

O projeto decolonial estético de Exu: encruzilhando a literatura de Cidinha da Silva, o feminismo de María Lugones e a pedagogia de Luiz Rufino

Exu's aesthetic decolonial project: crossing Cidinha da Silva's literature, María Lugones' feminism and Luiz Rufino's pedagogy

Karine Aragão dos Santos Freitas*
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Talita Rosetti Souza Mendes**
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura do conto *Lua cheia*, da escritora brasileira Cidinha da Silva, inscrito no livro *Um exu em Nova York*, publicado em 2018, pela Pallas Editora, como um texto que evoca e que reflete a perspectiva decolonial a partir do questionamento e da desestabilização acerca da passividade e da docilidade como características inerentes ao corpo feminino, rompendo com o paradigma de gênero imposto pela colonialidade. Para tal objetivo, procura-se olhar para a narrativa literária a partir de intelectuais fundamentais à epistemologia decolonial, tendo como suporte teórico principal as abordagens da socióloga argentina María Lugones em *Colonialidade e Gênero* (2008) e em *Rumo a um feminismo decolonial* (2014), e do pedagogo brasileiro Luiz Rufino em *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019). Com esse trabalho, acreditamos que, ao lançarmos luz sobre questões relacionadas à estética contemporânea, seja possível instigar movimentos de descolonização dos seres e dos saberes, sobretudo, relacionados à construção de gênero em sociedades que, assim como o Brasil, foram, historicamente, colonizadas e estão em busca de novos rumos em vistas à transformação.

Palavras-Chave: Cidinha da Silva; Literatura Decolonial; Gênero e Colonialidade; Pedagogia das Encruzilhadas; Decolonialidade

Abstract: This article proposes a reading of the short story *Lua cheia*, by the Brazilian writer Cidinha da Silva, inscribed in the book *Um exu em Nova York*, published in 2018, by Pallas Editora, as a text that evokes and reflects the decolonial perspective from the questioning and the destabilization of passivity and docility as inherent characteristics of the female body, breaking with the gender paradigm imposed by coloniality. For this purpose, an attempt is made to look at the literary narrative from fundamental intellectuals to decolonial epistemology, having as main theoretical support the approaches of the Argentine sociologist María Lugones in *Coloniality and Gender* (2008) and in *Towards a Decolonial Feminism* (2014), and by Brazilian pedagogue Luiz Rufino in *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019). With this work, we believe that, by shedding light on issues related to contemporary aesthetics, it will be possible to instigate movements for the decolonization of beings and knowledge, above all, related to the construction of gender in societies that, like Brazil, were historically colonized and are in search of new directions with a view to transformation.

Keywords: Cidinha da Silva; Decolonial Literature; Gender and Coloniality; Pedagogy of the Crossroads; Decoloniality

* Doutora em Letras / Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-Rio e Mestre Estudos de Literatura pela Universidade Federal Fluminense. Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: karinearagao@letras.ufrj.br.

** Doutora em Estudos de Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Estudos de Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: talita.rosetti@gmail.com.

UMA CONVERSA INICIAL SOBRE (DE)COLONIALIDADE DE GÊNERO

Em *Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina*, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) ressalta que o processo de colonização se estabeleceu como sistema histórico que, imposto de modo verticalizado, consolidou o processo de domínio de um povo sobre o outro, tendo sua ruptura, por exemplo, em fluxos de independência e em movimentos de saída formal dos países colonizadores dos territórios colonizados. É, nesse sentido, alicerçado em períodos históricos e em acordos concretos. A colonialidade, por sua vez, segundo o autor, deixa-se se entrever, para além disso, ainda na perpetuação não só de valores e de hábitos, mas também de pensamentos e de regimes de colonização que não se dissiparam da experiência dos povos colonizados nem mesmo após a histórica ruptura do modelo formal de dominação, podendo explicitar sintomas implícitos e explícitos até a contemporaneidade.

Assim, em países como o Brasil, colônia de exploração marcada pelo autoritarismo, pela violência e pelo ciclo da pobreza (SCHWARCZ, 2019; SCHWARCZ e STARLING, 2015), ainda é configurada a contínua experiência de tentativa de apagamento dos costumes dos povos que foram objetificados para fins escravocratas/utilitaristas e, por essa mesma razão, alvos de epistemicídio (SOUSA SANTOS, 2009), ferindo, sobretudo, suas subjetividades (MAIA E MELO, 2020). Quijano (2005), ainda na esteira desse pensamento, também traz à tona como, por exemplo, categorias raciais, forjadas no bojo da colonização, servem até hoje às experiências de subalternidade e de marginalização vividas em terras colonizadas que têm povos originários e povos da diáspora negra como principais alvos dessas práticas, algo que o psiquiatra e filósofo Franz Fanon, nascido na Martinica, colônia francesa, aponta, de maneira densa, também em sua obra *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008).

