

A Rainha Ginga – o *queer* não se deixa colonizar

HELENA FERREIRA & ALINE FERREIRA

Universidade de Aveiro

Resumo

A Rainha Ginga, romance histórico de José Eduardo Agualusa conta a história de uma rainha africana que ultrapassou todas as fronteiras que lhe eram impostas e que se reinventou numa nova forma de existência. Tendo-lhe sido dada voz, por ocupar o lugar hierárquico supremo na sociedade angolana, esta mulher/subalterna demonstrou que esta mesma voz estava impregnada pelos discursos dos que criaram a subalternidade e exibiu uma voz híbrida, composta por um lado, pelo seu desejo de emancipação e por outro, pelos vários valores e fundações que produziram a sua opressão. Partindo dos trabalhos de académicas que reflectem sobre os estudos *queer* e os estudos feministas pretende-se, através desta obra, explorar a “desidentificação” vivenciada pela rainha Ginga, que ocupou um lugar de resistência na história angolana.

Palavras chave: A Rainha Ginga, José Eduardo Agualusa, Queer, Feminismo, Identidade

Abstract

A Rainha Ginga the José Eduardo Agualusa’s historical novel tells the story of an African queen who crossed all frontiers and was reinvented in a new way of existence. Having been given a voice, for occupying the supreme hierarchical place in Angolan society, this woman/subaltern demonstrated that this same voice was impregnated by the discourses of those who created the subalternity and exhibited a hybrid voice composed, on the one hand, for its desire to emancipation and, on the other hand, for the various values and foundations that produced their oppression. Starting from the works of scholars who reflect on queer studies and feminist studies, the aim of this work is to explore the "disidentification" experienced by Queen Ginga, who occupied a place of resistance in Angolan history.

Keywords: A Rainha Ginga, José Eduardo Agualusa, Queer, Feminism, Identity

1 Nota Introdutória

A Rainha Ginga, romance histórico de José Eduardo Agualusa conta a história de uma rainha africana que se tornou lenda em Angola por ter lutado incansavelmente pela independência do seu povo, quer aliando-se aos seus colonizadores: holandeses, mas principalmente portugueses, quer combatendo contra eles, estimulando desta forma, uma relação ambígua de amor/ódio entre Portugal e Angola. Ginga torna-se rainha após a morte do seu irmão e exerce o poder com hombridade e inteligência, quer nas suas relações pessoais, quer políticas, manipulando com diplomacia ou guerreando portugueses, holandeses e outros reis africanos. A história é-nos narrada por um padre de Pernambuco, fruto da miscigenação que caracteriza os seres do denominado “Mundo Novo”, cuja “mãe era índia” e o pai “mulato, filho de um comerciante da Póvoa de Varzim e de uma negra mina, mulher de muitos encantos e encantamentos” (Agualusa 2014a:15).

Miscelânea de ficção com realidade, este romance possui dois ingredientes irresistíveis, o primeiro é que a personagem principal é uma mulher, real, independente e poderosa, que viveu há quase 400 anos atrás em África, mais

especificamente em Angola, ou seja, num tempo e num espaço em que as mulheres eram tão invisíveis e coisificadas que se tornaram ausentes da história dominante. O segundo é que grande parte da narrativa se passa em Angola, local colonizado durante quase quinhentos anos, que perdeu a identidade e passou a ser a personagem secundária da sua própria história, que sempre foi contada pela voz dos colonizadores. Nesta obra, José Eduardo Agualusa dá visibilidade à soberana Ginga, que enfrentou os colonizadores e coloca-a a ela e a todos os angolanos como personagens principais da história que por eles foi construída no seu próprio território.

2 Reescrita da história: dar voz a Angola

Centramo-nos, essencialmente, nesta obra, na personagem “Rainha Ginga” que se analisa à luz das teorias *queer* e feminista, investigando as marcas da “diferença de género, num processo de desnudamento que visa despertar o senso crítico e promover mudanças de mentalidade” (Zolin 2009: 218) que alterem normas e valores da sociedade relativamente a todas as que se posicionam como sujeitos “abjectos” e ocupam lugares de resistência. No entanto, não podemos deixar de referir brevemente a narrativa que decorre, simultaneamente, sobre Angola - substantivo feminino - que como qualquer outro ente feminino é colonizada, oprimida, agredida, violada, explorada, silenciada e assassinada. Portugal escravizou e matou milhões de angolanas e angolanos (Boxer 1963), o que é exposto com relatos desumanos por Agualusa:

Os portugueses, embora em menor número, contavam com a violenta surpresa dos seus canhões, além de um esquadrão de cavalaria. Por último, lançaram contra os guerreiros de Ndala Quitunga matilhas de cães de guerra, animais que os abundos nunca haviam visto e que no seu terror tomaram por homens transformados em monstros. As tropas portuguesas degolaram nesse dia muitos milhares de guerreiros abundos. Como testemunho da façanha, arrancaram os narizes aos cadáveres, levando para Luanda e infame carga (Agualusa 2014a: 18).

