

PALAVRAS DE CURA PARA REGRESSAR À ENSEADA
DO RIO. USO PERFORMATIVO DA PALAVRA COMO
PRÁTICA DECOLONIAL EM ELLEN LIMA¹

HEALING WORDS TO GO BACK TO THE MOUTH OF THE
RIVER. PERFORMATIVE UTTERANCE AS DECOLONIAL
PRACTICE IN ELLEN LIMA

Margarida Rendeiro²

1. Este artigo insere-se no âmbito do Projeto Literatura de Mulheres: Memórias, Periferias e Resistências no Atlântico Luso-Afro-Brasileiro (<https://doi.org/10.54499/PTDC/LLT-LES/0858/2021>), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal).

2. Investigadora Integrada no CHAM, NOVA FCSH.



RESUMO

O português preserva a história da violência colonial contra os corpos não brancos e as línguas e epistemologias que esses corpos-memória guardam. Esta é também a língua que constrói narrativas sobre conquistas e descobertas de territórios e missões civilizadoras para subjugar povos que já habitavam esses espaços. Partindo do pensamento decolonial, explora-se o uso performativo e artístico da palavra poética em poemas de Ellen Lima que escreve em Tupi Antigo e em português. Argumenta-se que a sua escrita performativa assenta numa gramática decolonial que pode configurar caminhos de reparação. A praxis decolonial desafia a violência colonial que a língua portuguesa silencia.

Palavras-chave

Ellen Lima; Pensamento De Fronteira; Práxis Decolonial; Gramática De Reparação.

ABSTRACT

The Portuguese language preserves the history of colonial violence against non-white bodies and the languages and epistemologies those memory-bodies preserve. This language also narrates conquests and discoveries of territories and civilizing missions to subjugate the original inhabitants of those spaces. Drawing from decolonial theory, this article explores Ellen Lima's performative utterances, blending Old Tupi and Portuguese. It argues that they build a decolonial grammar that emerges as a reparation grammar. This is a decolonial praxis that resists and challenges the colonial violence silenced in Portuguese.

Keywords

Ellen Lima; Border Thinking; Decolonial Praxis; Reparation Grammar.

*Eu tenho um colar
de muitas histórias
e diferentes etnias.
Se não me reconhecem, paciência.
Haveremos de continuar gritando
a angústia acumulada
há mais de 500 anos.*
Excerto de Graça Graúna, “Canção Peregrina”.
Revista Interdisciplinar de Literatura e Ecocrítica (2020, p. 114)

*Às margens do Camaragibe
De tempos em tempos
Damos flores
Ainda estamos aqui.*
Excerto de Ellen Lima, “À minha aldeia”. In: Ixé Ygara Voltando Pra’Y’Kûá (2021, p. 57)

Em *On Savage Shores*, a historiadora Caroline Dodds Pennock descreve as dinâmicas sociais da cidade de Lisboa no século XVI, a partir do conhecido quadro, de autoria anónima, “O Chafariz d’El Rei”, ressaltando uma diversidade étnica, em grande parte resultante do comércio escravocrata transatlântico, mas plenamente integrada no tecido social da cidade:

To this dynamic portrait, which shows Black Africans interwoven in Portuguese society, as elite horsemen, performers, servants and tradespeople, we should mentally add the Indigenous Tupi and Guaraní who we know frequented this square, which lay on the waterfront below the Alfama. (PENNOCK, 2023, p.56)

Para além da população negra, livre e escravizada, também a presença Tupi e Guaraní, livre e escravizada, embora em muito menor número, foi efetiva na cidade. A partir da década de 1530, a coroa portuguesa estava autorizada a transportar 200 Tupis por ano para Lisboa nos navios portugueses. Estima-se que, desde então, mais de 3000 Tupis foram transportados para a Europa (PENNOCK, 2023, p.53). Se a presença africana e afrodescendente foi progressivamente apagada da memória histórica coletiva portuguesa e da capital, trabalhos historiográficos como *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa* (1988), de José Ramos Tinhorão, a investigação histórica de Isabel de Castro Henriques, nomeadamente o seu *Roteiro Histórico de uma Lisboa africana: Séculos XV-XXI* (2021), ou o recente *Tribuna Negra* (2023), de Cristina Roldão, José Augusto Pereira e Pedro Varela, e iniciativas, tais como os roteiros “Espaços da Presença

Africana em Lisboa”, organizados pela Associação Batoto Yetu, têm contribuído para resgatar o que as narrativas de memória coletiva hegemônicas luso e eurocentradas remeteram ao esquecimento, fazendo crer que a presença negra em Portugal é contemporânea. Contudo, a memória histórica que dá conta da presença e integração de Tupis e Guaranis em território português, no século XVI, foi completamente rasurada. Esparsas referências despolitizadas em manuais escolares sobre história de Portugal continuam a situar os povos indígenas do atual Brasil fora do espaço da antiga metrópole colonial. Em Lisboa, porventura, existem apenas duas referências aos povos indígenas: (1) o painel não assinado, pintado na década de 1940 e patente no Salão Nobre da Assembleia da República, que retrata uma chegada triunfal de Pedro Álvares Cabral ao Brasil com indígenas seminus representados como figuras submissas; (2) as três crianças indígenas seminuas que fazem parte do conjunto escultórico que representa o padre jesuíta António Vieira, inaugurado no centro de Lisboa, em 2017. Ambas as representações artísticas contemporâneas identificam os povos originários como povos do passado, habitantes no espaço colonial e imperial português, mas nunca integrados ou presentes na metrópole europeia.