A socióloga argentina María Lugones (2008), diante disso, vai além, alertando, em *Colonialidade e Gênero*, que o olhar acerca da colonialidade ainda tem como centralidade o patriarcado/patriarcalismo, mostrando como a colonização, tal como a colonialidade ainda presente, impactaram a noção de gênero nas terras e nas mulheres exploradas. Indica, dessa forma, que corpos femininos, sobretudo, os não brancos continuam sendo violentados com enquadramentos pertencentes aos colonizadores, principalmente, no que envolve papéis e funções sociais, tendo direitos humanos feridos e recebendo imposições acerca do que é ser mulher em uma ex-colônia de um molde, fortemente, patriarcal e binarista, se pensadas as questões de gênero. Para Lugones, a raça não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heteronormatividade. Como a socióloga afirma no artigo *Rumo a um feminismo descolonial* (2014, p.05), fazendo referência ao pensamento de Quijano:

Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também crítico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização. (LUGONES, 2014, p.7)

María Lugones, desse modo, estrutura sua percepção de colonialidade de gênero a partir de alguns pontos importantes: de um lado, as críticas feministas feitas pelo Black Feminism, pelas mulheres de cor, pelas chicanas, pelas mulheres pobres, pelo feminismo autônomo latino-americano, pelas feministas indígenas e pelo feminismo materialista francês ao feminismo hegemônico em sua universalização do conceito “mulheres” e seu viés racista, classista e heterocêntrico e; de outro lado, as propostas da chamada Teoria Decolonial, o projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadores latino-americanos e caribenhos.

O feminismo decolonial, nessa seara, recupera várias questões importantes do projeto decolonial. A primeira é o conceito de decolonialidade, que pode ser explicado a partir do entendimento de que, com o fim do colonialismo como constituição geo-política e geo-histórica da modernidade ocidental europeia, a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações e a formação dos estados-nação na periferia, não se transformou significativamente. O que aconteceu e acontece, ao contrário, é uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global. Na colonialidade, a modernidade ocidental promove-se como emancipadora, como uma utopia, como o mito que definiu a superioridade dos europeus sobre os outros, que ela considera bárbaros, imaturos e necessitados de ajuda para se desenvolver, inclusive através da guerra e da violência, e os colocando como culpados de sua própria vitimização. Esse é o paradigma denominado por Aníbal Quijano como colonialidade do poder, “conceito importante resgatado pelo feminismo decolonial” (CURRIEL, 2021, p.131).

Além disso, a modernidade ocidental eurocêntrica também produziu a colonialidade do ser, que pode ser definida como uma realidade do mundo moderno colonial, que faz com que se inferiorizem/reifiquem/desumanizem pessoas, logo uma forma de se destituir a existência humana. Aliada à colonialidade do poder e do ser, está a do saber – outro conceito que o feminismo decolonial tensiona –, uma vez que se configura como um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca como o modelo válido de produção do conhecimento. O conhecimento, em visão hegemônica e eurocentrada, deveria ser neutro, objetivo, universal e positivo. A partir daí, cria-se uma grande narrativa universal na qual a Europa e os Estados Unidos são, simultaneamente, o centro geográfico e a culminação do movimento temporal do saber, onde se subvaloriza, ignora, exclui, silencia e invisibiliza conhecimentos de populações subalternizadas por pelo norte global. As colonialidades do poder, do ser e do saber, portanto, constituem a modernidade, onde também surge o feminismo como proposta emancipadora para as mulheres.

Por isso, Lugones interpreta o processo de violência colonial como ambivalente, por produzir, juntamente com a opressão, resistências que fraturam esse *locus subalterno* e revelam subjetividades ativas, voltadas à percepção de que descolonizar o gênero “é necessariamente uma *práxis*. Descolonizar o gênero é decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” e fornecendo não apenas uma narrativa da opressão de mulheres, mas também materiais que “permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela” (LUGONES, 2014, p.6). Para a autora, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas, e é essa possibilidade de superar a colonialidade do gênero, de romper como sistemáticas que operam, normativamente, na construção do social e nos processos coloniais de subjetificação opressiva, que ela nomeia *feminismo descolonial*.

A tarefa do feminismo descolonial seria então, para a socióloga, o desenvolvimento da percepção de como as pessoas resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendendo umas sobre as outras. A tarefa da feminista descolonial, dessa forma, iniciar-se-ia a partir do reconhecimento da diferença colonial – lugar heterogêneo, mas unido pela oposição à colonialidade – e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. “Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com ‘mulher’, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 14), pois a diferença colonial é o espaço onde “as histórias ‘locais’ inventando e implementando os desígnios globais encontram histórias ‘locais’, o espaço onde os desígnios globais têm que ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados.” (Idem, p.12).

Lugones afirma que não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Ao contrário, resiste-se a esse processo, desde dentro, compreendendo o mundo de forma compartilhada, permitindo, assim, o reconhecimento, pois comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer, “alguém

faz com mais alguém, não em isolamento individualista” (Idem, p. 15), por isso seu objetivo ao pensar o feminismo descolonial é:

Compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o *locus* fraturado que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o *locus* fraturado é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras. Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrinsecamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos (LUGONES, 2014, p.12).