Para além dos milhões de mortos, calcula-se que entre 1501 e 1866 saíram do país quase 5,7 milhões de escravos (Henriques 2016), como é referido na obra: “quanto à captura de escravos e envio dos mesmos para o Brasil, posto que os comerciantes portugueses andavam tomando a cada ano milhares de cabeças e, com isso, despovoando o reino e subtraindo as famílias” (Agualusa 2014a:19). Joana Gorjão Henriques (2016) deixa bem claro que os angolanos para além de serem vendidos como mercadorias também eram usados como moeda viva em troca de produtos, tudo isto com a conivência da Igreja Católica. Nos engenhos e fazendas, eram utilizados como mão-de-obra e tratados como animais selvagens: enjaulados, amordaçados, silenciados, mutilados, torturados (Sartre 1968). As mulheres eram subjugadas, violadas e martirizadas sistematicamente, como se verifica no romance: “Muitas vezes entrava de noite pela sanzala e, apanhando alguma infeliz a dormir, erguia-lhe a saia e lhe metia uma luz acesa pelas partes baixas, queimando-a barbaramente” (Agualusa 2014a:127).

Episódios como este surgem várias vezes ao longo do livro porque como o próprio Agualusa refere, este é “um livro sobre uma determinada época e momento histórico” (Agualusa 2014b:s/p), no entanto, a sua história é contada numa “perspectiva africana, a partir da corte da Rainha Ginga” (Agualusa 2014b:s/p), pelo que todas as atrocidades cometidas pelos portugueses não são nem ocultas nem suavizadas. Segundo o autor, este livro pode surpreender em Portugal porque os portugueses têm uma visão muito redutora da História africana e a literatura dedicada à rainha Ginga ou foi produzida durante o período de colonização, por portugueses “utilizando o mito da rainha a favor do mito da construção do império”, ou depois da independência de Angola, com uma perspectiva completamente oposta, transformando-a “num ícone do nacionalismo angolano” (Agualusa 2014c:s/p). José Eduardo Agualusa afirma, em várias entrevistas, que aquilo que lhe interessou “foi mostrar que os africanos não foram uma parte passiva em todo este processo de construção de Angola, de África, do Brasil, mesmo de Portugal” (Agualusa 2014c:s/p), contrariando, assim, a História que se aprende na escola, que se constrói sempre na perspectiva do vencedor. Nas páginas deste livro, Agualusa reescreveu a história modificando quer o discurso escrito pelos portugueses colonizadores, quer aquele que foi escrito pelos já independentes angolanos. Inocência Mata, referindo-se a Pepetela escreve algo que se aplica perfeitamente a Agualusa, particularmente neste romance:

ele tanto anuncia um novo mapeamento do discurso ideológico na literatura angolana como actualiza novas configurações que a dinâmica da História – vale dizer, sobretudo, do pós-colonialismo – doravante irá impor aos escritores angolanos (...)A sua obra indicia um forte movimento de reorientação do olhar sobre o país através de um contra- discurso que não efectua rupturas com a “literatura consagrada”, mas que opta por representar a diversidade, celebrando as várias “raças” do homem para reescrever a visão euforicamente uniformizante da História dos sujeitos africanos (Mata 2006: 53).

Há, no entanto, ainda a considerar que falamos de um romance histórico, segundo Linda Hutcheon (1991) de uma metaficção historiográfica que não é nem mais nem menos que um romance que engloba história, ficção e teoria baseadas em acontecimentos e/ou personagens reais em que se reescreve o passado dentro de um novo contexto. De facto, existe uma pesquisa histórica, o próprio Agualusa (2014c) admite que a fez, mas os factos não foram narrados com objectividade e neutralidade, foram interpretados, isto é, o autor sentiu-se livre para reavaliar o passado e de o transformar numa outra narrativa. Como autor do pós-colonialismo que é, deu voz aos “outros”, àqueles que não a possuíam e que foram discriminados durante séculos. Para Linda Hutcheon isto é “transformar o diferente, o off-centro, no veículo para o despertar da consciência estética e até mesmo política” (Hutcheon 1991: 103). Bojić (2008) refere que as intenções dos autores definem sempre as direcções que os textos assumem, ou seja, os textos de ficção são sempre ideológicos, apesar dos autores se esforçarem para que a dimensão política do texto passe despercebida. Não foi esse o caso de Agualusa. Sempre pretendeu, como deixa claro em todas as entrevistas dadas por ele, que o povo da corte da rainha

