

ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne

Dottorato di Ricerca in Letterature moderne, comparate e postcoloniali

Settore Concorsuale di afferenza: 10/E1.

Settore Scientifico disciplinare: L/LIN/08.

***Literaturas no Atlântico Sul:
o caso da formação da literatura em São Tomé (e
seus reflexos no Brasil).***

Dottoranda Relatrice: Marcela de Magalhães de Paula

Coordinatore Dottorato: Prof. Silvia Albertazzi

Relatore: Prof. Roberto Vecchi

Co-relatore: Prof. Roberto Mulinacci

Esame finale anno 2013

Sumário

Introdução.....	p.04
CAPITULO 1. <i>Um Rio Chamado Atlântico do Sul</i>	
1.1. O Atlântico e os estudos literários.....	p.10
1.2 - Os três conceitos de Mundo Atlântico	p.14
1.3. <i>Um Rio Chamado Atlântico do Sul.</i>	p.25
2. A Historiografia ocidental e a Literatura africana	
2.1 O papel da literatura, a sociedade e o nacional.....	p.53
2.2. A Historiografia ocidental e a Literatura africana.	p. 59
2.3 - A literatura entre documento e monumento	p.78
3. Uma ilha no espaço, uma linha no Atlântico Sul	
3.1. A literatura santomense.....	p. 95
3.2. A Negritude ou a Africanidade de Tenreiro	p.116
3.3 . “ Posso, sem armas, revoltar-me?”	p.136
3.4 - <i>Audientibus omnibus novissimares.</i>	p.171
04. Na outra margem do Rio	
4.1 O <i>Desmundo</i> do Brasil.	p.185
4.2. A fundação da solidão	p.204
4.3 A Nau dos Insensatos	p.222
Conclusão	p. 234
Bibliografia	p.247

Introdução

O Atlântico foi uma invenção da Europa. Foi o produto de uma série de movimentos de navegação, assentamentos, exploração, administração e, sobretudo, de imaginação. Logo, simplesmente enumerar tais fenômenos seria no mínimo não fazer jus à função que esse oceano teve e tem, em especial para os herdeiros da lusofonia¹. Talvez quando na Bélgica, em 1991, Vergílio Ferreira, em ocasião da Europália, pronunciou a famosa e acertada frase “Da minha língua vê-se o mar”² não imaginasse o quanto emblemática era ela e se tornaria para a literatura e a identidade lusófona. Camões, já em *Os Lusíadas*, retrata Portugal como o reino que, em sua essência, se define territorialmente estendido ao mar: “Eis aqui, quasi cume da cabeça/ De Europa toda, o Reino Lusitano, / Onde a terra se acaba e o mar começa”³ até findar em “outra terra [que] comece” onde o “mar acaba”⁴.

É, a partir do Atlântico, que se funda o caráter paradoxal⁵ da cultura portuguesa dentro, por sua vez, da cultura e da vida europeias, atrelado à condição inerente de “povo do mar” da nação lusitana, antes mesmo da era dos

¹ Neste trabalho, usaremos os termos “lusofonia” e “lusismo”, a partir da concepção da professora Laura

² A citação completa é “Uma língua é o lugar donde se vê o Mundo e em que se traçam os limites do nosso pensar e sentir. Da minha língua vê-se o mar. Da minha língua ouve-se o seu rumor, como da de outros se ouvirá o da floresta ou o silêncio do deserto. Por isso a voz do mar foi a da nossa inquietação”. (Cf. FERREIRA, Vergílio. Espaço do Invisível 5. Bertrand, Lisboa, 1998.)

³ CAMÕES, Luís de: *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, 1982, III, 20.

⁴ CAMÕES, Luís de. *Op.cit.*, V, 14.

⁵ “Como todos os povos da Europa virados para o Atlântico, os Irlandeses, os nossos irmãos Galegos, os Bretões, é a nossa condição de povo do mar, muito antes de nos tornarmos povo de descobridores, a que devemos esta ancoragem paradoxal da nossa cultura na cultura europeia, ou melhor ainda, na vida europeia” (cf. Lourenço, Eduardo. *Nós e a Europa*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1990. p. 9.)

“Descobrimientos”. As aventuras atlânticas irão fornecer tanto uma miragem⁶ apoteótica de um povo supostamente “heroico”, fundando uma hiperidentidade⁷ complexa difundida pela ideia de construção imperial, em especial dentro das fronteiras lusitanas; tanto uma imagem de sofrimento, de ambiguidade, baseados na multiplicação de fantasmas e vazios para todo o mundo do Ultramar. Para tanto, no nosso trabalho, pretendemos enfatizar a imagem do português como “agente desestruturador” das sociedades nos vários âmbitos do mundo pós-colonial, em um contexto possibilitado pelas correntes atlânticas e preenchidas pela simbologia do seu imaginário.

No primeiro capítulo, portanto, debruçaremos exatamente sobre o papel desenvolvido e empenhado pelo Atlântico Sul, enfocando-o como método que possibilita os estudos literários e o pensamento histórico, especialmente no contexto das literaturas de expressão portuguesa. De fato, refletindo sobre a criação literária em Portugal, no Brasil e nos países africanos de expressão portuguesa, é patente a presença da simbologia do imaginário marítimo⁸ nas obras que se inscrevem no contexto da Língua Portuguesa nas duas costas do Oceano⁹ Atlântico¹⁰ (e até mesmo

⁶ Cf. Ribeiro, Margarida Calafate. Uma história de Regressos. Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo, Porto, Edições Afrontamento, 2004. p. 84.

⁷ A ideia de “hiperidentidade” é baseada na afirmação de Eduardo Lourenço sobre “a identidade dupla portuguesa que obscurece uma realidade de imagens conflitantes no espaço imperial” (cf. in Eduardo Lourenço, *Nós...cit.*, p. 22). Tal conceito é uma chave para entender a fusão entre a imagem nacional e a imperial que se consolidou como uma “primitiva imagem lusitana”, onde os “quinhentos anos de existência imperial, mesmo com o desmazelo metropolitano ou o abuso colonialista” transformaram “radicalmente a imagem dos Portugueses não só no espelho do mundo” mas também no próprio espelho lusitano. (Cf. Eduardo Lourenço, *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Dom Quixote. p.38.)

⁸ De acordo com Chevalier e Gheerbrant, o mar é “símbolo de dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo a ele retorna: um lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes e as realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a da incerteza, de dúvida, de indecisão, e que pode se concluir bem ou mal. Vem daí que o mar é ao mesmo tempo a imagem da vida e a imagem da morte”. (Cf. CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. 2 edição. Rio de Janeiro, editora José Olympio, 1990, p. 592.)

Etimologicamente, não se sabe ao certo a origem da palavra “mar”. Alguns estudiosos apontam à raiz *mar-* como igual a “morrer, ser infecundo”, pois se originaria do sânscrito *maru* significando “deserto, elemento estéril, privado de vegetação”. Outros especialistas se referem à raiz *mar* - como significando “cintilar”, outros ainda que teria origem na palavra copta *mme, may* “água” ou ainda do cirílico *marath* “amargo”. In: Meldi, Diego et ali. Dicionario Etimologico. Trento, Rusconi, 2004, p. 611.

⁹ A palavra “Oceano”, por sua vez, deriva do termo latino *Oceanus*, do grego *Okeanós*, o nome do mais antigo deus das águas. Era considerado o pai de todos os deuses e princípio de todas as coisas. (p. 690).

nas margens do Oceano Índico, para citarmos Moçambique). Para exemplificarmos, podemos assinalar um excerto da resenha de Maria Fernanda Afonso sobre a própria Europália, bem como optamos em deixar entre parênteses os estudiosos que trataram dos seus respectivos temas em ocasião do evento:

O mar visto da Literatura Portuguesa é o mar das caravelas, da descoberta e da aventura, saudade e lágrimas, da errância, sonho e busca de identidade. A poesia de Fernando Pessoa (Adrien Roig, Ana Maria Binet) e de Sofia de Mello Breyner Andersen (Maria Madalena Teixeira da Silva), a ficção de Luísa Dacosta (José Manuel da Costa Esteves) e de José Saramago (Graciete Besse falaria da deriva atlântica da Jangada de Pedra). Na literatura brasileira, o mar inscreve-se lugar de retórica (Antônio Carlos Secchin), contraponto do sertão (Flávio Loureiro Chaves, Francis Utéza, Jacqueline Penjon) ou metáfora de navegações imaginárias na busca do sentido último da existência, nomeadamente na poesia de Cecília Meireles (Maria Margarida Maia Gouveia, Norma Seltzer Goldstein). Em África, a imensidão oceânica configura em algumas literaturas um projecto de nação (Ana Mafalda Leite, Marie-Françoise Bidault, Tania Macedo).¹¹

Segundo Alison Games¹², o “Atlântico” tem se tornado um princípio metodológico por meio do qual estudiosos investigam as histórias de quatro continentes e suas ligações. O autor enfatiza que o termo surpreendeu ao tornar-se um grande mecanismo, sendo encarado muitas vezes como uma unidade de análise histórica produtiva, esclarecedora e, no mínimo, interessante:

Já a origem do termo Atlântico deriva do grego *Átlas*, o titã que sustentava a abóbada terrestre, o Atlante latino. Foi o titã que liderou a revolta contra os deuses na tentativa de escalar o Monte Olimpo. Zeus os puniu esmagando todos com a própria montanha ao qual subiam, mas poupou Atlante o condenando a carregar eternamente nas costas o firmamento. A figura vem prefigurada pelo cartógrafo G. Mercante na capa de seu volume de mapas, em 1595. Meldi, Diego et ali. Op. Cit.P.100.

¹¹ AFONSO, Maria Fernanda. Colóquio de Literatura em Bruxelas. LATITUDES n° 4 - décembre 98.

¹² GAMES, Alison. Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities. In: American Historical Association. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Scholars working in the field of Atlantic history have demonstrated the explanatory power of this geographic region as a unit of analysis: Atlantic perspectives deepen our understanding of transformations over a period of several centuries, cast old problems in an entirely new light, and illuminate connections hitherto obscured.¹³

Ao iluminar velhas questões obscuras, conseqüentemente, significa existir uma necessidade de escrever uma história do Atlântico que inclua e conecte uma inteira região que foi, é e continua sendo algo meramente alusiva, como afirma o referido autor¹⁴. Isso acontece em parte exatamente pela tentativa inerente à tessitura de uma história do Atlântico, visto que ela, como história, apresenta já em sua estrutura interna alguns impedimentos metodológicos, em especial se consideramos quem desempenha o papel de enunciador histórico. Em contrapartida, pelo o que o autor chama de “disjunções reais”, também os obstáculos desta tentativa de reconstrução da história seriam responsáveis por caracterizar uma história atlântica e seus componentes geográficos dentro de divisões disciplinares que acabam por desencorajar historiadores a dialogarem com outros pesquisadores, inclusive estudiosos de literatura. Outro fator apontado é igualmente os desafios em encontrar uma perspectiva que não esteja enraizada no estudo de um único lugar, diríamos, mesmo metropolitanos ou periféricos. Daí que, no segundo capítulo, abordaremos a função da literatura, o seu papel dentro da historiografia e como ela desempenha seu papel social.

Um desses problemas metodológicos está em pensar o Atlântico como uma unidade coesa, visto que o espaço de tal oceano é caracterizado exatamente por sua enorme variedade. Como lembra Games, a heterogeneidade atlântica principia nas centenas de microclimas que incluem desde o Deserto do Saara às florestas tropicais até as tundras. Também há de se salientar as diferentes condições de vida dos habitantes, no passado e no presente, que vivem e viviam ao redor das costas atlânticas, o que pode ilustrar uma série de diferenças percebidas em níveis políticos e em práticas sociais. Sem mencionar, as milhares de línguas envolvidas no intercâmbio

¹³ GAMES. Op.cit.

¹⁴ Idem.

entre os Impérios e as Colônias. Games¹⁵ salienta que os historiadores tiveram primeiro que inventar uma região e que o nascimento do Atlântico, como uma unidade particular de análise, reflete essa tendência da geografia histórica. O que atualmente chamamos de Oceano Atlântico era para nossos antepassados várias áreas distintas, pois mesmo o que rotulamos de América do Norte e de América do Sul são criações modernas: “The components of Atlantic history—two of the four continents and even the ocean itself—are modern impositions”.¹⁶

Escolhemos, no terceiro capítulo, estudar três autores representativos de São Tomé e Príncipe, pois melhor se encaixavam nas características por nós analisadas, como a questão com o aparato colonial e a identidade nacional: Francisco Tenreiro, Alda do Espírito Santo e Conceição Lima. Para Areias¹⁷, a Literatura de São Tomé vai se afirmando à medida em que vai se ligando à temática da resistência/libertação e começa por testemunhar o “drama da cor” do final do século, sobretudo a partir da poesia de Caetano Costa Alegre, postumamente publicada em 1916.

Ainda, nesta relação incipiente marcada pela ineficiência da concepção do termo do lusotropicalismo, a categoria racial de negro é representada como algo que pode ser igualado a uma “deficiência física” e, muitas vezes, moral. Consequentemente, tal aceção nos faz refletir sobre os postulados de Michel Foucault que, em 1976, a propósito das guerras da raças e a sua conversão no racismo de Estado, mostra como os processos biológicos se convertem em questões de Estado. É, então, a força da biopolítica que marca a sua presença nos aparatos do estado para modificar a vida das populações, devidamente delatada pela literatura.

O racismo, seria ainda de acordo com Foucault, a representação da condição pela qual o “Outro” pode exercer o direito de matar. Ao se falar em direito de matar, não nos referimos apenas ao assassinato direto, mas também a aquele instrumento que aumenta os riscos de morte ou mesmo a morte política que foi o colonialismo. O poder da biopolítica e suas consequências é muito presente, sobretudo através da imagem do racismo ou da suposta superioridade portuguesa, nas literaturas

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ GAMES. Op.cit

¹⁷ AREIAS, Laura. Ilhas riqueza, ilhas miséria. Uma expressão literária da insularidade num triângulo atlântico lusófono. Novo Imbondeiro, Lisboa, 2002.

pós-coloniais. Assim, no último capítulo, analisamos três romances brasileiros: *Iracema*, de José de Alencar; *Os verdes Abutres da Colina*, de José Alcides Pinto e *Desmundo*, de Ana Miranda. Nas obras que analisaremos, tanto da literatura brasileira quanto santomense, veremos como tal violência seguiu até o espaço ocupado pela linguagem. Daí que o nosso objeto de estudo constituiu-se na literatura santomense e, em menor grau, na literatura brasileira, pois ela nos permite entender melhor os processos coloniais depois transportados, através do Atlântico, para outras partes do mundo.

CAPITULO 1. *Um Rio Chamado Atlântico do Sul*

1.1. O Atlântico e os estudos literários

De acordo com Eric Slauter¹⁸, nas últimas décadas, estudiosos de literatura tem produzido uma vasta bibliografia no campo emergente da história literária do Atlântico¹⁹. Nos últimos anos, os historiadores idealizaram histórias do mundo atlântico, histórias de histórias do mundo atlântico, e argumentos sobre a utilidade do conceito de “mundo atlântico”, mas o fizeram em grande parte sem fazer referências aos estudos literários, sejam eles do passado ou do presente. A ascensão do conceito de mundo Atlântico como um objeto de análise e de um local de contestação acadêmica é certamente um dos desenvolvimentos mais significativos na historiografia da última década.

Embora a expressão “Mundo Atlântico” tenha aparecido em um punhado de livros e artigos na década de 1970 e início de 1980, ela começou a tomar conta do mundo profissional dos historiadores como uma expressão repetida frequentemente no final dos anos 90, após a publicação de Nicholas Canny e a coleção editada por Anthony Pagden com ensaios sobre a Identidade Colonial no Mundo. No entanto, os próprios historiadores do Atlântico raramente reconheceram a importância de trabalhos literários e se afastaram das questões de identidade e expressão, que fizeram dessa vertente substância central e atrativa para a historiografia atlântica. Tal

¹⁸ SLAUTER, Eric: “History, literature, and the Atlantic world”, in: *Early American literature*, 01 de janeiro de 2008.

⁴¹ Entre 2000 e 2006, 45 livros, 52 artigos (excluindo resenhas de livros) e 21 dissertações invocaram a expressão. O uso da frase nos EUA atingiu o pico em 2005 (14 livros, 11 artigos e 4 dissertações) e, em seguida, caiu em 2006 (6 livros, 7 artigos e 4 dissertações). Embora os números anuais sejam tão pequenos para fazer previsões estatísticas sem sentido, Slauter admite que há muitas agressões na frase e no conceito por trás dele, pois se a história do Atlântico está claramente em ascensão, a do mundo Atlântico pode estar em declínio.

fenômeno é uma manifestação local de um problema generalizado que afeta o mercado dos estudos literários no chamado desafio do *linguistic and cultural turns*, dentro da história, e do ressurgimento do historicismo dentro dos estudos literários, o que o autor chama de uma espécie de correção, pois, enquanto uma vez os estudos literários serviam como um maior exportador de ideias e métodos para as ciências humanas, especialmente a história, estudiosos literários exportam mais de historiadores do que outros exportam deles.

Slauter²⁰ reflete sobre o que acontece quando um historiador e um estudioso de literatura fazem quando encontram um ao outro, quando eles interpretam literatura e quando eles usam a literatura para interpretar algo mais. Segundo o autor, a divisão real não pode ser entre história e estudos literários tanto quanto é entre conceitos concorrentes dentro da história e dentro dos estudos literários sobre o que os textos são e sobre o objeto que produzem:

Though early Americanists seem more divided now than ever before, the real division may not be between history and literary studies so much as it is between competing concepts within history and within literary studies about what texts are and do.²¹

Para atestar ainda a pouca presença da literatura dentro da disciplina do “Mundo atlântico”, entre tantos outros exemplos, o professor Stauler assinala o fato de que em 2005, em ocasião do *International Seminar on the History of the Atlantic World* na Universidade de Harvard para celebrar os 30 anos do uso do termo, os estudiosos literários contribuíram apenas com 4 das mais de 250 comunicações para o encontro anual. Desde então o número de estudiosos da literatura tem crescido, mas ainda representam cerca de 2 por cento do número de apresentações dos estudiosos inscritos no Seminário Internacional Anual da mesma universidade. Ou ainda fazendo

²⁰ SLAUTER. Op.cit. p.45

²¹ Idem.

um confronto entre as bibliografias da Associação de Línguas Modernas americana (*Modern Language Association*) e da *History and Life and Historical Abstracts* sobre o uso do termo “Mundo Atlântico”, o estudioso aponta que, enquanto na primeira somente 17 empregam a expressão no seu título, nos ensaios históricos ela compõe uma lista de cerca 350 trabalhos, em 2007.

Ressalta também Slauter²² que, entre 1995 e 2005, nos Estados Unidos, se pode individuar quase 15 chamadas para conferências e publicações especificamente sobre Literatura e o Mundo Atlântico. A melhor materialização para o *Atlantic turns* nos estudos literários pode ter sido fundado em duas coleções de ensaios publicadas em 2005 por estudiosos literários: *Envisioning an English Empire*, editado por Robert Appelbaum e o historiador John Wood Sweet, e *Writing Race across the Atlantic World*, de Philip Beidler e Gary Taylor. Entretanto, apesar do desenvolvimento da integração das disciplinas no campo de estudo sobre o Mundo Atlântico e o crescente uso da literatura como instrumento na recuperação das vozes, epistemologias e subjetividades, parece que essa “*new Atlantic literary history*” permanece ainda largamente deixada de lado ou mesmo desconhecida por grande parte dos historiadores do Atlântico, o que gera um desequilíbrio metodológico entre os estudiosos do Atlântico em geral:

But the imbalance, the trade gap between literary scholars’ citations of historians and historians’ citations of literary scholars, is at least noteworthy. Literary scholars now generally frame their arguments by reference to the work of historians, a fact that can be easily traced in book and article citations. But this development, which looks like greater integration from the perspective of literary studies, might not register as integration from historians’ point of view. Literary scholars are directing readers to 12ecente work by historians but with little hope of reciprocation.²³

²² SLAUTER. Op.cit.

²³ SLAUTER. Op.cit. p.14

De fato, estudiosos em “circum-, cis-, e história transatlântica” literária durante a última década constituíram um forte e crescente campo dentro dos modernos estudos literários, mesmo se alguns desses trabalhos devam encontrar seu caminho dentro das suas próprias bibliografias.

O Atlântico põe em jogo e transforma a própria ideia de crítica literária. O professor Roberto Vecchi²⁴ afirma, reavivando a expressão da “insólita exceção portuguesa²⁵”, o estado de exceção que é - e foi - Portugal no tocante à sua história. Uma exceção transformada historicamente em norma, com uma dupla face: ao mesmo tempo que figura o seu modo de ser na modernidade, encobre os seus traços excepcionais, pois a posição de Portugal tornou-se parte histórica da *communitas* ocidental e cristã europeia através do “simulacro atlântico de Império”.

Desse modo, acreditamos que debater a literatura pós-colonial, utilizando o Atlântico como instrumento metodológico fornecedor de múltiplas perspectivas, é pertinente em especial no âmbito lusófono para pôr em xeque alguns problemas historiográficos da literatura de Língua Portuguesa, nosso caso de estudo.

²⁴ VECCHI, Roberto: *Exceção Atlântica – Pensar a Literatura da Guerra Colonial*, Porto, Afrontamentos, 2010.