O pressuposto da coalizão é uma chave importante para compreender o pensamento decolonial de Lugones, para quem a subalternidade, apesar de suas peculiaridades, ocupa esse *locus fraturado* e, justamente tendo isso em vista, deveria priorizar a possibilidade de elos entre seus sujeitos ativos, não de divisões, pois a lógica da coalizão seria desafiadora da lógica das dicotomias, fazendo, assim, oposição à lógica do poder colonial.

Diante disso, tendo como localidade esse *locus fraturado* – lugar de resistência que constitui “uma recriação criativa, povoada” (op. cit., p. 15), onde é possível fortalecer a afirmação “e repensar a relação com o opressor a partir do ponto de vista do/a oprimido/a, mas pelo avançar a lógica da diferença, da multiplicidade e da coalizão no ponto da diferença” (Idem) – este artigo objetiva a análise do conto *Lua cheia* (2018), da escritora brasileira Cidinha da Silva, como uma experiência estética que, na seara decolonial, produzida no Sul Global, evidencia formas de reconfiguração de lugares propostos pela colonialidade, atravessando discussões acerca de reflexões que empoderam grupos, sobretudo femininos, que resistem e que reexistem à tentativa de silenciamento no debate social e cultural.

CIDINHA DA SILVA, LUA CHEIA E A REVIRAVOLTA DA ONÇA-MULHER

Exu anda *com* as palavras, anda *nas* palavras. Anda *pelas* palavras, *anda as* palavras. Por viver (n)as palavras, como vive (n)as ruas, (n)as encruzilhadas, (n)os caminhos, Exu as tem como ferramentas para fazer mundos, encontros, memória. A memória não é só feita de imagens, ela é erigida em palavras que se modificam e modificam quem as ouve, que as lê, quem as escreve. [...] E ele nos alerta: é preciso estar atenta ao trazer às palavras as histórias que foram deixadas sobre nós e saber diferenciá-las das histórias que narramos sobre nós mesmas. (NASCIMENTO, 2018, p.8)

Maria Aparecida da Silva, ou Cidinha da Silva, segundo o Portal LiterAfro, especializado na divulgação e na amplificação de vozes e de autoras da Literatura Afro-Brasileira, é mineira, nascida em Belo Horizonte, no ano de 1967, sendo, atualmente, escritora e editora na Kuanza Produções, que é parte do Instituto Kuanza, instituição promotora de ações de educação, de ações afirmativas e de articulações comunitárias voltadas à população negra. É colunista em diversos portais, sendo um dos mais conhecidos o Geledés, no qual também atuou como presidente. Sua escrita, polivalente e pluripotente, é encontrada sob os mais diversificados gêneros, tais como crônica, conto, ensaio, peça teatral, entre outros, sendo eles voltados a diferentes públicos. Sua produção estética, conforme o portal, “bebe da fonte das africanidades, orixalidades, ancestralidades e da tensão e do diálogo entre tradições (africanas, afro-brasileiras, afro-diaspóricas e afro-indígenas) e contemporaneidades. (...) Outras temáticas fortes de sua obra são racismo, discriminação racial, desigualdades raciais e de gênero, entre outras questões de Direitos Humanos” (LITERAFRO, 2023, s/p).

O conto *Lua cheia*, da escritora supracitada, integra a coletânea de contos *Um exu em Nova York*, publicada em 2018 e premiada pela Biblioteca Nacional no ano seguinte. Como projeto

estético geral, o livro exalta a espiritualidade de matriz africana, colocando em cena Exu – orixá que reflete a conexão do divino com o terreno, por entender as aflições e os desejos humanos, e simboliza a comunicação, a transformação, os caminhos, as escolhas e os desafios frente às encruzilhadas da vida. O conjunto de contos incita reflexões sobre questões caras à contemporaneidade: relações de gênero; o medo de uma mulher ao andar sozinha e se deparar com algum homem na rua; o sentimento e o desejo entre mulheres; violências simbólicas enfrentadas, cotidianamente, diante da hipersexualização das mulheres negras e dos abusos sexuais; a intolerância religiosa – sobretudo no campo do racismo religioso (NOGUEIRA, 2020); a marginalização e a política higienista do Estado; entre outras que evidenciam que “diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco” (LUGONES, 2018, p.05).

Lua cheia é o décimo conto da coletânea de Cidinha da Silva. De início, estabelecendo-se um exercício semiótico de pré-leitura do texto, torna-se relevante destacar que a lua cheia, na cultura brasileira, é cercada de simbologias relacionadas à astrologia, sistema de coerência que compreende esse período como propício à partilha, à cooperação, ao aprendizado, à intensidade, ao crescimento, às mudanças, à arte, ao romance, à consciência, à visão, à iluminação, à experiência, à exacerbação, à realização, ao entusiasmo, à transformação, à inquietação.