Ginga contasse a sua história, libertando-o deste modo, da opressão de que foi alvo. Conforme defende Bonnici, esta reescrita “consiste na apropriação do texto canónico pelo escritor de alguma ex-colónia europeia, consciente do seu papel de mestre no contexto pós-colonial” (Bonnici 2000:42). Para este autor, é ainda necessário que os leitores e críticos alterem também a sua visão da história, quando entram em contacto com estas obras pós-coloniais (Bonnici 1998). Assim se fez, e daí surgiu a necessidade de expor aqui a Angola a que Agualusa deu voz, como foi profetizado pela rainha Ginga no início da obra:

Nos dias antigos, acrescentou, os africanos olhavam para o mar e o que viam era o fim. O mar era uma parede, não uma estrada. Agora, os africanos, olham para o mar e veem um trilho aberto aos portugueses, mas interdito para eles. No futuro – assegurou-me – aquele será um mar africano. O caminho a partir do qual os africanos inventarão o mundo (Agualusa, 2014a: 14).

3 A Rainha Ginga

Muito mais haveria a dizer sobre esta reescrita da história, que deu voz ao povo angolano oprimido, uma vez que este texto literário abre espaço para isso. No entanto, como já referimos, o foco principal deste trabalho é a Rainha Ginga. Tal como já foi mencionado, o narrador desta história é um padre de Pernambuco, Francisco José da Santa Cruz, que foi secretário da Rainha e é ele que a dá a conhecer aos leitores. Logo no primeiro encontro descreve-a como “uma mulher pequena, escorrida de carnes e, no geral, sem muita existência, não fosse pelo aparato com que trajava e pela larga corte de mucamas e de homens de armas a abraçá-la” (Agualusa 2014a: 1), pelo que se deduz que não é uma mulher muito bonita ou atraente. O que deu nas vistas ao padre Francisco, neste primeiro dia, foi a malícia de Ginga, quando esta questiona se este se encontra ali para a servir ou para a converter à fé de Cristo e a compara com o mafarrico devido à sua “gargalhada áspera” (Agualusa 2014a: 16). Apesar disso, verifica-se mais tarde que o narrador nutre por ela uma enorme admiração devido à sua sagacidade, inteligência e dom de oratória: “Ouvindo-a discursar com tanto brilho e tanta justiça, várias vezes me achei em pensamento ao lado dela e do rei Ngola Mbandi” (Agualusa 2014a: 36). Há que considerar, no entanto, segundo o pensamento patriarcal coevo, que as mulheres devem ser desprovidas de inteligência, porque culturalmente usam-na para o mal, e sendo a mulher “o outro” é extremamente perigoso que essa alteridade obscura possua tão grande poder nas suas mãos (Borges 2005). Isto torna-se bem claro quando em Luanda, após o encontro de Ginga com o Governador todos se mostram surpreendidos com o seu intelecto e o seu anfitrião revela ao narrador que “a inteligência, quando manifesta numa mulher de cor preta, de tão inaudita, deveria ser considerada inspiração do maligno e, portanto, matéria da competência do Santo Ofício” (Agualusa 2014a: 37-38). Na verdade, é a partir deste ponto da narrativa que Ginga mostra a sua astúcia quando deseja ser baptizada, não por razões espirituais, mas porque “ao converter-se reforçava a aliança com os portugueses” (Agualusa 2014a: 39) e passa a ser a Dona Ana de Sousa. Nunca abandonou as crenças dos mbundos e usou a religião cristã

