça num aflitivo domingo sem farofa teve uma inesperada felicidade que era inexplicável: no cais do porto viu um arco-íris. Experimentando o leve êxtase, ambicionou logo outro: queria ver, como uma vez em Maceió, espocarem mudos fogos de artifício (HE, p. 35).

Se as lembranças de Macabéa em relação à sua tia marcam-na indelevelmente, tal não lhe acontece quanto à religiosidade. Os maus-tratos recebidos da tia beata e sádica e o trabalho escravo que esta lhe impunha induzem a jovem a uma conduta reprimida no cotidiano (“tinha medo de pegar doença ruim lá embaixo dela – a tia lhe ensinara” (HR,

¹⁰⁸ HALBWACHS, op. cit. p. 76.

p. 32), "é proibido levantar a saia" (HE, p. 53), que porém não lhe deixa lastros de beatice. A religiosidade e o rigor moralista da tia permanecem em Macabéa apenas como silenciadores do corpo feminino, misto de contenção, discrição, doçura, passividade, submissão, pudor e silêncio. Eis as virtudes cardeais da mulher que a boa educação – "as boas maneiras são a melhor herança" (HE, p. 45) – deve interiorizar nas meninas, conforme explica Michelle Perrot:

A educação deve inculcá-las nas meninas, pois é importante saber distinguir educação de instrução. Esta é o acesso ao saber: tem alguma utilidade? O século XX responde que não para as meninas do povo e dá um reticente e bem dosado sim para as da alta sociedade. A educação, pelo contrário, que é a formação dos bons hábitos e produz boas esposas, mães e donas de casa, parece essencial. As virtudes femininas de submissão e silêncio, nos comportamentos e gestos cotidianos, são centrais nela. E, acima de tudo, o pudor, a honra feminina do fechamento e do silêncio do corpo.¹⁰⁹

Portanto, a questão da religiosidade na construção da personagem Macabéa funciona apenas como temor mecânico: "Por via das dúvidas se sentia de propósito culpada e rezava mecanicamente três ave-marias, amém, amém, amém. Rezava mas sem Deus, ela não sabia quem Ele era e portanto Ele não existia" (HE, p. 34).

Paulatinamente, o narrador resgata para o leitor as lembranças de Macabéa, de maneira fragmentada, em pequenos flashes, num movimento de superposição de imagens, como se fosse narrando da mesma forma como vê. O que se observa é uma nova maneira de narrar, não à moda do narrador benjaminiano, mas do romancista, "que não recebe conselhos nem sabe dá-los"¹¹⁰, porém consegue organizar seu texto de forma a documentar a realidade normalmente contraditória e conflituosa das sociedades modernas. O que torna esta narrativa peculiar, pois, assim estruturada, consegue transformar os elementos externos em elementos estéticos e, mais do que certezas e acontecimentos, esta obra parece dar forma às dúvidas e reflexões da autora:

Esse auto-retrato feito aos pedaços funciona como uma espécie de tecido conjuntivo da obra, pois serve de sustentação aos vários núcleos do livro, promovendo a quebra de toda ilusão e conduzindo a atenção do leitor à materialidade da escrita, ao modo "como ela é feita". Antes de

¹⁰⁹ PERROT, op. cit. p. 21-22.

¹¹⁰ BENJAMIN, op. cit. p. 201.

o espetáculo começar, por exemplo, todas as máscaras são destruídas com brusquidão, já a partir da “Dedicatória”¹¹¹

Dessa forma, o aflorar da memória, principalmente a involuntária, desencadeia no narrador um estado de graça não apenas porque faz nele renascer um verdadeiro momento passado, o ser que foi outrora, mas sobretudo porque faz emergir um ser que, comum ao passado e ao presente, ultrapassa a ambos e se situa fora do tempo.

¹¹¹ ARÊAS, op. cit. p. 77-78.

CAPÍTULO III

3.1. DA SUBMISSÃO FEMININA AO GRITO DE LIBERDADE

Nascer homem ou mulher em qualquer sociedade é mais que um simples fato biológico. É um fato biológico com implicações sociais. As mulheres constituem um grupo social distinto, e o caráter desse grupo, por muito tempo negligenciado pelos historiadores, nada tem a ver com “natureza” feminina.

O termo “gênero” é agora amplamente usado para se referir aos modos em que a cultura reformula o que começa como um fato da natureza. Os sexos biológicos são redefinidos, representados, valorizados e canalizados para diferentes papéis em vários modos culturalmente diferentes.

Christiane Klapisch-Zuber¹¹²

Na introdução do seu livro mais famoso, *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir resgata, numa longa reflexão, alguns conceitos sobre a mulher emitidos ao longo da história desde Aristóteles, passando por S. Tomás de Aquino, o *Gênesis* e outros discursos antológicos, para discuti-los:

“para os Antigos havia uma vertical absoluta em relação à qual se definia a oblíqua, há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita compreender na sua subjetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado

¹¹² KLAPISCH-ZUBER, Christiane *Apud* KOSS. Monika von *Feminino + Masculino – Uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades*. São Paulo: Escrituras, 2000, p. 9.

por tudo o que especifica: um obstáculo, uma prisão. ‘A fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades’, diz Aristóteles. ‘Devemos considerar o caráter da mulher como sofrendo de certa deficiência natural.’ E Sto. Tomás, depois dele, decreta que a mulher é um homem incompleto, um ser ‘ocasional’. É o que simboliza a história do *Gênesis* em que a Eva aparece como extraída, segundo Bossut, de um ‘osso supranumerário’ de Adão. A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. ‘A mulher, o ser relativo...’, diz Michelet. E é por isso que Benda afirma em *Rapport d’Urie*: ‘O corpo do homem tem sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem uma mulher. Ela não, sem o homem’¹¹³.

Simone de Beauvoir, a partir destes “pré-conceitos”, arremata com uma síntese dos discursos sobre as mulheres forjados por visões masculinas:

Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro¹¹⁴.

Beauvoir estabelecerá a sua crítica com base na asserção de que “o mundo sempre pertenceu aos machos”¹¹⁵, que “toda a história da mulher foi feita pelos homens”¹¹⁶.

A corrente contemporânea de estudos feministas denominada “hermenêutica do cotidiano” exacerba a afirmação de Beauvoir, concluindo que todos os discursos de poder produzidos sobre a mulher (filosofia, religião, economia, história, antropologia) têm privilegiado a ideologia e a hierarquia masculina e proporá o estudo do cotidiano feminino.

Lembremos um outro momento da história, por volta de 1891, em que Engels, em *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*, assim como Karl Marx¹¹⁷ já o fizera em *A ideologia Alemã*, em 1846, observa que “a primeira divisão do trabalho ocorre entre o homem e a mulher, da mesma forma que a primeira opressão é da mulher

¹¹³ BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 10.

¹¹⁴ BEAUVOIR, op. cit. p. 10.

⁵¹ Afirmação inicial da segunda parte de *O Segundo Sexo*, intitulada História. BEAUVOIR, 1991, p. 81.

¹¹⁶ Idem, p. 167.

¹¹⁷ MARX, K. *Apud* GARAUDY, Roger. *Liberção da Mulher Liberção Humana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p.10.

pelo homem¹¹⁸”. Sublinha, ainda, que essa opressão abriu, paralelamente à escravidão e à propriedade privada, a época que perdura até os nossos dias, em que cada avanço constitui ao mesmo tempo um relativo retrocesso, pois o bem-estar e o desenvolvimento de um indivíduo são obtidos pelo sofrimento e asfixia do outro.

Mas o que ocorreu entre os primórdios da Humanidade, do surgimento do mundo a partir da Deusa-Mãe, a Grande Deusa Criadora, e a divisão de classes capitalista no século XIX, que estabeleceu a dominação do macho? Em que momento ocorreu “a maior derrota histórica da mulher”?¹¹⁹ Provavelmente as palavras “maternidade” e “criadora” estejam na raiz da questão. O grande útero abissal sintetiza o mito criador para muitos povos arcaicos.

Na alvorada da humanidade, a fonte alimentícia consistia da coleta de frutas, vegetais, frutos do mar que, com o decorrer do tempo, passaram a ser transportados pelos primeiros homens para acampamentos e compartilhados. Segundo o paleoantropólogo Chris Knight, a ação cooperativa sincronizada “requer a participação dos membros de uma comunidade em um universo de significados partilhados”¹²⁰, significados esses que não se referem apenas aos aspectos tecnológicos, mas também aos sociais, sexuais, políticos, mitológicos e rituais. Esse processo de humanização, que se pode ter iniciado há 100 mil anos, estabilizou-se entre 40 e 45 mil anos atrás, no período conhecido como o paleolítico superior.

Nesse modelo primordial da formação humana, em que se constituíram pequenos agrupamentos, os homens viviam separados das mulheres e de suas crias e a aproximação se dava apenas para o acasalamento. Na gestação, mãe e filhos isolavam-se para se porem a salvo da agressividade do homem.

A partir dos primeiros agrupamentos começaram a se criar regras, já que a convivência e a colaboração entre homens e mulheres se tornaram mais prolongadas. Segundo afirma Monika von Koss:

A estrutura social decorrente do conjunto destas regras, que abrangem a alimentação e o acasalamento, é conhecida pelo nome de “totemismo e tabu”. Possibilitando o convívio e a cooperação de irmãos e irmãs pertencentes a um mesmo grupo materno, estabelece que as fêmeas deste grupo ficam interditas aos machos deste mesmo grupo. Os modernos estudos

¹¹⁸ ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 64-65.

¹¹⁹ ENGELS, op. cit. p. 56.

¹²⁰ KNIGHT, Chris *apud* KOSS, Monika von. *Feminino + Masculino – Uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades*. São Paulo: Escrituras, 2000, p. 63.

antropológicos têm argumentado que o estabelecimento destas regras partiu das mulheres, para garantir a segurança e a sobrevivência de sua prole.¹²¹

Assim, a sobrevivência em um período em que o ser humano não dominava a natureza demandava habilidade e engenhosidade individual. Mais hábeis na colheita de frutos e na feitura de redes para a pesca, as mulheres conseguiam alimentos para nutrir a prole e, num papel criativo para a sobrevivência do grupo, distanciavam-se do instinto animal. Evely Reed afirma que “os instintos nutridores das fêmeas [que] possibilitaram a elas liderarem o caminho na modificação dos impulsos animais e gradualmente substituí-los por comportamento civilizado.”¹²²

Mas a mudança nas condições climáticas, naquele período, a dispersão por regiões mais pobres em alimentos, a necessidade de animais de porte mais robusto para suprir um número mais elevado de pessoas, deu início à epopéia do homem como caçador.

Responsável pelas tarefas da maternidade e manutenção da prole, a mulher não estava em condições de participar desta etapa do desenvolvimento humano com a mesma função do homem. Ou seja, gravidez, parto e menstruação diminuía a capacidade de trabalho externo da mulher junto ao homem e a condenavam a longos períodos de impotência. Para ter direito à caça e defender a si e à prole de eventuais ataques, tinha de fazer acordos com os homens caçadores.