Assim, a intervenção literária e poética de brasileiras e brasileiros, que reivindicando a sua ascendência indígena, vivem, estudam e trabalham em Portugal, poderá constituir novidade no panorama literário e cultural português contemporâneo, mas a sua presença não o será, certamente, em termos históricos. O trabalho poético-literário de autoras como Ana Luíza Tinoco Nascimento, Samara Ribeiro ou Ellen Lima, assente em torno das suas identidades indígenas e refletindo a sua experiência de vida de imigrante em Portugal, não só interpela igual direito de representatividade da memória dos povos indígenas na memória coletiva brasileira, mas também evoca, muito particularmente, a responsabilidade de Portugal na construção de uma memória coletiva que minoriza a violência colonial, nomeadamente o genocídio indígena. Brasil e Portugal partilham três séculos de história colonial. Depois de 1822, o imaginário imperial e colonial português foi (re)construído em torno do projeto colonial em África. Neste imaginário, o Brasil constitui simbolicamente a extensão do tempo das “descobertas” quinhentistas a ocidente, ocorridas na imaginada “idade de ouro” da expansão marítima, no século XVI, construção instrumentalizada pelas autoridades portuguesas desde finais do século XIX e, particularmente durante o Estado Novo, e para a qual colaboraram frequentemente as elites brasileiras; foram os casos das comemorações do Duplo Centenário da Fundação e da Restauração da Independência de Portugal (1940), nas quais o Brasil foi o convidado de honra, e da ideia persistente de um passado colonial português benigno, explorada a partir do conceito “Lusotropicalismo”, criado por

Gilberto Freyre, sociólogo brasileiro, aliás, convidado a visitar os territórios coloniais portugueses na década de 50.

No século XXI, a escrita e a intervenção artística daquelas autoras sublinham a natureza transnacional do tempo longo do projeto complexo da colonialidade em língua portuguesa que teve lugar no continente sul-americano, desafiando que o trabalho de memória seja igualmente transnacional e transcultural. À semelhança da colonização em África, este projeto construiu-se em torno da exclusão das línguas indígenas, sendo a língua portuguesa a língua do poder. Como Ellen Lima afirma no posfácio do seu *Ixé Ygara Voltando Pra'YKûá*, os povos indígenas carregam uma dupla memória: “as línguas que temos; a que nos foi dada, a que nos foi tirada” (LIMA, 2021, p. 61). O presente artigo explora a escrita e performance de Lima, articulando-as com o pensamento decolonial. Argumenta-se que ambas são estruturados a partir de uma gramática decolonial para expressar um pensamento de fronteira e que se configuram como praxis decolonial reparadora das manifestações presentes do olvido histórico de violência colonial, interpelando também, muito particularmente, a língua que a tem silenciado.

1. CONSCIÊNCIA IMIGRANTE E INSURGÊNCIA DECOLONIAL

Consciência imigrante e insurgência decolonial constituem conceitos relevantes, no âmbito da abordagem decolonial, para explorar a escrita poético-literária e a intervenção artística de Ellen Lima. A decolonialidade é a resposta consequente à colonialidade que subjaz à retórica da modernidade, uma narrativa falaciosa de progresso e salvação, que justificou a violência colonial. Por isso, assenta no desprendimento das macronarrativas ocidentais e está interligada ao chamado pensamento de fronteira e ao que Walter D. Mignolo (2017, p.16) define como “consciência imigrante” porque surge do confronto dos corpos não-brancos e das suas histórias de violência com a experiência no tempo e no lugar que habitam, sendo expressiva do sentimento de (des) pertença³. Assim, pontos de origem (no chamado Terceiro Mundo) e rotas de dispersão (na Europa ocidental e nos Estados Unidos) são conceitos-chave que definem o pensamento de fronteira e a consciência imigrante porque servem para “traçar a geopolítica

3. O conceito de desprendimento foi inicialmente explorado por Anibal Quijano, nomeadamente no seu artigo *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Nele, o autor defende “Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/ modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decision libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad”. (QUIJANO, 1992 [1989], p.19). É Walter D. Mignolo quem o retoma mais tarde.

do conhecimento/sensibilidade/crença, tanto como a corpo-política do conhecimento/sensibilidade/entendimento” (MIGNOLO, 2017, p. 16). É a gramática decolonial que traduz o sentimento de fronteira entre dois mundos, o ancestral e o que sobreveio ao projeto colonial. É um processo que implica aprender a desaprender formas de sentir e entender um mundo codificado pelo pensamento colonial; a experiência e as memórias que os corpos não-brancos colonizados carregam são diferentes, mesmo se a língua que utilizam for aparentemente partilhada pelos mesmos corpos:

O espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal, respetivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidades” de mundo. (MIGNOLO, 2017, p. 20)

Acresce que a narrativa da modernidade foi tecida nas línguas imperiais que, desde o Renascimento, detêm o privilégio enunciativo das instituições, humanos e categorias do pensamento, tendo sido também nestas línguas que se construiu a alteridade, uma invenção discursiva criada no processo de a Europa se definir a si mesma; criada em oposição, a categoria do “Outro” é definida em função das vulnerabilidades centradas nos corpos colonizados. As línguas dos povos colonizados foram, por isso, consideradas inferiores, não sendo consideradas aptas para o pensamento racional, estruturado pelas línguas imperiais, expondo, concludentemente, a inferioridade dos seus falantes. Como pertinentemente também escreveu Ngũgĩ wa Thiong’o (1986, p. 9, 15), a imposição da língua constitui historicamente uma forma de “subjugação espiritual”⁴.