Além disso, não se pode ignorar também que o termo “lua cheia”, no paradigma cultural brasileiro, nos remete ao mito do Lobisomem - justaposição dos termos lobo e homem: diz a lenda que, quando o sol se põe em dias de Lua cheia, o céu estrelado é ideal para aparição desse ser mitológico que é metade lobo e metade homem. As versões mais conhecidas dessa lenda falam que o lobisomem foi amaldiçoado com a licantrópia, a ação de transformar-se em um lobo. A transformação ocorre durante as noites de Lua cheia. Outras dizem que o poder de se transformar em lobo não foi resultado de uma maldição, mas de um pacto com o diabo. Aquele que se transforma em lobisomem parte à procura de pessoas para matar e, depois que a Lua cheia desaparece, ele se transforma em homem novamente.

Ao iniciarmos a leitura do conto, Cidinha da Silva nos convida a conhecer, pelo olhar de um narrador observador - ou narradora -, uma casa simples que deixava perceber seus espaços vazios após a saída dos filhos, um casara cedo e as outras duas - as gêmeas - estudavam em cidade vizinha. Em sequência, temos a descrição da rotina de um casal: um marido - banho (hábito recente), bar, cachaça, dominó, sofá - seguida da descrição da rotina de uma mulher/esposa que, quando o marido chegava a casa, colocava camisola preta, “dava todos os sinais de que queria seu homem” (CIDINHA, 2018, p.37), mas não era mais, conforme a narração, procurada nem para o “sexozinho semanal”.

As primeiras linhas do conto já nos revelam a dicotomia – mulher/espço privado/passividade *versus* homem/espço público/ação, que será problematizada em todo o decorrer da narrativa. É importante, nesse aspecto, dialogar diretamente com o pensamento de María Lugones (2014), para quem a organização do mundo a partir de dicotomias hierárquicas, de categorias homogêneas, atômicas, separáveis, é uma premissa da Modernidade/colonialidade, central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Lugones, nesse sentido, compreende a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial, acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres, na qual o macho seria perfeição e a fêmea a inversão e a deformação do macho. A socióloga observa que:

O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade e, por estar atada ao lar, a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas. (LUGONES, 2014, p. 02)

Acrescentando a problematização dessa dicotomia – mulher/espço privado/passividade *versus* homem/espço público/ação - como um resíduo colonial, Mariela Solana e Nayla Luz Vacarezza, no artigo *Sentimientos feministas*, de 2020, defendem que a teoria feminista e as questões de gênero têm articulações diretas com as emoções e os afetos, principalmente, no que se refere ao contexto latino-americano. Quando se fala em razão e emoção, haveria uma compartimentalização pragmática de que o primeiro está diretamente relacionado à esfera pública, descorporificada, enquanto a segunda estaria no âmbito da esfera privada, corporificada. Nesse viés, dentro da organização da sociedade civil, dado que o espço público seria, de modo essencializado, “masculino”, o aspecto racional caberia ao domínio dos homens, na mesma medida em que, como o espço privado seria, tradicionalmente, “feminino”, o aspecto emocional é de domínio das mulheres.

Para as autoras, essa dicotomia trouxe uma condição hierárquica entre os homens e as mulheres e entre a razão e a emoção, medindo o par razão/homens como superiores ao par emoção/mulheres, ideias que dialogam com o martinicano Franz Fanon, quando afirma que “tanto a inferiorização quanto o sentimento de superioridade são construções socioculturais impostas na colonização – e não essências humanas –, que passam a fazer parte da colonialidade do ser mantida após o período colonial” (FANON, 2008, p.24).

Interessante notar, além disso, que, nos três parágrafos iniciais, *Lua cheia* já constrói uma estrutura familiar, um paradigma de relações afetivas que integram a nossa psicologia coletiva, o nosso inconsciente sociocultural, a nosso imaginário colonial: um marido - um homem - ocupando espços públicos que nos remetem à liberdade, à diversão; em contraponto a uma esposa - uma mulher – que sente a ausência dos filhos, componentes familiares cujos cuidados, sob visão moderna eurocentrada, recaem, significativamente, sobre a mãe/mulher e que, passivamente, se prepara e aguarda ser procurada pelo marido para o sexo semanal, sendo sua perspectiva de atividade sexual, no entanto, frustrada quando ele sequer vai à cama.

Nesse sentido, cabe apontar o artigo *Imagens da mulher na narrativa brasileira* (2007), de Regina Dalcastagnè, onde a crítica literária brasileira pontua que o tema da insatisfação sexual feminina ainda é pouco abordado na literatura brasileira – até mesmo a contemporânea –, talvez, porque corpo feminino seja um território em permanente disputa que ainda é lido por lugares de enunciação, predominantemente, masculinos. Sobre ele, se inscrevem “múltiplos discursos – vindos dos universos médico, legal, psicológico, biológico, artístico etc – que não apenas dizem desse corpo, mas que também o constituem, uma vez que normatizam padrões, sexualidade, reprodução, higiene” (DALCASTAGNÈ, 2007, p.127).