sempre que esta a podia beneficiar. Foi já com o seu nome português que teve a notícia da morte do seu único filho “devorado por um desses gigantescos lagartos a que alguns eruditos chamam crocodilos” ou “afogado nas confusas águas do rio por escravos ao serviço do seu tio, Ngola Mbandi” (Aqualusa 2014a: 46), dependendo de quem relatava o acontecimento, porque o rei receava que Ginga o matasse para colocar o seu filho no poder. Este episódio é bem demonstrativo do quanto Ginga era temida, apesar de ser mulher. Uns dias mais tarde, Ngola Mbandi também morreu de “febres”, diziam uns, ou de “desgosto por se sentir desrespeitado e humilhado pelos portugueses”, afirmavam outros, ou “envenenado pela irmã” (Aqualusa 2014a: 55) acreditavam ainda alguns, o que prova que, de facto, existiam razões para que o irmão temesse a sua frieza e ambição. Depois da morte do rei, Ginga conseguiu “convencer os macotas a aceitarem-na como rainha” (Aqualusa 2014a: 55) com alguma oposição por parte daqueles que preferiam ver no seu lugar o seu sobrinho, filho do falecido Ngola Mbandi, que posteriormente também sucumbiria de morte duvidosa, deixando-a, deste modo, com o caminho livre para governar o reino do Ndongo. Logo que assume o trono entra em guerra com os portugueses e é derrotada, sendo obrigada a fugir com os seus guerreiros e fidalgos. Quando se encontrava em fuga recebe um ultimato por parte do governador português para se render e prestar vassalagem a Portugal, em troca da vida das suas irmãs e restante família. Decide então, num último acto de resistência, casar com “o poderoso soba dos jagas, Caza Cangola” porque lhe convinha o poder e a audácia dos jagas para “fazer frente aos portugueses e seus aliados” (Aqualusa 2014a: 89). Entre guerras e alianças com portugueses, espanhóis e holandeses, Ginga vai-se mantendo no poder enfrentando sempre quem atravessa o seu caminho e José Eduardo Aqualusa cumpre, deste modo, o que se tinha proposto nesta obra: apresentar os angolanos como parte activa na história, capazes de enfrentar, negociar e criar alianças de igual para igual com todos os seus interlocutores.

4 Construção e desconstrução da identidade da Rainha Ginga

Ginga surge-nos no início da obra como irmã e conselheira de Ngola Mbandi, rei do Dongo e foi, na condição de embaixadora a Luanda, para negociar com o governador português João Correia da Sousa que a recebeu com toda “a pompa e circunstância”, tendo até tido o cuidado de “comprar esplêndidos lotes de veludos e sedas e musselinas, entregando-os ao melhor alfaiate de Luanda para que deles cortasse anaguas, saias e corpetes com que vestir a embaixadora do rei do Dongo” (Aqualusa 2014a: 35). Ginga, como resposta, “rasgou com as mãos e com os dentes os finos tecidos, enquanto gritava que dissessem ao governador não ter falta do que vestir. Dizei-lhe, insistia, que irei trajada segundo as minhas próprias leis, inteligência e entendimento” (Aqualusa 2014a:35). A verdade é que os portugueses não lhe reconheciam nenhuma dessas qualidades. O colonialismo foi impulsionado pela ideia de superioridade dos povos ocidentais e tinha como único alvo a assimilação. Ginga era uma negra que, como todos os da sua “raça”, era necessário “civilizar”, “evangelizar”, “educar” e “cuidar”, uma vez que estes se comportavam como uns bárbaros. Apresentando-se com as vestes que sempre usou, Ginga provou

que se orgulhava de ser quem era e que pretendia preservar a sua cultura, não se deixando colonizar.

No primeiro encontro com o governador, este estava sentado num “cadeirão alto, quase um trono, tendo ao seu lado as autoridades militares. Para a Ginga reservara uma almofada, debruada a ouro, sobre uma sedosa alcatifa” (Aqualusa 2014a:35). Esta tentativa de marcar uma posição de poder correu mal porque Ginga “deu ordens a uma das suas escravas, uma jovem mulher de graciosa figura, chamada Henda, para que se ajoelhasse na alcatifa e, para grande assombro de todos os presentes, sentou-se sobre o dorso da infeliz” (Aqualusa 2014a:35). A tentativa do colonizador de a submeter à vassalagem saiu frustrada, uma vez que esta apresentou uma postura de negociação de igual para igual. Era, aliás, em pé de igualdade que Ginga

se batia de armas na mão, tão viril quanto o homem mais macho. Uma mulher que nunca se vergava; que não tinha amo nem Deus. Uma mulher que conhecia as artes da guerra, as suas armadilhas e danações, e que ao debater com os seus macotas pensava melhor do que o melhor estrategista, pois sabendo cogitar como um homem, possuía ainda a seu favor a subtil astúcia de Eva (Aqualusa 2014a: 92).

4.1 É a Rainha Ginga feminista?