Por outro lado, e seguindo o legado colonial de Aníbal Quijano, em *On Decoloniality* (2018), escrito em parceria com Mignolo, Catherine E. Walsh (2018, p.34) define insurgência decolonial como posturas, processos e práticas que transgridem e intervêm social, cultural, política e, sobretudo, intelectualmente. A insurgência é ação ressignificada nas lutas travadas por comunidades, grupos e movimentos historicamente excluídos, constituindo um passo à frente da resistência porque abre caminho para novos enquadramentos, epistemologicamente desobedientes, para utilizar uma expressão de Mignolo. A desobediência epistemológica advém do desprendimento epistemológico do pensamento inaugurado pelo projeto da colonialidade e conduz às opções decoloniais (MIGNOLO, 2011, p. 45). Por outro lado, como argumenta Walsh (2018, p. 34), é a práxis decolonial que continuamente engendra a teorização, implicando, por isso, que a ação concreta crie horizontes de esperança e projetos de vida que fazem face às realidades

4. No original: “*Language was the means of the spiritual subjugation*” (THIONG’O, 1986, p. 9).

da guerra, do genocídio ou do extrativismo que têm feito e fazem parte do longo processo histórico da colonialidade. A defesa da água, territórios e vida perante projetos extrativistas estatais e transnacionais e a mercantilização da natureza inspiram práticas insurgentes nos espaços do Sul Global, que se manifestam nos textos e autores indígenas que questionam as hegemonias das chamadas literaturas nacionais, desafiando a persistência das bases conceituais e enquadramentos coloniais na literatura e nos estudos literários, visíveis na forma como as subjetividades indígenas são representadas (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 38). Igualmente relevante é a oralidade nas comunidades campesinas, particularmente entre as mulheres, na região andina Cajamarca, no Peru (MIGNOLO e WALSH, 2018, p. 38). A palavra cantada resiste e insurge-se contra as imposições do extrativismo, capitalismo, neoliberalismo e patriarcado, transmitindo, simultaneamente, os saberes andinos tradicionais, numa prática pedagógica diária de resistência-insurgência centrada no valor da vida e da relação humano e natureza. Estes exemplos configuram diferentes formas como a palavra escrita e falada (ou cantada) se pode configurar como prática insurgente e inspiram uma leitura da escrita e intervenção artística de Ellen Lima.

2. PENSAMENTO DE FRONTEIRA E (RE)ENCANTAMENTO DO MUNDO

É sob o prisma de o texto escrito se configurar em prática decolonial que (re)encanta o mundo que a presente seção discute os textos de Ellen Lima, publicados nos dois volumes de *Volta para tua Terra* (2021, 2022) e em *Ixé Ygara Voltando Pra'Y'Kúa (sou canoa voltando pra enseada do rio)* (2021). Desde logo porque, ontológica e epistemologicamente, Lima se situa na fronteira de pertença a mundos e saberes distintos, como a própria deixa claro no posfácio da coletânea de poemas *Ixé Ygara Voltando Pra'Y'Kúa*, a primeira que assina em nome individual: “E eu sabia, de algum modo, que era filha da terra, da floresta, e da água. E que ser indígena também era algo como isso” (LIMA, 2021, p.59); “E nas dúvidas entre Rio, periferia, aldeia e mundo, ficava eu, então, dentro de mim e da escrita”. É significativo que a percepção sobre a sua “consciência imigrante” coincida com a sua própria experiência de imigração, em Portugal, o espaço berço do projeto colonial português e onde ainda se sentem persistências desse imaginário, como será explorado na seção seguinte.

Afirmar-se entre-lugares numa confluência de mundos obriga o sujeito poético a forjar novas epistemologias, como o transmite o poema “Retratoritorialidade”:

Há dias em que me retrato, e nada.
Há dias em que o retrato
retrata tudo que as lentes não sabem ler.

as dores, os amores, as saudades.
As vezes até minhas outras três vidas.
Tem dias que o retrato mostra a moça Wassu.
E tem dias que o retrato é coberto por ilusões ocidentais.
Tem dias que sou, e nada mais.
Tem dias que ... é só um rosto, vazio e mais nada.
(LIMA, 2021, p.20)

Epistemologicamente insubmisso, retraterritorialidade, palavra que aglutina “retrato” e “territorialidade”, convoca uma prática insurgente para expressar um processo de autodefinição do sujeito que resiste, antes de mais, à imposição de narrativas e significados exteriores. Se o retrato designa uma representação acabada do sujeito, territorialidade (e não território) expressa uma praxis que impele o sujeito a construir a sua própria identidade e a resgatar a palavra. Numa formulação bastante próxima do processo de busca que caracteriza a experiência afrodescendente e diaspórica, nomeadamente na categoria emergente de “afropeu”, este é um sujeito na fronteira de mundos: reconectar-se com suas próprias raízes ancestrais, a “moça Wassu”, consciente da sua vivência numa modernidade forjada pelas “ilusões ocidentais”.⁵