Para Simone de Beauvoir, ali começou a se esboçar a dominação masculina:

Nasciam crianças demais em relação aos recursos da coletividade; a fecundidade absurda da mulher impedia-a de participar ativamente na ampliação desses recursos, ao passo que criava indefinidamente novas necessidades. Imprescindível à perpetuação da espécie, perpetuava-a de maneira exagerada: o homem é que assegurava o equilíbrio da reprodução e da produção. Assim, a mulher não tinha sequer o privilégio de manter a vida em face do macho procriador; não desempenhava o papel do óvulo em relação ao espermatozóide, da matriz em relação ao falo; só tinha uma parte no esforço da espécie humana por perseverar em seu ser, e era graças ao homem que esse esforço se realizava concretamente.¹²³

Embora não saibamos com exatidão como os seres humanos primordiais sentiam e interpretavam os fenômenos naturais, por intermédio de representação rupestre conhecida de vários povos sabe-se que havia uma forte relação da mulher com a natureza, como

¹²¹ KOSS, op. cit. p. 64.

¹²² REED, Evely *Apud* KOSS, op. cit. p. 66.

¹²³ BEAUVOIR, op. cit. p. 82.

uma forma simbólica de explicar o cosmo. Para June Campbell, os mitos relacionados à criação podem ser classificados em quatro tipos: a) o mundo nasceu de uma deusa sem consorte; b) o mundo nasceu de uma deusa fecundada por um consorte; c) o mundo formou-se do corpo de uma deusa por um deus guerreiro; d) o mundo criou-se sem ajuda, apenas pelo poder de um deus masculino.¹²⁴

Porém, da ligação mítica da mulher à natureza, decorre ser aquela a representação do mito criador, da fecundidade, feminino em vários povos arcaicos: a imagem da Grande Mãe em Creta, Síria, Ásia Ocidental, Babilônia, Egito. Sempre representada como um misto de luxuriante, caprichosa, temível e propícia a um só tempo, cruel como a natureza, a divindade feminina reina absoluta e as divindades masculinas são-lhes subordinadas.¹²⁵

Mas são mitos, não existiam como realidade, conforme acreditava Joahann Jakob Bachofen, cujo livro *Das Mutterrecht* (O direito materno: uma pesquisa de caráter religioso e jurídico do matriarcado nos tempos antigos), provocou grande impacto na visão evolutiva do século XIX. Sua teoria de que nos povos primitivos reinava o matriarcado foi desmentida por estudos antropológicos, como o de Bamberger em *O Mito do Matriarcado: Por que os homens dominavam as sociedades primitivas?*¹²⁶, opinião também corroborada por Simone de Beauvoir em seu livro citado, *O segundo sexo*.

Com o declínio do neolítico, entre o quarto e quinto milênios antes do nosso tempo, os mitos femininos deram lugar aos masculinos. Com o fortalecimento da agricultura, que significou conhecimento técnico acumulado, natureza e cultura se distanciaram, prevalecendo esta sobre aquela. A força e a racionalidade para a dominação afastaram o ser humano do mundo natural e a supremacia da metáfora maternal entrou em declínio. A mulher deixou de ser a Criadora (em sentido amplo) e foi reduzida à capacidade única gerar filhos.

Vários povos expressaram na sua mitologia a passagem do poder divino da mulher para o homem. Na mitologia grega, a morte de Hidra, um monstro da água, nascido da mulher serpente, cuja cabeça era formada por serpentes venenosas, representou o primeiro feito de Hércules, o herói dos heróis.

Mas é da Babilônia que nos vem o épico da criação que serve de base ao mundo ordenadamente masculino: o *Enuma Elish* relata a história de Tiamat e sua derrota por seu neto Marduk. Descrita como dragão primevo, Tiamat é a serpente marinha combatida

¹²⁴ CAMPBELL, June *Apud* KOSS, Monika von. op. cit. p. 86.

¹²⁵ BEAUVOIR, op. cit. p. 100.

¹²⁶ BAMBERGER, Joan. In: *A mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

por Marduk que, depois de cortá-la em pedaços, passa a governar o mundo formado pelas diferentes partes de seu corpo¹²⁷.

Em outro drama, o de *Eunêmidas*, que também ilustra o triunfo do patriarcado sobre o direito materno, Orestes assassina Clitemnestra. Com essas sangrentas vitórias, a força viril, as potências solares de ordem e de luz dominam o caos feminino. Absolvendo Orestes, o tribunal dos deuses o proclama como filho de Agamenon, antes de sê-lo de Clitemnestra. E é a própria Simone de Beauvoir que constata que “o velho direito materno morreu; foi a ousada revolta do macho que o matou”¹²⁸.

Mas nada permitiu ao homem superar e impor-se ainda mais à mulher que o conhecimento da metalurgia. Introduzido pelos povos nômades guerreiros oriundos das estepes arianas, o uso do ferro com fins de guerra transformou a vida na região mediterrânea. Com espírito guerreiro, logo os bárbaros se impuseram pela força e pela espada, superando os povos agrícolas. A terra deixou de ser lugar de clãs maternos e passou a pertencer a um só homem, o que marcou o início da propriedade privada. Se a cultura regulada pelas deusas concebia o mundo natural, “o modelo mítico masculino da nova cultura regida por uma divindade masculina é de dominação e controle, expressando o desejo de moldar e organizar o que foi criado.”¹²⁹

O conhecimento do metal possibilitou ao homem um maior domínio sobre a natureza. Ao transformar-se em caçador e guerreiro, o homem lutou para servir e salvar o clã a que pertencia. Mas a mulher, ocupada com a maternidade, não se incluía nas expedições guerreiras, não se arriscava na luta pela vida, não derrotava o perigo, não matava.

Simone de Beauvoir esclarece:

No nível da biologia é somente criando-se inteiramente de novo que uma espécie se mantém; mas essa criação não passa de uma espécie de repetição da mesma Vida sob formas diferentes. É transcendendo a Vida pela Existência que o homem assegura a repetição da Vida: com essa superação, ele cria valores que denegam valor à repetição simples. No animal, a gratuidade, a variedade das atividades do macho permanecem vãs porque nenhum projeto o habita; quando não serve à espécie, o que faz não é nada; ao passo que, servindo a espécie, o macho humano molda a face do mundo, cria instrumentos novos, inventa, forja um futuro.¹³⁰

¹²⁷ VON KOSS, op. cit. p. 88.

¹²⁸ BEAUVOIR, op. cit. 100.

¹²⁹ GRIFFIN, *Apud* VON KOSS, op. cit. p. 90-91.

¹³⁰ BEAUVOIR, op. cit. p. 84.

Mas, se a situação da mulher não conheceu grandes avanços durante um longo período até à chamada Idade Média e apesar de acentuada presença nas atividades culturais e comerciais durante o Renascimento, foi durante a consolidação do capitalismo (e a efetivação da sociedade de classes), com sua ideologia baseada na propriedade privada e no lucro, que a mulher conheceu seu momento de maior opressão e alienação.

Embora engajada em movimentos socialistas e feministas que exigiam a igualdade de gênero e de classes, o lugar da mulher no seio da sociedade amesquinha-se na proporção em que o do burguês aumentava: passou a fazer parte da propriedade do senhor. Em um momento de ebulição social, tanto a mulher quanto o proletariado deviam ser dominados para o bem da manutenção da propriedade privada. Logo, a mulher devia permanecer sem qualquer direito econômico e político, apenas ser esposa e mãe.

Dessa forma, partindo do pressuposto de que a única função da mulher era procriar, as pesquisas antropológicas levaram em conta o papel reprodutivo da mulher, mas não a sua participação na obtenção de alimentos, no proporcionar proteção à prole, na importância que o comportamento das mulheres possa ter tido para a sobrevivência humana. Assim, o papel criativo e criador das mulheres, até recentemente, foi totalmente ignorado.¹³¹

As já citadas correntes contemporâneas de estudos feministas vêm justamente de encontro ao conceito de sujeito humano universal que dominou a historiografia até o final do século XX. Em seu lugar, as historiadoras femininas firmam-se no conceito de múltiplas identidades para registrar a historicidade das mulheres nos respectivos contextos.

Esse resgate da mulher como sujeito da História, em contraponto ao racionalismo abstrato de base positivista que insistia em considerar a história como uma sucessão de datas bélicas, que reforçavam a supremacia masculina, direciona a visão a um ser concreto, cuja inserção na História se dá a partir da vida cotidiana.¹³²

Utilizando-se da terminologia “hermenêutica do cotidiano”, a historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias¹³³ propõe uma redefinição na historiografia feminina que implica uma mudança radical. Torna-se imprescindível historicizar o papel de resistência das mulheres ao longo dos milênios em todas as sociedades, o que significa documentar a experiência vivida, a micro-história.

¹³¹ KOSS, op. cit. p. 65.

¹³² SOIHET, Rachel. “História, Mulheres, Gênero: contribuições para um debate”, In: *Gênero e Ciências Humanas*. AGUIAR, Neuma. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1998.

¹³³ DIAS, Odila Maria Leite Silva. *Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista – uma hermenêutica das diferenças*. Rio de Janeiro: Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos, 1994.

É fundamentalmente neste aspecto que o pensamento feminista e o dos outros movimentos de minorias, como o dos negros e o dos homossexuais, propõem a desconstrução dos tradicionais sujeitos históricos, políticos e sociais e abrem espaço para a emergência de análises da alteridade, que consideram sujeitos excluídos historicamente. As feministas, por sua vez, também promovem a desconstrução, pois, ao denunciar as desigualdades de gênero, criticam as categorias universais de sujeito masculino, do conhecimento objetivo, da estrutura patriarcal e até mesmo do sistema capitalista.

3.1. GÊNERO E LIBERDADE ADIADA EM *THONON-LES-BAINS*

No conto que servirá de base para a análise deste capítulo, *Thonon-les-Bains*, de Orlanda Amarílis, o espaço da narrativa se biparte entre Cabo Verde e França (cidade título do conto). Nesta história, o que nos interessa examinar, além do tema da emigração – causas e conseqüências –, é a realidade de um assassinato brutal, a mais completa e irreversível forma de opressão que representa o estágio final de um processo pelo qual passou a vítima, Piedade, mulher que se encontra distante de sua terra de origem.

Ao estruturar a narrativa em dois espaços, Orlanda Amarílis, mais do que permitir a visão de dois mundos diferentes, possibilita ao leitor um paralelo entre o cotidiano feminino de uma metrópole em que a mulher participa de uma engrenagem da sociedade capitalista – a França – e de uma realidade em que o avanço tecnológico cresce lentamente, mas a mulher ainda tem pouca visibilidade nos trabalhos mais especializados – Cabo Verde.

Além disso, como frequentemente ocorre na ficção de Orlanda Amarílis, embora seu olhar busque recuperar o passado (a identidade nas ilhas), direciona-se sempre para o futuro. Sua literatura de migrante pauta-se na revelação das tensões próprias de quem vive longe do arquipélago sem, contudo, abandonar uma atitude solidária para com os mais frágeis, principalmente as mulheres.

No caso específico deste conto, a protagonista Piedade, criada numa sociedade em que a mulher não tem uma posição-sujeito definida, está acostumada a apenas orbitar em torno do homem. Ao transferir-se para uma sociedade de maior desenvolvimento tecnológico, em que a mão-de-obra feminina para o trabalho externo à casa já é uma realidade desde meados do século XX, a jovem caboverdiana, ajudada e orientada pelo meio-irmão Gabriel, busca viabilizar seu projeto de estabilidade financeira fora das ilhas.