²⁵ Roberto Vecchi aponta o uso da ideia de exceção em Portugal existe uma articulada e não casual exceção pelo exemplo, em um campo simbólico súcubo das técnicas políticas da história de Portugal, que daria base ao lusotropicalismo. a partir da expressão cunhada por Eduardo Lourenço (1999) de “Exceção Atlântica” parte da distinção proposta por Giorgio Agambem de que a exceção se apresenta como uma “exclusão inclusiva”, enquanto, o exemplo é baseado na inclusão exclusiva. (cf. VECCHI, Roberto: *Exceção Atlântica – Pensar a Literatura da Guerra Colonial*, Porto, Afrontamentos, 2010.)

1.2 - Os três conceitos de Mundo Atlântico

A *Atlantic History* tem sido um dos mais importantes desenvolvimentos historiográficos das recentes décadas, desde que começou a dar forma ao estudo da literatura, da economia, da sociologia, da globalização e da sociologia das raças, principalmente nos Estados Unidos, como nos lembra David Armitage²⁶. De acordo com esse estudioso, o Atlântico é uma das poucas categorias históricas que possui uma geografia não-construída, ao contrário de Estados-nações que possuem fronteiras delineadas e imperfeitas sobreposições entre os limites físicos e as alianças políticas.

A história do Atlântico também possui uma clara cronologia: o início seria o ano de 1492 com a primeira viagem de Colombo e o fim seria, convencionalmente, fixado na Era das Revoluções, no final do século XVIII e início do século XIX. No entanto, inúmeros autores sublinham o caráter fluido dessa cronologia apontando que parte da história social do século XX passou sobre as águas atlânticas, como, por exemplo, a própria globalização. Ian Steele²⁷ observa que a “*Atlantic history* privileges the cosmopolitan and multicultural, escapes of condescension of traditional ‘Western Civilization’ or imperial histories, and concentrates new light on some familiar subjects and a first light on a few others”. Ainda para Bernard Bailyn²⁸, que traçou uma genealogia para a *Atlantic History* das origens até as correntes da história do anti-isolacionismo americano, a História do Atlântico foi um produto do desenvolvimento político sobretudo do século XX. Como podemos observar, uma arma para o colonialismo²⁹ e um método para explicar seu desenvolvimento.

²⁶ ARMITAGE, David: *The British Atlantic World, 1500 – 1800*, Palgrave, 2002.

²⁷ ARMITAGE., Op.cit. p.48

²⁸ Idem.

²⁹ Para este trabalho, utilizamos o termo “colonialismo” para diferenciá-lo de “colonização”, a partir da assertiva de Marc Ferro. Tal autor explica que a palavra “colonialismo” surgiu para designar “a forma

É importante assinalar que, desde o final do século XIX, já existiam estudiosos do mundo Atlântico e muitas “Histórias Atlânticas” declaradas, mas somente nas últimas décadas a *Atlântica Vistor* tem sido examinada como um emergente e distinto subcampo, ou mesmo como uma subdisciplina dentro da História, fazendo surgir algumas perguntas fundamentais, hipotizadas por Armitage³⁰, tais como: Pode uma história do Atlântico revelar novos problemas ou ajudar estudiosos a levantar melhores questões do que as mais tradicionais formas de questionamentos, por exemplo as histórias das nações? Pode um historiador esperar de se tornar mais habilitado para dizer algo mais substancial sobre a História que liga quatro continentes no decorrer de cinco séculos? E essa não seria uma maneira mais aceitável para estudar os impérios marítimos espanhol, português, francês, britânico e holandês? Em suma, a *Atlantic History* é uma abordagem válida para questões genuínas ou é apenas uma licença para a superficialidade ou uma desculpa para o Imperialismo?

Armitage³¹ ressalta ainda que existem várias publicações que mostram a centralidade do Atlântico para a concepção de civilização ocidental. Um dos fatos interessantes, levantado pelo autor, é que a escravidão e o mercado negreiro praticamente não tinham um papel declarado nessa história atlântica da civilização ocidental. O estudioso assinala a omissão recorrente de alguns episódios significativos para a América, protagonizados por negros, como a *Revolução de Santo Domingo* – a maior e a mais eficiente revolta acontecida no hemisfério ocidental desde 1776 e que culminou com um ciclo de revoltas de escravos que balançou o continente. Mesmo W. E. B. Du Bois, C. L. R. James e Eric Williams citam apenas os três eventos mais banais e óbvios do Atlântico: a dinâmica do comércio de escravos e sua abolição; a relação entre escravidão e industrialismo; e a Revolução Haitiana. Hoje em dia, a História do

pejorativa dada à colonização”. Primeiramente, o termo apontava a uma mera substituição do termo “colonismo” útil para corroborar com os ideais da expansão ultramarina. Com o passar do tempo, o colonialismo, como termo, adquiriu autonomia e passou a incorporar o discurso anticolonialista. Desse modo, a partir da metade do século XX, ele passou a designar a totalidade do fenômeno da colonização, sua legitimação e suas redundâncias. Segundo Ferro, é necessário ainda ressaltar que os atributos evocados pela palavra “colonialismo” já existiam anteriormente ao advento do termo e que remanescem à colonização e à descolonização.

³⁰ ARMITAGE. Op. cit. p.17.

³¹ Idem.

Atlântico não é mais confundida com um modelo baseado apenas no “White Atlantic”. Ganhou importância o “Black Atlantic” da diáspora africana, mas também o “Green Atlantic” da política irlandesa e da dispersão demográfica, e o “Red Atlantic” marxista. Assim, de acordo com Armitage³², a maioria dos autores fornece três conceitos de história do Atlântico, embora não excludentes uma das outras, que, neste trabalho, preferimos apenas mencionar a título de ilustração:

- 1- *Circum-atlantic History*, uma história transnacional do mundo atlântico;
- 2- *Trans-atlantic History*, uma história internacional do mundo atlântico;
- 3- *Cis-atlantic History*, uma história nacional ou regional dentro de um contexto atlântico.

Circum-atlantic History é a história do Atlântico estudada como uma peculiar zona de mudanças e intercâmbio, circulação e transmissão. É além disso a história do oceano como uma arena distinta, elaborada a partir de cada pormenor, mais estreitamente relacionada com as zonas oceânicas que o comporta. É a história de pessoas que cruzaram o oceano, que viveram em suas margens e que participaram de seu comércio e suas ideias, que construíram suas comunidades. É o oceano das doenças portadas, da flora transplantada e da fauna transportada. Tal conceito é centralizado nas histórias da diáspora e nos genocídios da África e das Américas, “na criação da cultura da modernidade”³³.

Obviamente, já anterior à chegada dos europeus, haviam muitas zonas pequenas de intercâmbio na bacia do Atlântico, seja na África Ocidental, Caribe ou Europa do Oeste, mas estes sistemas existiram dentro de uma limitada cultura marítima que se desenvolveu com características próprias. Foi a conquista europeia, enfim, a ligação que uniu todas essas subzonas dentro de um sistema atlântico único, pois dentro desse aparelho pode-se perceber uma contínua interação entre os migrantes que deixaram suas costas e juntos cruzaram o Atlântico. Diferentemente das subzonas do Oceano Indiano já desenvolvidas e integradas muitos anos antes da

³² ARMITAGE, Op.cit. p. 15.

³³ Idem.

chegada dos portugueses e europeus em geral, ou mesmo sem falar do sistema de fluxo de pessoas e mercadorias do Mediterrâneo.

Circum-atlantic History é uma história transnacional, em que Impérios e Monarquias - não Estados - constituem sua unidade política básica. Sua cronologia inicial começa com o período usualmente associado com a ascensão dos Estados no final do século XV e início do século XVI e termina um pouco antes da era dos Estados-nações.

A história transatlântica é aquela feita do mundo atlântico por intermédio de comparações. *Circum-atlantic history* tornou possível uma *transatlantic history*. O sistema circulatório do Atlântico criou ligações entre regiões e pessoas formalmente distintas, permitindo comparações entre diferentes histórias. Apesar das relações “simbióticas e assimétricas”, a história transatlântica se concentrou nas margens dos oceanos, assumindo a existência de Estados e Nações, de sociedades e de formações de economias em cidades e plantações ao redor da beira do oceano. Ela define, mas não determina, a natureza das conexões entre as diversas entidades.

De acordo com Armitage³⁴, a história transatlântica pode ser chamada de internacional por dois motivos: uma etimológica e contextual e a outra comparativa e conceitual. Ambos os termos foram usados pela primeira vez na época da Guerra Civil americana pelo bispo Richard Watson e pelo historiador Charles Henry Arnold, embora o termo aqui fosse despojado do sentido de modernidade, que, por sua vez, era reconhecido somente por John Wilkes. Uma história dentro do contexto do Império – e uma história de resistência ao Império - fornecem um ponto óbvio para as comparações entre os Estados Unidos e as Repúblicas Latino-americanas, através das suas divergentes origens institucionais e distintas tradições religiosas, governos, relações étnicas que também desvendariam diferenças intratáveis. As comparações mostram-se como modelos metodológicos válidos para ajudar a definir mais precisamente características históricas de segmentos do mundo atlântico, mas, sempre de acordo com Armitage³⁵, apenas dentro do contexto de uma maior

³⁴ ARMITAGE, Op.cit.

³⁵ Idem.

perspectiva transatlântica. Tal precisão de definição só seria possível fora de um contexto de comparação do chamado modelo *Cis-atlantic history*:

Trans-Atlantic history as comparative history has most often been conducted along a north-south axis within the Atlantic World. It has therefore been performed more often as an exercise in inter-imperial history than as one in international history.³⁶

A chamada *Cis-atlantic history*, como explicado acima, apresenta, como foco de estudo, a história de alguns lugares particulares, encarados como espaços excepcionais dentro do mundo atlântico, procurando definir tal singularidade como o resultado da interação entre as particularidades locais e uma larga rede de conexões (e comparações). É a História de um lugar particular: uma nação, uma região, um estado ou mesmo uma instituição específica em relação ao largo do Atlântico. A ascensão do nacionalismo no século XIX coincidiu com a invenção dessas histórias extranacionais, seja em termos de diplomacia ou de expansão imperial, como a história africana. Um lugar particular, mas resultado de uma rede de interações.

Alison Games³⁷ assinala de um modo mais didático essas três abordagens do Atlântico, evidenciando a divisão de David Armitage. A *Circum-atlantic history* abordaria o atlântico como uma unidade vista como um todo, já a *Trans-atlantic history* baseia-se em uma abordagem comparativa; e a *Cis-atlantic history* estuda um lugar particular dentro do contexto atlântico. Obviamente, em termos de metodologia, esta última perspectiva é a mais utilizada, principalmente por estudantes da graduação por não necessitar de um grande número de conhecimentos de línguas e possuir uma maior facilidade no que diz respeito à manipulação de arquivos e bibliografias, destaca Games³⁸.

³⁶ GAMES. Op.cit.

³⁷ Idem.

³⁸ Ibidem.

É a abordagem que engloba o Oceano Atlântico como um todo que ainda representa um grande desafio para os estudiosos, pois, a partir de uma perspectiva circum-atlântica, a história do Atlântico é mais do que literalmente o estudo de uma grande região geográfica com quatro continentes ao redor de um oceano e das pessoas que vivem e viviam neles. Deve ser focada em todas aquelas pessoas e aquelas sociedades que foram transformadas pela intersecção de tais terras depois de 1492 com a chegada de Cristóvão Colombo, que não consistem apenas lugares ao longo da costa atlântica. Alberto da Costa e Silva³⁹, e ainda Games⁴⁰, explicita a transformação sofrida por milhares de africanos com as práticas políticas e sociais derivadas das “descobertas” e do tráfico negreiro, pois mesmo aqueles que viviam a milhares de distância da costa tiveram suas comunidades modificadas com a repercussão e a variação da economia, ainda que não tenham sido envolvidos diretamente com esses eventos históricos. Por exemplo, é flagrante a mudança na dieta alimentar do mundo inteiro após a comercialização de produtos da América ou ainda de pessoas e lugares na costa do pacífico que foram engajadas em processos originários do Atlântico.

Games⁴¹ salienta que muitos estudiosos têm insistido em delinear três diferentes - e muitas vezes incompatíveis - “tipos” de Atlântico. A primeira e mais relevante perspectiva é aquela dos historiadores do tráfico transatlântico de escravos que perseveraram em colocar a abordagem atlântica no centro de seus debates (geralmente começando com os estudos de Philip D. Curtin e seu trabalho exaustivo na tentativa de calcular o tamanho desse mercado), continuando com a extensa e inovadora pesquisa da diáspora africana. Este importante campo, ainda de acordo com Games⁴², abriu a possibilidade de estudar o oceano como uma unidade coerente, pois segue os movimentos daqueles escravos que cruzaram o Atlântico, explorados pelos europeus, saindo da África em direção às ilhas do Caribe e à América, especialmente endereçados ao Brasil. Sem linhas delineadas por fronteiras de estados, essa abordagem persegue as balizas lógicas do mercado e coloca as pessoas no centro do

³⁹ COSTA e SILVA, Alberto da. *Um Rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011.

⁴⁰ GAMES. Op.cit.

⁴¹ Idem.

⁴² Ibidem.

Atlântico como sujeitos portadores de todos os elementos culturais possíveis, desde identidades políticas até bens materiais; além de diversas linguagens e de diferentes religiões presentes ao redor da bacia do Atlântico. Esta tem sido a mais engajada perspectiva atlântica dentro de uma tentativa de conceitualização do Atlântico, principalmente a partir de 1993, quando Paul Gilroy lançou seu livro: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*.

Um segundo campo de estudo que tem sido reforçado é a atenção sobre a perspectiva Atlântica engajado por historiadores das sociedades coloniais nas Américas. Este fenômeno tem se expandido geralmente através três aspectos metodológicos: o primeiro se refere a estudiosos da colonização que frequentemente tem indagado a modernidade europeia somando-a à história da região a qual pesquisam, encarando assim a perspectiva atlântica como uma veia natural de abordagem de estudos. O segundo aspecto é que historiadores das sociedades coloniais usualmente fazem estudos comparativos entre seus objetos de pesquisa e outros impérios europeus, no mínimo abordando as conexões hemisféricas como possibilidade interpretativa. A última vem do ímpeto e da frustração em escrever uma história colonial baseada e centralizada nas tradições historiográficas ao redor das Nações e Estados Modernos, assim, escapando das restrições metodológicas de um Estado-nação, vão em direção ao mundo sem fronteiras do Atlântico.

Finalmente, a história dos impérios por muito tempo foi circunscrita pelo Atlântico, entre outras bacias oceânicas, e fundamentada nos seus contextos de influência. A principal limitação que todas essas abordagens impõem ao Atlântico é a tendência em ver a região primeiramente a partir de uma perspectiva europeia e, por conseguinte, a condicionar o olhar principalmente dentro de uma geografia imperial única, o que muitas vezes pode resultar em uma divisão do mundo bizarra que, por vezes, pode representar os termos “colonial” e “imperial”. No entanto, é de se relevar que muitas vezes tais áreas participaram de transformações regionais comuns e dividiram espaço com poderes rivais dentro das trajetórias coloniais.

Raramente a história do Atlântico produzida pelos historiadores não são centradas ao redor do Oceano e, paradoxalmente, segundo Games⁴³, o Oceano não é apresentado como unidade de análise relevante para o projeto. Sendo mister

⁴³ GAMES. Op.cit.

distinguir entre a história “do” e a história “no” Atlântico, é importante salientar a importância, no caso específico do Atlântico, do quanto se faça imperativo a distinção entre a história dos lugares ao redor dele *versus* a história dele mesmo. Além do mais, é necessário estar atento em não simplesmente re-arrumar a história colonial e vendê-la repaginada como a história do Atlântico. É preciso repensar a história do Atlântico e reabilitar o papel do Oceano, seja a história da circulação “ao redor de” e “no cruzamento dele” e não simplesmente pensar nas conexões entre hemisférios norte e sul ou entre a África, Europa e Américas, conforme assinala Games:

Atlantic history is all the rage, yet very few works exist that have attempted to capture the entire Atlantic across imperial, regional, and national boundaries. It is time to restore the ocean to Atlantic history: if circulation around and across the ocean—not simply north-south hemispheric connections between Africa and Europe or within the Americas, but transatlantic connections—is not a fundamental part of historical analysis and does not in itself provide explanatory power to the subject under discussion, then we would do well to define these projects by some other name. To be sure, a history that requires attention to the Atlantic ends up privileging certain kinds of interactions (the migration of people and commodities, for example), but many historians have also effectively traced the circulation of ideas, tastes, preferences, and other less easily calculated and quantified aspects of exchange.⁴⁴

A história do Atlântico é muito mais do que um estudo de uma unidade geográfica, é também um estilo de investigação que reflete o impulso em delinear histórias em campos específicos para a história atlântica em primeiro lugar. Dentro do espaço de mais de quatro séculos e desses quatro continentes, historiadores que adotaram uma perspectiva atlântica exploraram semelhanças e convergências, procurando modelos que derivam de novas interações de pessoas ao redor, dentro e através do Atlântico. Games⁴⁵ assinala ainda que essa grande unidade geográfica

⁴⁴ GAMES. Op.cit.

⁴⁵ Idem.

requer uma abordagem diferente, uma que tenha a necessidade de arrancar o foco de alguns lugares particulares, apesar de algumas regiões terem realmente obtido poderes políticos desproporcionais em alguns momentos da história.

Para Games⁴⁶, se a história do Atlântico é uma história sem fronteiras, então ela deve ser também uma história sem uma perspectiva imperial, pois ela deve abordar sim a dominação europeia, mas não deve ser eurocêntrica. Ela deve cobrir um espaço dominado numericamente por migrantes africanos, mas também não deve ser afrocêntrica. As mudanças mais dinâmicas do período de contato deve ser mais evidentemente notadas nas Américas, mas também não deve ser uma história estendida intrinsicamente das Américas Coloniais. Ela requer um novo tipo de perspectivas, que idealmente não pode ser fixada em nenhum local. A história do Atlântico põe em evidência alguns desafios: ligar muitas regiões, em que o historiador possa ter a competência ou a esperteza que os estudos requerem, e fazer isso através de múltiplas perspectivas.

É preciso também desfazer um engano muitas vezes cometido dentro dos estudos atlânticos que é tratar com a mesma medida povos de diferentes lugares do atlântico como se fizessem parte de uma grande unidade. Não se pode encarar tais estudos, prescrevendo situações coringas para seu entendimento como um todo, por exemplo, como usar o termo “colonialismo” indistintamente. Games⁴⁷ é categórico em afirmar que africanos e americanos tiveram diametricamente experiências diferentes com as incursões europeias. Na África, europeus trataram largamente com mercadores africanos e autoridades locais, tendo seus domínios políticos assegurado apenas em poucos lugares. Nas Américas, os europeus agiram de maneira mais violenta na apropriação das terras e se beneficiaram das catástrofes demográficas ocorridas com os nativo-americanos. Em resumo, o autor afirma que é impossível falar de um estilo “atlântico” de interação, ou de uma única cultura atlântica ou mesmo de um sistema “atlântico”, devido à complexidade e à variedade do assunto:

⁴⁶ GAMES. Op.cit.

⁴⁷ Idem.

Closely linked to this tendency to let one small part of the Atlantic define the whole are barriers caused by terminology. Both problems derive from the challenge of perspective: How do we escape historiographic conventions to find a language and a framework that encapsulates the whole Atlantic? Words get in the way. Historians continue to invoke the Americas with the Eurocentric “New World,” despite the logic they may apply as Atlantic historians that, in fact, if the entire region is a logical unit of analysis, it is so precisely because it was a new world for all involved in it. Historians who approach the region from colonial or imperial perspectives are similarly inclined to slip into the language of imperial dynamics, speaking, therefore, about centers, peripheries, and margins. It is difficult to identify processes shared by the entire Atlantic region, and this challenge speaks both to the *lack* of coherence of the region and to the continued difficulties of assimilating so many different fields of scholarship.⁴⁸

Games⁴⁹ atenta que, apesar de todos os livros e artigos que africanistas têm publicado para iluminar não-especialistas, outros historiadores têm sido surpreendentemente lentos em encontrar maneiras de colocar a África na história do Atlântico e não simplesmente como um lugar associado com a escravidão e o tráfico de escravos. Assim, o mais urgente e imediato desafio dos estudiosos ainda persiste em restaurar a África para o Atlântico. A ausência comparativa da África nas conceituações do Atlântico é uma consequência tanto do domínio da história do Atlântico pelos historiadores do Atlântico Norte quanto por aqueles da Europa.

Se as viagens oceânicas da Europa, para Games⁵⁰, inauguraram o contato direto entre as grandes terras anteriormente isoladas e, muito mais importante, os seus habitantes, tais viagens em direção ao oeste iniciada pelos europeus tiveram um impacto persistente e infeliz na construção intelectual do Atlântico, fazendo com que muitos estudiosos ainda vejam a região como uma história de europeus e de americanos. O Atlântico Sul lusófono tem fugido a essa regra. Intelectuais como

⁴⁸ GAMES. Op.cit.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibidem.

Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Alberto Costa e Silva, Miguel Vale de Almeida são apenas alguns dos exemplos, entre outros, de pensadores que se esforçaram em dar à história do oceano um tom nem branco nem negro, mas “pardo”⁵¹. Uma história atlântica que, além de importante por si mesma, ajuda a nos explicar nós mesmos, para citar Costa e Silva⁵².