Baseada em pesquisa que vem sendo realizada em conjunto com estudantes de Letras e de Antropologia na Universidade de Brasília, responsável por mapear todos os romances brasileiros publicados pelas três editoras mais importantes do país, entre os anos 1990 e 2004, Dalcastagnè expõe em números: as protagonistas de romances escritos por mulheres se sentem bem mais insatisfeitas em relação ao sexo (59,3% delas gostam de sexo, mas 25,9% apenas “aceitam” fazê-lo) e em relação à própria sexualidade (33,3% estão insatisfeitas), já quanto às protagonistas escritas por homens 65,4% gostam de sexo e apenas 3,8% estão insatisfeitas com sua sexualidade.

No conto *Lua cheia*, a quebra da rotina comum apresentada nos parágrafos iniciais é posta quando, depois de 24 anos de casamento, o marido não aparece para a venda das hortaliças no sábado de manhã. Descartada a possibilidade de morte, pois “notícia ruim vem a galope” (Idem, p.38), a narrativa da personagem, em seu trabalho sozinha na feira, se mistura às indagações - com uso do discurso indireto livre - sobre onde estaria o marido, aquele homem que, apesar de não mais ser ativo no sexo, “era até bom, gostava muito dos filhos, era trabalhador, e não batia nela, não gritava. Não era carinhoso, mas cumpria suas obrigações.” (Idem, p.38), trecho que deixa entrever, novamente, que os afetos femininos não satisfeitos dão lugar a aceitação de comportamentos que, nivelados “por baixo” em relações amorosas, denunciam não só hábitos que são postos como

surpreendentes em uma relação heteronormativa, como também elucidam comportamentos de violência, comumente, praticados por homens heterossexuais nesta sociedade.

Percebe-se, a partir das reflexões da personagem, marcas de construção de *performances de gênero* (BUTLER, 2003) muito fortes: o trabalho ligado à masculinidade e a aceitação incondicional ligada à feminilidade. Para María Lugones (2014), é importante observar que, frequentemente, quando cientistas sociais pesquisam sociedades colonizadas, a busca pela distinção sexual e a construção da distinção de gênero resultam de observações das tarefas realizadas por cada sexo. Ao fazê-lo, eles/elas afirmam a inseparabilidade de sexo e de gênero, contra a qual estabelecem oposição os estudos feministas mais recentes que se embasam na ruptura da premissa de que a *performance de gênero* é, biologicamente, determinada pelo sexo.

Embora Cidinha da Silva não contextualize, explicitamente, a territorialidade e/ou a temporalidade do conto, é possível compreender a ação dessa narrativa em um contexto no interior brasileiro – talvez, no interior do Estado de Minas Gerais, pelo uso da gíria regionalizada *trem* como sinônimo de objeto -, em regiões em que ainda vigora, fortemente, um pensamento naturalizado sobre a violência contra mulheres dentro do relacionamento conjugal. A temática da violência contra mulher, por sua vez, tem sido amplamente abordada pela literatura brasileira¹, o que se mostra fundamental em um país em que a taxa de feminicídio, no primeiro semestre de 2022, foi a maior já registrada em um semestre: 699 assassinatos de mulheres, segundo dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

Como estrutura narrativa, a progressão do conto tem um ponto de virada logo a seguir, quando a mulher recebe de uma vizinha a informação de que seu marido vinha frequentando uma casa afastada e que, talvez, ele estivesse por lá. Nesse momento, o estereótipo da passividade feminina é quebrado. Em ações, estrategicamente, planejadas, a mulher fecha a porta de frente da casa, deixa a janela semiaberta “como quem está em casa e não quer ser incomodada” (Idem, p.38), pega o facão e sai de casa em busca do paradeiro do marido. Não, ela não “levaria um pé na bunda” depois de tantos anos. Nota-se que, a partir da ação de pegar o facão e de planejar sua chegada até onde supostamente estava seu marido - tendo somente a lua como testemunha no caminho - a mulher, outrora extremamente dócil, exibe um comportamento impetuoso e, raivosamente, metódico. Essa virada de postura da personagem - da passividade da aceitação para a ação de resistência - pode nos remeter ao que coloca María Lugones no artigo *Rumo a um feminismo descolonial*:

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa. (...) Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. O longo processo da colonialidade começa subjetiva e intersubjetivamente em um encontro tenso que tanto constitui a normatividade capitalista, moderna colonial, quanto não se rende a ela. O ponto crucial sobre esse encontro é que sua construção subjetiva e intersubjetiva informa a resistência oferecida aos ingredientes da dominação colonial.² (LUGONES, 2014, p.06-07).

A certeza da personagem de que precisaria agir diante do possível abandono é a expressão estética do *locus fraturado* de Lugones: a mulher/esposa com um facão na mão, que até então coubera na categoria mulher/esposa/aceitação incondicional, passa a ocupar um lugar ambivalente de ser oprimida ← → resistir, construído duplamente, uma vez que “relaciona-se duplamente, onde os

¹ Alguns exemplos para ilustrar a referência à literatura brasileira contemporânea podem ser os romances *Mulheres empilhadas* (2021), de Patrícia Melo, e *Vista Chinesa*, de Tatiana Levy Salem (2021).