Não se pode esquecer que Piedade vive, a partir de então, em dois mundos distintos em conseqüência de sua situação de exilada. Deve-se ressaltar que a globalização envolve uma integração entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas. Dessa forma, a jovem ilhoa vê-se repentinamente dividida entre essas duas realidades. O desenvolvimento global do capitalismo não é, obviamente, novo, mas o que caracteriza sua fase mais recente é a convergência de culturas e estilos de vida nas sociedades que,

ao redor do mundo, são expostas ao seu impacto. A migração produz identidades plurais, híbridas, em um processo que é caracterizado por grandes desigualdades. A exclusão que ocorre nos países pobres provoca um grande movimento global. Em situação diaspórica, as identidades não têm uma pátria e não podem ser simplesmente atribuídas a uma única origem. A tais processos se articulam as questões relacionadas à industrialização e à massificação globalizada dos processos de significação, que carregam no seu bojo as discussões referentes a mestiçagem, crioulização, sincretismo, transculturação e todas as contradições que o uso destes conceitos apresenta. As grandes cidades, palco dos processos mais interessantes de hibridização, apresentam “fronteiras porosas”, permeáveis às redes transcomunicacionais, viabilizadoras dos processos que impulsionam as culturas híbridas, que então liberariam as análises culturais de seus processos de fundamentalismos identitários¹³⁴.

Se essa nova realidade de Piedade a força a um salto em sua condição feminina - e aqui devemos englobar os aspectos profissionais, sociais, relacionais e financeiros -, a condição periférica da mulher caboverdiana impede que ela alce vôo semelhante no que tange às questões afetivas. Mesmo que haja transformações lentas e graduais da mulher caboverdiana, e a condição de migrante atesta esse novo status, trata-se de uma sociedade fortemente patriarcal, o que supõe uma educação diferenciada entre os sexos, conforme esclarece de Isabel P. B. Fêo Rodrigues:

Os rapazes aprendem também que o espaço social do homem não coincide com o espaço social diário das mulheres. As rotinas de socialização de um rapaz com os seus pares fora dos limites domésticos ocorrem numa geografia que não coincide, no dia-a-dia (com exceção da escola), com a das suas namoradas. Cartografar esta geografia é um mecanismo fundamental para apreender o exercício da masculinidade com riscos reduzidos, o que requer a interiorização das fronteiras do espaço social em função de gênero, classe social e área de residência.¹³⁵

Um outro fator a destacar neste conto de Orlanda Amarílis é um fenômeno típico de Cabo Verde: a família alargada. Impulsionado pelo processo migratório ainda de predominância masculina, o arquipélago possui uma elevada taxa de agregados familiares, em que uma única mulher pode ser responsável por lares constituídos por até três gerações. Estudo sobre saúde reprodutiva, levado a cabo pelo Instituto Nacional de

¹³⁴ CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2000.

⁸⁵ RODRIGUES, Isabel P.B.Fêo. “As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental; reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática”, In: GRASSI, Marzia & ÉVORA, Iolanda. *Gênero e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p. 140.

Estatística (INE), revelou que as mulheres chefiam 41% das famílias caboverdianas, sendo que, nas áreas rurais, as mulheres gerem 62% de famílias. Traduzindo, 29% das crianças caboverdianas são criadas em agregados familiares por parentes que não são os seus próprios pais biológicos.¹³⁶

É o que ocorre em *Thonon-les-Bains* com Gabriel, meio-irmão de Piedade, conforme esclarece de nh'Ana:

Gabriel é como se fosse meu filho. Ele não se esquece de todas as minhas dificuldades para criar estes quatro filhos que o pai me deixou. Este filho arranjado fora de casa tem sido o meu anjo da guarda. Manda-me dinheiro, manda-me umas encomendinhas, é como se fosse meu filho na devera (TB, p. 13).¹³⁷

Dessa forma, na diáspora, a família alargada estende-se até os países receptores e mantém os fortes vínculos trazidos, pois os laços de sangue não são fator fundamental nessas relações.¹³⁸

Vivendo a diáspora na pequena cidade de Thonon-les-Bains, na fronteira com a Suíça, onde também se encontram vários outros compatriotas, Gabriel leva Piedade para trabalhar na mesma fábrica de esquis em que é torneiro. A partir desse momento, mesclam-se os hábitos europeus com os caboverdianos. Embora queiram aqueles que defendem as culturas representantes de países coloniais vê-las como hegemônicas, a prática, porém, aponta para o hibridismo cultural. Pode-se reconhecer uma tendência niveladora baseada na produção em larga escala e respaldada pela grande mídia, bem como a massificação de certos produtos com abrangência global, o que não significa uma hegemonia que pressuponha que os países periféricos, colonizados, abram mão de sua cultura nacional.

Obviamente deslumbrados com o conforto e as facilidades tecnológicas que a sociedade capitalista oferece, os jovens caboverdianos vão se entrosando com os novos costumes. Numa das cartas que envia à mãe, Gabriel exalta a televisão em cores com controle remoto, algo desconhecido, à época, nas ilhas:

As pessoas se estão vestidas de encarnado ou azul, a gente vê tudo tal e qual de encarnado de azul ou verde. A minha televisão está em frente da minha cama e quando quero apagar tenho

¹³⁶ INE, *Inquérito Demográfico e de Saúde Reprodutiva*, 1998:2. In: GRASSI, Marzia & ÉVORA, Iolanda, op. cit. p. 131.

¹³⁷ Será usada a abreviatura **TB** para citação do conto *Thonon-les-Bains*.

¹³⁸ GRAZZI & ÉVORA, op. cit. p. 71.

uma maquininha onde carrego num botão e já está. É como uma pistola, mãe Ana. Aponto para a televisão e carrego no botão e ela apaga-se. Não é uma coisa bonita, mãe Ana?” (TB, p. 20).

Mas se por um lado há o encantamento com a tecnologia da metrópole, evidencia-se a posição crítica de Orlanda Amarílis ao apontar uma sociedade que discrimina, exclui e marginaliza¹³⁹. Há, em Thonon-les-Bains, a possibilidade de trabalho, mas “de segunda”:

O seu trabalho no torno numa fábrica de esquis agradava-lhe sobremaneira. Descrevia em pormenor como apertava os parafusos, da a volta aqueles paus informes, aparava-os, alindava-os à força de máquinas, desapertava os parafusos de novo e lá iam eles para outras mãos fortes para polirem, depois outras para lhes colocarem os ferros e assim por diante. A irmã estava no serviço de colar as etiquetas e dar uma limpeza final a cada esqui.

Não fiques apoquentada com essa conversa sobre o frio de Thonon, mamãe, porque mana também faz limpeza no hotel de manhãzinha muito cedo e o patrão deixa-nos dormir no caveau da escada onde tem um calorzinho muito sabe dia e noite (TB, p. 18-19).

A alteridade é negada, porque não há igualdade de oportunidades para o migrante. O sonho desmorona: “Emigrante é lixo (...) emigrante não é mais nada” (TB, p. 25).

Mas voltemos à questão de “gênero”, tema basal da narrativa de Orlanda Amarílis. Nos últimos 30 anos, a palavra gênero vem sendo usada com a finalidade de desfazer e desconstruir a ligação entre as mulheres e a natureza, para que se possa concretizar, simbolicamente, a igualdade entre mulheres e homens. A partir dos anos 70, o conceito de gênero passou a ser utilizado para demonstrar a existência da construção e organização social da relação entre os sexos. Estudos demonstraram, na época, que a formulação do conceito de gênero se deu após várias tentativas de explicar teoricamente a opressão das mulheres, seja no trabalho, na família, através das formas de viver a sexualidade, o poder, a identidade, entre outras.¹⁴⁰

Em seu texto *História, Mulheres, Gênero: Contribuições para um debate*, Rachel Soihet¹⁴¹ alerta para o caráter incompleto dos estudos historiográficos de gênero que sempre se pautaram por uma visão parcial do passado, na medida em que contemplavam unicamente um sujeito humano universal, abstrato, que não permitia visibilidade à história das mulheres:

¹³⁹ TUTIKIAN, op. cit. p. 72.

¹⁴⁰ VIEIRA, Sarita Brazão. “A mulher e o Trabalho Sentimental: a Desigualdade no Mundo do Trabalho”. In: SILVA, Regina Carrancho de (org). *Feminino: a resolução que marca a diferença*. Campinas: Átomo, 2003.

¹⁴¹ SOIHET, op. cit. p. 107.

(...) considero que a abertura dos historiadores para os papéis informais, visíveis apenas através do enfoque do cotidiano, constitui-se no recurso possível para atingimento de nosso objetivo; qual seja, o de obter pistas que possibilitem a reconstrução da experiência concreta das mulheres em sociedade, que têm desempenhado um papel ativo na criação de sua própria história. Dessa forma interpenetrando-se, num processo dialético, a história das mulheres e uma nova História.¹⁴²

Embora Soihet destaque o papel do historiador nesse novo viés de análise histórica, também à literatura cabe o papel de resgatar o cotidiano feminino. A ficção de Orlanda Amarílis dá destaque a este procedimento. Apesar de Piedade aparentar uma submissão ao noivo francês, Jean, não devemos nos esquecer que, mesmo respaldada pelo meio-irmão Gabriel, toma a iniciativa de deixar Cabo Verde e partir em busca de trabalho no exterior que lhe possibilite uma vida mais confortável, bem como enviar dinheiro que permita à mãe abrir um pequeno negócio: “Sabe, comadre, se nhá fidja me mandar algum dinheirinho, posso começar um negócio de comidas, assim uma caldeira de catchupa com mandioca e toucinho para vender à boca-da-noite, um groguinho ou um pontche para emborcar em cima, e pronto” (TB, p. 14).

Portanto, Piedade não é uma mulher que aceita como sorte inevitável ou fatalismo permanecer no arquipélago como uma “criatura-satélite” que transita dentro de limites estabelecidos, “dos perfumes aos cueiros, passando, ‘naturalmente’, pelas panelas e os santos”¹⁴³.

Ao contrário, como propõe Rachel Soihet¹⁴⁴, emerge como uma mulher “rebelde”, que rompe com o estabelecido e busca atingir seus propósitos. A dificuldade reside no machismo dominante, inclusive em sociedades que se supõe tenham equacionado a questão de gênero – em virtude do grande avanço tecnológico – e nas quais a presença feminina permeia todos os setores econômicos, culturais e científicos.

A questão, neste conto, não é apenas de gênero. Aqui, Orlanda Amarílis parece inverter a crença que percorre os países hospedeiros de imigrantes sobre a violência dos africanos, principalmente homens. É um branco europeu o assassino de Piedade.

Fruto do preconceito que paira sobre os migrantes, a sociedade receptora tem a sensação de “espaço ameaçado” (uma falsa questão, pois o migrante faz o trabalho que os

¹⁴² Idem, p. 108.

¹⁴³ SANTILLI, op. cit. p. 107.

¹⁴⁴ SOIHET, op. cit. p. 100.

cidadãos da sociedade local não querem fazer), de território invadido: o medo da perda de privilégios desperta sentimentos racistas e xenófobos, sem considerar as especificidades culturais de quem vive (na maioria das vezes forçadamente) distante de seus países.

Não restam dúvidas de que ações violentas podem ocorrer entre migrantes de todas as procedências, mas rotulá-los, e no caso específico dos africanos, de “arruaceiros”, evidencia atitudes preconceituosas.