⁵¹ Trataremos do termo mais adiante.

⁵² COSTA E SILVA. *Op.cit.*

1.3. *Um Rio Chamado Atlântico do Sul*

Ashcroft⁵³ utiliza o termo pós-colonialismo para designar uma cultura influenciada pelo processo colonial desde seu início até os dias de hoje. Em decorrência de tal termo, pode-se entender literatura pós-colonial, conforme explica Thomas Bonicci, como:

(...) toda a produção literária dos povos colonizados pelas potências europeias entre o século XV e XX. Portanto, as literaturas em língua espanhola nos países latino-americanos e caribenhos; em português no Brasil, Angola, Cabo Verde e Moçambique; em inglês na Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Índia, Malta, Gibraltar, ilhas do Pacífico e do Caribe, Nigéria, Quênia, África do Sul; em francês na Argélia, Tunísia e vários países da África, são literaturas pós-coloniais. Apesar de todas as suas diferenças, essas literaturas originaram-se da “experiência de colonização, afirmando a tensão com o poder imperial e enfatizando suas diferenças dos pressupostos do centro imperial”.⁵⁴

Atualmente a importância da crítica pós-colonialista está na possibilidade de debater o imperialismo e suas influências, dentro de um contexto mundial e também local. Seguindo o pensamento de Bonicci⁵⁵, essa atitude requer um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a

⁵³ ASHCROFT Bill et al., *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1997.

⁵⁴ BONNICI, Thomas: *O Pós-Colonialismo e a Literatura*, Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000.

⁵⁵ BONNICI. Op.cit.

compreensão da política e da cultura na era da descolonização; o autoquestionamento do crítico e seu engajamento do em torno da criação de um contexto favorável aos marginalizados e aos oprimidos, para a recuperação da história, da voz. O termo “Atlânticos do Sul” serve para contribuir a tal discussão dentro do projeto colonial português e seus desdobramentos em termos de gênero, raça e sistema econômico-social, tomando como referência esse espaço híbrido e transcultural do mar cruzado em rotas que ligaram África, Europa e América e de trocas culturais protagonizadas pelos colonizadores e pelos “subalternos”⁵⁶.

Desse modo, o conceito constitui uma chave que serve para refletir sobre as atuais conjunturas dos povos afetados. Nesta esteira é compreensível que o(s) Atlântico(s) Sul sejam não um espaço de separação de mundos – o Velho e o Novo - mas, como foi observado, um espaço dinâmico que proporciona novos olhares (Naro et alli, 2007). Como argumentam Margarida Calafate e Roberto Vecchi:

O(s) Atlântico(s) Sul são um sistema de periferias sem centro, ou como um centro deslocado, uma imagem forte e sugestiva (que, aos brasileiros, lembra uma imagem fundadora de Sérgio Buarque de Holanda de *Raízes do Brasil*), sistema onde, porém, as periferias se hierarquizam e se articulam na dimensão do periférico. O(s) Atlântico(s) Sul comunicam, pelas margens ainda por definir criticamente da diáspora negra, sendo o Brasil o país que recebeu mais escravos africanos nas Américas, com o espaço que Paul Gilroy, no seu ensaio seminal, chama de “black Atlantic”, isto é, “um sistema de interação e comunicação histórica, cultural, política e linguística que foi originado pela própria escravidão” (Gilroy, 2003: 18).

Transnacional, hipernacional e ultranacional em simultâneo, sempre do ponto de vista metropolitano, o(s) Atlântico(s) Sul impuseram outras narrativas da nação imperial.

56. O termo “subalterno” geralmente está relacionado à subordinação da sociedade, em termos de classe, gênero, idade e categoria de trabalho. Começou-se a utilizar a expressão, na Índia dos anos 1970, como alusão às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, possibilitando uma nova abordagem na história dos locais dominados, considerados até então apenas a partir da perspectiva do colonizador e seu poder hegemônico. No início dos anos de 1980, os estudos subalternos desenvolveram-se como uma interferência na historiografia sul-asiática, enquanto se tornavam um modelo válido para uma série de análises críticas ao Pós-colonialismo, examinando este último como um discurso intelectual que reúne um grupo de teorias amarradas na filosofia, ciência política e literatura contra a herança colonial. Ranajit Guha (1988) e Gayatri Spivak (1988) utilizam o termo “subalterno” para se referir a grupos marginalizados, que não possuem “voz” ou representatividade, em decorrência de seu status social.

Espaço também de forte figuralidade que inscreve precocemente, por exemplo, em níveis justapostos e combinados, os topoi de reconfiguração da subjectividade da transição paradigmática de Boaventura de Sousa Santos – a fronteira, o barroco e o sul – o(s) Atlântico(s) sul demarcam-se pela multiplicidade de temporalidades que contêm, a disseminação de história que de acordo com o ponto de observação pode ser, por uma estratégia crítica de rastros, resgatada e portanto re-narrada.⁵⁷

O Atlântico Sul não está na história colonial, nem sequer se configura fora dela. Sendo a corrente de comunicação entre modernidades diferentes, ao mesmo tempo em que o Atlântico configurou e legitimou o dispositivo colonial, deu mote aos processos de interculturalidade e de transnacionalidade tão importantes para o desenvolvimento da civilização ocidental, principalmente através da diáspora negra.

Miguel Vale de Almeida⁵⁸ re-narra o “Black Atlantic”, defendendo a expressão “Atlântico Pardo” como uma provocação para assinalar o “mundo criado” durante o Império Português, mas principalmente para discordar da narrativa hegemônica do projeto de miscigenação português, sua atualização para a construção do Brasil e os discursos pós-coloniais que não conseguem dar cabo às questões da Afro-diáspora.

Por lembrar de outras narrativas além das “da nação imperial”, Alberto da Costa e Silva, no seu livro *Um Rio Chamado Atlântico, a África no Brasil e o Brasil na África*⁵⁹, expõe uma visão extraordinária sobre a relação Brasil e África e o processo de enriquecimento cultural mútuo entre as duas margens do Atlântico. Para o historiador, o Atlântico, durante três ou quatro séculos, foi um rio, sendo atravessado permanentemente por navios brasileiros, embora por muitos anos se tenha evitado - ou esquecido - de confrontar esse passado:

Preocupado com nós próprios, com o que fomos e somos, deixamos de confrontar o que temos de herança da África com a África que ficou no outro lado

⁵⁷ CALAFATE, Margarida e VECCHI, Roberto. O (s) Atlântico(s) do Sul . Instituto Camões. Universidade de Bolonha, 2009, p. 1. Excerto do curso online.

⁵⁸ ALMEIDA,

⁵⁹ Op.cit.(2011),

do Oceano, tão diversificada na geografia e no tempo. No entanto, a História da África – ou, melhor, das várias Áfricas -, antes e durante o período do tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil. Quando esta começa? (COSTA E SILVA: 2011, 54)

Segundo Costa e Silva (2010), desde praticamente o início do século XVII até 1850, não se passava um dia sem que de um Porto de Salvador, de Recife ou do Rio de Janeiro saísse ou entrasse um navio da África: “As relações foram tão intensas que era como se você estivesse atravessando de canoa a remo. O Atlântico não separou, ele uniu à África ao Brasil”⁶⁰. De acordo ainda com uma entrevista do historiador para o programa *Nova África*⁶¹, o autor defende que ensinam errado às crianças na escola no Brasil, pois, a leste, o Brasil não se limitaria com o Oceano Atlântico. A leste, ele se limitaria com a África, sendo aquela a verdadeira fronteira oriental do Brasil: o contorno africano.

Para Costa e Silva⁶², o Brasil foi responsável por uma contribuição cultural relevante em relação a elementos que resultaram na união Brasil/África, em diversos aspectos, como na culinária, na religião, na linguagem e na arte:

(...) na África, muito além da linha em que findavam as praias, as notícias esgarçavam-se pelo interior e certas novidades, e só certas novidades, expandiam-se rapidamente. Assim, a África recebeu e africanizou a rede, a mandioca e o milho, enquanto o Brasil e Cuba faziam seus o dendê, a malagueta e a panaria da Costa. As trocas deram-se nas duas direções, e a cada um dos lados do Atlântico não era de todo desconhecido e indiferente o que se passava no outro. A independência do Brasil, por exemplo, não ficou despercebida na África — e o prova terem sido dois africanos os primeiros reis a reconhecê-la, o Obá Ósemwede, do Benim, e o Ologum Ajan, de Eko, Onim ou Lagos. Em Angola,

⁶⁰ Costa e Silva. “Um Rio Chamado Atlântico” – Programa *Nova África*. Tv Brasil. Episódio 32 de 28/06/2010.

⁶¹ *Op.cit.*,

⁶² *Op.cit.*

os acontecimentos de 1822 tiveram enorme impacto, chegando a gerar uma corrente favorável à separação de Portugal e à união ao Brasil.⁶³

Nesse sentido, o tráfico de escravos exerceu um papel relevante nas ligações orgânicas entre as duas margens do “Rio Atlântico”, transformando-se em um motor de trocas culturais feitas nas duas direções. Assim, como consequência do tráfico de escravos, sobretudo a partir do XVIII, fortes vínculos entre pontos do litoral africano e as costas atlânticas das Américas foram se estabelecendo desde o século XVII.

A contribuição brasileira deu-se também pelo volume e conjunto dos ex-escravos, ditos “brasileiros”⁶⁴, que retornaram ao continente de origem e depois, por sua vez, passaram a exercer um papel considerável naquelas comunidades, envolvendo-se inclusive diretamente com o tráfico negreiro. Do mesmo modo, também africanos desempenharam um papel fundamental na ocupação do território brasileiro, modificando e construindo novas tradições hibridizadas neste último espaço, muitas vezes reconstruindo estruturas políticas e religiosas da África:

No território brasileiro, reis e nobres africanos, vendidos por seus desafetos como escravos, buscaram, algumas vezes, reconstruir as estruturas políticas e religiosas das terras de onde haviam partido. Isso ter-se-ia verificado — para citar o caso

⁶³ COSTA e SILVA, 2011: 67.

⁶⁴ Os Retornados foram ex-escravos que voltaram para o continente africano, por vontade própria ou porque foram forçados. Como lembra Eurídice Figueiredo (2009: 51), os retornados eram pessoas livres que se instalaram na África e ali criaram uma comunidade de “Brasileiros”, também chamados de “Agudás” ou “Amarôs” na Nigéria, no Benin, no Togo e de “Tabom” em Gana. Muitos foram deportados pelas autoridades brasileiras por terem se envolvidos com insurreições na Bahia, principalmente entre os anos 1807 e 1837, como a Revolta dos Malês. Também muitos, chegados ao outro lado do Atlântico sentiram-se traídos, pois não era aquela África que tinham na memória ou que imaginavam a partir das narrativas dos pais. Apesar de muitos terem enriquecidos, na maioria dos casos foram discriminados como ex-escravos, tanto na terra natal quanto nas costas da África, e sofreram crises de identidade: eram considerados negros no Brasil e brancos na África (cf. Costa e Silva: 2011:123). Como ressalta Figueiredo (2009: 51), alguns romances brasileiros e antilhanos retomam este tema como a trilogia *A alma da África* de Antônio Olinto, que inclui *A casa da água* (1969), *O rei de Keto* (1980) e *O trono de vidro* (1987). A mineira Ana Maria Gonçalves, em *Um defeito de cor* (2007), reconstitui ficcionalmente a história de Kehinde e, por meio dela, as condições de vida dos escravos na Bahia do século XIX. A escritora antilhana Maryse Condé também recria a vida dos Agudás no seu romance: *Ségou, Les murailles de terre* (1984) e *Ségou, La terre en miettes* (1985).

mais conhecido — com Nan Agotiné, a mãe do rei Guezô, do Danxomé, Dangomé, Daomei ou Daomé. Passada às mãos dos traficantes pelo rei Adandozã, ele teria refeito os seus altares e a sua Corte na Casa das Minas (ou Querebetam de Zomadonu), em São Luís do Maranhão. Outros sonharam voltar à África e reconquistar as posições perdidas, não se excluindo que hajam conspirado para isso. Não faltaria quem lhes levasse as mensagens a adeptos e descontentes na terra natal, pois a tripulação dos navios negreiros era em grande parte africana. Um desses príncipes quase logrou tornar real o sonho. Chamava-se Fruku, no Danxomé, e foi vendido ao Brasil pelo rei Tegbesu, provavelmente para permitir que Kpengla ascendesse ao trono. Viveu no Brasil vinte e quatro anos e voltou à Costa dos Escravos com o nome de Dom Jerônimo. E como Dom Jerônimo, o *brasileiro*, o príncipe Fruku disputou o trono do Danxomé, após a morte de Kpengla, em 1789, e só por pouco o perdeu para Agonglo.⁶⁵

Costa e Silva⁶⁶ assegura-nos que a abertura dos litorais atlânticos tenha tido um efeito muito mais profundo sobre a África do que a “diminuta presença humana europeia” no continente. Tanto em relação à difusão das plantas americanas, que alteraram substancialmente a dieta de numerosas populações como a mandioca e o milho; quanto pelo ingresso das armas de fogo, que alteraram as táticas de guerra e as relações de força interafricanas, fazendo crescer o poder centralizador de reis e ainda brotar, consolidar e expandir novos estados que controlavam os caminhos para o litoral.

Outro fator essencial para o entendimento do efeito “atlântico” foi o comércio negreiro e a sua crescente demanda de escravos, muito mais dinâmica do que as voltadas para outros comércios como, por exemplo do Oriente Médio, do Magrebe, e do Índico. Desse modo, os mercados transatlânticos tornaram-se cada vez mais importantes do que os antigos mercados transsaarianos, pois a conexão floresta-savana-sael-deserto, pelo meio do qual desaguavam o ouro, a cola e o escravo, “passou a ter de competir com a ligação savana-floresta-praia. Acentuaram-se,

⁶⁵ COSTA E SILVA, 2011, p. 112).

⁶⁶ Op.cit.

consequentemente, os liames entre os vários pontos do litoral atlântico e tornaram-se mais intensas as atividades ao longo da costa”⁶⁷.

Um dos fatos mais importantes em termos de influência africana no Atlântico Sul foi a Revolta dos Malês, na Bahia em 1835, ocasionando o degredo de muitos ex-escravos ao continente africano com mais de quinhentos africanos expulsos do Brasil e levados de volta à África. Os malês eram muçulmanos conhecidos como *nagôs* na Bahia, que organizaram o movimento revoltoso. A expressão *malê* deriva, por sua vez, de *imalê*, que na língua iorubá significa muçulmano. A rebelião de caráter racial e religioso era contra a escravidão e a imposição da religião católica, em Salvador.

Ao retornarem, muitos não se sentiam mais vinculados a costumes e tradições da terra natal, pois tinham sido “abrasileirados” no cativeiro e também foram se reunindo em comunidades, mesmo com a formação de bairros de brasileiros como o “Quartier Brésil”, o “Brazilian Quartier” e o “Quartier Marô”, em Ajudá, ou, em Acra, a comunidade conhecida como povo “Tá Bom”. Esses bairros existem até hoje em regiões como Benin, Nigéria, Togo e Gana. Desde o começo, os integrantes dessas comunidades chamavam a si mesmos de “brasileiros”, inclusive nas correspondências oficiais com os colonizadores.

O estudioso Manolo Florentino⁶⁸, examinando as relações do comércio de escravos entre a África e o Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX, percebe a lógica do sistema escravista vinculada à territorialidade brasileira nos aspectos políticos, sociais e econômicos, enfatizando as complexas nuances do comércio atlântico. Conforme o historiador ressalta:

(...) o comércio atlântico de almas exercia uma dupla função estrutural (isto é, recorrente no tempo). No Brasil era o principal instrumento viabilizador da reprodução física dos escravos (...), especialmente em áreas intimamente ligadas ao mercado internacional em expansão. Por outro lado, (...) tal viabilização era necessariamente precedida pela reprodução social do cativo na África, processo

⁶⁷ (COSTA e SILVA: 2011, 154)

⁶⁸ FLORENTINO: 2002, p. 9).

marcado por duas dimensões. A primeira, de conteúdo político-social, tinha por móvel a cristalização da hierarquia social e das relações de poder nas regiões africanas mais ligadas à exportação de homens. A segunda, econômica *strictu sensu*, está relacionada à forma pela qual se dava esta produção (a violência), que permitia ao fluxo de mão-de-obra realizar-se a baixos custos.⁶⁹

Em termos de violência, Boaventura Sousa Santos⁷⁰ nos fala da dicotomia "regulação/emancipação", que se concentraria tão-somente a sociedades metropolitanas, e da impossibilidade de aplicá-la aos territórios coloniais aos quais se aplicaria a dicotomia "apropriação/violência"⁷¹. Tudo isso se dá, pois, para Boaventura, a zona colonial foi a localização territorial que coincidiu historicamente com um território social específico, onde tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal poderia existir. O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. O autor português caracteriza a modernidade ocidental como um paradigma baseado na tensão entre a regulação e a emancipação sociais, distinção visível que fundamenta todos os conflitos modernos, subjazendo nela ainda uma outra diferenciação invisível, na qual a anterior se funda: a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. Para Sousa Santos⁷², a regulação social é constituída pelos princípios do Estado, da comunidade e do mercado, enquanto que a emancipação estaria fundamentada nas três lógicas da racionalidade: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito.

Uma das perspectivas interessante dos estudos pós-coloniais, ressaltada pelo professor Boaventura Sousa Santos⁷³ em *Ecologia de Saberes*⁷⁴, é abordagem

⁶⁹ *Op.cit.*

⁷⁰ *Op.cit.*

⁷¹ De acordo com Boaventura (2000), embora seja inconcebível a aplicabilidade do paradigma "regulação/emancipação" aos territórios coloniais, tal fenômeno não comprometeu sua universalidade.

⁷² *Op.cit.*

⁷³ *Op.cit.*

Epistemológica. Isto é, a necessidade de compreender a ciência moderna como única forma de saber: as línguas, os conhecimentos e os mundos rasurados pelo colonialismo que não foram considerados como conhecimentos e que as ciências modernas tentam (e devem) resgatar. As outras perspectivas são 1) a política-cultural que faz a análise das narrativas e produz novas narrativas com novas perspectivas e outros autores; 2) Antropológica e social faz crítica de antropologia como ciência do colonialismo e análise dos movimentos sociais ocorridos e ainda existente.⁷⁵

Em relação a uma perspectiva política-cultural, o livro *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, de Luís Felipe Alencastro⁷⁶, serve para repensar a história do Brasil nos tempos coloniais, suscitando um debate historiográfico inovador, ao sugerir o deslocamento de alguns pressupostos clássicos da nossa historiografia nacional. Herdeiro de livros marcantes para a interpretação da história brasileira como a *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, e *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*, de Fernando Novais, ambos explorando a sofisticada noção do sentido mercantil da colonização e a dinâmica da sociedade colonial, *O trato dos Viventes* estabelece um panorama e institui um retalho que não se inscreve apenas no espaço brasileiro ou do português imperial, mas tece no espaço Atlântico - e nas trocas mercantis nele realizadas, sobretudo no tráfico negreiro – a explicação, dando inteligibilidade ao “paradoxo histórico” da formação do Brasil. Alencastro⁷⁷ baseia-se na análise de que o tráfico atlântico de escravos africanos modificou de modo contraditório o aparelho colonial, pois, “desde o século XVII interesses luso-brasileiros ou, melhor dizendo, brasílicos, se cristalizam nas áreas

74 De acordo com Santos (2004: 34), a Ecologia de Saberes consiste na promoção do diálogo entre o conhecimento científico e humanístico que a universidade produz e os conhecimentos populares, tradicionais, urbanos e campestres, de culturas não ocidentais (indígenas, africanas, etc.) que circulam na sociedade. A ecologia dos saberes é um conjunto de práticas que promovem uma convivência ativa conhecimento de vida com a suposição de que todos eles, incluindo o conhecimento científico, pode ser enriquecido com o diálogo. Ela envolve uma ampla gama de ações de valorização, tanto do conhecimento científico como de outros conhecimentos considerado úteis, compartilhado por pesquisadores, estudantes e grupos de cidadãos, fornece a base para a criação de comunidades epistêmicas mais amplas que fazem da universidade um Inter espaço público onde os cidadãos o conhecimento e os grupos sociais podem intervir.

⁷⁵ *Op.cit.*

⁷⁶ *Op.cit.*

⁷⁷ *Op.cit.*

escravistas sul-americanas e nos portos africanos de trato [...] carreiras bilaterais vinculam diretamente o Brasil à África Ocidental” .⁷⁸

Nesta conjuntura, o comércio negreiro desponta como a “alavancagem do Império do Ocidente”, sendo responsável pela transmutação da escravidão em escravismo, um sistema que ultrapassa as simples noções de “operações de compra, transporte e venda de africanos para moldar o conjunto da economia, da demografia, da sociedade e da política da América portuguesa”. Com sentido e práticas diferenciadas, domínio e exploração são vistos como fenômenos desvinculados já que a presença de colonos num determinado território não garantiria a exploração econômica do mesmo. Desse modo, a própria colonização é presumida como algo decorrente de múltiplos aprendizados não surgindo prontamente como um modelo acabado, pois só a partir do momento em que “os colonos compreendem que o aprendizado da colonização deve coincidir com o aprendizado do mercado [...] podem se coordenar e completar a dominação colonial e a exploração colonial.”