Quase todos os poemas de Lima combinam o português com o Tupi Antigo, a língua do seu povo ancestral historicamente reprimida, mas que conseguiu, apesar de todas as opressões, resistir até aos dias de hoje. É uma língua outra a que une o português e o Tupi Antigo numa única articulação de pensamento, decolonial que o sujeito poético cria a partir do seu próprio corpo que carrega a memória da história e da resistência do seu povo e a partir do qual constrói poeticamente a sua pertença, qual movimento de canoa em direção à enseada do rio. A grafia das palavras ilustra o próprio processo individual de aprendizagem do Tupi Antigo, mostrando os traços que separam as palavras, usados apenas durante esse processo (ex.: mamô-pe ere-îkobé).

Não é inédita a publicação de poesia escrita em português e línguas indígenas em Portugal, ainda que o recurso ao Tupi Antigo o seja; vários poemas da antologia *Memória Aparições Arritmias* (2021), de Yara Nakahanda Monteiro, igualmente se constroem com várias palavras e expressões em umbundo e quimbundo, além de uma das duas epígrafes iniciais ser um provérbio em umbundo; se no caso dos poemas de Lima, a autora coloca em notas de rodapé o significado em português, não existe essa

5. A título de exemplo, quer o romance *Essa dama bate bué* (2018), de Yara Monteiro, quer a sua mais recente coletânea de poemas *Memórias Aparições Arritmias* (2021), que assina como Yara Nakahanda Monteiro exploram diferentes percursos de busca e de progressiva consciencialização das suas raízes ancestrais, fundamentais para o processo de definição do sujeito narrativo/poético.

metodologia nos poemas de Monteiro, compelindo o(a) leitor(a) a aprender o significado das palavras e expressões nas línguas africanas. O recurso às línguas, que a matriz colonial inferiorizou, é reparadora porque desnaturaliza e interroga um certo cosmopolitismo, reverberador da matriz colonial, normalizado também na literatura ocidental, em torno das línguas imperiais e do latim e do grego. Além disso, a estratégia poético-literária de recorrer às línguas indígenas (sem itálico), em Portugal, introduz o desconforto em torno de uma ideia construída sobre lusofonia, como salienta o historiador Miguel Cardina (2023, p. 52), “não sem contradições e mobilizada institucionalmente de formas diversas”, como uma irmandade de nações fundada no uso de uma língua comum, o português e, “esquecendo, além do mais, que uma parte das populações outrora colonizadas não tem sequer o português como língua materna ou como recurso de uso cotidiano” (CARDINA, 2023, p. 52). Se as palavras de Cardina foram escritas tendo no horizonte as populações africanas colonizadas por Portugal, semelhante raciocínio se aplica, naturalmente, ao Brasil que continuou o projeto colonial português assente na exclusão das línguas indígenas. A afirmação da língua portuguesa como a língua da lusofonia, excluindo todas as outras com direito igual de pertença, constitui, simultaneamente, o prolongamento do legado histórico da violência colonial. Em última análise, o recurso das línguas indígenas - aprendidas num processo de construção de pertença - cumpre o que Thiong’o (1986, p. 28) defendeu: transcender a histórica “alienação colonial” imposta pela aprendizagem da língua (ex-)imperial, restaurando, neste caso, a ligação ancestral que a violência colonial interrompeu⁶.

Como Graça Graúna, poeta e investigadora Potiguara, defende, a literatura indígena contemporânea constitui “um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo de mais de 500 anos de colonização” (GRAÚNA, 2013, p. 15). Em Lima, também é através da escrita que o sujeito imagina a sobrevivência indígena em contínuo movimento de resistência, como fica claro nos versos iniciais do poema “Ocupação”:

Seremos abá em qualquer lugar,
porque não vamos deixar calar
a voz da mata.
(LIMA, 2021, p.51)

6. No original: “Colonial alienation takes two interlinked forms: an active (or passive) distancing of oneself from the reality around; and an active (or passive) identification with that which is most external to one’s environment. It starts with a deliberate disassociation of the language of conceptualization, of thinking, of formal education, of mental development, from the language of daily interaction in the home and in the community.”

A língua poética abre espaço poético para a convivialidade linguística decolonial que contém, em si mesma, um vislumbre utópico de reparação histórica.