João Lopes Filho assim se manifesta sobre esse tema:

Tratando-se de minorias étnicas portadoras de uma base sociocultural diferente do grupo dominante, a extrapolação de actos praticados por alguns faz com que, à partida, os africanos sejam conotados como agressivos, perigosos e “fechados” nas suas tradições.

Da mesma maneira, têm sido empoladas as habituais “generalizações estereotípicas” que associam os negros à criminalidade e à violência urbanas, apesar de se saber que a grande maioria dos africanos residentes em Portugal não são perturbadores da sociedade hospedeira.¹⁴⁵

Há, portanto, no conto de Orlanda Amarílis, o inverso: a atitude selvagem não vem de quem é encarado como pertencente a uma sociedade economicamente inferior, mas do homem branco europeu.

Única personagem europeia do conto, Jean, um francês de meia-idade, noivo de Piedade, usa sua identidade ocidental-europeia como ponto de supremacia. Ao entender que sua posição de noivo, sua classe social mais elevada e, principalmente, a nacionalidade francesa podem ser ameaçadas, mata a noiva.

Embora, racionalmente, considerasse Jean seu amigo e um “bom partido”, Piedade sentia a diferença de idade e hábitos. Era jovem, queria dançar e se divertir com os amigos. E nesse momento do conto, Orlanda Amarílis nos remete novamente à cultura caboverdiana, recuperando a rotina das ilhas, desta vez pela música e pela dança, mesclando-as a ritmos europeus e americanos, evidenciando a força da arte que acompanha os jovens migrantes:

Entremearam música americana com sambinhas e coladeiras. Foi um rodopio sem parar. Quando deu pra descansar o moço badio sentou-se na cama pôs um travesseiro entre as pernas e começou com as mãos em batidelas secas e ocas a fazer a toada da tchabeta.

Piedade, numa euforia nunca vista, agarrou uma toalha de rosto, atou-a abaixo da cintura e rebolou as ancas.

¹⁴⁵ LOPES FILHO, op. cit. p. 86-87.

“Oi, povo, vamos dar o torno”, gemia ela. “Oh, nhá gente, nô dá com cadeira!” (TB, 22, grifos meus).

Fruto do cruzamento entre ritmos africanos, europeus e sulamericanos, a música popular caboverdiana tem diversas representações, bem como de locais diferentes, conforme sublinha Simone Caputo Gomes: “*tabanca* da ilha de Santiago (ritual, repetitiva, com búzios soprados em contraponto, tambores e cornetas de latão), ritmos da festa do *pilão* na ilha do Fogo (o pilão de *cuchir* o milho utilizado também como instrumento musical), *tambores* de San Jõm, *mazurca* e *contradança* (oriundas da Europa) cultivadas na ilha de Santo Antão, *coladeira* (exuberante, sensual, com traços da cumbia e da música afrocubana), *batuque* da ilha de Santiago (grito africano, mulheres tocando percussão nas coxas, com panos e bolsas de plásticos), *finason* (lamento escravo), *funaná* (um transe hipnótico), canto cristão da divina de São Nicolau (a quatro vozes de mulher) e *morna* nostálgica da Boa Vista, com seus acordes sincréticos (originários da modinha brasileira cruzada com lundum, fado, samba, fox-trot e mambo)”.¹⁴⁶

Os jovens dançam alguns desses ritmos na festa de aniversário de Gabriel, pois eles evocam a sua terra, na coladeira e no batuque tocado pelo rapaz *badio*¹⁴⁷ (tchabeta) e dançado (torno) sensualmente por Piedade. Sobre a coladeira, explica Eutrópio Lima da Cruz:

Não se pode rigorosamente dizer que a coladeira veicule apenas o lado folgazão, brejeiro e satírico do caboverdiano, pois há também exemplares de conteúdo sério e reflexivo. Todavia, incontestável é que na coladeira aqueles aspectos de argumento prevalecem, ostentando a capacidade lúdica e inventiva de gênio cabo-verdiano, que não é apenas o sentimental da morna. Como tal, o filho das ilhas goza a vida, folga-se, troça, ridiculariza, critica, por vezes de forma mordaz e até chocarreira, tanto individualidades como comportamentos sociais.

Torna-se evidente que ritmos ligeiros seriam os mais adequados para expressões do teor daqueles enunciados ao início desta abordagem sobre a coladeira, sejam elas coladeiras de um binário demarcado, vivo e palpitante (a maioria delas), sejam ainda coladeiras evidentemente inspiradas no samba e na bossa-nova, sejam ainda formas híbridas entre a morna e o binário

¹⁴⁶ GOMES, Simone Caputo. “Ecos da Cabo-verdianidade: Literatura e Música no Arquipélago”. In: *Cabo Verde Literatura em Chão de Cultura*. Cotia - Praia: Ateliê – Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2008, p. 147.

¹⁴⁷ *Badio*, natural do interior da Ilha de Santiago. Considerado o elemento mais africano de Cabo Verde, conservador na preservação das tradições.

vivo, todas elas conseguindo a vibração emocional e social. Na coladeira, é notória a presença de melodias de contornos bem definidos.¹⁴⁸

No entanto, a forma musical mais antiga e mais representativa da tradição africana em Cabo Verde é o batuque, assim descrito por José Maria Semedo e Maria Turano:

As mulheres estão sentadas em círculo: entre as pernas têm um chumaço de pano ou pedaço de tecido dobrado, recoberto de plástico, utilizado para percussão. No começo, os batimentos são lentos, compassados com canto, depois o ritmo acelera-se e ganha mais força – é a chamada *tchabéta*, que impõe maior vigor ao canto e à dança, que passa a ser o *torno*.

O batimento deve acompanhar o canto, que é liderado por uma das mulheres, a qual até pode ser a dançarina que está no centro do círculo. As mulheres que batucam respondem em coro ao canto da líder. Assim o coro intercala-se regularmente com o *solo* da líder: no momento em que a solista repete o refrão, o coro acelera o ritmo, o batimento torna-se mais rápido e forte – momento em que todos respondem apenas em coro, e o Batuque ganha um grande vigor: isto é a *tchabéta*.

No centro da roda, uma das mulheres, por vezes duas, com um pano atado à cintura, movimentam as ancas ao som dos batimentos, inicialmente em ritmo suave, mas muito acentuado quando começa a *tchabéta*. Este movimento de aspecto convulsivo - o *torno* - foi considerado lascivo por observadores europeus.

Acredita-se que o *torno* pode levar às vezes ao transe.

A *tchabéta* e o *torno* produzem grande entusiasmo nos participantes e espectadores, os quais, muitas vezes, experimentam-no em viva gritaria, manifestando a alegria do Batuque.

Neste espetáculo, o que se aprecia é a beleza do canto da líder <<profeta>> e a capacidade da dançarina na imposição do movimento das ancas, isto é, do movimento do *torno*. Quando duas dançarinas entram no círculo, impõe-se uma disputa do *torno*.

Habitualmente quando o Batuque se prolonga por várias horas, um solista canta o *finaçom*, sempre no meio do círculo e, na maioria dos casos, de improviso. Os temas são expressões de regras morais, normas de comportamento, conceitos elaborados pela experiência, etc.

O *finaçom* nem sempre constitui uma improvisação, pelo menos nos seus traços gerais. As cantadeiras de *finaçom* quase sempre seguem uma mesma seqüência de conselhos, provérbios, etc. Assim, o estilo de cada cantadeira torna-se muito conhecido. Os improvisos surgem quando o *finaçom* é dedicado a uma determinada pessoa, o que acontece muitas vezes no casamento.¹⁴⁹

No trecho extraído do conto de Orlanda Amarílis, o *badio*, considerado em Cabo Verde como mais próximo das raízes negro-africanas, executa a *tchabéta* (“batidelas

¹⁴⁸ CRUZ, Eutrópio Lima da. In: LOPES FILHO, João. *Vozes da Cultura Cabo-verdiana*. Lisboa: Ulmeiro, 1998, p. 90-95.

¹⁴⁹ SEMEDO, José Maria & TURANO, Maria R., *Cabo Verde – O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen, 1997, pp. 87-89.

secas e ocas”), utilizando um “travesseiro entre as pernas” como caixa de ressonância, a imitar o tambor africano. Na época da escravidão, Ilha de Santiago, a percussão era feita com palmas. A tchabéta inicia-se com um ritmo mais lento (“pã-pã” ou “galeon”), mais compassado, aumentando gradativamente sua intensidade e rapidez com o chamado “rapicado”. No auge da “rapicado” (“ripundá tchabéta”) a dançarina salta para o centro do círculo de mulheres para executar a performance do “torno” (a bailarina atinge freneticamente o “êxtase”, similar ao orgasmo).

Remetendo novamente ao trecho extraído de *Thonon-les-Bains*, observa-se que Piedade entra em “euforia nunca vista”, com a dança do “torno” (“dar com o torno”); com uma toalha de rosto improvisa o “pano da terra” que destaca o movimento sensual de suas ancas.

Carlos Filipe Gonçalves descreve este ritual herdado diretamente das tradições africanas, enfatizando o “torno” como “dança exclusivamente feminina” que consiste no “rebolar das nádegas, em que se simula o ato sexual”.¹⁵⁰

Orlanda Amarílis, resgatando fielmente a tradição do batuque, coloca-se no mesmo patamar daquelas intelectuais (historiadoras e escritoras) que se negam a aceitar o apagamento das mulheres da ação da História. A cena em que Piedade “dá cum torno”, ponto máximo da liberação e da sensualidade caboverdiana, acarreta, na psicologia machista do europeu branco Jean, a necessidade do extermínio da liberdade que a dança da jovem expressa:

Ele tinha qualquer coisa brilhante na mão, mas ela já não podia gritar pois ele tapara-lhe a boca com a outra mão. Na escuridão aquele brilho e os seus olhos a quererem ver. Sentiu uma frieza no pescoço e a seguir lume, lume.

Da casa de banho um grunhido fino ganhou intensidade e correu a casa toda. Os olhos de Piedade esbugalharam-se mais, o pescoço retesou-se, deixou cair os braços. O sangue correu por debaixo da porta para o corredor. (...) Piedade tinha sido degolada, degolada como se de um porco se tratasse (TB, p. 23-24).

Do êxtase do batuque, Piedade salta para a agonia da morte, pelas mãos do macho que não admite que ela escape à submissão. O choque das duas culturas é acentuado pelo viés masculino. Se a identidade, tal como a diferença, consiste numa relação social, sua definição está sujeita a relações de poder. Segundo esclarece Tomaz Tadeu da Silva:

¹⁵⁰ GONÇALVES, Carlos Filipe. *Kab Verd Band*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico, 2006, p. 17-19.

Afirmar identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posição-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder.¹⁵¹

Sendo assim, ao afirmar sua identidade (“eu”), Jean afirma também sua diferença (macho branco europeu) em relação aos jovens caboverdianos (“eles”). Na sociedade parisiense “ser branco” é considerado normal, o não-branco é o “outro”. Mesmo apaixonado por Piedade, Jean não conseguiu permitir-se uma derrota nessa disputa de poder, ou seja, que ela assumisse plenamente a sua cultura caboverdiana (africana). O prenúncio de liberdade que a dança do torno representa para a personagem feminina (Piedade) é abruptamente abortado.