² Em artigo anterior, Lugones (2003) introduz o conceito de “subjetividade ativa” para captar a noção mínima de agenciamento daquela que resiste a múltiplas opressões e cuja subjetividade múltipla é reduzida pelas compreensões hegemônicas/compreensões coloniais/compreensões racistas-gendradas até o ponto de apagar qualquer agenciamento. É o pertencimento dela a comunidades “impuras” que dá vida a seu agenciamento.

'lados' do *locus* estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla" (Op. Cit., p.08).

Ao encontrar as botas do marido do lado de fora da tal casa afastada, a personagem procura uma fresta que a permitisse visualizar o interior e, encontrando, depara-se com uma mulher deitada na cama e com seu marido realizando tarefas que nunca realizara em casa para ou com ela: fazendo café, preparando cuscuz, banana-da-terra e batata-doce, levando a comida para a cama, dando comida na boca da mulher, "falando safadezas" (Idem, p.39) no ouvido, banhando a mulher com uma toalha úmida e morna, em um movimento que começava pela raiz dos cabelos, seguindo para orelhas, rosto, pescoço, braços, peitos - com direito a beijos - e partes. Nesse momento, acompanhamos o choro de uma personagem que, ao ver o carinho de seu marido com outra mulher, sente de uma só vez o peso do abandono afetivo dos últimos anos: "Que homem desconhecido era aquele?"

O ápice desse abandono afetivo e sexual acontece quando, em sequência progressiva de carícias, pela fresta, a mulher assiste a outra mulher "sentada na cara do marido" e lembra como ela já o pedira, tantas vezes, para que fizessem isso, para que ele realizasse esse desejo dela, mas ele dizia que "isso era coisa de puta, e ela era uma mãe de família" (Idem, p.40). A cena diante de seus olhos era, segundo narrador(a), "seu homem realizando a fantasia dela com outra.". No ímpeto do desejo de matá-los, a mulher não encontra forças e somente o ódio a domina. Ouve o marido se despedir da amante e dizer que logo voltaria "para todo sempre". Assim, toma o caminho rumo à estrada para casa e se posiciona atrás das bananeiras, pensando no que faria.

A essa parte da composição do conto, na qual podemos perceber que a personagem que acompanhamos, em primeira instância, é atravessada por um erótico reprimido, por uma sexualidade não realizada, é possível correlacionar o pensamento de Audre Lorde no ensaio *Usos do erótico: o erótico como poder* (2021). Em tal ensaio, Lorde percebe o controle da potência do erótico como uma ferramenta de tentativa de domínio do corpo, imposta, principalmente, às mulheres. Sob essa perspectiva, controlar a força do erótico pode ser interpretada como mais uma estratégia colonial de supressão do que venha a remeter à visceralidade dos corpos. Nesse sentido, não se pode ignorar que "a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna" (LUGONES, 2014, p.04), à medida que o cristianismo se tornou um dos instrumentos mais poderosos de controle.

De acordo com Lorde (2021), para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança. "No caso das mulheres, isso se traduziu na supressão do erótico como fonte de poder e de informação em nossas vidas." (LORDE, 2021, p.67). Quando o homem afirma à mulher que ela era uma mãe de família e, por isso, ele não poderia, por exemplo, dar-lhe o prazer via prática de sexo oral, notamos, a partir da construção narrativa, como o erótico feminino tem sido, frequentemente, difamado pelos homens, sendo usado contra as mulheres – sobretudo contra aquelas que são selecionadas para uma específica posição dentro de um matrimônio oficializado que institui tática de aliança a partir de dispositivos de sexualidade (FOUCAULT, 2012), o que também revela profunda tecnologia de gênero - que começa, desde a mais tenra idade, a partir de brincadeiras com bonecas, com vassouras, com panelas ou com outros elementos/objetos, circunscrevendo o feminino ao doméstico, à maternidade, à sensibilidade de modo essencializado (LAURETIS, 1994).

Nesse sentido, tem sido tomado como uma "sensação confusa, trivial, psicótica e plastificada. É por isso que temos muitas vezes nos afastado da exploração e consideração do erótico como uma fonte de poder e de informação." (LORDE, 2021, p. 68). Para Lorde (op. cit.), um corpo que se percebe afastado da dicotomia entre corpo/mente, prazer/pecado, é um corpo que ameaça um sistema capitalista de desencantamento do mundo e de hierarquias, uma vez que afirma:

O erótico, para mim, acontece de muitas maneiras, e a primeira é fornecendo o poder que vem de compartilhar intensamente qualquer busca com outra pessoa. A partilha do gozo, seja ele físico, emocional, psíquico ou intelectual, monta uma ponte entre quem compartilha, e essa ponte pode ser a base para a compreensão daquilo que não se compartilha, enquanto, e diminuir o medo das suas diferenças.