Alencastro⁷⁹ vai aos poucos tecendo um panorama geográfico e social, indicando justificações ideológico-cristãs⁸⁰, demonstrando que a África e a América não podem ser pensadas separadas quando se fala de “transmigração”, o transporte contínuo de africanos através do Atlântico Sul. Assim, de acordo com o autor, entre caravanas e caravelas, a geografia comercial e a história africana favoreceram a penetração europeia. Ainda segundo Alberto da Costa e Silva:

(...) Os numerosos estabelecimentos europeus encravados em outros pontos da Costa pagavam aluguel ou direitos de comércio aos reis, régulos ou chefes locais. Feitorias mercantis, quase todas dedicadas primordialmente ao tráfico negreiro, como Saint-Louis, Goréa, Cachéu, Bissau, El Mina e Cape Coast, suas populações continham pequena quantidade de mulatos. Esses eram mais numerosos nas comunidades fundadas por ex-escravos retornados do Brasil, Cuba e Venezuela,

⁷⁸ Idem (2000, p. 219).

⁷⁹ Ibidem

80. Por exemplo, Padre Vieira assinala como “presságio divino” o fato de que as caravelas navegam empurradas pelos “ventos negreiros”, fenômeno natural, atmosférico e marítimo.

como Atouetá e Porto Seguro, e nos bairros brasileiros de Acra, Agoué, Ajuda, Porto Novo, Badagri e Lagos. Havia ainda o caso especial de Freetown, na Serra Leoa, onde os ingleses colocaram, como colonos, no reino temne de Koya, ex-escravos que combateram ao lado deles na guerra pela Independência dos Estados Unidos. O exemplo seria seguido, mais tarde, em Bathurst, Monrovia e Libreville. Esses refúgios para ex-escravos transformaram-se em embriões de colônias — a da Serra Leoa já em 1808 — e de uma república nos moldes americanos, a da Libéria. A presença européia na África era, portanto, muito limitada. Discreta.⁸¹

Lisboa, neste contexto, torna-se a capital negreira do Atlântico, principalmente quando o tráfico se converte no “esteio da economia no Império do Ocidente”, deixando de ser apenas uma entre outras atividades ultramarinas. Com o refluxo de capitais, antes investidos no Império lusitano do Oriente e agora canalizados para o Império do Ocidente, fundam-se e multiplicam-se o intercâmbio de produtos coloniais nos dois lados do Atlântico, em uma complexa rede de relações.

Alencastro⁸² também destaca os importantes contrastes entre o comércio de índios e o de africanos na América portuguesa, ressaltando que a organização social dos nossos autóctones impedia o câmbio extensivo de escravos. Enfatizando ainda o medo constante que a Coroa tinha do assédio estrangeiro, reforçada pela fraca presença de forças militares na colônia, os índios constituíam-se aliados contra invasores. Além disso, a falta de comunicação entre as capitânicas e a irregularidade dos transportes marítimos entre os portos coloniais, dificultava o comércio a longa distância de escravos indígenas. Sobretudo, a escolha ideológica pela evangelização dos índios, o que amenizou humanamente o processo.

Os jesuítas portugueses, como cita Alencastro⁸³, definiram no Atlântico Sul “uma complementaridade missionária” que abonou o negócio negreiro e propiciou “a política pró-indígena no Brasil”. Em relação mesmo aos Africanos, Padre Antônio Vieira

⁸¹ COSTA e SILVA: 1994, p. 01.

⁸² ALENCASTRO. Op.cit.

⁸³ ALENCASTRO. Op.cit.

tramaria uma das mais excelentes justificações ideológicas do tráfico negreiro no atlântico, proclamando que a vinda dos africanos para a América constituía-se um “grande milagre”, por viabilizar a salvação daquelas almas. A emersão desta consistente “teoria negreira jesuítica” foi responsável por uma espécie de “ajustamento doutrinário pró-escravista” implantado pelos jesuítas em Angola e no Brasil, desenvolvendo um “tortuoso processo de moldagem da doutrina religiosa à ordem ultramarina” e escravista, enunciada pela bula *Romanus Pontifex*, reforçada nas epístolas e nos sermões, de nomes como Nóbrega e Vieira, ou ainda a defesa do tráfico de Baltazar Barreira, evangelizador de Angola, de Cabo Verde e da Guiné. Enfim, para Alencastro, o verdadeiro sentido da colonização consistia no fato de que o “comércio negreiro apresentava-se como um elo fundamental da inserção da África no mercado mundial. Suprimi-lo seria pôr em cheque o domínio ultramarino português e romper a cadeia de comércio montada no Império do Ocidente”⁸⁴.

Segundo Alencastro⁸⁵, fundamentais para se entender a formação do Brasil colonial são a quantidade e a importância de processos e episódios que demonstram como os interesses luso-brasileiros penetraram e se sobrepuseram em Angola. Através da guerra e do comércio, delineava-se a chamada “Angola Brasília”⁸⁶, uma nova região aterritorial a partir da presença luso-brasileira – ou “brasílica” – em Angola. Homens como os governadores Salvador Correia de Sá, João Fernandes Vieira, André Vidal de Negreiros, ao introduzirem na África os métodos da guerra⁸⁷ brasílica, buscavam alargar a ação do tráfico, também utilizando o comércio bilateral de uma série de produtos “brasílicos” usados como moeda na troca por escravos, como a cachaça e a mandioca. Naquele tempo das invasões holandeses nos domínios

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ As relações diretas entre Brasil e Angola foram tradicionalmente mais intensas do que com a metrópole portuguesa. Costa e Silva (2011: 12) ressalta que a notícia do 7 de setembro de 1822 refletiu fortemente em território africano. Inclusive, em Benguela, surgiu uma corrente política que pregava a união daquele território ao Brasil.

⁸⁷ Etimologicamente, o termo “guerra” deriva do franco *werra* (mistura), já presente no latim do século VI como “guerra” no lugar do vocábulo *bellum*. O clássico termo *bellum* foi sendo abandonado progressivamente nas línguas romances, pois podia ser confundido com o termo *bellus* (= belo). O vocábulo bárbaro correspondia melhor ao sistema de combate “desordenado” próprio dos povos Germânicos em oposição à guerra ordenada (*bellum* = *duellum* e *proelium*) de esquadrilha contra esquadrilha dos Romanos. (cf. 457)

portugueses nas duas margens do Atlântico, coubera aos interesses sediados no Rio de Janeiro a empreitada de providenciar pessoas e materiais para a reconquista de Angola, criando um “espaço de co-gestão lusitana e brasílica no Atlântico Sul”⁸⁸.

Aliás, a preferência pela introdução de escravos angolanos no nordeste é citada no relatório escrito pelos holandeses em 1638, intitulado *Breve Discurso sobre o estado das quatro capitâneas conquistadas*:

os de Angola são aqui tidos pelos melhores, já porque melhor se prestam ao trabalho e já porque, sendo recém-chegados, melhor são instruídos pelos negros velhos, pois que eles entendem a língua uns dos outros. Os que porém a Companhia obtém na costa de Ardra são cabeçudos, tardos e difíceis de se empregar no trabalho, se bem que, quando querem fazê-lo, trabalham muito mais do que os Angolas. A princípio não sofrem nenhum governo rigoroso, levantam-se todos no campo contra os feitores que os dirigem e os moem de pancadas, ao que dá causa falarem eles uma língua que os nossos velhos não entendem, nem pessoa alguma, resultando daí equívocos...Sem tais escravos não é possível fazer alguma coisa no Brasil: sem os engenhos não podem moer, nem as terras são cultivadas, pelo que necessariamente devem haver escravos no Brasil e por nenhum modo podem ser dispensados.⁸⁹

é preciso notar, conforme lembra mais uma vez Alencastro⁹⁰, que o território do historiador da Colônia deve abranger toda a extensão da lusofonia, da documentação ultramarina onde estão registrados os contatos entre as culturas que nos formaram. Descoberto o Brasil em 1500 e com um maior aproveitamento da costa africana, Portugal começa seu efetivo processo de colonização, impulsionando o grande artifício de trocas no Atlântico Sul, tendo, como vimos, especialmente Angola como ponto de partida e o Brasil como posto de chegada. Assim, como ilustra bem os professores Vecchi e Calafate:

⁸⁸ Op.cit.

⁸⁹ LINDOSO. p. 269.

⁹⁰ ALECASTRO. OP.cit.

Explorada a costa atlântica africana por navegadores portugueses ao longo de vários séculos, “descoberto” o Brasil, em 1500 e ultrapassada a fase inicial de estabelecimento de entrepostos/ feitorias, de um lado e de outro do Atlântico iniciava-se um processo de trocas humanas e culturais de grande intensidade. Estas trocas, com levas de pessoas de um lado para o outro do Atlântico, nas mais diversas condições sociais, e de plantas, animais, mercadorias e bens, começaram a formar um sistema que daria origem ao que hoje podemos designar de Atlântico Sul, incluindo no conceito não apenas a sua expressão geográfica, mas sobretudo a sua densidade humana, comercial e cultural.

Com as várias levas de população seguem em posição de privilégio os valores, as crenças, as leis, as instituições e a língua lusitanas que se vão impondo ao índio brasileiro e ao negro entretanto involuntariamente trasladado para o Novo Mundo. Por isso, neste trânsito a Sul seguem ainda muitas outras formas de cultura, então e por muito tempo em condição subalterna, ligada à escravatura – da botânica, à culinária, à arte ou à religião⁹¹.

Também Portugal possui um papel privilegiado na elaboração do Atlântico, conforme lembra Isabel Castro Henriques⁹². Para a pesquisadora, os portugueses foram os primeiros “domadores” desse espaço selvagem que se transformará no espaço da modernidade:

Se retivermos as maneiras de dizer do século XVI de acordo com as quais o essencial da sociedade e da cultura portuguesas foi construído sobre as relações particulares como constantes dos portugueses com o mar, como se os marinheiros portugueses fossem uma espécie de camponeses que lavram o mar, podemos dar-nos conta da parte portuguesa nesta construção de um Atlântico moderno. Mas devemos também por em evidência o papel decisivo, quase sempre esquecido, dos “construtores” africanos do Atlântico dos homens e das sociedades novas: o

⁹¹ VECCHI E CALAFATE: 2009, p. 01.

⁹² CASTRO HENRIQUES: 2004, pp. 103-104).

Atlântico das vagas e do medo torna-se o Atlântico da modernidade, processo de mudança que devemos estudar ao longo da história, tanto europeia como africana.⁹³

De acordo com William O'Reilly⁹⁴, estima-se sobre a emigração de Portugal no período entre 1415-1760 algo entre 1 milhão e 1,5 milhão e meio de pessoas, 280,000 entre 1500-80; 360,000 entre 1580-1640; 150,000 em 1640-1700; e 600,000 emigrantes no período entre 1700-1760. Cabo Verdianos se mudaram para a África Portuguesa, Brasileiros se assentaram em áreas de Moçambique e no Golfo da Guiné, onde eles, por sua vez, encontraram homens e mulheres de descendência portuguesa que tinham mudado da costa ocidental da Índia.

Portuguese emigration to sites in the Atlantic world and beyond was not from the mother country alone, but involved the Portuguese claimed jurisdiction. Cape Verdeans moved to Portuguese Africa, and Portuguese Brazilians settled areas of Mozambique and the Gulf of Guinea, where they encountered men and women of Portuguese descent had moved from west-coastal India. (...) Major trends in Portuguese settlement in the Atlantic included a move from Portugal to Madeira and to a lesser extent to the Azores in the period 1450-1500; increased emigration to the Azores and a decline in movement to Madeira, 1550-50; steady emigration to Brazil but much greater numbers of emigrants to India and Ceylon and beyond, 1530-1600; and a significant increase in the number of emigrants from the Azores and Madeira to Brazil 1560-1700. (...) Movement abroad was experienced, or was represented, as a state activity. Chain migration was especially prevalent in the Portuguese case, with strong parochial, district, and regional ties surviving the Atlantic crossing and supporting new community formation.⁹⁵

⁹³ Isabel Castro Henriques (2004).

⁹⁴ (O'REILLY:2011,314). (2011, p. 314).

⁹⁵ Idem.

O autor lembra que se perguntasse a uma mulher portuguesa no início do século XVIII se ela fosse casada, provavelmente ela responderia como a personagem da comédia escrita por Antônio Jose Da Silva “O Judeu⁹⁶”, *Guerras de Alecrim e Mangerona*: “Eu tenho um marido que está no Brasil há 47 anos”⁹⁷. A partir do século XVII, o Brasil passa a ser mais atrativo do que a Índia e cada vez menos portugueses querem mudar para a África, especialmente para Moçambique. Apesar disso, os lusitanos continuam arduamente envolvidos no tráfico negreiro. Entre 2.5 e 4 milhões de escravos foram comercializados antes de 1800. Em 40 anos, de 1540-1580, a população do Brasil quintuplicou, passando de pouco mais de 2.000 para 25.000 e 30.000 em 1600. Metade dessa população era escrava. Tal tráfico constituiu-se primeiro devido à demanda da produção de açúcar, para logo depois também se juntar aos pedidos da extração das minas de prata das colônias espanholas. Assim, se entre 1575 – 1600, 40.000 escravos foram transportados para o Brasil, cerca de cinco vezes mais embarcaram para cruzar o Atlântico. Essa migração induzida pelos portugueses criou o chamado “Atlantic labour system”⁹⁸.

Russell-Wood⁹⁹ comenta que a esfera de influência portuguesa no Atlântico se estendia do Sul do Marrocos à Benguela na África e do Rio Amazonas ao Rio de Plata na América do Sul:

The Atlantic played a role in setting rhythms of empire, impacted on governance, communications, commerce, migration, cultural exchanges, movements of flora and fauna, and even how individuals identified themselves. Routes connected all points in the Portuguese Atlantic, and Portuguese archipelagos were points of articulation between North and South and East and West. The Atlantic has always been central to the history of Portugal.¹⁰⁰

⁹⁶ Nota sobre o Judeu.

⁹⁷ *Op.cit.*

⁹⁹ Russell-Wood⁹⁹ (2011).

¹⁰⁰ *Op.cit.*

A professora Elizabeth Mancke¹⁰¹ recorda que, apesar das bem-sucedidas zonas de estabelecimentos coloniais portugueses como Açores, Madeira, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, Portugal não conseguiu conquistar o Oeste da África inicialmente. Eles conseguiram possuir uma parte considerável da Angola apenas no final do século XVI após uma insurreição da população Luso-africana. Em vez disso, alguns fenômenos facilitaram a expansão como alguns privilégios negociados com africanos em favor dos europeus: eles podiam praticar sua própria religião, estabelecer-se nas terras e criar suas fábricas, mas suas terras eram limitadas¹⁰².

Isabel Castro Henriques¹⁰³ enumera as três operações, presumivelmente organizadas pelos portugueses, que ela considera como instituidoras do projeto catalizador da modernidade exercida pelo Atlântico: 1) a criação de ecossistemas inéditos; 2) a invenção de sociedades atlânticas inéditas; e 3) a instalação de um sistema inédito de relações entre africanos e portugueses.

A criação de ecossistemas “inéditos” consistir-se-ia na produção de novos habitats adaptados “aos homens e aos capitais europeus” necessariamente rentáveis o suficiente para bancar as custosíssimas navegações. Para tanto, foram-se ocupados os territórios insulares, como a Madeira, Santiago de Cabo Verde e São Tomé, abrindo novas perspectivas para colonos e gestores políticos. Desse modo, foi instalado primeiramente as culturas de cana-de-açúcar. Os portugueses destruíram grande parte das floras e faunas originais autóctones e introduziram plantas europeias, asiáticas na África e na Ásia. Da América, a África recebe o milho, a batata doce, a mandioca, o caju e o ananás. Da África, o Brasil recebe a mangueira. Toda essa migração de plantas, bem como a sua introdução na alimentação de outros povos, representaram uma

¹⁰¹ MANCHE Elizabeth: “Polity formation and atlantic political narratives”, in: CANNY Nicholas, MORGAN Philip: *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

¹⁰² Costa e Silva (2011:66) ressalta um choque entre as concepções das possessões portuguesas na África, pois muitos territórios eram considerados pelos africanos como pedaços de terra alugados ou emprestados por eles, tal como tinham feito no passado para outros povos que haviam se instalado com fins comerciais em várias zonas africanas. Para os europeus, no entanto, esses estabelecimentos ou eram protetorados ou estavam sob a sua soberania, sob o pretexto de uma “missão civilizadora” baseada no racismo e na arrogância cultural, onde tudo que se afastava do padrão europeu era visto como selvageria e barbárie.

¹⁰³ CASTRO HENRIQUES (2004).

mudança significativa na agricultura e na economia, como já observados por outros autores.

Os portugueses também “inventaram” sociedades atlânticas inéditas, “nas quais se cruzam e se dissolvem tanto a Europa quanto a África”¹⁰⁴. Isabel de Castro Henriques¹⁰⁵ cita como maior evento, o que ela chama de *invenção social* da ilha de São Tomé, mais tarde alargada à ilha do Príncipe. Lembramos que São Tomé era desabitada antes de os portugueses chegarem em 1471-1472, através das campanhas marítimas do Golfo da Guiné. Os documentos que permitem conhecer a operação de colonização de São Tomé é a descrição das cinco viagens pelo piloto português anônimo que o escreveu por volta de 1545, no seu retiro em Vila do Conde. Embora tendo o original português tenha desaparecido e dispormos apenas da tradução italiana de Ramusio, de acordo com Henriques¹⁰⁶, os portugueses tiveram que recorrer à colaboração de africanos livres, provenientes da costa africana, que eram “inteligentes e ricos”¹⁰⁷, como assinalava os relatos do piloto, trazendo consigo famílias, escravos e novos conhecimentos, permitindo criar o que a autora chama de uma sociedade africana e atlântica nova, instalando ainda uma tríade desconhecida em África de cidade/plantação/produção açucareira:

É também esta combinatória cidade/plantação/produção açucareira, tríade perfeitamente desconhecida em África, apoiando-se na nova ecologia capitalista nascente, que permite por em evidência a maneira como os africanos livres, tal como os africanos escravos, devem ser considerados agentes activos das operações que permitem a criação desta sociedade, só possível no quadro de um Atlântico enfim domesticado, graças às técnicas europeias (da construção das embarcações à cartografia).¹⁰⁸

¹⁰⁴ Idem (2004:113).

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ CASTRO HENRIQUES.

¹⁰⁷ Op.cit.

¹⁰⁸ (HENRIQUES: 2004, p. 114)

A instalação do sistema inédito de relações entre portugueses e africanos deu-se principalmente no território continental africano, quando os portugueses enfocaram suas ações em três tipos. A primeira foi a instalação de fortalezas nas costas, a fim de permitir e facilitar o comércio com os africanos e conseguir mais informações sobre o interior. Assim, essas fortificações tornaram-se o símbolo do poder dos homens ali instalados. Tais instalações possuíam como objetivo principal a função comercial, mas também eram lugares destinados a proteger comerciantes, missionários e navegadores a serviço dos portugueses. No entanto, passaram a ser frequentemente combatidas em toda a África, pois a instalação portuguesa foi construída segundo os interesses e os projetos dos próprios africanos sendo que estes últimos aceitaram até o momento em que lhes eram úteis esses alojamentos. Deu-se, então, a regra de proibir o acesso do “mato” aos homens calçados. Logo, o calçado passou a ser encarado como sinal de perda de autonomia, pois os negros que usavam calçados representavam agentes evidentes das forças europeias, que “maculavam” o chão dos antepassados, sacralizados pelos mortos. Os brancos calçados que vinham do mar eram os ameaçadores da integridade do território.

Os portugueses se instalaram, conforme assevera Henriques¹⁰⁹, de acordo com os preceitos das autoridades africanas, criando novos tipos de relações, como no Congo. Outro tipo de relação desenvolvida pelos lusitanos organizou-se em torno dos “lançados”, que eram homens e mulheres que deveriam se aproximar ou instalar-se no seio das sociedades africanas¹¹⁰. Assim, marinheiros brancos, mulatos e até africanos eram lançados ao mar para alcançar as costas e se infiltrarem nas comunidades, aprender suas línguas e estabelecer, com o tempo, relações pacíficas e estáveis com os africanos, como objetivo principal organizar relações comerciais. Gérmenes do que derivaria o lusotropicalismo.

A teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre, que surge no Brasil nos anos trinta do século passado e em Portugal nos anos cinquenta, promulgou a ideia de que o progresso e a cultura resultam da miscigenação das etnias, resultado da natureza *sui*

¹⁰⁹ CASTRO HENRIQUES.

¹¹⁰ Na Carta de Caminha também temos referimentos a homens que permaneceram no território brasileiro para aprender a língua e os costumes da região.

generis da colonização portuguesa, em que “a capacidade de adaptação, a simpatia humana e o temperamento amoroso”¹¹¹, seriam a chave da colonização portuguesa. “O português assimilou adaptando-se. Nunca sentiu repugnância por outras raças e foi sempre relativamente tolerante com as culturas e religiões alheias”¹¹². Assim, dissertando em Washington sobre os “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa” em 1950, o antropólogo Jorge Dias define *a personalidade base do povo português*, estabelecendo o lusotropicalismo como doutrina oficial em Portugal. Depois de três anos, Gilberto Freyre publica *Aventura e Rotina*, depois de ter realizado, em 1951, uma visita oficial pelos territórios do ultramar português, a convite do Estado Novo Salazarista. Desse modo, o lusotropicalismo torna-se o grande discurso interpretativo do espaço do Atlântico Sul.