O desfecho que a narrativa de Orlanda Amarílis reservou para Piedade pode ser inferido dos diversos índices que são dispersos em falas de personagens secundárias e pertencentes ao núcleo familiar caboverdiano, como veremos.

Para Nh’Ana, mulher sozinha, a emigração de sua filha parece um dado positivo pois, dada a tradicional situação de pobreza econômica das ilhas, significa a esperança de que Piedade poderá mandar bastante dinheiro para casa, para a mãe abrir um pequeno negócio em Cabo Verde.

As cartas recebidas de Gabriel e Piedade são os únicos meios para Nh’Ana se manter em contato com os filhos e, por extensão, guardar esperanças de se manter viva. Ao mesmo tempo em que as cartas permitem ao leitor avaliar a distância entre a personagem Piedade e sua terra de origem, indicam que Nh’Ana sentia a proximidade afetiva da filha e imaginava para ela um futuro positivo. Porém, quando as cartas começaram a rarear, Nh’Ana passou a encarar a vida com incerteza, a sentir Piedade num universo longe, senão absolutamente perdido. Além disso, as cartas funcionam como marcador de tempo no caminho para o casamento francês de Piedade.

No entanto, contraditoriamente, o leitor começa a perceber que o noivo Jean não corresponde exatamente ao que Piedade estava esperando: ele é mais velho, separado de outra mulher e muito ciumento. O narrador revela o estranhamento de Piedade com relação ao comportamento do noivo, fundindo o pensamento de mãe e filha:

¹⁵¹ SILVA, Tomaz Tadeu, op. cit. p. 82.

“Não era por acaso a falta de notícia da filha. (Piedade) andara muito influída com a idéia do casamento, mas ultimamente esmorecera. Jean era bom, era seu amigo, mas (ela) começou a pensar na sua idade e na dela, começou a pensar na seriedade de Jean, na sua maneira de tratar tudo tão a sério” (TB, pp. 20/21).

Na estrutura do conto, o rarear das cartas de Piedade para a mãe acrescenta-se a outro índice negativo que preparará o leitor para o ato de Jean: o jogo de baralho.

Um dos mais populares métodos de adivinhação conhecido é o da leitura do passado, presente e futuro por meio das cartas do baralho.

Se partirmos da máxima popular “as cartas não mentem jamais”, poderemos entender que Orlanda Amarílis, no desejo de recuperar as raízes culturais caboverdianas para apoio de situações da intriga, busca os valores míticos da sociedade tradicional para, no caso específico do conto *Thonon-les-bains*, valer-se do apelo ao imaginário feminino fundado na crença nas cartas de baralho para explicar certos acontecimentos.

Em vários de seus contos, Orlanda Amarílis faz uso da interpretação “mágica” como “uma maneira simbólica de a escritora representar um conhecimento desconhecido dos homens.”¹⁵² É um conhecimento adquirido e transmitido pelas mulheres, geração após geração.

Em *Thonon-les-Bains*, a narrativa da comadre – testemunha do namoro entre Piedade e Teodoro – a Nh’Ana, cita as cartas de baralho colocadas pela mãe deste, invocando a importância que o jogo de sortes tem no universo feminino. Orlanda Amarílis apóia-se nas crenças e superstições da mulher caboverdiana na cartomancia para, pela boca de uma personagem, vaticinar que Piedade

[...] havia de sair para longe desta terra. E assim foi, não foi?

Nh’Ana estava de boca aberta quase a tremer e a comadre sentia-se feliz. Feliz por sujeitar Nh’Ana a uma evidência tão clara como a das cartas com sorte. Apenas não lhe contou sobre as cartas pretas à volta da Piedade de forma tão esquisita nem a ptadeira de cartas soubera explicar como e por que carga de água Piedade aparecia no meio de tantas cartas de espadas, sete de espadas, seis de espadas, três de espadas e, no fim, um quatro de espadas sobre a moça simbolizada em dama de ouros (TB, p.17, grifos meus).

¹⁵² GUTERRES, Maria. “O exílio nos contos de Orlanda Amarílis”. In: MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro. (org.) *A Mulher Escritora em África e na América Latina*. Évora: 1999, p. 12.

Simbolicamente ligados a uma idéia negativa, os naipes pretos, como o de espadas que aparece nas cartas lidas sobre o destino de Piedade, podem representar, também, os conflitos, obstáculos e agressões que surgiram ou vão surgir pelo caminho.

Aqui, mais do que a análise de cada carta individualmente, importa perceber o significado sugerido pelo montante de diversas cartas do mesmo naipe, que adiciona ao contexto total uma carga mais intensa: quatro cartas (ou mais) de espadas juntas podem indicar mau agouro. Espadas é o naipe da guerra e da luta, e um grande número delas em um único jogo pode indicar que uma disputa ou confronto maior se aproxima ou está sendo tramado. Lembremos ainda que a espada é uma arma branca, cortante, semelhante ao punhal que degolou Piedade.

O que se tem a seguir na narrativa é um painel que se vai montando juntamente com o rarear das missivas dos filhos para Nh'Ana e a nefasta presença das cartas pretas do baralho. O jogo de cartas que, com maestria, Orlanda Amarílis vai enredando, evidencia ao leitor que algo de trágico irá acontecer, e o desfecho da narrativa, o assassinato de Piedade, não é uma surpresa.

3.2. O DIREITO AO GRITO

Na tradição judaico-cristã que domina o pensamento religioso ocidental, foi por causa da mulher – Eva – que a dor e o sofrimento entraram no mundo, segundo reza o Gênesis. Coube, portanto, à Igreja Católica (representante única dos preceitos cristãos até a Reforma Protestante no século XV) silenciar a mulher.

Por repudiar o sexo (somente permitido para procriação), a Igreja passa a ver na mulher a encarnação do pecado, ser impuro e corruptor, do qual convinha manter distância e defender-se:

O traço definidor da moral judaico-cristã é a sexofobia. Diferentemente de outras culturas, onde os deuses e sacerdotes praticavam toda sorte de “perversões sexuais” consideradas neutras do ponto de vista moral, ou mesmo virtuosas – a religião judaica prima pela dificuldade em conviver com os “vícios da carne”. Javé – diferentemente dos Orixás, de Apolo e Tupã, é um deus assexuado. O céu judaico-cristão – tão diverso dos congêneres dos muçulmanos e germanos – é um paraíso assexual, onde os que na terra foram virgens ou celibatários estarão mais próximos do trono do Cordeiro e da Virgem Maria.¹⁵³

Onipresente nos discursos dos produtores das mais diversas manifestações de arte, o corpo da mulher foi calado. Fala-se dele, mas ele se cala. Nas profundezas da floresta, ocultado, escondido, está o sexo da mulher. Ali jaz o mistério.¹⁵⁴

Sendo assim, o corpo feminino, segundo ordenam os preceitos religiosos às mulheres de boa sociedade, deve ser dissimulado, reservado apenas à maternidade. Resgata-se, aqui, o mito da Virgem Maria, um dos mais difundidos e também dos mais perversamente utilizados da civilização ocidental. Este mito fecha o ciclo iniciado com o pecado original – a tentação de Eva faz Adão pecar, por comer o fruto da árvore interdito por Deus –, passa por toda uma galeria de mulheres submissas presente no Velho Testamento, até chegar à mãe pura, aquela que deu à luz Jesus Cristo (destituída de pecado por ser virginal e assexuada): Maria, símbolo máximo da virgindade. Se Maria

¹⁵³ *A sexualidade no Brasil colônia*. Diário Oficial Leitura São Paulo, nº141, fevereiro 1994:6-8.

¹⁵⁴ PERROT, Michelle. “Os silêncios do corpo da mulher”. In: *O corpo feminino em debate*. MATOS, Maria Izilda S. de & SOIHET, Rachel (orgs), São Paulo: UNESP, p. 13.

concebeu Jesus de forma assexuada, por iluminação divina, óbvio está que, embutido na concepção de virgindade perene, o prazer fica vetado à mulher.¹⁵⁵

Clarice Lispector, ela própria judia, resgata o temor judaico ao prazer na personagem Macabéa:

Quando dormia quase que sonhava que a tia beata lhe batia na cabeça. Ou sonhava estranhamente em sexo, ela que de aparência assexuada. Quando acordava se sentia culpada sem saber por quê, talvez porque o que é bom devia ser proibido. Culpada e contente. Por via das dúvidas se sentia de propósito culpada e rezava mecanicamente três avemarias, amém, amém, amém (HE, p. 34).

Ressalte-se que, no caso da religião houve no Brasil, como de hábito nos processos coloniais, a imposição de uma cultura sobre a outra – o português impôs o catolicismo aos índios e aos negros. Acreditando deter a supremacia cultural e religiosa, os portugueses, pelas mãos e artimanhas dos padres jesuítas, obrigaram índios e negros a aceitar a fé cristã. Não se deve esquecer de que, sob o manto da religião, escondem-se padrões morais tidos como “superiores” que devem ser impostos, ainda que à força:

Na verdade a religião não é um processo de evolução de uma determinada cultura, mas a dominação de uma pela outra. As religiões criadas servem para garantir os padrões morais exercidos pela cultura das sociedades hegemônicas. As religiões predominantes em quase todo mundo derivam dos mitos babilônicos que, por sua vez, advêm de processos de evolução de crenças e morais sociais de um lugar específico.¹⁵⁶

Se tal não tivesse ocorrido, possivelmente não se teria a força da moral judaico-cristã oprimindo homens e mulheres no Brasil, embora estas fiquem responsáveis pela maior carga por todos os fatos aqui expostos:

O que temos como certo é que o machismo ibérico assumiu – no Novo Mundo, devido às condições demográficas e sociológicas da escravidão, uma feição muito mais agressiva e virulenta do que a observada em Portugal e Espanha à época das Descobertas. Abaixo do Equador, onde os brancos donos do poder representavam por volta de um quarto dos habitantes, somente a extrema violência e o autoritarismo conseguiram manter submissa toda aquela massa populacional de negros, índios e mestiços, infelizes seres humanos tratados a ferro e fogo pela

¹⁵⁵ BELLO, José Luiz de Paiva. *O poder da religião na educação da mulher*. www.pedagogiaemfoco.pro.br. Acesso em 02/07/2009.

¹⁵⁶ BELLO, op. cit. p. 2.

minoria senhorial. Numa sociedade tão marcada pela injustiça social, somente homens ultraviolentos seriam capazes de manter a ordem e respeito junto à "gentalha", daí ter-se desenvolvido um código de hipervirilidade, que anatematizava, entres os machos brancos, qualquer conduta ou sentimento "feminino", pois ameaçavam a própria manutenção dessa sociedade estamental e oligárquica. Aí está a raiz do machismo à brasileira, filho bastardo da escravidão.¹⁵⁷

Mas não se pode esquecer de que, devido à tendência do colonizador português a relações inter-raciais, houve aqui, mais do que em qualquer outra sociedade colonizada, um processo de miscigenação que resultou em hibridismo pluricultural e "a influência das matrizes periféricas de nossa sexualidade, na alforria dos brasileiros da rigidez do Levítico e do Catecismo Romano".¹⁵⁸

Em *A Hora da Estrela*, Clarice Lispector elege a tia de Macabéa como a personificação da moral judaico-cristã. Repressora, amarga, assexuada (ela também virgem), estéril (no mais amplo sentido do termo), funciona como uma lâmina pronta a ferir a jovem, havendo ou não algum deslize.