Outra forma importante por que o erótico opera é ampliando franca e corajosamente minha capacidade de gozar. Assim como meu corpo se expande com a música, se dilatando em reação a ela, escutando seus ritmos profundos, tudo aquilo que eu sinto também se dilata à experiência eroticamente satisfatória, seja dançando, construindo uma estante de livros, escrevendo um poema, examinando uma ideia. Essa auto-conexão compartilhada é um indicador do gozo que me sei capaz de sentir, um lembrete de minha capacidade de sentimento. E essa sabedoria profunda e insubstituível da minha capacidade ao gozo me põe frente à demanda de que eu viva toda a vida sabendo que essa satisfação é possível, e não precisa ser chamada de casamento, nem deus, nem vida após a morte. (Lorde, 2021, p.71)

É justamente no confronto entre a insatisfação que vive e a satisfação que percebe como possível que caminhará a partir de agora a personagem que acompanhamos. Nesse momento, nós, leitores/as, já estamos nos trechos finais do conto, onde acompanhamos a mulher que retorna para casa, limpa o facão e dorme uma noite tranquila, sem culpa e sem o marido que, mais uma vez, não volta. Na manhã seguinte, alguns conhecidos chegam carregando seu corpo com unhas profundas no peito e nas costas, com mordidas no pescoço, uma delas na jugular, parecendo que fora atacado por uma onça.

“Pelo menos morreu feliz” (p.29) pensam e riem “maliciosos” personagens que, anteriormente, são postos como “cúmplices” do relacionamento extraconjugal do cônjuge já morto – “Dois amigos do marido em especial. Do que sabiam?” (p.27). Tal comportamento aponta que dispositivos e tecnologias são alimentados e aceitos por quem deles se beneficiam: os homens. Sem lágrimas, no entanto, a mulher “cumpre seu papel de esposa”, telefona para os filhos, recebe os cumprimentos pela morte do marido e pega alguns biscoitos para pôr à mesa com o neto no colo, o único que percebe que, entre os dentes de sua avó, há fiapos de linha da roupa de seu avô. Seria essa criança, ainda pequena, o símbolo de uma nova geração de homens que enxerga a mudança de comportamento feminino – ou o único que reconhece a onça escondida no corpo da avó?

O desfecho do conto nos retorna ao exercício semiótico de leitura realizado no início dessa segunda parte do presente artigo, uma vez que a analogia entre lua-lobisomem - mito que integra o imaginário cultural brasileiro e parte de um protagonismo masculino - é, aqui, redimensionada para lua-onça, ou seja, para uma ótica de protagonismo/agenciamento feminino, destacando-se que a onça é também marcada por uma simbologia, no imaginário cultural brasileiro, como um animal que remete à energia, à coragem, à sensualidade, à sexualidade, à agilidade e ao poder. É a onça *versus* o lobisomem que sobressai, dando dimensão, dessa vez, à tomada de decisão diante do lugar no qual sua sexualidade foi, por tanto tempo, posta: à margem, à negação, à indiferença.

Para Lugones (2014, p.15), “adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração nunca são só modos isolados de resistência, mas estratégias coletivas de recriação criativa em um *locus fraturado*”, exibindo a “tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa de ser-sendo”. Em paralelo ao pensamento de Lugones, o escritor Abdias do Nascimento (1968) pontua como estratégia de resistência transferir ou canalizar o que poderia se tornar ressentimento negativo, em estado de revolta profundamente criador, pois a revolta não se limitaria a expressar uma mágoa nem se esgotaria no ressentimento, mas a alcançar o âmago da liberdade. Nesse sentido, a revolta se torna uma forma de resistência produtiva, um poder que não se limita à negatividade, mas que busca construir uma nova realidade – no conto, a libertação da vida com o marido, o fim de sua possibilidade existencial.

Importante destacar, ademais, nessa análise do desfecho de *Lua cheia*, que, dentro do plano de estratégias de controle da colonialidade, o corpo é categoria fundamental. Nota-se, nesse sentido, como a figura do marido/homem pretende assumir o controle sobre os corpos das duas

mulheres – a esposa e a amante – decidindo a quem caberia o prazer e a quem caberia a castidade. Não se pode esquecer que o colonialismo concentrou seus ataques primeiramente nas dimensões do corpo. Como explicita o historiador Luiz Rufino no livro *A pedagogia das encruzilhadas* (2019), igreja e ciência operaram no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como partes a serem cultivadas de forma separada. Essa lógica pautava, então, a vigilância do corpo para evitar o pecado e para, assim, alcançar a espiritualização. Embora, na fala do marido, não apareça diretamente o discurso religioso cristão, é esse imaginário cultural que associa mãe de família/santidade/castidade a partir do qual ele pauta seu argumento para não realizar os desejos de sua esposa durante a noite, durante o sexo.

Assim como María Lugones, Rufino problematiza a propagação de uma lógica dicotômica para ler o mundo e critica o discurso que percebe o corpo físico como algo alocado em um polo oposto ao das imaterialidades do espírito, pois, para ele, o corpo é tudo, é encruzilhada, é um campo de possibilidades, é o primeiro tambor, o primeiro terreiro. Porém, em um mundo contrário à mobilidade, “ginga demais é sinal de má conduta” (RUFINO, 2019, p.149).