Nesta obra, somam-se episódios bastante reveladores do carácter e da ganância de poder de Ginga, mas será a rainha Ginga feminista? Esta questão faz todo o sentido, na medida em que esta é considerada um exemplo por alguns movimentos feministas (Você é feminista e não sabe 2015), muito embora estes nunca afirmem que esta personagem mítica seja uma mulher feminista. Na verdade, quando esta questão foi colocada ao próprio Aqualusa, ele respondeu: “Não sei. Ela governava como um homem entre homens, como, por exemplo, a Margaret Thatcher. A Margaret Thatcher era feminista? Não me parece. Eu estou mais interessado num poder no feminino” (Aqualusa 2015). De facto, para que se possa afirmar que alguém é ou não feminista, terá que se definir o conceito, mesmo sabendo que “feminismo” é uma palavra que não tem sinónimo, nem um substituto adequado (Offen 2008) e que é uma expressão que “esconde um mosaico de situações diferentes, muito afastadas de um conjunto homogéneo, sendo que a aparente comunhão de ideologias sob a bandeira do feminismo esconde a variedade de feminismos” (Tavares 2011:33). Para Karen Offen, o feminismo é “um projecto político que desafia a dominação masculina e a subordinação feminina e que insiste em restabelecer um equilíbrio de poder entre os sexos” (Offen, 2008: 36). Sendo assim, não existem dúvidas que Ginga desafiou sempre a dominação masculina: o irmão, o marido, o governador português, o padre seu conselheiro, os holandeses, qualquer homem que surgiu nesta história nunca a subordinou a ela, mulher, a título individual. Por sua vez, nunca mostrou preocupação com as mulheres como colectivo e com o “equilíbrio de poder entre os sexos”. Ginga não lutou contra as opressões sofridas pelas outras mulheres e vai ainda mais longe: no seu lugar de privilegiada oprime-as e humilha-as, como fez com a escrava Henda. Isso faz dela uma mulher com poder, que gerou transformações para si própria enquanto mulher

e teve acesso ao espaço reservado aos homens, e que talvez só por isso tenha efectuado mudanças na vida de outras mulheres. Silvermint (2018), no seu artigo *Resisting for other reasons*, explica tudo isto muito bem, dando como exemplo duas mulheres: a *Champion* e a *Trailblazer*. Às duas mulheres é negada uma promoção no trabalho, devido a padrões despidoradamente sexistas. Enquanto *Champion* chama de imediato a atenção para as práticas discriminatórias, com a finalidade de promover a igualdade para todas as mulheres, isto é, resiste à opressão sexista com a única intenção de acabar com o sexismo, *Trailblazer* aponta o dedo às práticas discriminatórias para prosseguir no seu local de trabalho sexista, mas por outro lado gratificante. Ela pretende viver uma vida boa, construir uma grande carreira e por isso é necessário ultrapassar as barreiras opressivas que encontra no caminho. *Trailblazer* não pretende resistir à opressão, ela resiste apenas com o objectivo de subir na vida. Ora, segundo o autor, isto não significa que ela não obtenha exactamente os mesmos resultados que *Champion* neste caso específico, acabar com o sexismo e conseguir a igualdade para todas as mulheres no local de trabalho e também não indica que, lá porque não tinha intenções de resistir, não corra os mesmos riscos que a outra mulher, por ser uma resistente consciente à opressão e com intenções de lhe colocar um termo definitivo. Ginga encontra-se na mesma situação que *Trailblazer*. As suas intenções são ultrapassar os obstáculos que se colocam no seu caminho. Por este ângulo, poder-se-ia afirmar que a rainha conseguiria efectivamente melhorar a situação de outras mulheres, nas situações específicas em que elas beneficiariam das suas lutas de resistência que tinham como único objectivo satisfazer os seus interesses pessoais. Não foi o caso, nem a vida das suas irmãs melhorou. Além disso, o problema surge quando este tipo de pessoas que apenas resiste por motivações pessoais, não se levanta pelas bandeiras das lutas colectivas, como é o caso dos feminismos, porque não lhes interessam. Voltando ao exemplo de *Trailblazer*, que tem como única motivação subir na carreira, nunca lutará contra o machismo que as mulheres sofrem na vida pessoal, como por exemplo, nos casos de violência doméstica, porque esse tipo de opressão não interfere com as suas ambições (Silvermint 2018). Assim é a rainha Ginga. Por isso, parece forçado afirmar que ela era uma feminista. Tendo ainda em conta que, segundo Karen Offen:

As feministas podem ser identificadas como quaisquer pessoas, mulher ou homem, cujas ideias e acções (...) respondam a três critérios: 1) que reconheçam a validade das interpretações das próprias mulheres sobre a sua experiência vivida e necessidades, e que reconheçam os valores que as mulheres reclamam publicamente como seus (...) na apreciação do seu estatuto na sociedade face aos homens; 2) que exibam a sua consciência, desconforto ou até revolta face à injustiça institucionalizada (ou desigualdade) em relação às mulheres, enquanto grupo, pelos homens, enquanto grupo, em determinada sociedade; 3) que advoguem a eliminação dessa injustiça desafiando, mediante esforços para alterar as ideias prevalecentes, e/ou as instituições e práticas sociais, o poder coercivo, a força, ou autoridade que defenda as prerrogativas masculinas nessa cultura particular. Assim ser feminista é necessariamente ser contrário à dominação masculina na cultura e na sociedade, qualquer que seja o local geográfico ou situação histórica (Offen 2008: 36).