(A tia) Batia mas não era somente porque ao bater gozava de grande prazer sensual - a tia não se casara por não se casara por nojo - é que também considerava de dever seu evitar que a menina viesse um dia a ser uma dessas moças que em Maceió ficavam nas ruas de cigarro aceso esperando homem. Embora a menina não tivesse dado mostras de no futuro vir a ser vagabunda d e rua. Pois até mesmo o fato de vir a ser mulher não parecia pertencer à sua vocação (HE, p. 28).

A conduta da tia de Macabéa não se trata de um fato isolado nem de vontade individual. A civilização ocidental que se impôs ao mundo nasceu com a Igreja e, no Brasil, até o século XIX, quando o Estado se torna laico, com o advento da República, a posição da mulher decorreu do patriarcado rural ligado ao catolicismo colonial.

Restava às mulheres, nesse contexto sertanejo do qual adveio Macabéa, aproveitar-se da valorização acentuada da piedade e da virgindade para, assim, escaparem do espaço doméstico, participando no culto das igrejas.¹⁵⁹ Sua participação, fora do adro, porém, dá-se com o advento da luta feminista e a percepção de que as identidades femininas são

¹⁵⁷ MOTT, Luiz. In: <http://br.geocities.com>. Acesso em 02/07/2009.

¹⁵⁸ MOTT, op. cit.

¹⁵⁹ HOONAERT, E., *Apud* CORRÊA-PINTO, Maria Conceição. *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 77.

socialmente construídas. Como afirmava Therèse van Lunen-Chenu: “Não somos o que pretendem e portanto merecemos mais do que nos concedem”.¹⁶⁰

Se à mulher foi permitido o trabalho fora do ambiente doméstico em função do baixo salário do marido, o espaço público ainda lhe era vetado. Em seu trabalho *Mulheres Pobres e Violência no Brasil Urbano*, Rachel Soihet afirma:

Embora as mulheres mais ricas fossem estimuladas a freqüentar as ruas em determinadas ocasiões, nos teatros, nas casas de chá, ou mesmo passeando nas novas avenidas, deveriam estar sempre acompanhadas.

A rua simbolizava o espaço do desvio, das tentações, devendo as mães pobres, segundo os médicos e juristas, exercer vigilância constante sobre suas filhas, nesses novos tempos de preocupação com a moralidade como indicação de progresso e civilização.¹⁶¹

Embora o texto de Soihet refira-se à mulher da *Belle Époque* (1890-1920), no Rio de Janeiro, a imposição de atitudes recatadas, próprias das camadas mais favorecidas da população, sobre as mulheres das classes mais populares, permaneceu ainda por décadas. Dividindo os locais públicos em próprios e impróprios às mulheres virtuosas da ascendente burguesia urbana, esperava-se que todas respeitassem o rígido código de controle do comportamento pessoal e familiar.

Note-se que essa divisão de locais, quanto à sua adequação, a certos tipos de mulher verifica-se na fala de Olímpico, quando Macabéa lhe indaga o significado da palavra mimetismo:

– Na Rádio Relógio disseram uma palavra que achei meio esquisita: mimetismo.

Olímpico olhou-a desconfiado:

– Isso é lá coisa para moça virgem falar? E para que serve saber demais? O Mangue está cheio de raparigas que fizeram perguntas demais.

– Mangue é um bairro?

– É lugar ruim, só pra homem ir. Você não vai entender mas eu vou lhe dizer uma coisa: ainda se encontra muita mulher barata (HE, p. 55).

Aliás, na fala de Olímpico transparece outro tabu: mulher não deve estudar. Alijada do conhecimento formal, ficaria reduzida à esfera doméstica, reino que lhe cabia

¹⁶⁰ LUNUN-CHENU, Therèse van. *Apud* CORRÊA-PINTO, op. cit. p. 81.

¹⁶¹ SOIHET, Rachel. “Mulheres Pobres e Violência no Brasil Urbano”, In: PRIORE, Mary Del, *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: UNESP/Contexto, 2004, p. 365.

administrar, para o qual não havia necessidade de frequentar escolas. A mulher, restrita à esfera doméstica, foi deixada de lado, “naturalmente”¹⁶², durante bom período da história. Mesmo na classe mais abastada, eram raras as mulheres que podiam sair do país para estudar, ao passo que, para os filhos homens ricos, não havia nenhum impedimento. A elas, pelo fato de serem do sexo feminino, as restrições e o cerceamento imposto pelo patriarcado eram reproduzidos automaticamente. Como se não bastassem esses argumentos, as escolas e universidades, que foram criadas no Brasil no século XIX, restringiam à participação feminina alguns cursos e áreas de atuação. A mulher foi reduzida a aprender tarefas relativas aos cuidados e às prendas domésticas.¹⁶³

No sertão nordestino, de onde provêm Macabéa e a tia, estudar não fazia parte do projeto de futuro que os pais tinham para as filhas. Em seu artigo *Mulheres do Sertão Nordestino*, Miridan Knox Falci comenta esse fato:

Muitas filhas de famílias poderosas nasceram, cresceram e casaram e, em geral, morreram nas fazendas de gado. Não estudaram as primeiras letras nas escolas particulares dirigidas pelos padres e não foram enviadas a São Luís para o curso médio, nem a Recife ou Bahia, como ocorria com os rapazes de sua categoria social. Raramente aprenderam a ler e, quando o fizeram, foi com professores particulares, contratados pelos pais para ministrar aulas em casas. Muitas apenas conheceram as primeiras letras e aprenderam a assinar o nome. Enquanto seus irmãos e primos do sexo masculino liam Cícero, em latim, ou Virgílio, recebiam noções de grego e do pensamento de Platão e Aristóteles, aprendiam ciências naturais, filosofia, geografia e francês, elas aprendiam a arte de bordar em branco, o crochê, o matiz, a costura e a música.¹⁶⁴

O fato de a mulher não estudar (independentemente de ser urbana ou camponesa) não consistia num problema familiar, já que estava destinada apenas ao casamento, ao qual se deu seu confinamento (à esfera doméstica) e estava seu projeto político: a maternidade.

Lembremos que, durante o Iluminismo, ocorreu aquilo que Edward Shorter denominou “Revolução Sentimental”¹⁶⁵: o surgimento do amor como condição para o casamento e, consecutivamente, o amor materno como núcleo familiar. Ressalte-se que, embora a filosofia das Luzes pressupusesse a igualdade de direitos entre os seres humanos, não incluía as mulheres.

¹⁶² Nota: A ideologia naturaliza as representações sociais.

¹⁶³ SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A Mulher na Sociedade de Classes. Mito e realidade*. In: CONTE, Isaura Isabel. REVISTA ESPAÇO DA SOPHIA - Nº 22 - JANEIRO/2009, ANO II

¹⁶⁴ FALCI, Miridan Fox. “Mulheres do Sertão Nordestino”. In: PRIORE. Op. cit. p. 251.

¹⁶⁵ SHORTER, Edward. *Naissance de la Famille Moderne. Apud*. ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por trás dos panos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 28.

Contudo, favorecia o desenvolvimento do casamento baseado no amor e na livre escolha. Acrescente-se a esse ideal romântico a idéia de “amor à primeira vista”, para que se estabeleça a visão de que o amor deveria complementar um ser incompleto, concepção internalizada por Macabéa quando conhece Olímpico: “E a moça, bastou-lhe vê-lo para torná-lo imediatamente sua goiabada com queijo” (HE, p. 43).

A família torna-se, então, o ninho, e a mulher, a provedora de afeto e cuidados ao marido e aos filhos, conforme ressalta Maria Lúcia Rocha-Coutinho:

A prioridade sobre os afetos nas relações familiares implicou, no que se refere à conjugabilidade, um processo de construção social de um novo conceito de amor entre os homens e mulheres – o amor romântico. Sua mistificação, juntamente com o amor materno, outorgaram uma nova posição às mulheres nos contratos e legitimações entre os gêneros. A mulher passa a viver para o amor: amor a seus filhos, a seu esposo, a sua casa. Para tanto, ela deveria manter-se pura, distante dos problemas e das tentações do mundo exterior – o mundo do trabalho -, que deveria ficar sob o encargo do homem.¹⁶⁶

A partir de então, ao corpo feminino reprodutor acrescenta-se o corpo maternal. Destituíu-se-lhe a eroticidade, o prazer sexual, para convertê-lo em um ser comedido e ponderado. Homens e mulheres passam a viver em mundos distintos. O homem é público; a mulher pertence ao mundo privado. Ele cultua valores profissionais e econômicos; ela, valores morais e afetivos.

Em *A Hora da Estrela*, isso se comprova na fala dos dois namorados:

Macabéa disse:

– As boas maneiras são a melhor herança.

– Pois para mim a melhor herança é mesmo muito dinheiro. Mas um dia vou ser muito rico, disse ele que tinha uma grandeza demoníaca: sua força sangrava (HE, p. 45)..

Outra reflexão a ressaltar nesta existência feminina a partir do homem é que Macabéa só recebe um nome (pelo menos para o leitor), a partir de seu encontro com Olímpico. Enquanto ele possuía sonhos, ambições, ela nada entendia, nada desejava. Durante a narrativa, ele é comparado a um “galinho de briga” (HE, 44), “macho de briga” (HE, p. 57) que tem crista e canta, ela é semelhante a “galinhas, que faziam elas?” (HE, p. 33). Aqui Clarice Lispector retoma tema já explorado no conto “Uma galinha”, do livro *Laços*

¹⁶⁶ ROCHA-COUTINHO, op.cit. p. 29.

de Família, em que opõe a capacidade de cantar e alçar vôo do macho à incompetência da fêmea:

Uma vez ou outra, sempre mais raramente, lembrava de novo a galinha que se recortara contra o ar à beira do telhado, prestes a anunciar. Nesses momentos enchia os pulmões com o ar impuro da cozinha e, se fosse dado às fêmeas cantar, ela não cantaria mas ficaria muito mais contente.¹⁶⁷

Dessa forma, evidencia-se a figura do macho enquanto força e poder que não devem ser questionados pela mulher. Talvez por quase não ter palavras, Macabéa era uma ouvinte assídua e fiel da Rádio Relógio e se impressionava com as palavras utilizadas pelos locutores. Quase nada entendia do que falavam, mas achava fantástico alguém ter a capacidade de usar tantas palavras por ela desconhecidas. Quanto ao interesse de Macabéa em entender o que desconhecia, Olímpico desconversava, mas nunca admitia não saber do que se tratava. O discurso da rádio era sempre a salvação de Macabéa. Tanto para ter o que dizer, como para se afirmar diante de Olímpico e demonstrar saber. Mas de nada adiantava. Ele não valorizava nenhum conhecimento que não fosse extraído da vida, da experiência, do cotidiano. Não entendia que o rádio fazia parte do dia-a-dia de Macabéa. Para ele, a mensagem radiofônica era apenas um discurso abstrato, uma fala sem sujeito, que não permitia discordância nem admitia explicações, ou demonstrações que exemplificassem o seu mundo. Para Olímpico, só tinha valor como conhecimento o que podia ser visto e comprovado. Para Macabéa, ao contrário, a simples palavra era suficiente, independentemente do sujeito e do lugar de fala:

– Você sabia que na Rádio Relógio disseram que um homem escreveu um livro chamado “Alice no País das Maravilhas” e que era também um matemático? Falaram também em “élgebra”. O que é que quer dizer “élgebra”?