Desse modo, ratifica-se como o conto *Lua cheia* pode ser lido como expressão de uma literatura brasileira decolonial contemporânea, que tem apresentado pluralidade e multiplicidade de vozes, fazendo com que o espaço, outrora ocupado por um perfil hegemônico, seja contestado e questionado, a partir de ficções que nos apresentam diversidade de memórias, de afetos, de amores, de corpos não essencializados, a-históricos e biologicamente determinados, mas sim corpos construídos, perpassados, transitados por feixes de prazer, de poder, de prazer como forma de poder.

REFLEXÕES EM CURSO

Se todo pensamento é uma ação - como afirma Donna Haraway (2011) - *Lua cheia* pode ser lido como uma política linguística, literária e artística, uma vez que se contrapõe, por exemplo, a uma construção mitológica grega, ficando, no *abrasileiramento*, uma perspectiva a partir de uma mulher-onça como protagonista, podendo funcionar como aparato teórico para trabalharmos outros textos e outros aspectos da cultura, da literatura e do pensamento (de)colonial, pois “uma virada epistemológica que mire a descolonização haverá de ser, necessariamente, uma virada linguística, uma ação poética/política” (RUFINO, 2019, p.124).

Há, no supracitado conto de Cidinha da Silva, novo desfecho para uma narrativa muito comum em lares brasileiros, uma vez que as ações que antecedem o desfecho são comuns e fruto dos pensamentos coloniais e das elaborações de gênero herdadas a partir da colonização via tecnologias que se mantêm até hoje, sobretudo, calcadas em imaginários religiosos eurocentrados. Ao nos apresentar uma metafórica não-aceitação da mulher que, esquecida e submissa, rejeita a vida dupla do marido como algo natural e corriqueiro, apenas porque ele não a violenta como os demais costumam fazer, a narrativa nos propicia também a percepção de que novas construções podem ser suscitadas em imaginários sociais e culturais, fazendo com que reflexões situadas sobre, por exemplo, o colonialismo, a violência de gênero, a sexualidade e a heteronormatividade sejam pontos fundamentais ao campo de produção do território conhecido como América Latina.

A partir da mulher que vira onça, sob mesmo céu que apresenta lua cheia a tantos lobisomens, é possível perceber um entrecruzar que costura lendas populares e cotidianos sociais – na encruzilhada de sentidos que permite às mulheres novos olhares sobre o que lhes pode ser vivido ou resgatado, como a correspondência ou a construção de (contra) alianças e de tecnologias outras em que seja ativa nas decisões sobre o campo afetivo, a troca, a descoberta e a vivência do prazer, a lógica do trabalho ou até mesmo a ruptura de todas essas dimensões se nada disso fizer sentido para a realidade que quiserem construir para si.

Lua Cheia, por fim, assim como a literatura de Cidinha da Silva, é recomendada para todos aqueles que desejam a construção de novos horizontes, sobretudo se pensada a dimensão de gênero para as mulheres, mostrando como a poética literária pode atuar como elemento significativo para transformação social em territórios, como o Brasil, ainda presos em moldes coloniais os quais, frequentemente, acirram amarras sobre corpos femininos que, há muito tempo, escrevem sobre desejo e liberdade.

REFERÊNCIAS

- DALCASTAGNÈ, R. Imagens da mulher na narrativa brasileira. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, [S.l.], v. 15, p. 127-135, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3267/3201. Acesso em: 26 mar. 2023.
- DALCASTAGNÈ, R. A personagem do romance brasileiro contemporâneo (19902004). *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 26, p. 13-71, 2005.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* [1952]. Título original: "Peau noire, masques blancs". Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 22ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. Trad. Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LITERAFRO. Cidinha da Silva. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/186-cidinha-da-silva> Acesso em 28 de março de 2023.
- LORDE, A. Use of the Erotic: The Erotic as Power. In: LORDE, A. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. *Tabula Rasa*. Bogotá. n° 9: 73-101, jul-dez, 2008.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*. Florianópolis. Set-Dez. 2014.
- NASCIMENTO, W. F. Prefácio. In: SILVA, C. da. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018.
- PIZA, S. DE O.; PANSARELI, D. Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologias. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, p. 25-35, 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/3366/3255> Acesso em: 26 de março de 2023.
- RUFINO, L. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SCHWARCZ, L. M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

SILVA, C. da. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018.

SILVA, C. da. Lua Cheia. In: SILVA, C. da. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2018.

SOBRAL I (Org.) Violência contra meninas e mulheres no 1º semestre de 2022. Fórum de Segurança Pública. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/violencia-contrameninas-e-mulheres-no-1o-semester-de-2022/ Acesso em: 26 de março de 2023.

SOLANA, M.; VACAREZZA, N. L. Sentimientos feministas. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/HnxKCqXtcF84qwKNMNxMnWH/abstract/?lang=es> Acesso em: 26 de março de 2023.

NASCIMENTO, A. do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.

OLIVEIRA, I. Cidinha da Silva – Um exu em Nova York (Resenha). Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/resenhas/ficcao/1244-cidinha-da-silva-um-exu-em-nova-york> Acesso em: 26 de março de 2023

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2005.