O conceito antropofagia atravessa a poesia de Lima como prática insurgente decolonial e que, não sendo inédito, se torna, uma vez mais, particularmente significativa sendo feita a partir de Portugal. Voltando a Graúna, Érica Lima (2022, pp. 26-27) argumenta que a poeta produz “uma poética antropofágica originária” porque se vale de uma “atitude de absorção e transformação do legado ocidental-europeu em benefício da celebração e difusão da cultura indígena em sua multiplicidade”. Tendo em conta o uso do conceito por Oswald de Andrade, no âmbito do movimento modernista brasileiro, a antropofagia poética em Graúna revela-se “reantropofagia” porque reverte-a para “a libertação deste grupo afetado pelo colonialismo e pela colonialidade e que ficou impensado na revolução modernista, mas que, agora, cada vez mais, reclama os seus direitos” (LIMA, 2022, p. 28)⁷. Não será tanto o uso de formas canônicas ocidentais que move a antropofagia em Ellen Lima, embora não lho seja alheio, mas sobretudo uma reinvenção das narrativas de descoberta do mundo que substanciam a visão lusocêntrica e na língua imperial. Como a própria defende, “Aprendi que antropofagia não se escolhe. Ou a gente devora, ou é devorado. E é bom engolir uma língua dentro da sua língua.” (LIMA, 2021, p. 61). É na língua decolonial, uma língua que engoliu outra, que o mundo se (re)descobre (re)encantado. O poema “Yby”, o primeiro da coletânea, introduz a inversão de perspectiva na narrativa colonial sobre descobertas, resgatando a palavra do sujeito indígena que as narrativas coloniais elidiram. É também na língua decolonial, reparadora, que o (re)encantamento se gera:

Das tantas coisas que a terra sabe fazer,
Aquilo que ela faz de mais preciso é girar.
Por aqui quem navegou foi abá
A demarcar na palavra a terra de peró.
Quem entende a ciência do encanto,
Diz que em sua gira, yby se move
Pra tomar o seu lugar.

Abé abá.
É que antes de navio, vem mar,
E antes da rua, vem terra,
E antes de guerra, é luta,
E antes da igreja, é a serra.
E só reza quem sabe rezar.

7. Cf. *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade (1928).

Oro-pytá onde a alma pousar.
Porque antes da cidade,
O mundo é Ka'a e Y'
E enquanto houver abá, yby gira.
Para (re-)escrever seu (re-)existir⁸
(LIMA, 2021, p. 15)

A agenda colonial e a colonialidade fundam-se no desencanto do mundo, ou seja, “produz descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através de extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial” (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 11)⁹. No processo poético-literário de (re)encantamento, é significativo que, em Lima, com exceção de cinco poemas sobre os quais se tecem considerações na secção seguinte, todos os títulos dos poemas seja em Tupi Antigo, nomeando os elementos essenciais (Y' [água], Yby [Terra], Tatá [fogo]), com subtítulos em português. É um regresso originário que se impõe, demarcando a territorialidade poético-literária da palavra e da cosmovisão indígena. Nela, o sujeito permite-se imaginar a utopia para além da modernidade ocidental, explorando novas formas de convivialidade, como o que é imaginado em “Ybytu”:

E se ao invés de obrigado, a gente usasse auiébeté?
se ao invés de lua a gente falasse îasy?
se a gente andasse a evocar com palavras
ancestralidade por aí,
como seria?

E se no lugar de americanizar,
começássemos a tupinizar?
Trazer a palavra ancestral pro presente,
Pro meio da gente,
como seria? [...]

todo o mundo que dormiu peró,
acordou abá.
E a taba é Pindorama.
(LIMA, 2021, p. 54):

8. Abé: também; Oro-pytá: nós ficamos; Ka'a: mata, floresta.

9. A ideia da construção da modernidade fundada na persistência da guerra e na imputação de várias formas de morte (extermínio, genocídio, corte da palavra, etc) percorre as reflexões de autores decoloniais tão variados como o filósofo camaronês Achille Mbembe, no seu ensaio *Necropolitics* (2003), que defende que formas de subjugação da vida contemporâneas reconfiguraram “as relações de resistência, sacrifício e terror” das populações (p.39, tradução minha); ou o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, em *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008) que defende que “o paradigma da guerra tem sido a forma do ocidente conceber a humanidade, conhecimento e relações sociais” (p. 25, tradução minha).

3. SILENCIAMENTO DA MEMÓRIA E INSURGÊNCIA POÉTICO-ARTÍSTICA

A presente secção explora os poemas e as intervenções artístico-literárias de Ellen Lima que mais diretamente interpelam a responsabilização de Portugal sobre as narrativas hegemónicas sobre o passado colonial, no âmbito de uma discussão mais alargada sobre memória multidirecional (ROTHBERG, 2009) que se torna mais complexificada quando consideramos juntamente com a intervenção das vozes afrodescendentes que se fizeram ouvir mais cedo no espaço público português. Todas evidenciam até que ponto a rememoração dos legados de violência colonial é transversal e narrativas de memória coletiva hegemónicas se mostram profundamente excludentes em sociedades que se formaram intrinsecamente heterogéneas na longa história da colonialidade. Nos séculos XX e XXI, a expansão marítima colonial continua a merecer lugar de destaque na história pública de Portugal. A temática dos oceanos, alinhada com as “descobertas marítimas”, em torno da qual se organizou a Expo98 e a recente inauguração dos brasões coloniais em calçada portuguesa, na Praça do Império, em Lisboa, são apenas dois de uma lista extensa de exemplos que evidenciam uma persistente fantasmagoria do imaginário imperial e colonial que se tem feito sentir até aos nossos dias. Ao sistematicamente privilegiar a perspectiva do colonizador, minorizam-se não só todas as restantes sobre um passado em que intervieram vários coletivos, mas também os efeitos desse legado histórico.