– Saber disso é coisa de fresco, de home que vira mulher. Desculpe a palavra de eu ter dito fresco porque isso é palavrão para moça direita.

– Nessa rádio eles dizem essa coisa de “cultura” e palavras difíceis, por exemplo: o que quer dizer “eletrônico”?

Silêncio.

– Eu sei mas não quero dizer.

¹⁶⁷ LISPECTOR, Clarice. “Uma galinha”. In: *Laços de família*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 36.

- Eu gosto tanto de ouvir os pingos de minutos do tempo assim: tic-tac-tic-tac-tic-tac. A Rádio Relógio diz que dá a hora certa, cultura e anúncios. Que quer dizer cultura?
- Cultura é cultura, continuou ele emburrado. Você vive me encostando na parede.
- É que muita coisa eu não entendo bem. O que quer dizer “renda per capita”?
- Ora, é fácil, é coisa de médico.
- O que quer dizer rua Conde de Bonfim? O que é conde? É príncipe?
- Conde é conde, ora essa. Eu não preciso de hora certa porque tenho relógio (HE, p. 50).

Assim, Macabéa enquadra-se na galeria de “heroínas românticas indecisas e dependentes, cujo objetivo é encontrar e prender o homem”.¹⁶⁸ Legitimado pela Constituição brasileira, que até recentemente garantia ao homem o mando e o pátrio poder, o sexo masculino não aceita facilmente ser contestado, conforme atestam as falas altivas de Olímpico e as submissas de Macabéa:

Ele: – É, você não tem solução. Quanto a mim, de tanto me chamarem, eu virei eu. No sertão da Paraíba não há quem não saiba quem é Olímpico. E um dia o mundo todo vai saber de mim.

- É?
- Pois se eu estou dizendo! Você não acredita?
- Acredito sim, acredito, acredito, não quero lhe ofender (HE, p. 49).

Outra questão também chama a atenção nas falas de Olímpico. Aproxima-se de Macabéa e permanece num namoro morno, pois vê nela uma jovem para casar. A começar pelo tratamento inicial quando se conheceram – “senhorinha” (HE, p. 43) –, passando pelas vezes em que destaca o fato de ela ser “moça-donzela” (HE, p. 49), “moça direita” (HE, p. 50) e “moça virgem” (HE, p. 55).

Mas se pensou em casamento ao conhecer Macabéa, logo percebe que a jovem não se enquadra nos contornos do corpo maternal, ao contrário, era “vaca da qual não sairia leite” (HE, p. 54), “não tinha força de raça, era subproduto” (HE, p. 59). Por isso, quando conheceu Glória, estenógrafa na mesma empresa representante de roldanas em que ambas trabalhavam, “sentiu logo que ela tinha classe” (HE, p. 59). Além disso, Glória tem vários outros atributos que encantam Olímpico. Loura oxigenada, apesar de lampejos e maneirices de mulata, significam mesmo assim um degrau a mais para o rapaz. Mas o que mais agradou a Olímpico em seus planos de ascensão social é ela dizer-se “carioca da

¹⁶⁸ ROCHA-COUTINHO, op. cit. p. 52.

gema”, pois, mesmo sem entender o significado da expressão, “o ser carioca” trazia consigo o pertencimento ao “ambicionado clã do sul do país” (HE, p. 59).

A troca não se faz demorar, embora julgue ambas feias, “Glória era um estardalhaço de existir” (HE, p. 61), fornida, quadris largos de mulher parideira, enquanto Macabéa parecia “ter em si mesma o seu próprio fim” (HE, p. 60). Mas Macabéa não sente desespero, “era crônica” (HE, p. 61), não pensa no futuro, continua sua vida, compra batom vermelho para tentar a identidade sonhada: Marilyn Monroe. Essa “felicidade pura dos idiotas” (HE, p. 69), esse não pensar-se, acaba servindo de invólucro no qual ela se protege, embora talvez nem tenha consciência: “É como se Macabéa guardasse intacto algo que perdido com a aculturação”¹⁶⁹.

Com seu corpo “cariado”, “cogumelo mofado”, “subterrâneo que nunca tinha tido floração” e de “óvulos murchos”, Macabéa não pode realizar-se como mulher, embora almeje noivar e casar com Olímpico. Faltam-lhe todos os atributos necessários, pois ela não chega a ser uma mulher, fica na promessa apenas, na iminência de tornar-se adulto. Mantém-se na ante-sala da civilização que não consegue adentrar, apesar da vinda para a grande metrópole, nem adquirir a maturidade que lhe permitiria sobrepor-se à sua condição de miserável. Sobre essa questão, Rogério Silva Pereira assim se manifesta:

Descrita assim, Macabéa aparece como uma espécie de arquétipo de “anti-mulher”, ou de “pré-mulher” – na ausência de outros termos melhores. Parece que lhe falta uma série de regras de cultura e de civilização; faltam-lhe certos hábitos burgueses de higiene; falta-lhe aquela espécie de feminilidade que se tornou regra nos países ocidentais depois da contra-cultura dos anos 60 e 70, além de certa feminina maturidade biológica. De resto, faltas que a situam numa condição de arquetípica puerilidade – como se ele não tivesse ainda se tornado nem mulher, nem adulta.¹⁷⁰

A fala da cartomante, figura frequente na literatura brasileira – Machado de Assis já o apresentara em seu conto *A cartomante*¹⁷¹, no qual o mesmo equívoco ocorre na leitura das cartas (dá-se o oposto do preconizado) –, no caso desta obra de Clarice Lispector, pode ser encarada como uma emblemática metáfora do discurso publicitário. Cabe salientar que se trata de uma voz feminina, representando a força de Eros, ao oferecer a Macabéa felicidade, formosura, amor e um futuro. O homem prometido pela cartomante,

¹⁶⁹ ROSENBAUM, op. cit.

¹⁷⁰ PEREIRA, Rogério Silva. “A hora da estrela: um necrológio do intelectual. In: WALTY, Ivete & CURY, Maria Zilda. *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 191.

¹⁷¹ MACHADO, Assis. “A cartomante”. In: *Contos*. São Paulo: Ática, s/d, p. 75.

além de muito rico, ofereceria à "enjeitadinha" muito amor, além de vesti-la com veludo, cetim e casaco de pele¹⁷². Nos dizeres de Guidin, a cartomante prometia à protagonista felicidade por meio das palavras, que, além disso, "fertilizam os 'óvulos murchos' de Macabéa"¹⁷³, que se torna "grávida de futuro", como relata o narrador.

Sua afetividade até então escondida explode num beijo agradecido; a linguagem, quase inexistente anteriormente, torna-se questionadora: e o cabelo? e o casaco de pele? para quê? Porém esta consciência da infelicidade e a possibilidade de ser feliz com um homem rico estrangeiro, inviabiliza sua antiga rotina e Macabéa faz a travessia de sua rua/vida. Nas palavras de Mário Eduardo Costa Pereira:

O desenlace trágico da novela ocorrerá justamente a partir do ponto em que Macabéa começa a ter uma certa distância de si mesma, perguntando-se a respeito do seu próprio ser e de seu futuro, descobrindo-se pobre e insignificante, sendo, pois, marcada pelo "pecado original". Ela prova do maldito fruto da árvore do conhecimento e da sabedoria, querendo saber sobre si mesma, passando a ter esperança (o ser sai do "agora" e projeta-se no futuro), acarretando com isso sua própria perdição.¹⁷⁴

A hora da estrela alude, metaforicamente, à morte, ao instante de fulguração rápida, mas reveladora de todo um sentido de existência. Este momento é de *epifania*, à maneira de Clarice Lispector, dentro da ótica existencialista da busca do sentido da experiência humana.

¹⁷² SILVA, Marcos Fabrício Lopes. *Crítica ao discurso sedutor do rádio e da publicidade*. Observatório da Imprensa. Ano 14 - nº 318.

¹⁷³ GUIDIN, op. cit., p. 77.

¹⁷⁴ PEREIRA, Mário Eduardo Costa. "Solidão e Alteridade em *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector", In: idem (org) *Leituras da Psicanálise*. Campinas: Mercado de Letras, 1998, p.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se em qualquer tema torna-se difícil usar o termo conclusão, em literatura é impossível. Passível de vias diversas de penetração que possibilitam variados tipos de análise, a literatura apresenta-se, sempre, como um terreno fértil para abordagens distintas.

No caso desta Dissertação, inicialmente tivemos em mente um tipo de análise que abordasse com ênfase maior o aspecto literário, ainda que também fosse considerada a vertente de estudos culturais.

Mas, logo na introdução, percebemos que a abordagem não poderia voltar-se apenas para a estrutura narrativa dos textos estudados, principalmente considerando a trajetória diaspórica das escritoras estudadas.

A percepção de experiências convergentes, mesmo que em diferentes situações, reforçou-se no primeiro capítulo, que trata da identidade cultural. Ficou evidente que a globalização não apenas proporciona a homogeneização da identidade como também torna-a múltipla, híbrida, impedindo que se tenha noção de identidade como algo acabado.

Sendo assim, o indivíduo em trânsito é o que está mais sujeito às interferências culturais, pois, normalmente, abre mão de parte de sua cultura de origem para se adaptar à nova realidade, independentemente de a sociedade receptora ser um outro país (como no conto “Desencanto”), ou no mesmo território nacional (como na narrativa “A hora da estrela”).

Diretamente ligada à questão identitária, a memória, tema do segundo capítulo, funciona como o elo entre os dois lugares: o de origem e o receptor. Vista hoje como recurso antropológico, a memória é lembrada tanto como matéria individual quanto social. Nas duas obras literárias analisadas neste segundo capítulo – “Cais-do-Sodré” e “A hora da estrela” –, o constante resgate do passado é presentificado pela memória.

O terceiro capítulo traz o tema que primeiramente ocorreu-nos no início do trabalho: a questão de gênero. Mais uma vez fomos surpreendidos pela semelhança de situações vividas pelas protagonistas, Piedade (“Thonon-les-Bains”) e Macabéa (“A hora da estrela”), das obras literárias analisadas.

Ainda que vivenciando diferentes relações afetivas (Piedade é noiva do francês Jean e Macabéa tem um frio namoro com o também nordestino Olímpico), ambas sofrem com o machismo que persiste nas sociedades receptoras, mesmo que sejam tecnologicamente mais avançadas que as de origem.

O caminho percorrido, portanto, desviou-se de seu trajeto inicial, fato que nos possibilitou o conhecimento de teorias historiográficas recentes (datam dos anos setenta), que permitem uma nova abordagem da participação feminina ao longo da história. Diferentemente da visão de historiadores masculinos, que privilegiam os grandes feitos da história, as historiadoras ressaltam os fatos cotidianos com transformadores da realidade, mesmo que não se destaquem na historiografia universal.