É essencial recordar, dentro dessa gama de conexões atlânticas, o que nos afirma Gilbert Durand. Para o autor¹¹³, o imaginário luso-brasileiro se revela em duas semânticas que se opõem, mas que, ao mesmo tempo, se fundem e se redimem pela miscigenação, ou melhor, pela adoção mútua de valores e comportamentos dos povos em contato. Desse modo, Portugal identifica-se com o largo, com o oceano a dobrar, seus marinheiros dotados das virtudes viris do conquistador. Segundo Durand, o Brasil está situado num imaginário inteiramente “inverso do imaginário português”¹¹⁴, pois é um imaginário de uma gigantesca terra noventa e cinco vezes maior do que a superfície de Portugal.

Em *Casa Grande e Senzala*¹¹⁵, obra publicada pela primeira vez em 1933, Gilberto Freyre, tratando das relações particulares da realidade brasileira, permite a futura configuração do lusotropicalismo. Freyre reflete assim sobre a formação da sociedade brasileira, escorando a sua tese nos supostos contributos que os portugueses teriam dado para a formação da nação no Brasil, defendendo a ideia de que a sociedade brasileira é fruto da ação colonizadora portuguesa, iniciada a partir do século XVI. Centralizando a sua análise na ação do colonizador, que é o senhor da “casa

¹¹² (DIAS, 1971, p. 32).

¹¹³ Gilbert Durand (1997).

¹¹⁴ Op.cit.

¹¹⁵ Casa Grande e Senzala.

grande", e do colonizado, o morador da "senzala", Freyre atribui a tal relação o papel dinamizador ao senhor da "casa grande". O português teria uma especial aptidão para colonizar os trópicos por sua vocação inata, decorrente da sua própria "mestiçagem civilizacional"¹¹⁶, e não por interesse nos recursos materiais e humanos "disponíveis" nas novas terras descobertas. Desse modo, a mestiçagem, principalmente na África, que anteriormente era vista como elemento desprezível e de fraqueza do colonialismo português, passou a ser considerada legitimadora da nova ordem lusotropical em que indígenas, mestiços e brancos conviviam fraternalmente, sem nenhum preconceito racial ou exploratório.

Será numa obra posterior, *Integração Portuguesa nos Trópicos*¹¹⁷, que Freyre desenvolverá mais sistematicamente o conceito de lusotropicalismo, afirmando que se trata de "um conceito sociológico de civilização, de cultura e de ordem social lusotropicalis, que ultrapassa o apenas político ou retórico ou sentimental de 'comunidade luso-brasileira'", que era, nas palavras de Freyre:

(...) o que denominamos 'civilização lusotropical' não é, biossocialmente considerada, senão isto: uma cultura e uma ordem social comuns à qual concorrem, pela interpenetração e acomodando-se a umas tantas uniformidades de comportamento do Europeu e do descendente e do continuado do Europeu nos trópicos - uniformidades fixadas pela experiência ou pela experimentação lusitana - homens e grupos de origens étnicas e de procedências culturais diversas. Vê-se assim que é um conceito, o sociológico, de civilização lusotropical, de cultura e de ordem social lusotropicalis, que ultrapassa o apenas político ou retórico ou sentimental de 'comunidade luso-brasileira' (...) ¹¹⁸

Como se verifica nesta afirmativa, Freyre centra o seu pensamento na atuação dinâmica do Português no processo colonial. O conceito de área total,

116 - O português já seria fruto da mestiçagem entre vários povos, como celtas e mouros.

¹¹⁷ FREYRE (1958).

¹¹⁸ FREYRE.

fundamental na teoria lusotropicalista, a par do de região, é bem revelador da relevância do português e da sua ação na criação da civilização lusotropical, como se pode verificar pela definição que Freyre elabora a respeito do conceito: "conjunto de espaços tropicais hoje ocupados pela gente lusitana ou de origem principalmente lusitana ou portadora de cultura principalmente lusitana: conjunto do qual o Brasil se destaca como sua maior força atual". Para Durand,

Gilberto Freyre fala-nos do mulato, nascido da união do senhor da casa-grande, primeiramente com a mulher indígena, depois com a escrava da senzala, como principal força da cultura brasileira. E eu estou em dizer que o mulato é no texto de Gilberto Freyre uma metonímia do Brasil. Ou seja, a mestiçagem decorrente da dominação sexual pelos senhores brancos, primeiro das mulheres indígenas, depois das escravas negras, é, de acordo com esta leitura simbólica, o acto fundador do nascimento da nacionalidade brasileira.¹¹⁹

Na verdade, o uso do conceito lusotropical tem um histórico de justificativas bem interessantes que vem a calhar bem com a mitologia que os portugueses possuem. Com o *Ultimatum* inglês de 1890, o sonho imperial representado pelo "Mapa-Cor-de-Rosa"¹²⁰ desfaz-se e dá-se, então, a revolta contra uma monarquia anêmica e incapaz de defender as colônias. O país, assim, descobre na

¹¹⁹ (DURAND, 1997, p. 28).

¹²⁰ A expressão Mapa Cor-de-Rosa deriva de uma complexa política colonial portuguesa. Em 1884, foi realizada a Conferência de Berlim (1884–1885) para resolver os diversos conflitos existentes entre as potências europeias e suas zonas de influência na África. Conforme A. J. Charles e L.A.C. Marques de Sá (2011: 08-09) nos recordam, Portugal foi o grande derrotado, pois, no decorrer das discussões, assinalou-se um "pacto" entre França e Alemanha, principalmente devido à conciliação da Grã-Bretanha, que abandonou totalmente seus acordos anteriores com os lusitanos. O resultado é conhecido: a partilha do continente entre as potências europeias e o estabelecimento de novas regras para a corrida expansionista na África. Desse modo, a fim de defender-se das intenções expansionistas britânicas, a Sociedade de Geografia de Lisboa organizou uma subscrição permanente para manter estações no interior do continente, definido num mapa como uma extensa faixa de costa à contra-costa, unindo Angola a Moçambique. Mesmo sem sanção oficial, nascia assim o chamado mapa cor-de-rosa. Após o impacto da Conferência de Berlim, Portugal viu-se empurrado a delimitar urgentemente suas possessões africanas. Logo em 1885, iniciaram negociações com a França e a Alemanha para delimitar as fronteiras dos territórios portugueses. O tratado com a França foi assinado em 1886, anexando-se a primeira versão oficial do mapa cor-de-rosa. No acordo com a Alemanha, o mapa cor-de-rosa foi apresentado às Cortes como a versão oficial das pretensões territoriais portuguesas.

República as respostas ao seu repúdio ao *Ultimatum* e inicia um processo de renascimento patriótico que incide na defesa das colônias. Com a ascensão de Salazar, a ideia colonial articula-se em uma nova estrutura teórica. Ressemantizando o ultramar no período pós-guerra, Portugal tenta conceber-se como um país harmônico, pluricontinental e multirracial, dando continuidade ao projeto expansionista iniciado e simbolizado pela figura do Infante D. Henrique.

Salazar transforma a questão colonial num aspecto central de seu governo, pouco tempo depois de assumir funções governativas, entendendo que a questão colonial era fundamental para a manutenção governativa de qualquer regime político em Portugal. Neste sentido, o Estado Novo fundar-se-á nesta espécie de "mística imperial", cujos valores são amplamente difundidos em sistemáticas campanhas de propaganda que incluem exposições coloniais, conferências, publicações, congressos tanto para fins de política interna como externa.

Tal "mística imperial" adquire uma dimensão jurídica e torna-se doutrina nacional a partir do *Acto Colonial* de 1930, tornando-se constitucional em 1933: "É da essência orgânica da Nação portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios do ultramar e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendem [...]"¹²¹ e "Os domínios ultramarinos de Portugal denominam-se colónias e constituem o Império Colonial Português"¹²². Como expressa Norton de Matos, o conceito de "Nação Una" portuguesa resume a realização prática duma política colonial que conjuga a valorização dos territórios ultramarinos com a suposta função secular messiânica da Nação portuguesa de "favorecer a ascensão do indígena ao patamar da civilização europeia"¹²³.

Devido às crescentes pressões externas sofridas nos anos 50 pelo regime salazarista na cena internacional, resultado das mudanças ocorridas após a Segunda Guerra Mundial, em que a maioria dos países colonialistas europeus inicia o processo de descolonização desses territórios e as Nações Unidas passam a defender o direito à autodeterminação dos povos como um valor inquestionável de qualquer nação,

¹²¹ (art. 2 do *Acto Colonial*).

¹²² (art. 3 do *Acto Colonial*).

¹²³ Norton de Matos (1953).

Portugal sentiu a necessidade de reformular a sua argumentação para transformá-la, ao menos aparentemente, em uma política colonial defensora de tal ideal, posta em prática nas províncias ultramarinas (termo adotado a partir de 1951). Dessa maneira, Portugal pretendia desmentir que o espírito reivindicativo de autodeterminação, que se vivia nos territórios coloniais de outras potências europeias, também existisse ou tivesse razão de ser nos territórios portugueses, salientando sempre o caráter harmônico da nação portuguesa, constituída por diversos territórios geograficamente dispersos, mas integrados numa unidade indivisível, e negando a existência de contestação ou insatisfação à realidade existente, em virtude da natureza da colonização que Portugal tinha posto em prática nesses territórios.

As pressões internacionais provocam realmente uma mudança no âmbito da política portuguesa, mas com alterações mais lexicais que efetivas, pois palavras como colônias e Império, tornando-se extremamente incômodas, substituídas então por outras consideradas ideologicamente mais favoráveis como "Províncias Ultramarinas" e "Ultramar Português", mudando apenas os elementos de argumentação ideológica no discurso colonialista. De forma a produzir uma justificativa coerente do regime, o Estado Novo procede com ajustamentos jurídicos, revogando textos como o *Acto Colonial* que não se concilia com o delicado momento histórico que se vivia internacionalmente.

Desse modo, a partir da década de 50, o regime salazarista descobre nas ideias, anteriormente desprezadas¹²⁴, do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre argumentos para legitimar a existência do Ultramar Português, defendendo a ideia de que a colonização portuguesa decorria de um espírito de harmonia entre as raças, construindo-se o império colonial português como um espaço pluricontinental e plurirracial, recolocando estrategicamente Portugal, interna e externamente, no centro do imaginário imperial, ou seja, Portugal como uma nova imaginação do centro¹²⁵.

124. É Sarmiento Rodrigues quem apresenta a Salazar a obra de Freyre e o convence da importância deste para Portugal, como afirma Cláudia Castello (1988).

125. Para Boaventura de Sousa Santos, a especificidade de Portugal foi caracterizada por um "colonialismo semiperiférico" ou "colonialismo subalterno". O colonialismo português, semiperiférico, mostra o colono português com uma identidade dupla: um "Próspero canibalizado" e de um "Caliban prosperizado" (Santos, 2002, p. 78), ou seja, de semicolonizador e de semicolonizado. Lembramos que identidade, etimologicamente, tem sua origem no vocábulo medieval *idem* - forma neutra do pronome

O resultado prático da aplicação da teoria lusotropicalista, entre outros, foi a criação do Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS) em 1956 por Adriano Moreira onde "o Lusotropicalismo tornou-se uma factibilidade científica"¹²⁶, organizando-se, alguns anos mais tarde, "três missões de estudo para a realização de inquéritos diretos nas províncias ultramarinas"¹²⁷. Em tais "excursões ao Império" constatou-se, então, que os "colonos portugueses eram racistas". Obviamente os resultados apresentados a Salazar foram convenientemente arquivados, pois eles não se enquadravam nos dogmas da "Nação multirracial e pluricontinental" que sustentavam o ideário do regime. Era claro que o modelo lusotropical de civilização, caracterizado pela miscigenação, pela fusão cultural e pela ausência de preconceito racial, era inaplicável e inexistente. No entanto, os pesquisadores do CEPS encontraram uma saída: "a solução passa pela reeducação dos colonos que já vivem no território e pela seleção de futuros colonos."¹²⁸

A justificação jurídica assumida pelo regime para a presença portuguesa nos diversos territórios de África e da Ásia foram os "Descobrimentos". Portugal legitima a sua presença como uma espécie de direito histórico e soberano de exercer o poder sobre os territórios "achados". Assim, o regime prossegue a sua tarefa pedagógica e humanitária de educar, inculcando a "consciência nacional" em toda a população, criando inclusive estruturas próprias à faixa etária dos jovens com a Mocidade Portuguesa. O regime toma consciência que a própria sobrevivência do Estado Novo passa a estar ligada à "questão colonial". Essa postura determina uma política interna – conferindo um carácter ontológico ao colonialismo português - e uma política externa - apontado fundamentalmente à defesa da integridade colonial. A síntese dessa política está perfeitamente simbolizado na representação cartográfica

demonstrativo id - composto de *is* (= aquele) e *-dem* (precisamente) e *identidem* (= o mesmo e o mesmo), aquilo que se repete. Daí que identidade é reconhecer(-se) igual.(Cf. MELDI et alli, 2004, p.469).

¹²⁶ Adriano Moreira.

¹²⁷ Adriano Moreira.

¹²⁸ (CASTELLO: 1998, pp. 103-105).

das Províncias Ultramarinas justapostas no mapa da Europa, que mostra aos portugueses e às potências estrangeiras que "Portugal não é um país pequeno"¹²⁹.

Entretanto, como afirma Maria da Conceição Neto ¹³⁰, nem todas as ideias de Gilberto Freyre foram usadas pelo regime salazarista, uma vez que, baseando-se na realidade brasileira, elas não corroboravam para os objetivos que o regime pretendia atingir. O lusotropicalismo era uma teoria bem distante da mitologia imperial, mas muito bem disposta com o colonialismo português. O sociólogo brasileiro dentro de seus textos, principalmente com o texto que funda, mesmo virtualmente, o lusotropicalismo *Casa Grande e Senzala* (1931), mas também com *O Mundo que o Português criou* (1940) e, finalmente, *O luso e o Trópico* (1961), substancia as suas teorias com extrapolações, talvez arbitrárias, de elementos da ciência sociológica da época. A essência do seu pensamento é a "integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o lusotropical."¹³¹

Desse modo, rescindindo o mito duma miscigenação fundada na "preferência dos portugueses pelas terras quentes e até pelas mulheres de cor"¹³², revela-se um processo que teve sim, momentos de relações humanas íntimas, mas em prevalência tratou-se de homens brancos que exercitavam seu poder e até sua violência sobre a mulher negra. Com certeza as uniões mistas não eram socialmente aceitas, de fato foram poucos os casamentos registrados entre brancos e negras ou mulatas, sem ter em conta que o número extremamente reduzido de mulheres brancas nas colônias orientava o "gosto" do colonizador. A miscigenação traça um quadro do colonialismo que parece ser exclusivamente alimentado pela cordialidade e simpatia, excluindo a dramática e feroz política de assimilação subjacente à qualquer projeto colonial, que visava principalmente à exploração econômica dos territórios ocupados.

¹²⁹ Cf. Vecchi.

¹³⁰ Maria da Conceição Neto (1997).

¹³¹ Op.cit.

¹³² Op.cit.

Como podemos perceber, Salazar faz a sua leitura da tese lusotropicalista, tornando-a funcional ao seu projeto colonial à missão histórica de colonizar e civilizar, a que subjazia a concepção, ainda que entendida em termos etnocêntricos, da superioridade do homem branco, como ele defendia discursando na Assembleia Nacional, em 1960, sobre o tema “Portugal e a campanha anticolonialista”:

Quando a Nação portuguesa se foi estruturando e estendendo pelos outros continentes, em geral por espaços livres ou desaproveitados, levou consigo e pretendeu imprimir aos povos com quem entrara em contacto conceitos muito diversos dos que mais tarde caracterizaram outras formas de colonização. Às populações que não tinham alcançado a noção de pátria, ofereceu-lhes uma; aos que se dispersavam e desentendiam em seus dialectos, punha-lhes ao alcance uma forma superior de expressão - a língua; aos que se digladiavam em mortíferas lutas, assegurava a paz, os estádios inferiores da pobreza iriam sendo progressivamente vencidos pela própria ordem e pela organização da economia, sem desarticular a sua forma peculiar de vida. A ideia de superioridade racial não é nossa; a da fraternidade humana, sim, bem como a da igualdade perante a lei, partindo da igualdade de méritos, como é próprio de sociedades progressivas (...) Em todos esses territórios a mistura das populações auxiliaria o processo de formação de uma sociedade plurirracial mas o mais importante, o verdadeiramente essencial estava no espírito de convivência familiar com os elementos locais; (...) pode dizer-se que a tarefa estava vingada; a independência e a igualdade dos povos integrados com seus territórios numa unidade nacional.¹³³

É evidente que o conceito de colonização avançado pelo Estado Novo e pelas teorias lusotropicalistas julga-se e valoriza-se a partir de padrões culturais e civilizacionais europeus, ou melhor dito, portugueses, a partir do direito histórico que Portugal se autoproclama à ocupação e à manutenção do "império". É um colonialismo que se pretende integrador, isto é, uma assimilação convivente que apresenta-se como a melhor solução à ideia de Império mítico salazarista, talvez mais aberto e humanitário em respeito ao anterior, mas nem por isso mais respeitoso dos

¹³³ (SALAZAR: 1960, p. 01).

povos colonizados. A "colonização diferente" preconizada pelos portugueses e consagrada no sentido de ciência sociológica, por Gilberto Freyre, está profundamente enraizada na superioridade eurocêntrica. E, por isso, apesar da suposta exceção, a presença nos territórios ocupados obedece ao mesmo propósito visados pelos colonizadores: o intuito de "civilizar" e nacionalizar as populações autóctones, explorando seus recursos naturais a fim de garantir a sobrevivência da metrópole.

2. A Historiografia ocidental e a Literatura africana

2.1 O papel da literatura, a sociedade e o nacional.

Dentro dessa gama de impactos, as literaturas de expressão portuguesa na África e no Brasil podem ser configuradas como resultantes de um processo histórico complexo de quase quinhentos anos, ocorrida basicamente devido à colonização sofrida por tais países pela metrópole lusitana. A literatura das (ex)colônias, principalmente na África, surge assim de uma condição ligada diretamente ao conjunto de relações entre colonizador e colonizado ou de fenômenos derivados delas, em que os conflitos representam o cerne principal, como um espaço possível onde diversas culturas podem dialogar:

Os textos são zonas de contato por serem “espaços culturais nos quais as diversas culturas se encontram, colidem, se agarram, com frequência em relacionamentos profundamente assimétricos de dominação e subordinação, como o colonialismo e a escravidão, ou suas consequências, experimentadas hoje no mundo inteiro”.

134

Desta relação entre hierarquia e subjugo cultural, a língua portuguesa se mostraria menos como simples forma que permitiria apenas a construção textual e mais como um palco onde locutor e interlocutor poderiam se confrontar. Para o africano, a língua se transformaria em “troféu de guerra”¹³⁵, nas palavras do escritor

¹³⁴ (PRATT: 1992, p. 4).

¹³⁵ VIEIRA.

angolano José Luandino Vieira. Conquistando sua dignidade como indivíduos e sociedade, o colonizado aprenderia a língua para depois usar contra o colonizador, convertendo-a em um vetor importante para denunciar e se libertar do jugo metropolitano, sobretudo, usando a literatura para repensar, construir e debater a História.

De acordo com Candido¹³⁶, o estudo da função histórico-literária de uma obra só adquire pleno significado quando referido profundamente à sua estrutura, superando-se deste modo a lacuna frequentemente aberta entre a investigação histórica e as orientações estéticas. Para Regina Zilberman¹³⁷, o discurso literário é metalingüísticamente social e ideológico, apresentando como função principal o compromisso com a realidade histórica, que faz um grande sentido quando pensamos na literatura africana em geral. No dizer de Inocência Mata,

A literatura funcionou também, por razões diversas, como subsidiária da luta anticolonial, conjugando-se numa frente de exortação cultural, o discurso literário africano foi decorrente desse percurso histórico comum: daí os paralelismos e até as identificações temáticas, estilísticas e ideológicas entre esses sistemas.¹³⁸

É por se distanciar dos paradigmas colonizadores que os escritores africanos vão buscar inspiração na Literatura Brasileira, a “irmã mais velha”, para a sua formação literária. Não é raro ouvir os próprios escritores africanos citar autores como Jorge Amado, Guimarães Rosa, Manuel Bandeira, por exemplo. Neste ponto, tal influência nos induz também a refletir sobre um possível projeto de historiografia literária baseado no modelo brasileiro e sua respectiva problemática, a começar da noção de uma historiografia linear clássica até uma visão de historiografia descontinuada, a partir da teoria de Hans U. Gumbrecht. Para Candido, “a Literatura é um processo

¹³⁶ Candido (2000, p.172).

¹³⁷ ZILBERMAN.