Lima participa nos dois volumes de *Volta para tua Terra* (2021, 2022); organizados por Manuella Bezerra de Melo e Wladimir Vaz. Une os textos de ambos os volumes o facto de responderem poética e literariamente ao insulto dirigido a indivíduos negros e imigrantes que dá título aos livros, mas que a escrita do título criativamente subverte, riscando a primeira palavra; uma performance de resistência de quem “vive aqui, é aqui que constrói uma nação, mas é permanentemente recusado, mandado embora” (MELO, 2021, p. 13). A visibilidade recente das vozes não-brancas no espaço público tem sido principalmente alcançada através de projetos editoriais alternativos; para citar apenas alguns exemplos: *Djidiu: A Herança do Ouvido* (2017), a *Antologia Poética da Imigração Lusófona* (2021) ou *Reconstituição Portuguesa* (2022), publicadas em Portugal mostram uma escrita de resistência que gradualmente se faz mais visível no espaço público, nem sempre conquistado facilmente¹⁰. Sobre o espaço editorial português escreve

10. *Djidiu: A Herança do Ouvido* (Vadaescrevi, 2017), uma iniciativa da Afrolis - Associação Cultural, que reúne poemas de vários autores africanos e afrodescendentes sobre a experiência de ser negro no mundo e em Portugal, em particular; a *Antologia Poética da Imigração Lusófona* (Kotter Editorial, 2021), organizada por Lucas Augusto da Silva, reúne poemas de autores imigrantes em Portugal; *Reconstituição Portuguesa* (Penguin Random House Grupo Editorial, 2022), um projeto artístico e político coordenado por Viton Araújo e Diego Torgo, inspirado na técnica de *blackout poetry* trabalhada a partir da constituição portuguesa de 1933 (Estado Novo) por vários poetas e escritores portugueses, afrodescendentes e imigrantes.

Lucas Augusto da Silva, na introdução a *Antologia Poética da Imigração Lusófona*, “como todo espaço de poder, possui membranas bastante impermeáveis a determinados projetos sociais” (SILVA, 2021, p. 7). Tanto a Urutau, que publicou os dois volumes de *Volta para tua Terra*, como a Kotter Editorial, que publicou a *Antologia Poética da Imigração Lusófona*, têm sido responsáveis, em Portugal, pela publicação das primeiras obras de autores e autoras portuguesas afrodescendentes e imigrantes; por outras palavras, têm se constituído também elas projetos transnacionais de resistência, permitindo que estas novas vozes sejam publicadas; ainda que os circuitos comerciais sejam mais limitados, vão ocupando gradualmente o espaço público cultural e editorial português¹¹. Estas antologias constituem formas de insurgência através das vozes poético-literárias que se visibilizam no espaço público em intervenções poético-artísticas que vão para além da escrita. Frequentemente, também se reúnem em coletivo para produzir poesia coletivamente, como é o caso das sessões públicas de *spoken word*, eventos organizados que visam ocupar território, resgatar a oralidade, democratizar e dessacralizar a literatura¹². É igualmente o caso de Ellen Lima que ganhou, juntamente com a *slammer* Duda las Casas, a edição do *Minha Poetry Slam*, realizado em Guimarães, em 2022.

É nas antologias coletivas que Lima mais diretamente interroga a persistente glorificação da narrativa hegemónica portuguesa sobre o projeto colonial, tendo publicado, no primeiro volume, o poema “Outro erro de português” (MELLO e VAZ, 2021, p. 67), também performado e disponibilizado no espaço público através da plataforma *YouTube* e republicado em *Ixé Ygara Voltando Pra'Y'Kûa* (2021, p. 21), e a pequena narrativa “Encobrimentos” (MELLO e VAZ, 2022, p. 60) no segundo volume¹³. O poema reescreve, na primeira pessoa do plural, o conhecido poema “Erro de Português” (1928) do modernista brasileiro Oswald de Andrade, escrito na terceira pessoa do singular, subvertendo numa enunciação de primeira pessoa a imagem colonial do “selvagem” que foi construída em função da sua potencial utilidade produtiva para o projeto imperial e, por isso, frequentemente representado como sujeito indolente para o trabalho.

11. A Urutau, projeto editorial coordenado por Wladimir Vaz, operava simultaneamente em Pontevedra e no Brasil em 2021 e, desde 2022, o escritório de Pontevedra foi substituído por um no Barreiro, Portugal. A Kotter Editorial opera simultaneamente em Curitiba, Brasil, e em Lisboa, Portugal. A Urutau publicou igualmente *Erosão* (2019), a primeira obra a título individual de Gisela Casimiro, escritora portuguesa afrodescendente, bem como o seu recente *Giz* (2023), com prefácio de Emicida.

12. Ana Luísa Tinoco Nascimento, poeta Potiguara referida na introdução do presente artigo, que participa igualmente nos dois volumes de *Volta para tua Terra*, é cofundadora do Coletivo *Slam das Minas Coimbra/Portugal*, descrevendo-se “re-nascida e descrida em Portugal” (Melo e Vaz, 2022, p.21)

13. A leitura performada do poema “Outro erro de português” pode ser visualizada em <https://www.youtube.com/watch?v=SRVaM2tY3ks> (acedido em junho de 2023). No vídeo, a boca que fala e é silenciada e a língua que é atada (metaforicamente cortada) adquirem centralidade visual.