Segundo estes parâmetros, é fácil identificar que Ginga não era uma feminista porque nunca reconheceu “os valores que as mulheres reclamam publicamente como seus”, nunca mostrou desconforto nem revolta com a injustiça institucionalizada em relação às mulheres como grupo e nunca advogou a eliminação dessa injustiça.

Se algum rótulo lhe cabe, é o de “inventora de um mundo novo” que lhe foi dado pelo próprio Agualusa (2014a) quando nas dedicatórias refere: “(...) e a todas as mulheres africanas, que, a cada dia, vão inventando o mundo”, porque, no fundo, era isso que Ginga fazia, dia após dia, inventar um mundo em que existia e resistia numa situação de igualdade com os homens. É, talvez, por isso que a figura de Ginga é extremamente relevante para os movimentos feministas negros, porque a representatividade negra feminina é escassa e, de facto, é importante ver que existiram e existem mulheres negras que conseguiram superar as normas vigentes num sistema de exclusão, ter visibilidade e ocupar um espaço de poder. Essa representatividade permite idealizar novas possibilidades de vivências, a intensificar o orgulho nelas próprias, criar sentimento de pertença e aumentar a força e a determinação para lutar contra todas as formas de opressão.

4.2 Ginga e o *queer*

“Ginga discutia em alta voz com o irmão, como se com ele partilhasse a mesma vigorosa condição de macho e de potentado. Já na altura não admitia ser tratada como fêmea. E era ali tão homem que, com efeito, ninguém a tomava por mulher” (Agualusa 2014a: 17). Apesar da sua condição de mulher, Ginga tinha, então, comportamentos inquestionáveis de macho. Como é do conhecimento geral, a sociedade constrói a nossa identidade através dos órgãos genitais, que ditam de uma forma consciente ou inconsciente os padrões de conduta amplamente conhecidos: o homem/macho/masculino é forte, valente, guerreiro, sábio, lógico-racional, sexual, pouco emotivo, trabalhador e dominante por oposição à mulher/fêmea/feminina que é fraca, débil, sensível, indefesa, emotiva, passiva, conformista, terna, instintivamente maternal e dominada. A partir daqui estabelecem-se regras: o espaço público pertence aos homens, o espaço privado divide-se por ambos, aos homens cabem tarefas como brincar com as crianças ou pagar as contas e às mulheres destina-se a maternidade, os cuidados e o trabalho doméstico, organizando, deste modo, uma sociedade hegemónica onde os homens têm claramente primazia sobre as mulheres. Se alguém evidenciar um distanciamento com estas características e outras que se encontram associadas àquilo que é ser mulher ou ser homem haverá uma ruptura com as normas de género, colocando em questão o papel que esse ser cumpre com os outros e com a ordem estabelecida para o mundo perfeito que se inventou. Mesmo antes de nascer, tudo o que rodeia o feto são performances (Butler 2004) que lhe irão construindo o género: a roupa, os brinquedos, as actividades, a forma de tratamento, enfim, tudo o que o rodeia. O mundo é construído pelos outros a partir do sexo biológico, e a partir do momento do nascimento qualquer pessoa que se cruze com este ser humano tem o “direito” a impor características normativas da identidade de género.

Viver dentro das normas de género que são traçadas para qualquer mulher é exigido por toda a sociedade e o contrário será punido com a exclusão social e outros castigos ainda mais graves.

Como já se referiu, quando o rei Ngola Mbandi morre, Ginga consegue ser rainha, “ou melhor rei Ginga, porque assim exigia ser tratada (Aqualusa 2014a: 55) e vestia-se “à maneira de um homem, (...) tão macho quanto os demais, ou mesmo mais, e armada de arco e flechas” (Aqualusa 2014a: 67). Além do mais, “mantinha um serralho, à maneira dos sultões turcos, colecionando fidalgos da sua corte, aos quais obrigava a trajar como se fossem fêmeas” (Aqualusa 2014a: 94). Vários estudos sobre sociedades não ocidentais têm revelado que existem espaços ambivalentes que ultrapassam o binómio homem/mulher, estando isso presente nesta obra, quando Aqualusa nos apresenta os “*nganga dia quimbanda*, ou sacerdotes do sacrifício. Trazem estes quimbandas cabelo comprido, muito enredado e descomposto, e a cara sempre bem raspada, que parecem capões. Deitam-se com homens, fazendo com eles o que na natureza fazem as fêmeas com os machos, e com tudo isto são muito respeitados e venerados por toda a gente” (Aqualusa 2014a: 65).