¹³⁸ MATA (2001, p. 17).

histórico, de natureza estética, que se define pela inter-relação das pessoas que a praticam, que criam certa mentalidade e estabelecem certa tradição.”¹³⁹

Ainda extraindo das ideias de Antonio Candido, podemos delimitar como Literatura de formação as manifestações literárias, de literatura propriamente dita, consideradas como um *sistema* de obras ligadas por denominadores comuns. A literatura como sistema, segundo Candido (1971), possibilitaria “a formação da continuidade literária”¹⁴⁰, resultado de uma tradição, fruto de processo acumulativo, de seguimento de autores e obras. Assim, a formação de uma literatura nacional seria marcada por momentos decisivos, em que se delineiam tendências universalistas e particularistas:

[...] são, além das características internas (língua, temas, imagens), certos elementos de natureza social e psíquica, embora literariamente organizados, que se manifestam historicamente e fazem da literatura aspecto orgânico da civilização. Entre eles se distinguem: a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, fornecendo os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos) que liga uns a outros. O conjunto dos três elementos dá lugar a um tipo de comunicação inter-humana, a literatura, que aparece, sob este ângulo como sistema simbólico [...]¹⁴¹

Sobre a literatura de formação africana propriamente dita, Patrick Chabal¹⁴², em uma perspectiva histórica, se refere ao relacionamento do escritor africano com a oralidade, propondo quatro fases:

¹³⁹ CANDIDO (1995, pp. 8-9).

¹⁴⁰ Segundo Candido (1971).

¹⁴¹ (CANDIDO, 1971, p. 23).

¹⁴² CHABAL.

1) Da assimilação: os escritores africanos copiam e imitam escritores, principalmente europeus;

2) Da resistência: É a fase do rompimento com os moldes europeus e consciencialização definitiva de defensor e construtor da cultura africana, coincidindo com a fase da negritude lusófona africana, coincidindo com a fase da negritude lusófona;

3) Da afirmação: Depois da independência, o escritor procura mais do que praticar "o exorcismo do imperialismo cultural", preocupando-se em "definir a sua posição nas sociedades pós- coloniais em que vive".

4) Da atualidade: a fase da consolidação do trabalho que se fez, em termos literários, é a fase em que os escritores procuram traçar os novos rumos para o futuro da literatura dentro das coordenadas de cada país, são mesmo tempo em que se esforçam por garantir, para essas literaturas nacionais, o lugar que lhes compete no cenário literário universal.

Convém recordar também a contribuição neste sentido de Robert Fraser¹⁴³, que observa seis estágios principais no desenvolvimento dessas literaturas, compostas por narrativas:

1) pré-coloniais, bastante diversas na natureza, podendo ser orais ou não;

2) coloniais ou imperiais, escritas sob os governos coloniais e, de maneira geral, em cumplicidade com eles;

3) de resistência, escritas principalmente no período imediatamente anterior à independência, com o objetivo de liberar a imaginação nativa das amarras imperiais;

4) de construção da nação, no período pós-independência, dedicadas principalmente à exploração da psique da nação-estado recém emancipada e delineadas fortemente com sentimento de euforia e autoconfiança;

5) de dissidência interna, influenciadas pela desilusão que se segue à independência, com a investigação da herança política da colonização e a

¹⁴³ Fraser (2000, p. 8-9).

crítica do desempenho das elites nativas governantes; e

6) transculturais, endereçadas a um público mais mundial ou internacional do que especificamente local, nas quais a própria ideia da nação como um ponto de referência para a sensibilidade artística se dissolve, sendo substituída por conceitos de coletividade e identidade mais fluidos e mais complexos.

Embora alargada, convém ressaltar esta contribuição de Robert Fraser sobre as literaturas que se desenvolvem por meio da transculturalidade, que é endereçada a um público mais mundial ou internacional do que especificamente local, nas quais a própria ideia da nação como um ponto de referência para a sensibilidade artística se dissolve, sendo substituída por conceitos de coletividade e identidade mais fluidos e mais complexos. Esta fase tem encontrado acolhimento em outros teóricos em relação à condição do sujeito pós-colonial que se sobressai além do jogo entre identidade e alteridade, conjugado sob uma complexidade entre o resgate das origens e a questão diaspórica. De acordo com Simone Schmidt (1999):

(...) Kwame Anthony Appiah (1997, p. 216) acredita que os romancistas contemporâneos da África pós-colonial estão buscando a superação de sua condição de Outro, recusando-se a ser as “máquinas de alteridade” inventadas pelo colonialismo e pela mercadologização de um mundo pós/neocolonial. Appiah aposta nas relações transnacionais para superação dessa condição de alteridade, superando o nativismo que celebrava e fixava as origens, étnicas, raciais e nacionais (p. 218- 219). (...) Boaventura de Sousa Santos (2004) investe na proposta de um “pós-colonialismo de oposição”, que seja ao mesmo tempo desterritorializado – por se basear na tradução de diferentes projetos parciais de emancipação social – e situado, uma vez que a tarefa da tradução busca definir contornos identitários para o sujeito pós-colonial localizado num território específico, ou seja, aquele advindo da experiência colonial portuguesa. (...) Para Stuart Hall (2003, p. 41) a África pós-colonial atua como metáfora das histórias

suprimidas, das rotas culturais fragmentadas, das genealogias apagadas (p. 41-42), dentro da cultura contemporânea essencialmente diaspórica.¹⁴⁴

Assim, seria as narrativas dentro dessa literatura de formação a denunciar as inverdades do mito lusotropical. Por exemplo, Luandino Vieira, conforme nos lembra Simone Pereira Schmidt, no conto datado de 1955, “A fronteira de asfalto” assinala o convívio tenso e conflituoso de colonizados e colonizadores, em um embate, em que a questão racial é preponderante, já que Ricardo, o protagonista, acaba por pagar com a própria vida seu desejo ousado de amar uma menina branca. No final da narrativa, “encontramos a reafirmação da desigualdade brutal que, situada no espaço tensamente desigual da cidade dividida entre brancos e negros, vítima e pune a transgressão do personagem, ao cruzar a “fronteira de asfalto”.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Simone Schmidt (1999).

¹⁴⁵ VIEIRA, Luandino. “A fronteira de asfalto”.

2.2. A Historiografia ocidental e a Literatura africana.

A tradicional historiografia literária pode ser caracterizada como reforçadora da ideia de continuidade, implicando uma visão da história literária como uma narrativa contínua. O que se tem testemunhado por muitas décadas é que, além do tipo de escritura tradicional da história literária, outros importantes modos de aproximação de historiografia tem existido. Neste sentido, podemos assinalar também o papel representado pela literatura como fragmento da história a partir do desaparecimento do conceito globalizante desta última:

Com o desaparecimento da pressuposição de uma evolução dirigida da história, desapareceu também a concomitância, até aqui evidente, entre a localização histórica das obras literárias e seu julgamento estético; não havia mais nenhum princípio ou 'lei básica' da história que pudesse legitimar o valor cognitivo privilegiado de 'grande literatura', nenhuma hierarquia de valor entre as épocas sucessivas, da qual se pudesse deduzir tal posição estética na escala de valores.¹⁴⁶

Em termos de literatura africana, Rita Chaves¹⁴⁷ enfatiza um predomínio de questões extraliterárias, enfatizando escritores como Mia Couto e Pepetela, “que busca usar a literatura para preencher uma lacuna deixada por historiadores.” Wander Miranda¹⁴⁸ recorda ainda a importância de três fatores para se fazer uma história literária: perder a noção de continuidade da história; ter em mente que a história como curso unitário é uma representação feita pela elite, que só deixa para o passado o que é conveniente aos grupos que detêm o poder; e é preciso seguir o exemplo de escritores, como Ricardo Piglia e Silviano Santiago, que veem a nação como algo que reúne diversos pontos de vista sobre os assuntos mais importantes do dia-a-dia.

¹⁴⁶ (GUMBRECHT, 1996, p. 23).

¹⁴⁷ Chaves (2003).

¹⁴⁸ Wander Miranda (1995).

Conforme Esteves, ao analisarmos a historicidade de uma obra literária, através de um discurso subjetivo, não significa substituir a história pela ficção, mas possibilita uma aproximação poética em que todos os pontos de vista contraditórios estão presentes, possibilitando uma representação totalizadora, “uma forma privilegiada de se ler os signos da história”.¹⁴⁹

Um dos temas fundamentais para a poética ocidental é a relação entre a arte poética e o mundo “real”. Desde a formulação platônica da teoria da *Mimesis*, tal conceito tem sido debatido e reformulado diversas vezes nesses dois últimos milênios. Inicialmente, o termo mimese estava ligado à representação de pessoas e animais em festas religiosas “mimicamente”. Já Xenofonte¹⁵⁰ aplicava o termo à capacidade da escultura e da pintura de representar os objetos reais. Para Platão, principalmente no Livro X da *República*, *mimesis* era uma concepção para a imitação, fortemente ligada à metafísica. Assim, passivamente, copiava-se do mundo das Ideias. Portanto, a arte seria a cópia da realidade que, por sua vez, seria a imitação da realidade das Essências. Entretanto, foi Aristóteles¹⁵¹, ao afirmar o papel ativo de *poiesis* como representação, quem conferiu a *mimesis* a função de produtividade artística. A concepção de arte aristotélica identifica-se com a capacidade de fazer e tem como objeto a ideia de dar existência a algo.

Assim, a partir do conceito aristotélico, a mimese deixa de ser “imitação” para ser “representação”. Ou seja, se para Platão o fato existia no mundo das Ideias para servir-se à cópia; para Aristóteles, o fato já estava no mundo dos esquemas das coisas. Segundo Else, citado por Lubomir Dolezel¹⁵², “Aristóteles é um grego para quem criação significa descoberta (*euresis*), a revelação de uma relação verdadeira que, de algum modo, já existe no esquema das coisas”.

Na esfera da época renascentista, a imitação voltou como um dever em relação à recriação artística de modelos antigos. Na poética, tem-se início o período normativo: a poesia imita a realidade. Igualmente, não é difícil encontrar poesias de autores, inclusive de nacionalidades diferentes, que possuem inúmeras similaridades

¹⁴⁹ Esteves (1998, p.12).

¹⁵⁰ XENOFONTE.

¹⁵¹

¹⁵² DOLEZEL.

temáticas e estruturais, como podemos ver em Giordano Bruno, Camões e Quevedo. De tal modo, no neoclassicismo, podemos aferir que, como poética, há uma gama extensa de receitas e modelos para a produção da poesia.

Na Alemanha, com a *Naturnachahmung*¹⁵³, a mimese se fundamentou na arte imitativa da natureza, assemelhando-se ou correspondendo-se a ela. A criação poética estava subordinada a grandiosidade da natureza. Dessa forma, embora rivais, deu-se a união de dois centros defensores da norma: Leipzig e Zurique. De acordo com Johann Christoph Gottsched (*apud* Dolezel), percebemos que naquela época: “ (...) As coisas naturais são belas em si mesmas. (...) Portanto, a imitação da natureza perfeita pode conferir perfeição às obras artificiais, (...) e o desvio do modelo (Muster) conduzirá sempre a algo informe e fátuo.”¹⁵⁴

Todavia, como o próprio conceito de natureza varia de autor para autor tornando-se subjetivo, essa interpretação neoclassicista apresentou graves problemas lógico-epistemológicos dentro da teoria mimética, pois, ainda segundo Dolezel:

Pressupõe-se que a poética mimética descreva as características da poesia na sua correspondência à natureza representada. Um poeticista não tem, todavia, acesso directo à natureza nem metodologia para o seu conhecimento e compreensão. Ele tem que estudar a natureza nas representações poéticas e através delas. (...). Partindo do princípio que as “grandes” obras poéticas oferecem uma cópia perfeita da realidade, quando um poeticista estuda as imitações da emoção, é a própria emoção que ele estuda. A poética mimética substitui a psicologia e, por conseguinte, todos os domínios do saber.¹⁵⁵

Como podemos aferir a partir da citação acima, a poética normativa de mimese não poderia se desenvolver plenamente, pois requereria um estudo grandioso entre a poesia, a natureza e suas relações.

¹⁵³ Op.cit.

¹⁵⁴ (p. 61).

¹⁵⁵ (p. 63).

Com a afirmação de Gottfried Wilhelm Leibniz, de que as ficções são mundos possíveis e como tal não fazem parte da realidade, funda-se uma nova estética. Conforme podemos observar, Leibniz nos fala que: “não se pode negar que muitas histórias, sobretudo aquelas a que chamamos romances, se podem considerar possíveis, mesmo que elas não aconteçam realmente nesta ordem do universo que Deus escolheu (...)”¹⁵⁶. Contudo, a possibilidade de existência do romance no mundo real estaria subordinada à coerência da obra em relação ao próprio questionamento sobre a possibilidade dessa existência. Ou seja, seria mesmo possível que no mundo “real” determinada história se desenrolasse?

Dentro da poética, os conceitos filosóficos de Leibniz só seriam integrados ao pensamento do sistema literário com os suíços Bodmer e Breitinger. Para Johann Jacob Bodmer¹⁵⁷, os novos mundos construídos pelo autor possuem naturezas e leis próprias.

Johann Jacob Breitinger caracteriza a arte como imitação da natureza, ao fundamentar uma poética não-mimética alargando o conceito de natureza. Aqui a natureza, objeto da imitação poética, contém uma infinitude de mundos possíveis diferentes ou não da realidade. Ou seja, a criação literária, antes secundária dentro da ideologia da *Naturnachahmung*, torna-se equivalente à própria natureza por sua função produtora.

Breitinger retorna ao conceito de imitação ao afirmar que a poesia é a imaginação de novos conceitos e imagens cujos originais não se encontram no mundo real das coisas empíricas, mas numa outra estrutura dos mundos possíveis.

Desse modo, para o estudioso suíço, a poesia, diferentemente da história¹⁵⁸, não utiliza o real como modelo de imitação, mas sim o mundo das possibilidades. Portanto, o poeta é criador (*poietés*) que inventa fatos e é capaz de dar-lhes a aparência e o nome de realidade dentro da esfera das existências ficcionais.¹⁵⁹ Mesmo que o autor faça uso de algum fato que aconteceu na realidade empírica, ele

¹⁵⁶ (p. 67).

¹⁵⁷ Op.cit.

¹⁵⁸ A relação literatura e história será abordada mais a frente.

¹⁵⁹ Dolezel lembra ainda que Breitinger previu também a transformação do real no possível ficcional.

continua tendo direito à autoria, pois este tem a capacidade de converter o real no possível, no verossímil, dentro do mundo ficcional.

A concepção poética breitingeriana assevera que a linguagem serviria de mediadora entre a imaginação do criador poético-ficcional e a do leitor recriador desses universos possíveis. O discurso poético deve ser diferente do “corrente” para que, com seu poder evocativo, transforme-se os mundos imaginários *em existências intersubjetivas e partilhadas*.

Breitinger aborda a respeito da inovação como fórmula para o sucesso da atividade poética: “Quanto mais nova, mais desconhecida for uma representação maior será o prazer que dela se retira”.¹⁶⁰ É interessante ainda lembrar o que João Cabral de Melo Neto¹⁶¹ diz sobre o autor moderno que elege uma mitologia pessoal a fim de criar suas próprias leis de composição na feitura de sua obra. No entanto, não estando obrigado a nenhuma regra nem mesmo as suas próprias, desse jovem autor espera-se que *ele contribua com uma expressão original*, baseado na sua vida e na sua expressão privada. Ou seja, também para Cabral, a originalidade é um requisito essencial para o poeta, mas este moderno.¹⁶²

Ultrapassando a concepção leibniziana de ficcionalidade, Alexander Gottlieb Baumgarten¹⁶³ diferencia as ficções verdadeiras (*figmenta Vera*) das ficções absolutas (*figmenta*). Simplificando, para o estudioso, as verdadeiras representariam os objetos possíveis na realidade; já as outras, os objetos impossíveis no mundo real.

Dando uma continuidade cronológica da poética, é válido ressaltar que a influência da academia romântica foi importantíssima para o desenvolvimento da teoria de arte em geral e do pensamento literário e sua relação com o mundo. Sobretudo, isso fica mais evidente em relação às contribuições da corrente alemã ao desenvolver uma teoria para a arte, ainda remanescente nos dias de hoje.

De tal modo, partindo para o viés de estudo das relações entre a literatura e a sociedade, os escritores e teóricos românticos inspiraram vários outros intelectuais

¹⁶⁰ Breitin (p. 83).

¹⁶¹ Melo Neto (1998).

¹⁶² Concepção parecida sobre a necessidade de ser inovador em relação ao cânone literário é formulada por Leyla- Perrone Moisés, na obra *Altas-Literaturas*, da Companhia das Letras.

¹⁶³ Baumgarten.

do mundo, inclusive ao vislumbrarem, pela primeira vez, através do exercício da historiografia literária, escritores de literaturas ainda em formação como a portuguesa, a brasileira e africana de expressão portuguesa.¹⁶⁴

Para o Romantismo, a arte não era a princípio uma constituição formal, era uma geradora de experiência e produtora de um sentido que repercutiria para e sobre a vida. Jean-Jacques Rousseau, com seu pacto entre o “eu” e a linguagem, disse que: “a obra é a aventura de um destino espiritual, que se realiza no próprio movimento de sua produção”¹⁶⁵. De fato, um pressuposto seguido de perto pelos críticos temáticos franceses¹⁶⁶ da década de 50 e, anteriormente, pelos escritores e pensadores românticos.

Para o grupo romântico de Jena, a obra não devia mais ser pensada em função de um modelo prévio, que conviria apenas reproduzir, ela remeteria a uma consciência criadora, a uma interioridade pessoal a que se subordinariam todos os elementos formais e contingentes da invenção literária. A própria concepção moderna da linguagem poética, conforme Lubomir Dolezel¹⁶⁷, teve suas origens no romantismo. O antigo professor da Universidade de Indiana assevera que:

O período pré-romântico e romântico lançou os fundamentos da poética moderna ao declarar a autonomia das obras de arte poética face à natureza (o mundo). (...) A primeira concepção pós-retórica é totalmente negativa: a linguagem poética perde o seu estatuto de “apogeu da eloquência” e torna-se “diáfana”. “*A poesia já não é arte em linguagem, mas linguagem que transcende a arte, a fim de se reaproximar da natureza*” (Wellbery, 1984: 71 e ss.). Esta concepção, que reflete a concepção geral da época da linguagem como um veículo “transparente” de acesso ao mundo, impossibilitou o isolamento da linguagem poética como uma entidade teórica. Só se podia dar início a uma teoria da linguagem poética quando

¹⁶⁴ Como, por exemplo, Friedrich Bouterwek.

¹⁶⁵ Rousseau.

¹⁶⁶ Ainda em relação à influência romântica alemã, de acordo com um artigo do crítico francês Daniel Bergez,¹⁶⁶ em 1950, a chamada Crítica Temática francesa seguiu uma linha de origem naqueles teóricos, pois era fundamentada na idéia central de que a literatura não é tanto objeto de conhecimento quanto de experiência, e ainda de que esta é de essência espiritual. Dessa forma, autores como Sartre e Barthes se aproximaram dessa temática com obras como *Baudelaire, o Idiota da família, Michelet e S/Z*.

¹⁶⁷ Dolezel (1990).

se atribuisse à linguagem um determinado grau de independência do mundo a que se refere. Esta independência foi apreendida pela filosofia romântica da linguagem.¹⁶⁸

Para Walter Benjamin, o “idealismo estético” promulgado pelos românticos alemães era uma crítica poética, cuja diferença entre a poesia e a crítica poética foram abolidas e, para tanto, cita o próprio Friedrich Schlegel, ao dizer que “a poesia só pode(ria) ser criticada pela poesia”.¹⁶⁹

Leyla-Perrone Moisés¹⁷⁰, além de ressaltar que os irmãos Schlegel podem ser considerados os avós dos escritores-críticos modernos, atesta que tal frase citada acima de Friedrich Schlegel foi responsável por formular uma concepção romântica de que somos herdeiros, na modernidade, da crença de que a crítica e a criação são instâncias complementares.¹⁷¹ A estudiosa cita ainda Baudelaire e sua *A Arte Romântica*. Assim, para o poeta francês, em *Salon* de 1846, a boa crítica teria que: “Para ter razão de ser, (...) ser parcial, apaixonada e política, isto é, feita de um ponto de vista exclusivo, mas do ponto de vista que abre mais horizontes”.¹⁷²

Segundo René Wellek¹⁷³, a poética daquele momento precisava do método adotado por F. Schlegel “esporadicamente”, para que, o sistema ideológico

¹⁶⁸ DOLEZEL, Lubomír. *A Poética Ocidental: Tradição e Inovação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990. (pp. 129-131).

¹⁶⁹ Benjamin No entanto, quanto à poética de Goethe e a teoria estética dos primeiros românticos de Jena, Benjamin atenta a uma determinada contradição “mútua”. Segundo Dolezel, Jäckle antes já tinha apontado um contraste entre a poética de Goethe e a ideologia de Schelling. Para Goethe, era confiável a ciência que era baseada na experiência, já para Schelling, partiria da reflexão.

¹⁷⁰ PERRONE-MOISÉS, Leyla. In: *Altas Literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁷¹ Para Guimarães Rosa, o crítico ideal seria aquele que tem o desejo e a capacidade de completar junto com o escritor de determinada obra. Assim, o autor de *Grande Sertão: veredas* afiança que a crítica literária deveria ser uma parte da literatura, que aquela só tem razão de existir quando aspira a complementar, a preencher. Em suma, a boa crítica é a que permite o acesso à obra. Para o autor, a crítica tem um grande valor para o escritor, independente de dar um crivo positivo ou negativo sobre a obra, pois o essencial de seu papel é ser o intermediário, no colóquio entre autor e leitor: (...) *Deve ser um diálogo entre o intérprete e o autor, uma conversa entre iguais que apenas servem de meios diferentes.* (76)

¹⁷² BAUDELAIRE *apud* PERRONE-MOISÉS, Leyla. In: *Altas Literaturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁷³ Wellek

romântico fizesse com que a poesia se identificasse cada vez mais com a filosofia e a religião. Ou melhor, na verdade, para que a filosofia e a literatura fossem proclamadas como diferentes tipos de religião.