Peró chegou e mandou que parasse o
nhem, nhem, nhem.
A-nhe'eng abé
Oro-nhe'eng também,
nhem, nhem, nhem
nhem, nhem, nhem
nhem, nhem, nhem

De castigo cortaram nossa língua
no tempo e no espaço.
Suspenderam os cafunés e abraços
da voz dessa mãe daqui.

Mas um dia,
ainda cortamos a tua língua
e oro-karu com abati.¹⁴
(MELLO e VAZ, 2021, p.67)

O sujeito evoca os legados de memória da repressão das línguas e povos indígenas no âmbito do projeto colonial que se caracterizou pelo desafeto e desencantamento, suspendendo todas as outras formas de sentir o mundo. A dimensão da memória da violência da opressão da língua é representada em torno do afeto (“cafunés e abraços”), assente numa cosmovisão em profunda ligação com a natureza (“mãe”) interrompidos pela violência colonial¹⁵. A esta violência, devolve-se, através, uma vez mais, da imagem da antropofagia ressignificada, a promessa de uma língua decolonial cuja força resgata o poder da enunciação historicamente subtraída.

Se o projeto colonial se iniciou com a violência da ocupação e do extermínio, perdura no tempo através da desumanização dos povos indígenas, ainda representados como “povos do passado”, objeto construído anacronicamente pelo olhar luso (europeu) que se posiciona como construtor da modernidade. As representações dos indígenas seminus no centro de Lisboa renovam continuamente essa imagem anacrónica que

14. Nhem,nhem,nhem: expressão popular da língua portuguesa que significa falatório ou murmúrio (quase sempre sugerindo que quem fala é monótono ou está a aborrecer o interlocutor. A expressão. “deixar de nhem, nhem, nhem”, quase sempre sugere que o outro; pare de se queixar e execute uma tarefa que lhe foi dada (*nota da autora*). A-nhe'eng: eu falo; Oro-nhe'eng: nós falamos; oro-karu: nós comemos; abati: milho.

15. A perda da língua natural imposta pelo colonialismo português como uma dimensão de afetos e de sentimentos perdidos também está presente em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2018), de Djaimilia Pereira Almeida, quando Cartola, protagonista, depois de anos passados na Lisboa pós-colonial, lamenta não ter transmitido ao filho, Aquiles, o kikongo: “Nem sequer ensinara ao filho a sua língua. Por vergonha, coibira-se de ser íntimo de Aquiles. Escondera-se atrás de um biombo sem dar parte fraca” (Almeida, 2018, p.152). A aprendizagem da língua é explorada na dimensão da intimidade, como um ato de amor e uma expressão de pertença que se perderam; pelo contrário, a inferiorização da língua (“vergonha”) expressa a natureza de extrema violência imposta pelas estruturas coloniais.

simultaneamente minoriza a importância do extermínio colonial dos povos indígenas. A este anacronismo, a curta narrativa “Encobrimentos” responde: “E o meu corpo não está lá como corpo de gente viva, mas como carne abatida e barata”. A repetição da expressão “Meu corpo não está lá” ao longo do texto, é a recusa metodologicamente desobediente sempre que a narrativa eurocêntrica se renova nas palavras do “importante conferencista [que] expõe em suas conferências a modernidade e a civilização que imagina que seu país tenha ajudado/feito o favor de construir” (MELLO e VAZ, 2022, p.61)¹⁶. A narrativa sobre modernidade e civilização é construída à margem do olhar e corpo indígenas e em oposição a estes:

Por isso, aceita de bom grado toda a pompa, reverência e circunstâncias para si, o homem que conclui um dado fundamental para a pesquisa ocidental: o melhor fruto que dela se pode tirar me parece será salvar esta gente” (LIMA, 2022, pp. 62-63)

No processo historiográfico e memorialístico, é também a academia diretamente interpelada, enquanto instituição de poder que reitera o conhecimento ocidental erroneamente universalizante porque intrinsecamente excludente. Imagem semelhante volta a surgir no poema “À minha aldeia” (LIMA, 2021, p.57), um canto ao povo Wassu que resiste apesar das investidas “civilizatórias” que os tem retratado como “magote de índios desajustados” (LIMA, 2021, p.57), expressão que foi usada por Darcy Ribeiro, antropólogo e ex-Ministro da Educação no Brasil na década de 1960.

É significativo que apenas seis poemas em *Ixé Ygara Voltando Pra’Y’ Kûá* se destaquem pelos seus títulos em português sem qualquer subtítulo em Tupi Antigo: “Retraterritorialidade”, “Calendário colonizado”, “Aula de Tupi”, “Direitos Humanos”, “Ocupação” e “à minha aldeia”. São igualmente os poemas intensamente percorridos pela afirmação da resistência e de sobrevivência individual e coletiva. Por isso mesmo, estão escritos na primeira pessoa, no singular ou no plural, tal como o estão os textos publicados em *Volta para tua Terra*, tal como é na primeira pessoa que Lima se insurge artisticamente sistematicamente nas redes sociais para resgatar a palavra indígena como resistência no presente. A epistemologia ocidental, universalizada e renovada por lugares como a academia, assenta na despersonalização e inferiorização das epistemologias e dos corpos indígenas. Assim, a palavra na primeira pessoa, quer seja no

16. Um excerto da narrativa foi igualmente performado artisticamente e disponibilizado para o público em <https://www.youtube.com/watch?v=WmmLhokWUY> (acesso em junho 2023).