Verifica-se, então, que o sistema de género binário é colocado em causa desde há muito tempo atrás. Logo, existe espaço para outras entidades alternativas, que escapam ao destino identitário marcado pelos genitais e que não são necessariamente consideradas abjectas nas sociedades em que se inserem. Por outro lado, observa-se que temos aqui situações diferentes, vividas de forma completamente diferente pelo que não podem ser catalogadas na mesma categoria, nem podem ser catalogadas nas “gavetas” ocidentais de homossexualidade, transgénero, travesti, *drag queens/kings* ou *crossdresser*, quando muito, podemos falar em trans-resistências. No caso particular de Ginga que, tal como já se referiu, se vestia de homem, preferia que a tratassem por “rei” e possuía um harém de 50 homens aos quais se referia como “minhas mulheres”, nada nos leva a crer que ela não pudesse ser cisgénero, ou seja, que se identificasse totalmente com o género com o qual nasceu – feminino. Com o que ela não se identifica é com aquilo que está estabelecido normativamente como sendo feminino, mantendo-se, de igual modo nas margens, uma vez que se o “normal” é as pessoas se identificarem com o género com que nasceram, o “normal” também é que estas se comportem de acordo com as normas, com aquilo que é “adequado” para este ou aquele género. De facto, se considerarmos que a vida da subalterna mulher/colonizada é sempre inquietante e deprimente, uma vez que quando procura inserir-se na cultura do colonizador transforma-se numa imitadora de si mesma segundo o outro, ou seja, produz e reproduz imagens de si própria baseada nos valores culturais e sociais que a cultura dominante definiu para si (Spivak 2010), teremos que observar que a rainha Ginga ultrapassou todas as fronteiras que lhe foram impostas e que se reinventou numa nova forma de existência. Tendo-lhe sido dada voz, por ocupar o lugar hierárquico supremo na sociedade angolana, esta mulher/subalterna demonstrou que esta mesma voz estava impregnada pelos discursos dos que criaram a subalternidade e exibiu uma voz híbrida, composta por um lado, pelo seu desejo de emancipação e

por outro, pelos vários valores e fundamentações que produziram a sua opressão. Ginga exibia-se como homem porque os valores que persistiam na época ditavam que os grandes líderes eram homens e que os lugares de poder, de destaque se encontravam interditos às mulheres (Fonseca 2014). Quem quer, afinal, ser a mulher que as normas sociais constroem? Teresa de Lauretis já em 1987 nos fala de “desidentificação”, ou seja, da recusa dos corpos insubmissos em se identificarem com as representações e papéis atribuídos ao feminino, o que é no fundo, uma estratégia política das multidões *queer*. A desidentificação pode, então, surgir nas mulheres que não são nem querem ser as mulheres construídas socialmente pela sociedade.

Como bem refere Preciado (2010) contrariando Spivak (2010): “os subalternos efectivamente, apesar da linguagem dominante, falam e, além do mais, essas linguagens minoritárias não produzem somente distorções de sentido, produzem também novas significações”(Preciado, 2010: 61). Que nome deveremos atribuir a essas novas significações se elas são construídas pelas minorias subalternas? Tal como já referimos, sentimos algum constrangimento em colocar o caso de Ginga numa “gaveta” ocidental, seria o mesmo que dar-lhe a nossa roupa para ela vestir ou atribui-lhe um nome bem português e católico. Seria dizer-lhe que ela não tem condições para saber quem é, para construir a sua própria identidade. Seria, em suma, ocupar mais uma vez o papel de colonizador e situar a sua fala, de colonizada como inútil e desnecessária (Said 2008).

Atevemo-nos, no entanto, com muitas reticências a afirmar que Ginga é um ser *queer* porque se transformou num “lugar de acção política e de resistência à normalização” (Preciado 2011: 16), salientando que o termo *queer* se encontra situado no ocidente. No entanto, sendo confrontada com este texto, a rainha poderia fazer o que fez com os tecidos que o Governador português lhe enviou, rasgá-lo com as mãos e com os dentes, enquanto gritava que não aceitaria, de forma alguma, os nossos significados e as nossas categorias. E terminaria, dizendo que só ela pode catalogar a sua identidade, segundo as suas próprias leis, inteligência e entendimento.