Os estudos sobre a poética, elaborados pelo romantismo, aperfeiçoou e alargou o modelo mereológico de poesia aristotélica, pois esta se baseava numa representação estrutural de categorias de gêneros universais. O modelo morfológico romântico intencionava representar teoricamente obras poéticas particulares como estruturas de compreensão da individuação de tais produtos literários. Dessa forma, o estudo das literaturas seria realizado a partir da análise e da interpretação de sua singularidade, integrando-a aos estudos das categorias universais: “o aparecimento da poética no período romântico é uma manifestação de uma importante viragem epistemológica, frequentemente descrita pelos historiadores das ideias: a substituição do modelo mecanicista pelo modelo orgânico”.¹⁷⁴

Além da contribuição à linguagem poética, cabe lembrar que o Romantismo, em especial o do grupo de Jena, influenciou a Escola de Genebra e continuou nos críticos literários, via filosofia de Heidegger. Por exemplo, para G. Poulet¹⁷⁵, em *Entre eu e mim*, “o ponto de partida primeiro de todos os românticos, qualquer que seja a diversidade dos pontos de chegada, é infalivelmente, o ato da *consciência*”. Contudo, para o Romantismo, parece-nos que não vale apenas a consciência, mas também a impressão sensível que tem tanta importância quanto o pensamento reflexivo. Esse pensamento reflexivo também ecoava, na esfera mundial, em decorrência dos acontecimentos históricos, especialmente resultantes da Revolução Francesa e das invasões napoleônicas.

Assim, a Revolução Francesa, que havia tentado pôr em prática as ideias da corrente iluminista, tornou-se o modelo de funcionamento e movimento francês das sociedades que se pretendiam mais civilizadas. Segundo Pierre Barbéris¹⁷⁶, é, a partir

¹⁷⁴ DOLEZEL, Lubomír. Op. Cit.

¹⁷⁵ Op.cit.

¹⁷⁶ BARBÉRIS, Pierre. “A sociocrítica”. In: BERGEZ, Daniel. *Métodos Críticos para análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (pg 144).

de então, que a ideia de “explicar” a literatura e o fato histórico pelas sociedades que as produzem, recebem e consomem, teve na França seu apogeu no século XIX.

Desse modo, a literatura expressava e expressaria a sociedade. Ela não seria mais apenas a beleza, era uma militante. Influenciada pelo pensamento de Madame de Stäel, a literatura não era mais apenas uma arte, era uma arma para agir e compreender e não uma atitude intelectual simplesmente abstrata.

Tal acepção teve respaldo quase que imediato dentro dos programas literários de diversas nações, principalmente na defesa de uma identidade nacional, baseada no compromisso de escritores para definir o seu povo, sua língua e sua cultura. A questão histórica vai se tornar um ângulo oportuno para o próprio Romantismo¹⁷⁷, inclusive Stendhal afirmaria que todo classicismo seria romântico por ter pintado os “homens de seu tempo para o seu tempo”.¹⁷⁸ A literatura, então, estava frente a uma nova forma de crítica literária: a historiográfica.

No entanto, cabe recordarmos que, naquela época, a discussão da literatura como instituição e articulada à História era difícil, pois, além de não existir verdadeiramente o ensino da literatura nas escolas e universidades a partir de uma metodologia interpretativa sociológica, carregava-se um peso centenário a respeito do próprio ato de escrever. Generalizando, anteriormente, havia uma maior preocupação com a retórica, a imitação e a originalidade e até com a questão das próprias línguas latinas em suas consolidações modernas¹⁷⁹. A problemática bastava-se às questões de estéticas e de conveniências, não ainda arroladas a uma ideologia nacional e social.

Desse modo, com a publicação francesa de *O gênio do Cristianismo*, Chateaubriand se propôs a abrir uma nova trilha para a crítica, juntamente com a obra

¹⁷⁷ Ferdinand Wolf, em 1863, publica *Lê Bresil Litteraire- Historie de la Littérature Brésilienne*. Este filólogo austríaco se propôs a determinar o momento em que o Romantismo balizou uma nova era política e literária. Para ele, o movimento romântico seria “o veículo natural de todas as aspirações de reforma e contra a submissão colonialista.”¹⁷⁷ In: WOLF, Ferdinand. O Brasil Literário. IN: GULHERMINO, César. *Historiadores e críticos do Romantismo - a contribuição européia: crítica e história literária*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Livros Técnicos e Científicos/ Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

¹⁷⁸ Cf. BARBÉRIS, Pierre. “A sociocrítica”. In: BERGEZ, Daniel. *Métodos Críticos para análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 144.

¹⁷⁹ Ainda segundo Barbéris, “no ensino secundário, o discurso francês (que é um exercício retórico e de imitação, copiado do discurso latino) dominará por muito tempo antes que desponte a dissertação por volta do século XVII: exercício de comentário e de análise que fará o aluno. Não há mais um aprendiz de escritor, mas um aprendiz de crítico e professor”, página 149.

De La Littérature de Madame de Stäel e, ainda, o artigo de Bonald, intitulado *Mercur de France* em 1806. Apesar de tais obras tratarem de assuntos diferentes, convergiram para o histórico, para a busca e o questionamento da condição humana.

Chateaubriand, com *Andrômaca e Fedra*, elabora um dos primeiros textos com elucubrações a partir da análise da História e da linguagem. Com *O gênio do Cristianismo* tece interrogações sobre cultura cristã e pagã, já que levantava a questão de que se escrevia em moldes greco-latinos, mas com conteúdo cristão. O homem moderno não habitaria mais teatros e coliseus antigos e, contudo, carregaria em si sentimentos de solidão e falta:

Habita-se, com um coração cheio, um mundo vazio; e sem ter aproveitado nada, está-se desencantado de tudo. A amargura que esse estado de alma espalha pela vida é incrível; o coração se volta e se fecha de cem maneiras. Os antigos conheceram pouco essa inquietação secreta, esse amargor das paixões abafadas que fermentam todas conjuntamente.¹⁸⁰

Além disso, Chateaubriand - com seus escritos - dá energia ao motor de uma nova consciência, ao colocar a literatura na perspectiva sócio-histórica de um exercício crítico a favor de uma ideologia incipiente. Madame de Stäel, por sua vez, dá início a uma antropologia literária, ao dar atenção a literaturas de outros lugares além-França. Fora da hegemonia do estado francês que necessitava de uma literatura patriótica, havia a literatura alemã com seus dramas e romances, juntamente com a inglesa.

Stäel relativiza a literatura e a mostra como instituição social. Para ela, deveria ser feita uma leitura diacrônica para que nos interrogássemos acerca das “causas morais e políticas que modificaram o espírito da literatura”. Outra prerrogativa relacionava-se à conscientização de que havia outros territórios para o pensamento e a literatura e, ainda, que existia, naquele instante, uma contradição na França do que

¹⁸⁰ CHATEAUBRIAND, J. R. *O gênio do Cristianismo apud* BARBÉRIS, Pierre. “A sociocrítica”. In: BERGEZ, Daniel. *Métodos Críticos para análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

era literatura de fato e aquela necessária para que o indivíduo sensível se sentisse acolhido.

O artigo de Bonald, *Mercure de France*, que lançou ao mundo a frase “a literatura é a expressão da sociedade”¹⁸¹, trouxe no seu ventre a polêmica, um tanto determinista, de que cada nação possuía a literatura que merecia. Assim, a frase usada exaustivamente por aqueles que intentavam inserir a reflexão sobre o literário na HISTÓRIA deveria se desenvolver de acordo com três eixos, segundo Pierre Barbèris:¹⁸²

- Reconhecimento de toda literatura implicada pelo reconhecimento de toda a sociedade: a Shakespeare e aos alemães, *Lê Globe* acrescenta o Oriente, a América do Sul, a Escandinávia, a China, etc. As traduções se multiplicam.

- Explicação de toda a literatura por suas determinações e necessidades próprias.

- Nascimento de uma sociologia do literário como fenômeno social: o mercado da “livraria”, o impacto do jornalismo, os fenômenos de edição e de difusão – já que a literatura se desenvolve a partir de então fora dos Cursos.

¹⁸³(página 157)

Aliás, quanto aos fenômenos de edição e difusão, impressão de obras literárias no Brasil só foi possível devido à vinda da família real portuguesa, em

¹⁸¹ Giovanni Getto afirma que a expressão “literatura como expressão da sociedade” seria na verdade de Sismondi e não de Bonald, pois o suíço, além de abrir um campo vasto para a crítica historiográfica, foi primeiro a tratar da relação Iluminismo, Literatura e Civilização. Aliás, Sismondi foi amplamente estudado entre os italianos. Entretanto, novamente Portugal e Espanha ignoraram um historiógrafo que atestava sobre suas literaturas. Garrett é exemplo disso e, mais gravemente, Fidelino Figueiredo que fez o primeiro apanhado da crítica sobre literatura. Do ponto de vista crítico, Sismondi trabalhou bem a literatura italiana, mas considerou de modo superficial a portuguesa, pois, segundo ele, teve dificuldades em relação à obtenção de fontes suficientes e não encontrava livros portugueses nas bibliotecas. Quanto a autores brasileiros, apesar de não pretender estudar escritores brasileiros e omitir todos da fase barroca, estuda três autores: Antônio José da Silva; Cláudio Manoel da Costa e Manuel da Silva Alvarenga.

¹⁸² BARBÉRIS, Pierre. Op. Cit.

¹⁸³ BARBÉRIS, Pierre. Op. Cit.

conseqüência da invasão napoleônica. Anteriormente, nossos autores imprimiam seus livros na Europa, mas sem muito êxito editorial, excetuando-se alguns árcades¹⁸⁴.

A identidade nacional do século XIX, naquele momento histórico, não se reconhecia como tal, mas já buscava nas profundezas da literatura a sua identidade essencial, produzida por um coletivismo reprimido, segundo Hans Ulrich Gumbrecht¹⁸⁵. Da identidade nacional, da representação do sociológico, parece que depois do realismo e do modernismo literário, no campo das relações entre realidade e arte, veio se acentuar a busca por uma identidade individual através de novos vieses para os estudos do homem no século XX e as representações do mundo que o cerca.

Sobre a representação literária, Sigmund Freud em 1908 já analisava o efeito de certas técnicas no leitor. Em 1911, ele reforça sua posição teórica ao dizer que: “o artista é alguém que, graças a dotes especiais, dá forma aos próprios fantasmas para torná-los realidades de outra ordem, admitidas pelos homens como imagens preciosas da realidade”.¹⁸⁶

Num clima tenso de guerra e necessidades de novas tendências para arte, em 1914, na França já se falava nos meios acadêmicos da utilização da psicanálise nos estudos literários. Apesar de seus consistentes artigos publicados, Freud tratava incorretamente os personagens como pacientes. Entretanto, teve de se curvar às especificidades da obra literária, pois foi ela que permitiu a psicanálise sair do campo médico para a sua aplicação também do campo das produções culturais. Para a psicanálise, segundo o artigo intitulado “psicocrítica”¹⁸⁷, a literatura pode ser considerada de duas formas: de um lado, ela representa um véu estético que oculta a

¹⁸⁴ No Brasil, de acordo com Rodrigues & Oda, a constituição de uma história literária nacional, juntamente com a de uma cultura, inicia-se no começo do século XIX, com o grupo de três jovens autores românticos brasileiros, membros do Instituto Histórico de Paris, que constituíram o chamado “grupo de Paris”: Domingos José Gonçalves de Magalhães, Francisco de Sales Torres Homem e Manuel de Araújo Porto-Alegre. O marco, segundo Regina Zilberman, seria a apresentação de uma comunicação intitulada por tais escritores de *Resumo da História da Literatura, das ciências e das artes no Brasil*.

¹⁸⁵ Gumbrecht afirma que o primeiro projeto de história literária nacional surge na Alemanha da derrota contra Napoleão. Em seguida, apareceria na Itália com o *Risorgimento*; na França, com a derrota de 1870 para a Prússia etc. Assim, ainda de acordo com tal estudioso: *sempre no momento se uma derrota, de uma repressão, emerge o desejo de identidade, identidade que talvez nunca tenha existido, mas que você busca no momento da derrota. É interessante (...) notar que na Inglaterra e nos Estados Unidos do século XIX não existe uma tradição de historiografia literária nacional.*

¹⁸⁶ FREUD, Sigmund. Apud PASSOS, Cleusa Rios. *Confluências- crítica literária e psicanálise*. São Paulo: Edusp, 1995.

¹⁸⁷ BERGEZ, Daniel. *Métodos Críticos para análise literária*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

verdade nua do inconsciente; do outro, o texto manifesto seria como o conteúdo manifesto do sonho que está em relação direta com o conteúdo latente do inconsciente. A literatura seria ainda, por parte do autor, uma espécie de elaboração secundária. Ou seja, seria similar a operação que se realiza para narrar um sonho que, por mais que ele pareça absurdo, o pré-consciente o remaneja para dar um desfecho mais coerente ou aceitável. “É como se o escritor não deitando no divã, deitasse sobre o papel”¹⁸⁸.

A partir de 1930, surgiram as redutoras psicobiografias – ou patografias - de autores, pois eram paralelos entre a atividade literária, a biografia e as motivações inconscientes. O fundamento da psicografia era “tal criança, tal obra”. Apesar das críticas a esse determinismo¹⁸⁹, o fato era que em meio a um mundo cada vez mais beirando ao caos, os estudos psicanalíticos refletiam a necessidade de se compreender o universo humano, baseado em suas relações com a família, a sociedade e o indivíduo consigo mesmo, já que externamente vivia-se o terror do clima do entreguerras e dos desgastes financeiros decorrentes da quebra da bolsa de Nova York.

Nomes, como o estruturalista Jean Laplanche¹⁹⁰, estudam a obra como representação do desequilíbrio do autor. Por exemplo, o próprio Laplanche vê a linguagem como articulação entre o sistema de simbolização do desejo e sua loucura.

Após os estudos de Charles Mauron¹⁹¹ e a mitologia pessoal do autor de 1948, Jacques Lacan lança um novo olhar para a relação entre literatura e psicanálise. Para ele, o inconsciente estrutura-se como linguagem, instituindo-se assim a “ordem da letra”. Segundo Passos¹⁹², no artigo *Lituraterre* ele confessa uma concepção

¹⁸⁸ Freud.

¹⁸⁹ Para Dominique Fernandes, não se podia conhecer uma obra sem o conhecimento profundo de seu autor. Entretanto, Sarah Koffman prudentemente lembrava que era preciso levar em consideração as relações complexas entre a vivência, a fantasia, a escrita e a intervenção do inconsciente na temporalidade consciente para não criarmos uma “neurose criadora” do autor. Assim, existiriam duas verdades: a da lembrança e a da enunciação. (cf. Bergez).

¹⁹⁰ Op.cit.

¹⁹¹ Op.cit.

¹⁹² Op.cit.

barthesiana da escritura e o afastamento da abordagem freudiana psicográfica e personificadora dos personagens. Lacan leva em consideração a produção dos efeitos de sentido e seus vínculos com os processos metonímicos e metafóricos. Assim, Lacan¹⁹³ relaciona o desejo à metonímia e o sintoma à metáfora, ampliando o conceito de Jakobson¹⁹⁴.

Em 1971, André Green propõe que o texto literário passa a ser um fantasma, na medida em que neles se entrecruzam processos primários e secundários¹⁹⁵. O texto então faz surgir um “enigma” e um afeto: o da fascinação do texto enquanto emissor. Até mesmo quem lê o texto passa a se interrogar sobre essa fascinação, tornando-se a ser o próprio analisado. Ainda segundo Passos (1995), a análise se daria em dois momentos: o da desconstrução e da construção que exigiria a passagem do leitor-analista a “escritor” (na acepção barthesiana) de um objeto preciso: a literatura.

Quanto à representação da obra literária, para Green¹⁹⁶, o papel da literatura seria o de converter um setor da realidade “psíquica ou externa” em realidade literária. Entretanto, ela não converte só representa e se nos limitarmos a isso, distanciamos-nos da história e da tradição literária.

Com a crise da mimesis, a questão da representação do mundo entrou cada vez mais no campo da teatralidade. As noções de tempo e espaço se diluem, as verdades absolutas são relativas. O social e o particular desaparecem no exercício do exhibir-se e os olhares da multidão se perdem no vazio. É, aliás, nesse universo de inconstância, que faremos um breve esboço sobre a questão da representação da linguagem e sua relação com a realidade africana.

Como uma relação entre a “temporalidade intervalar” e a “realidade intervalar” na fronteira entre o tempo e a realidade, Bhabha¹⁹⁷ esclarece que um

¹⁹³ Op.cit.

¹⁹⁴

¹⁹⁵ Dentre eles: a condensação; o deslocamento; a figurabilidade; a elaboração secundária; o desejo e o recalque de acepção psicanalítica.

¹⁹⁶ Op.cit.

¹⁹⁷ (1998, p.35).

texto literário necessita ser dialético e atentar à diversidade da práxis social. Neste sentido, tal articulação textual deve estar aberta às contribuições exteriores, sendo a forma artística carregada de marcas sociais e históricas, onde “habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a imagem discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo a casa e o mundo”¹⁹⁸.

De acordo com Eduardo Coutinho¹⁹⁹, é a questão do cânone uma das instâncias essenciais da luta contra o eurocentrismo que vem sendo travada nos meios acadêmicos. A discussão de tal cânone nada mais significa do que pôr em xeque um sistema de valores instituído por grupos detentores do poder, que legitimam decisões particulares com um discurso globalizante. Nesta esfera, configura-se a noção de continuidade da história “ como curso unitário é uma representação feita pela elite, que só deixa para o passado o que é conveniente aos grupos que detêm o poder”²⁰⁰. Desse modo, o estudioso tem a necessidade de revisar a história literária, que, arraigada de valores que não trazem as vozes das minorias, volta-se à questão da autoridade que “fala” para a criação do cânone literário.

Garcia²⁰¹ afirma que a literatura é uma historiografia inconsciente que possibilita um acesso privilegiado a uma temporalidade transcorrida, um modo de evocação do passado que apreende as sensibilidades de uma época.

Para Inocência Mata²⁰², a criatividade e a inventividade linguísticas são características de literaturas que se contra distinguem daquela do colonizador, principalmente quando se inscrevem (e escrevem) na mesma língua. Sem dúvida, tal processo se configura como meio de afirmação quando, de certa maneira corporizando as aspirações coletivas e estilizando uma tendência natural do dinamismo de uma língua, ela – a língua - é transportada pra outros espaços, falada

¹⁹⁸ Op.cit.

¹⁹⁹ Eduardo Coutinho (1996).

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Garcia (2002).

²⁰² Mata (1998, p.263),

por outras gentes, a fim de expressar outras realidades. Por conseguinte, inserindo-se tais vozes, possibilita-se a supressão das dicotomias em prol da pluralidade:

Conscientes de que não se trata de uma simples inversão de modelos, da substituição do que era tido como central pela sua análise periférica, os comparatistas atuais questionam a hegemonia das culturas colonizadoras e abandonam o paradigma dicotômico e se lançam na exploração da pluralidade de caminhos abertos como resultado do contato direto entre colonizador e colonizado.²⁰³

De acordo com Ana Pizarro, em *Problemas de historiografia de la cultura en el siglo XX: sistemas y discursos*: “Na América Latina, quando se fala em literatura, o campo engloba, além da literatura ilustrada, outros sistemas, como o oral, o indígena e o da cultura midiática, que absorve os demais e acaba anulando os interlocutores da cultura popular tradicional”²⁰⁴. Ou como argumenta ainda Zulma Palermo:

Apesar de o colonialismo já não existir, ainda é preciso vencer a colonialidade, ou seja, a percepção dos povos que foram colonizados e de suas culturas e literaturas a partir de matrizes eurocêntricas. Matrizes baseadas em uma hierarquia, na divisão entre superioridade e inferioridade – seja de pessoas ou de conhecimentos –, que impõem a letra como forma única de representação da cultura e promovem a homogeneização de regiões inteiras do planeta.²⁰⁵

²⁰³ . (COUTINHO: 1996, p. 14)

²⁰⁴ Ana Pizarro (2009), em *Problemas de historiografia de la cultura en el siglo XX: sistemas y discursos*.

²⁰⁵ Palermo (2009).

De acordo com Laranjeira²⁰⁶, desde o primeiro livro impresso, em 1849, a formação e o desenvolvimento das literaturas africanas de língua portuguesa percorreram a construção do ideal nacional no discurso. A consciência nacional compreendeu diversos momentos de evolução, desde meados do século XIX e o nacionalismo, dentro do próprio discurso literário, foi uma antecipação da nacionalidade, surgindo primeiro como postura específica da escrita para se naturalizar como característica inerente à Nação-Estado.

A literatura será ferramenta de afirmação da nacionalidade e um meio de conhecer o país, de refletir sobre a relação do sujeito com a sociedade, de repensar as histórias omitidas ou mal contadas pelo colonialismo. Patrick Chabal²⁰⁷ afirma que a literatura é uma componente central da identidade cultural de todos os estados nação.