singular quer no plural, constitui-se performance escrita insurgente que contraria a despersonalização dos corpos. A epistemologia constrói-se na práxis e na primeira pessoa; como a própria já escreveu “Não somos herança, somos presença”¹⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se um trabalho historiográfico como *On Savage Shores* pode resgatar a memória histórica da presença Tupi e Guarani, a par da presença afrodescendente, na Europa e em Portugal e, sobretudo, resgatar o ponto de vista do interlocutor que as narrativas memorialísticas hegemônicas rasuraram, a escrita e a intervenção artística de Ellen Lima renovam e atualizam essa memória perdida na contemporaneidade, abrindo os caminhos necessários para uma discussão sobre os legados do passado que possa ser verdadeiramente representativa de um passado que conheceu diferentes intervenientes. E abre caminho também para uma discussão sobre a violência que a língua portuguesa silenciou historicamente. O projeto colonial foi transnacional e a sua discussão não pode ser realizada de outro modo e, sobretudo, não passar ao lado da noção de responsabilidade histórica. Por isso, a ocupação do espaço público por estas vozes é tão premente; descoloniza um cosmopolitismo, construído inicialmente sob a matriz colonial. A escrita e intervenção poético-literárias desenharam caminhos possíveis para que o cosmopolitismo se reinvente e se descolonize. Em 2006, Kwame Appiah (p. 18, tradução minha) defendeu a necessidade de o cosmopolitismo estar assente em “hábitos de coexistência” e na responsabilidade individual e coletiva. Na responsabilidade coletiva cabe o direito à representatividade na memória coletiva e o direito a uma ecologia de saberes decolonial e pluriversal. O trabalho de Ellen Lima sugere-nos que este pode ser um caminho de reparação para que a memória coletiva se torne mais densa e devidamente representativa da diversidade de subjetividades que compõem a comunidade em língua portuguesa.

17. No dia 2 de Maio de 2022, num post publicado no Facebook (<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=7406362772768539&set=pb.100001846701026.-2207520000.&type=3>). Exemplos significativos podem ser encontrados em <https://www.instagram.com/p/ClcMtkmv-gU/>, em que Lima comenta o artigo “Os portugueses ensinaram os índios a cuidar da floresta e não o contrário” do colunista Henrique Raposo, publicado no semanário *Expresso* (24/11/2022) e a intervenção artística sobre a imagem do Padrão dos Descobrimentos ([https://www.facebook.com/photo/?fbid=7595190433885771&set=a.137018839703005](https://www.facebook.com/photo/?fbid=7595190433885771&set=a.137018839703005;)); .

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Djaimilia Pereira. *Luanda, Lisboa, Paraíso*. Lisboa: Companhia das Letras, 2018.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Nova Iorque, Londres: W.W. Norton Company, 2006.
- CARDINA, Miguel. *O atrito da memória - Colonialismo, guerra e descolonização no Portugal contemporâneo*. Lisboa: Tinta da China, 2023.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *Roteiro Histórico de uma Lisboa Africana. Séculos XV-XXI*. Lisboa: Edições Colibri, 2021.
- LIMA, Ellen. *Ixé Ygara Voltando Pra'Y'Kûá (sou canoa voltando pra enseada do rio)*. Pontevedra: Urutau, 2021.
- LIMA, Erica Gonçalves. *ReAntropofagia na poética de Graça Graúna*. Rio de Janeiro, 2022. Monografia (Graduação em Letras - Português/Inglês) - Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Trad. Libby Meintjes. *Public Culture*, 15(11), 2003, pp.10-40. doi:10.1215/08992363-15-1-11
- MELLO, Manuela Bezerra de e VAZ, Wladimir. *Volta para tua Terra - Uma Antologia antirracista/ Antifascista de Escritoras Estrangeiras em Portugal*. Volume 2: Prosa. Pontevedra: Urutau, 2022.
- MELLO, Manuela Bezerra de e VAZ, Wladimir. *Volta para tua Terra - Uma Antologia antirracista/ Antifascista de Poetas Estrangeiros em Portugal*. Pontevedra: Urutau, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. e WALSH, Catherine E. Durham: Duke University Press, 2018.
- MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. *Revista Epistemologias do Sul*, 1(1), 2017, p.12-32. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>
- MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 2011, p.44-66.
- PENNOCK, Caroline Dodds. *On Savage Shores: How Indigenous Americans discovered Europe*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2023.
- QUIJANO, Aníbal 1992 [1989]. Colonialidad y modernidad/racionalidade. H. Bonilla (comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. 437-448. Ecuador: Libri Mundi / Tercer Mundo Editores.
- ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

ROLDÃO, Cristina, Pereira, José Augusto e Varela, Pedro. *Tribuna Negra. Origens do movimento negro em Portugal (1911-1933)*. Lisboa: Tinta da China, 2023.

SILVA, Lucas Augusto da (2021). *Antologia Poética da Imigração Lusófona*. Barreiro: Kotter Editorial.

SIMAS, Luiz António; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

THIONG'O, Ngũĩ wa. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language*. Londres: James Currey, Ltd; Nairobi: Heinemann Quênia; Portsmouth: Heinemann educational Books Inc. 1986.

TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1988.