Referências

- Agualusa, José Eduardo (2014a), *A Rainha Ginga E de como os africanos inventaram o mundo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Agualusa, José Eduardo (2014b), “Agualusa: ‘Os poderes têm-se tentado apropriar da Rainha Ginga’”, in *Jornal Sol* <https://sol.sapo.pt/artigo/107346/agualusa-os-poderes-t-m-se-tentado-apropriar-da-rainha-ginga> .
- Agualusa, José Eduardo (2014c), “José Eduardo Agualusa: Pela primeira vez, sinto que posso dizer que sou escritor” in *Revista Visão*, <http://visao.sapo.pt/actualidade/cultura/2014-06-10-Jose-Eduardo-AgualusaPela-primeira-vez-sinto-que-posso-dizer-que-sou-escritor-2> .
- Agualusa, José Eduardo (2015), "Obras" in José Eduardo Agualusa <http://www.agualusa.pt/cat.php?catid=28&idbook=107&interviews>

- Bojić, Majda (2008), “Crítica da dimensão política da representação no romance pós-moderno e sua cumplicidade: considerações sobre Foe, de Coetzee”, *Congresso Internacional da 72 Anu. Lit.*, Florianópolis, v. 20, 1:53-73, 2015. ISSN 2175-7917 ABRALIC, 11, 2008, São Paulo. Anais. São Paulo: USP. http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/056/MAJDA_BOJIC.pdf
- Bonnici, Thomas (1998), “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais”. *Mimesis*. Bauru, v. 19, n. 1, 07-23.
- Bonnici, Thomas (2000), *O pós-colonialismo e a literatura: Estratégias de Leitura*. Maringá: Eduem.
- Borges, Maria de Lourdes (2005), “Gênero e desejo: a inteligência estraga a mulher?”, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, 667-676.
- Boxer, Charles (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire (1415-1825)*. London: Oxford University Press.
- Butler, Judith (2011), “Actos performativos e constituição de gênero. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”, in Macedo, A.G. & Rayner, F. (eds.), *Gênero, Cultura Visual E Performance Antologia crítica*, Universidade do Minho: Edições Húmus, 69-88.
- Fonseca, Mariana Bracks (2014), “Nzinga Mbandi conquista Matamba: legitimidades e poder feminino na África Central no Século XVII”, *Anais eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História*. Santos - São Paulo, 17p. disponível em: <http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1406225439_ARQUIVO_NzingaMbandiconquistaMatamba.anpuhsp.pdf>.
- Henriques, Joana Gorjão (2016), “Angola, O Grande Produtor de Escravos”, *Público* <<https://www.publico.pt/mundo/noticia/-angola-o-grande-produtor-de-escravos-1729882>>.
- Hutcheon, Linda (1991), *Poética do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lauretis, Teresa de (1987), *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Indiana: University Press.
- Mata, Inocência (2006), “Pepetela e a sedução da História”, in Mata, Inocência, *Laços De Memória e outros Ensaios sobre Literatura Angolana*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 51-68.
- Offen, Karen (2008), “Erupções e fluxos: reflexões sobre a escrita de uma história comparada dos feminismos europeus, 1700-1950”, in Cova, Anne (Dir.), *História Comparada das Mulheres*, Lisboa: Livros Horizonte, 29-45.
- Preciado, Beatriz (2010), “Entrevista com Beatriz Preciado”, in Carrillo, Jesús (interviewer), Barcelona: *Revista Poiésis*, n. 15, 47-71.
- Preciado, Beatriz (2011), “Multidões Queer – Notas para uma política dos “anormais””, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011, 11-20.
- Said, E.W. (2008), *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sartre, Jean Paul (1968), *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Helena Ferreira & Aline Ferreira – ” A Rainha Ginga – o queer não se deixa ...”

- Silvermint, Daniel (2018), “Resisting for other reasons”, *Canadian Journal of Philosophy*, 48 (1): 18-42.
- Spivak, Gayatri (2010), *Pode o subalterno falar?* 1. ed. (Trad.) Almeida, Sandra Regina Goulart, Marcos Pereira Feitosa & André Pereira, Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Tavares, Manuela (2011), *Feminismos, Percursos e Desafios (1947-2007)*. Alfragide: Texto Editores, Lda.
- Você é feminista e não sabe (2015), “A Rainha Ginga, de Angola, é uma das heroínas que precisamos conhecer”. Facebook: https://www.facebook.com/permalink.php?id=1170735166285932&story_fbid=1192570017435780.
- Zolin, Lúcia (2009), “Crítica feminista: os estudos de gênero e a literatura”, in Bonnici, T. & Zolin, L., *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*, 3.ed. Maringá: Eduem.