BIBLIOGRAFIA

- ABADALLA JUNIOR, Benjamin, “Globalização, Cultura e Identidade em Orlanda Amarílis”, In: *De Vãos e Ilhas*, São Paulo: Ateliê, 22003.
- _____ *Fronteiras Múltiplas, Identidades Plurais*. São Paulo: Senac, 2002.
- ABREU, Eide Sandra Azevedo. *Walter Benjamin e o tempo da grande indústria*. Revista Diálogos, v. 2, nº 1, 1998.
- AGUIAR, Neuma. “Quinze Ans d’Histoire des Femmes”. In: *Gênero e Ciências Humanas*. Rosa dos Tempos, 1998.
- AMARÍLIS, Orlanda. *Cais-do-Sodré té Salamansa*. Coimbra: Centelha, 1974.
- _____ *Ilhéu dos Pássaros*. Lisboa: Plátano, 1974.
- ANDERSON, Benedict. *Apud HALL, Stuart. Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- ARÊAS, Vilma. “A hora da estrela”. In: *Clarice Lispector, com as pontas dos dedos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- _____ “Convenção e expressão em Graciliano Ramos e Clarice Lispector”. In: DUARTE, E. de Assis (org). *Graciliano revisitado*. Natal: UFRN, 1995.
- ASSIS, Machado de. “A cartomante”. In: *Contos*. São Paulo: Ática, s/d.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- BAMBERGER, Joan. “O Mito do Matriarcado: Por que os homens dominavam as sociedades primitivas”. In: *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- BELLO, José Luiz de Paiva. *O poder da religião na educação da mulher*. www.pedagogiaemfoco.pro.br. Acesso em 02/07/2009.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *Apud TELLES, Lygia Fagundes*. “Mulher, Mulheres”. In: *História das Mulheres no Brasil*. PRIORE, Mary Del (org). São Paulo: Contexto, 2004.
- BOSI, Ecléa. “Lembranças de velhos”. *Apud BERNARDO, Terezinha. Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC/UNESP, 1998.

- _____ *Memória e sociedade*. São Paulo: T.A. Queiroz – EDUSP, 1987.
- BRANDÃO, Ruth Silviano & CASTELLO BRANCO, Lúcia. *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- CHAMBERS, Iain. “Border dialogues” *Apud* HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- CANCLINI, Nestor G. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____ *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- CANDIDO, Antonio. “Literatura Comparada”. In: *Recortes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- CANIATO, Benilde Justo. *A solidão das mulheres a sós*. São Paulo: CEP/Lato Senso, 1996.
- CASTELO BRANCO, Lúcia. *O que é a escrita feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. “Lendo os jornais. A memória cristalizada”. *Apud* BERNARDO, Terezinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC/UNESP, 1998.
- CRUZ, Eutrópio Lima da. In: LOPES FILHO, João. *Vozes da Cultura Cabo-verdiana*. Lisboa: Ulmeiro, 1998.
- CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti. *Migração e Identidade – Olhares sobre o tema*. São Paulo: Centauro. 2007.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças*. Rio de Janeiro: CIEC – Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos, 1994.
- DUARTE, Constância Lima (org). *Mulher e literatura*. V Seminário Nacional. *Anais*. Natal: UFRN. Ed. Universitária, 1995.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da sociedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, 5ª. edição.
- ÉVORA, Iolanda. *Gênero e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

- FALCI, Miridan Fox. “Mulheres do Sertão Nordestino”. In: PRIORE, Mary Del (org). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.
- FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FRANÇA, Luís (coord). *A Comunidade Cabo-verdiana em Portugal*. Lisboa: I.E.D., s/d.
- GIDDENS, A. *Apud HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- GIMENEZ, Izabel Cristina Souza. *Do Narrador ao Romancista: Uma Leitura de A Hora da Estrela, Clarice Lispector*. Umuarama: EDUCARE, jul/dez 2004, v. 4, nº. 2.
- GOMES, Simone Caputo. “Ecos da Cabo-verdianidade: Literatura e Música no Arquipélago”. In: *Cabo Verde Literatura em Chão de Cultura*. Cotia – Praia: Ateliê – Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2008.
- GONÇALVES, Carlos Filipe. *Kab Verd Band*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico, 2006.
- GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.
- GRASSI, Marzia & ÉVORA, Iolanda (orgs). *Gênero e Migrações Caboverdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- GUILLEN, Izabel Cistina Martins. *Seca e Migração no Nordeste: Reflexões sobre o Processo de Banalização da sua Dimensão Histórica*. TRABALHOS PARA DISCUSSÃO, nº. 111/2001, agosto/2001.
- GUTERRES, Maria, “O exílio nos contos de Orlanda Amarílis. In: *A mulher escritora em África e na América Latina*. MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (org). Évora: NUM, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____ *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG/Humanitas, 2003.
- _____ *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, Tomaz T. (org). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- HELLMAN, Lílian. *Apud* CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti. “Memórias da migração: a identidade em *pentimento*”. In: *Migração e Identidade – Olhares sobre o tema*. São Paulo: Centauro, 2007.
- HOONAERT, E. *Apud* CORRÊA-PINTO, Maria Conceição, *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- HUTTON, Patrick. *Maurice Halbwachs e a questão da memória*. Revista Espaço Acadêmico, nº 56, janeiro/2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE, Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane *Apud* KOSS, Monika von. *Feminino + Masculino – Uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades*. São Paulo: Escrituras, 2000.
- KNIGHT, Chris *Apud* KOSS, Monika von. *Feminino + Masculino – Uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades*. São Paulo: Escrituras, 2000.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____ “Uma galinha”. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____ Entrevista concedida a Marina Colassanti e outros para o Museu da Imagem e do Som, Rio de Janeiro, 20/10/1976. In: LISPECTOR: Clarice. *Paixão Segundo G.H.*, Edição crítica.
- LOPES FILHO, João. *Imigrantes em Terra de Emigrantes*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional do Livro, 2007.
- LUNUN-CHUNU, Therèse van. *Apud* CORRÊA-PINTO, Maria Conceição, *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- MACQUEEN, Norrie. *A Descolonização da África Portuguesa*. Mem Martins: Inquérito, 1998, Cpítulo Quarto.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Veja, 1991, capítulo “O mundo que o mulato criou”.
- MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (org). *Literatura Feminina África Lusófona*, Santa Bárbara: Portuguese Studies, 1996, Vol. III.

- _____ “Diáspora – Exílio”, In: *A Mulher Escritora em África e América Latina*, Lisboa: NUM, 1999.
- MARX, Karl. *Apud* GARAUDY, Roger. *Liberção da Mulher Liberação Humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MIRANDA, Nuno de. *Compreensão de Cabo Verde*. Lisboa: J.I.U, 1963.
- MOTT, Luiz. In: <http://br.geocities.com>. Acesso em 02/07/2009.
- NORA, P. “Entre memória e história”. In: *Os Lugares da Memória*. São Paulo: Projeto História, nº 10, 1993.
- PEREIRA, Mario Eduardo Costa (org). “Solidão e Alteridade em *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector. In: *Leituras da Psicanálise – Estéticas da Exclusão*. Campinas: Mercado das Letras, 1998.
- PEREIRA, Rogério Silva. “A hora da estrela: um necrológio do intelectual”. In: WALTY, Ivete & CURY, Maria Zilda. *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008.
- PERROT, Michelle. “Os silêncios do corpo da mulher”. In: MATOS, Maria Zilda S. & SOIHET, Rachel (orgs). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.
- POLLACK, Michel. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.
- PORTO, Maria Bernadette (org). *Identidades em Trânsito*. Rio de Janeiro: EDUFF/ABECAN – Associação Brasileira de Estudos Canadenses, 2004.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império – relatos de viagens e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- PRETO-RODAS, Richard A. *Negritude as a theme in the poetry of the Portuguese Speaking world*. Flórida: Humanities, nº 31, 1990.
- PROUST, Marcel. *Em Busca do Tempo Perdido*. Rio de Janeiro: Globo, 1948;
- REVISTA QUERIDA, novembro de 1954.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Apud* CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti. “Memórias da Migração: A identidade em *pentimento*”. In: *Migração e Identidade*. São Paulo: Centauro, 2007.

- RODRIGUES, Isabel P. B. Fêo. “As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental; reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática”. In: GRASSI, Marzia & ÉVORA, Iolanda. *Gênero e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- ROMANO, Luís. *Cabo Verde – Renascença de uma civilização no Atlântico médio*. In: Revista Ocidente, n°s 347 e 354, Lisboa.
- _____ *Literatura Cabo-Verdiana*. In: Revista Ocidente, n° 335, Lisboa.
- _____ *O povo e algumas das suas crenças em Cabo Verde*. In: Ponto & Vírgula, n°s 10 e 11.
- RONCADOR, Sônia. *Poéticas do empobrecimento: a escrita derradeira de Clarice*. São Paulo: Annablume, 2002.
- ROSENBAUM, Yudith. “A nascente e a estrela”. In: *Clarice Lispector*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- RUTHENFORD, Jonathan (org). “Identity: community, culture, difference”. In: WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Thomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SAFFIOTI, Heleieth I.B. *A Mulher na Sociedade de Classes. Mito e Realidade*. In: CONTE, Isaura Isabel. REVISTA ESPAÇO DA SOPHIA, n° 22, janeiro/2009, Ano II.
- SAID, Edward. “Reflexões sobre o exílio”. In: *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- _____ *Orientalism*. Londres: Randon House, 1975.
- SANTILLI, Maria Aparecida. “As mulheres-sós de Orlanda Amarílis”. In: *Africanidade*. São Paulo: Ática, 1985.
- SANTOS, Sônia Maria. “Experiências femininas no quotidiano crioulo”. In: *Críticas e Ensaio*. Publicação da União dos Escritores Angolanos, 2009.
- SEMEDO, José Maria & TURANO, Maria R. *Cabo Verde – O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen, 1997.
- SHORTER, Edward. *Naissance de la Famille Moderne*. Apud ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por trás dos panos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

- SILVA, Marcos Fabrício Lopes. *Crítica ao discurso sedutor do rádio e da publicidade*. Observatório da Imprensa, Ano 14, nº 318.
- SILVA, Tomaz Tadeu da . “A produção social da identidade e da diferença”. In: *Identidade e Diferença – As perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOIHET, Rachel. “História, Mulheres, Gênero: contribuições para um debate”. In: AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1998.
- _____ “Mulheres Pobres e Violência no Brasil Urbano”. In: PRIORE, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: UNESP/Contexto, 2004.
- TUTIKIAN, Jane. *Inquietos Olhares*. São Paulo: Arte e Ciência, 1999.
- VIANNA, Cynthia Semíramis Machado. *Da Imagem da Mulher Imposta pela Mídia como uma Violação dos Direitos Humanos*. In: www.direitoinformatico.org, Acesso em 29/06/09.
- VIANNA NETO, Arnaldo Rosa. “Bastardos, Ciborgues e Desviantes das Américas: Metáforas do Corpo”. In: PORTO, Maria Bernadette (org). *Identidades em Trânsito*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2004.
- VIEIRA, Sarita Brazão. “A Mulher e o Trabalho Sentimental: a Desigualdade no Mundo do Trabalho”. In: SILVA, Regina Carrancho de (org). *Feminino: a resolução que marca a diferença*. Campinas: Átomo, 2003.
- VENTURA, Zuenir. *Apud CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti*. “Memórias da migração: a identidade em *pentimento*”. In: *Migração e Identidade – Olhares sobre o tema*. São Paulo: Centauro, 2007.
- WALDMAN, Berta. *Clarice Lispector*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- XAVIER, Elódia. *Tudo no Feminino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- YOKOSAWA, Solange Fiúza Cardoso. *Memória literária e modernidade: o Caso Proust*. V Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes: Humanidades, Universidade e Democracia, Ouro Preto, 2001.