Segundo Mbembe²⁰⁸, a complexidade da construção da identidade aumenta quando nos encontramos em um contexto pós-colonial, em que a questão identitária coincide com a necessidade de definição da identidade de uma região, assinalada pela presença ativa e violenta do Outro colonizador. De acordo com o autor, a reinterpretação do espaço do sujeito pós-colonial é inscrito na contratextualidade colonial e emerge dela. Tal necessidade de construção da identidade africana tropeça na problemática da possibilidade de repetir os códigos organizacionais transmitidos pelo colonizador, substituindo apenas os indivíduos brancos pelos negros.

Para Stuart Hall²⁰⁹, a relação do “sujeito fragmentado” e suas identidades culturais parte do princípio de que a identidade nacional, formada sob a identidade cultural, é metafórica e não genética. Abdala Junior²¹⁰ ressalta que independentemente da situação histórica em que se encontra qualquer nação estão nas suas raízes os “múltiplos povos que a formaram e conseguiram desenvolver

²⁰⁶ Laranjeira (2001,p.185).

²⁰⁷ Chabal (1954).

²⁰⁸ Mbembe (2001).

²⁰⁹ HALL.

²¹⁰ Abdala Junior (1989, p.181).

culturas tão interessantes como qualquer outra”²¹¹, que, como culturas fundadoras, fazem parte de um coletivo diversas vezes reprimido ao longo da história. Considerando essas reflexões, a nação torna-se sistema de representação cultural, em que os indivíduos compartilham da ideia de nação tal como concebida em sua cultura nacional, numa forma de comunidade simbólica, “imaginada”, em que as diferenças regionais e étnicas foram aos poucos sendo colocadas no “teto político” do estado nação, num discurso próprio que aparelha e estabelece sentidos com os quais o sujeito se identifica e forma a própria identidade. Tal identidade passaria, então, pelas diversas etapas de construção da nação, dentro do “processo inevitável de evolução e involução histórica”²¹².

Ainda um ponto pertinente que nossa pesquisa pretende abordar é a questão da Historiografia e memória. A discussão sobre memória²¹³ e literatura em geral se apresenta como uma preocupação transdisciplinar que tem motivado pesquisadores em diversas áreas do conhecimento, em especial na atualidade. Mata²¹⁴ fala-nos do tempo pós-colonial como um momento marcado pelo desencanto e pela perda da inocência, em que a Memória e a História são matrizes de um novo discurso de identidade, cujo percurso incide sobre a revitalização e o questionamento de um passado mítico, edificado sobre a simbólica ideia do heroico e do épico, em que se arraigar o próprio discurso nacionalista.

Dentro desta perspectiva, a literatura parece ser um lugar privilegiado, no que concerne à formação da própria nação, já que como defendem Edward Said²¹⁵, Eric Hobsbawm²¹⁶ e Benedict Anderson²¹⁷, as próprias nações são narrativas, e o poder de narrar (ou de impedir que se narre) são empreendimentos essenciais da

²¹¹ Abdala Junior (1989, p.181).

²¹³ Recordamos que a faculdade memorialística, considerada pelos gregos, como a mãe (Mnemosine) das nove musas, filhas de Zeus.

²¹⁴ Mata (1999, p.253).

²¹⁵ Said (1995).

²¹⁶ Hobsbawm (2000).

²¹⁷ Anderson (2008).

criação da ideia de uma tradição, de uma nação. Kalman²¹⁸ admite que um ponto comum entre memória e literatura é que são ambas narrativas, entretanto elas são formadas por diferentes forças e remetem a diferentes convenções.

²¹⁸ G.C.Kalman (2000).

2.3 - A literatura entre documento e monumento

Sevcenko²¹⁹ sublinha que a produção literária como uma instância complexa que mostra todo o seu potencial como documento, repleta de diversos significados, capaz de “incorporar a história em todos os seus aspectos”²²⁰. Obviamente, a literatura se deve distinguir da historiografia, como aponta Candido²²¹, mas deve-se respeitar a produção literária tanto em seu aspecto passadista, como forma de afirmação retrospectiva de cultura, quanto em sua perspectiva de futuro, pela possibilidade de preservação de valores que asseguram a continuidade de uma cultura e ainda, pelo fato de que, a obra literária veicula informações, valores e princípios que constituem a própria literatura em sua específica materialidade.

O italiano Guglielmo Schininà²²², escrevendo sobre as intervenções artísticas, em caso de emergência e sociedades laceradas pela guerra, afirma que durante ou depois um conflito armado, a comunidade frequentemente se identifica apenas com um tipo de narração, com valores que não deixam espaço para um diálogo e o único comportamento aceitável é a adesão de um sistema nacionalista de (anti) valores, em que não é consentido o contato com a cultura do inimigo.

De acordo com Schininà²²³, este fenômeno é relevante pois se refere não apenas à perspectiva intercultural, mas também, em geral, a liberdade de expressão de cada indivíduo ao interno de um grupo étnico, considerando que as diferenças, as diversas narrações e a liberdade de expressão são, portanto, submetidas a uma forma

²¹⁹ Sevcenko (1989, p. 246).

²²⁰ Idem.

²²¹ Candido (2000).

²²² Guglielmo Schininà (2004).

²²³ Op.cit

de censura. O autor italiano invoca, em particular, o caso do teatro e as suas limitações, visto que estes implicam sempre na presença física do Outro no palco cênico. Todavia, quando examinamos o caso particular da literatura, vemos que mesmo em uma situação de guerra, ela pode tornar possível o contato entre a cultura do inimigo, por ser considerada uma experiência artística desenvolvida entre duas instâncias individuais: o indivíduo-autor e o indivíduo-leitor e não propriamente do indivíduo a coletividade²²⁴.

O caráter funcional da literatura reside na sua capacidade de recriar situações e de reforçar uma série de valores humanos, expondo e colocando em discussão os papéis individuais e coletivos. Para tal fim, Alex Vernon²²⁵ sublinha que cada nova geração deve considerar a dimensão humana da guerra para entender melhor quando ela se manifesta: “Narrative representations of war are a primary window on the human dimension, though it is not a completely transparent lens, and we must subject these representations to serious inquiry”²²⁶.

O autor distingue também o que define “War Literature” e “Veteran Literature” enfatizando a importância da diferença entre os dois conceitos que são constantemente abandonados:

Veteran literature is not military history, per se, but works of literature—both fiction and nonfiction—that explore the characters and experiences of military veteran in war as well as in the experience of his or her return to civilian life. (...) All the books – regardless of attitude – assume that war is evil and should be avoided if possible. But after that shared premise, there is a divergence. In the more pessimistic works, there is little emphasis on heroism and much emphasis on demythologizing war and the warrior. War is only capable of dehumanizing the individual. The other strain, while accepting the truth about the horrors of war, still celebrates the courage and brotherhood of the veteran²²⁷.

²²⁴ É o exemplo prático é a recente guerra do Afeganistão e o sucesso do livro O caçador de Pipas do afegão Khaled Houssef. No contexto dos Estados Unidos, mesmo depois da grande catástrofe do 11 de Setembro, tal obra permitiu um diálogo silencioso entre as duas culturas, fenômeno que ocorreu também, anteriormente, com os leitores da Palestina graças à circulação de textos do hebreu Amos Oz.

²²⁵ Alex Vernon (2004).

²²⁶ (VERNON: 2004, XI).

²²⁷ (TOTH: 2009, p. 269).

No campo de estudos da “Literatura de Guerra” não se deve limitar aos textos escritos pelos veteranos; enquanto que, no estudo da literatura veterana, além dos textos de ficção e não – ficção, precisa-se também estudar os escritos não diretamente implicados com o tema da guerra. O autor usa o exemplo do escritor Paul Fussell²²⁸ que, escrevendo sobre si mesmo, em “My War”, usa a guerra como sinônimo de vida, assim que, anche textos que não falam de terminados conflitos podem conter traços de guerra.

Obviamente sem uma definição clara entre Literatura de Guerra e não guerra nos embatemos em um sério problema metodológico. No entanto, o ponto importante é que mesmo sem fazer distinção entre “literatura de guerra” ou “literatura veterana”, o fato é que, desde a Antiguidade, o homem tem contado história de lutas armadas utilizando a sua forma mais antiga: a epopeia. Jorge Luís Borges²²⁹, por exemplo, pega em consideração três importantes histórias de grandes heróis para a humanidade: a Ilíada, a Odisseia e o Evangelho de Cristo²³⁰.

Segundo Borges, na Ilíada, Homero narrou a história de um homem, pensando de contar a história de uma guerra. Um herói que era consciente do fato de que atacava uma cidade que jamais conseguiria ocupar, e que, ele mesmo seria morto antes de conseguir conquistá-la. Além do mais:

e a história tanto mais instigante de homens defendendo uma cidade cuja desgraça já têm consciência, uma cidade que já está em chamas. Creio que este seja o verdadeiro tema da Ilíada. E, de fato, os homens sempre sentiram que os troianos eram os verdadeiros heróis. Pensamos em Virgílio, mas podemos pensar também em Snorri Sturluson, que, em sua jovem era, escreveu que Odin – o Odin

²²⁸ Op.cit.

²²⁹ Borges.

²³⁰ Vale notificar que Staiger (1997:118) afirma que “poesia épica no sentido homérico não pudesse se repetir”. Para Lukács e Bakhtin somente os poemas de Homero seriam epopeias. Logo, isso quer dizer que ainda na Antiguidade, em Roma, por exemplo, a obra de Virgílio, a Eneida, também não poderiam ser epopeias, de modo que o poema épico seria obra de apenas um povo em uma determinada época.

dos saxões, o deus – era filho de Príamo e irmão de Heitor. Os homens buscaram parentesco com os derrotados troianos, e não com os vitoriosos gregos. Isso talvez porque haja uma dignidade na derrota que dificilmente faz parte da vitória.

231

Borges se refere à Odisseia como, na verdade, a história da viagem de um homem envolvido com o mar, colocando em segundo plano a história de um exilado em Pátria ou o livro de aventuras: “Só pensa nas longas correntes salgadas do mar”²³². Todavia, Borges elege como o poema épico superior, em comparação às duas obras anteriormente citadas, “Os quatro evangelhos”. Estes podem ser lidos em dois modos: como a estranha história de um homem ou, da parte dos fiéis, como a história de um deus que expia os pecados da humanidade, mas que, de qualquer maneira, representa a melhor história de todos os tempos contada sobre um herói.

O autor argentino chama a atenção ao que considera a necessidade dos homens de seguirem o modelo épico e explica que, não obstante, o século xx tenha visto passar duas grandes guerras mundiais, os escritores não foram capazes de compor novas obras épicas que conseguissem marcar a humanidade como marcaram os três grandes poemas citados precedentemente. Além disso, o escritor ressalta a hipótese da inexistência de histórias com um final feliz, que, quando vemos hoje, são meramente dados ao público como uma concessão ou uma estratégia comercial. Consequentemente, hoje em dia, o “final feliz” tornou-se inverossímil:

Bem, hoje em dia, se alguém empreende uma aventura, sabemos que terminará em fracasso. Quando lemos – penso num exemplo que admiro – *The Aspern papers*, sabemos que os papéis jamais serão encontrados. Quando lemos *O Castelo* de Franz Kafka, sabemos que o homem jamais ingressará no castelo. Ou seja, não podemos realmente acreditar em felicidade e sucesso. E isso talvez seja uma das pobreza do nosso tempo. Suponho que Kafka tenha sentido algo bem parecido quando quis que seus livros fossem destruídos: queria na verdade

²³¹ (BORGES: 2000, p. 55).

²³² (BORGES: 2000, p. 54).

escrever um livro feliz e triunfante, e sentiu que não podia fazê-lo. Ele poderia tê-lo feito, é claro, mas as pessoas teriam percebido que ele não estava dizendo a verdade. Não a verdade dos fatos, mas a verdade dos seus sonhos.²³³

Na discussão atual entre a Literatura, o conflito e os Direitos Humanos, Lynn Hunt²³⁴ in *Inventing Human Rights*, intervém afirmando a existência de uma ligação entre as narrações e os direitos humanos, recordando a empatia portada através dos romances que é e foi fundamental para o crescimento do sentimento humanitário necessário para garantir e cultivar tais direitos.

Utilizando exemplos de autores considerados protagonistas na batalha da emancipação, como Richardson e Rousseau, Hunt afirma que os leitores foram se tornando cada vez mais conscientes da própria identidade, da alteridade e, conseqüentemente, da humanidade: "Human rights could only flourish when people learned to think of others as their equals, as like them in some fundamental fashion"²³⁵. James Dawson²³⁶ nos recorda que a literatura não é apenas um produto da cultura, mas a formulação da própria cultura que prescreve e veta a possibilidade de autonomia ao mesmo tempo.

Pheng Cheah, citado por James Dawson, resume que a nossa concepção de cultura pode ter implicações importantes para compreender as possibilidades de mudança social. A literatura como *peacemaking agency*, pela sua natureza revolucionária, explora as fraturas dolorosas com o fim de colocar em evidência as mudanças estruturais que podem ser, ao mesmo tempo, criativas e pacíficas.

Em um discurso do escritor moçambicano Mia Couto²³⁷ na Bienal do Livro em Fortaleza, ele narrou um encontro com um agente das Nações Unidas que, no contexto da libertação, perguntou-lhe se podia contar uma história sobre ou de

²³³ (BORGES: 2000, p. 57).

²³⁴ Hunt (2007) in *Inventing Human Rights*.

²³⁵ Hunt (2007, p. 58).

²³⁶ James Dawson (2009).

²³⁷ Op.cit.

Moçambique. Segundo o delegado, um povo, para ser reconhecido como tal, deve ter e poder contar pelo menos uma história que o contradistingua. Eis um outro exemplo entre a literatura, a afirmação de um povo e os direitos humanos. A literatura, como um fenômeno artístico que é capaz de promover a compreensão, convolve a comunicação e as relações com novos meios de promoção da reflexão através das mudanças de ponto de vista, podendo ajudar a reduzir conflitos de quaisquer naturezas.

Um artigo de Jennie Yabroff²³⁸ sobre o ensino de literatura na Academia Militar de West Point mostra a entrevista da professora Elizabeth Samet. A escritora e professora de West Point descreve na sua biografia, "Soldier's Heart", um sumário de seus 10 anos de ensino no único curso de literatura na academia militar apelidada como "Esparta" : "Os livros são armas"²³⁹.

West Point foi fundada sob o modelo do "soldado cidadão" que percorre Samet. A entrevistada volta a figura da representação de Heitor na Ilíada, pois as ambições marciais deste herói pareciam muito mais ligadas à sobrevivência da cidade e da cultura que defendia do que qualquer outra coisa. Parte integrante deste conceito é a compreensão da cultura que o soldado está defendendo. Ademais, Samet sustenta que mesmo que atualmente em um cenário internacional o modelo de soldado-cidadão esteja perdendo o lugar para os "militares profissionais", que vê o serviço como uma carreira e não um dever cívico, ela crê que, principalmente hoje, seja importante para os soldados ter uma boa base de literatura:

My students are not going to be policy makers, except when they are on the ground, where they inevitably end up making decisions," she says. "I think if they have sharpened their analytical skills, if they are 'grade one thinkers,' that is the best insurance against the horrible things that have happened happening again. That is where the most pragmatic connection is between literature and war."²⁴⁰

²³⁸ Jennie Yabroff (2007).

²³⁹ YABROFF: 2007, p. 1.

²⁴⁰ (SAMET *apud* YABROFF: 2007, p. 1).

Quando a professora Samet entrou na faculdade de West Point, tendo apenas terminado o doutorado em Literatura Inglesa na Universidade de Yale, o País gozava de um período de paz, conta a Yabroff. No decorrer dos anos, entretanto, leituras como Tim O'Brien²⁴¹ o Randall Jarrell²⁴² assumiram um novo significado enquanto ela via os alunos empregados em ofensivas no Iraque e no Afeganistão. A professora afirma que no início não sabia o que fazer depois do 11 de Setembro, mas que tinha entendido que a literatura em aula era, sobretudo, mais válida do que antes, pois acreditava que a sua responsabilidade era aquela de assegurar que eles ainda podiam superar. Ela afirma que o seu método é diverso do dos outros colegas, pois não usava a guerra como um "caso test." no seu ensino de literatura, mas é interessante verificar que o tremo é constantemente utilizado nas discussões em sala de aula de uma forma quase espontânea.

No mundo de West Point, onde são constantemente exigidos fatos e soluções, requer muita mais paciência entender o que se consegue obter de uma poesia e muitas se encontra uma resistência inicial ao programa de ensino, recorda Samet mas os ex-alunos que frequentaram o seu curso dizem que a literatura se revela muito preciosa além das paredes da sala de aula, mesmo que possa parecer incongruente a imagem de um soldado com ao manual de oficial do exército sob um braço e Milton sob um outro.

Para Samet²⁴³, ensinar aos alunos a recitar uma passagem de um texto particular não é tão importante quanto ensinà-los a capacidade de pensamento crítico de modo que possam tomar decisões válidas e éticas em situações de estresse. Ela espera que o seu programa, que muda de ano em ano, mas que inclui sempre Plutarco, Horácio, Shakespeare e Freud, ajudará a prevenir futuras atrocidades, pois quando se fala de valores e princípios que defendemos, podemos ver que tanto deles são produtos literários e culturais e que escritores como Emerson e Thoreau nos fornecem

²⁴¹ Op.cit.

²⁴² Op.cit.

²⁴³ (SAMET *apud* YABROFF: 2007, p. 1).

a ideia de liberdade, democracia e independência- Daí que grande parte da identidade nacional dos povos é parte da nossa herança literária.

Lynn Hunt²⁴⁴ sugere que a Declaração do Homem é uma descendência direta do universalismo presente na Declaração Francesa e um produto da secular identificação determinada, em consequência da empatia do gênero literário do romance. Hunt²⁴⁵ defende que, utilizando o conceito de empatia, termo original do século XVIII, ela recolheu melhora a vontade de identificação com os outros. A estudiosa afirma que o conceito de empatia nos séculos foi circunscrita a uma prática cultural que foi literalmente encarnada na biologia do cérebro e que, mesmo que este aspecto biológico não é o único elemento que deve ser analisado, o conceito de empatia, derivado do termo *simpatia*²⁴⁶, é fundamental.

Em particular, os personagens femininos e suas lutas por autonomia no romance epistolar são estados mais convincentes mel romano na identificação da empatia nos leitores também do sexo masculino, porque os personagens só mais estipulados, iluminados, sujeitos autônomos, porque o leitor obtém acesso "direto" através da literatura do funcionamento interno daqueles sujeitos autônomos. Esta identificação com individualidade representa uma ligação importantes entre os romances, compaixão por outros direitos humanos. Todavia, como admite Hunt, não podemos necessariamente traçar um todo linear compaixão, uma relação casual dos romances de empatia por direitos humanos: "[Novels] did not produce the changes in empathy traced here all on their own, but a closer examination of their reception does show the new learning of empathy in operation"²⁴⁷. Romances escritos onde todas as pessoas são fundamentalmente parecidas por causa de seus sentimentos interiores e que mostram, em particular, o desejo de autonomia. Deste modo, ler romances cria um senso de igualdade e de empatia através do envolvimento apaixonado da narração. Lynn Hunt crê que não pode ser uma coincidência que os três grandes

²⁴⁴ Hunt²⁴⁴ (2007).

²⁴⁵ Hunt²⁴⁵ (2007).

²⁴⁶ O termo *simpatia*, etimologicamente, deriva do latim *sympathia*, que, por sua vez, deriva do grego *Sympatheia*, composto por *syn* e *phátos* (= sentimento), terminando por significar "atração instintiva por coisas e pessoas" (cfr. 919).

²⁴⁷ Hunt²⁴⁷ (2007, p. 42).

romances de identificação psicológica do sec. XVIII - *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-1748) de Richardson e *Julie* (1761) de Rousseau - Foram todos publicados no período que foi imediatamente precedente ao aparecimento da noção dos “direitos humanos”.

Pamela de Richardson, 1740, é a história de uma jovem escrava, contadas através de suas cartas, que resiste com sucesso aos assaltos sexuais de seu dono, o senhor B.; e, assim fazendo, se ganha a "recompensa" do casamento com ele. Discutindo por alguma coisa uma versão parecida do sec. XVIII, Hunt afirma que a literatura dos romances dramáticos difusos recentemente como aqueles, centralizada nas emoções das pessoas comuns, tem envolvido um rolo importante no esvilipio de um novo sendo de empatia e igualdade entre pessoas longes. Romances como *Pamela* tem contribuído a " levar fora um espaço atraído de humanidade que antecipa ideia de universalidade em que a doutrina revolucionaria e somente teórica ”²⁴⁸.

Hunt ²⁴⁹ sustenta que, devido a linguagem metafísica da Declaração dos Direitos dos homens e do cidadão foi intencionalmente ambígua, de uma dimensão muito ampla e sujeita à interpretação, o ato de declaração se desenvolve em um escorregadio pendulo retórico para a eventual inclusão de quase todos os povos. Não enfrentando diretamente a ligação entre a empatia do romance e o discurso dos sujeitos, é, além disso, muito interessante vê os direitos humanos como um instrumento que consente a ligação entre a narrativa histórica e a atual atmosfera dos discursos sobre os direitos. Neste sentido, Hunt denota a vontade de relacionar a história dos direitos humanos à noção da transformação do sujeito, legíveis em termos culturais e, portanto, a nível político, poderia ser útil para que os estudiosos interessados aos problemas de subjetividade.

Em relação aos mesmos, James Dawson²⁵⁰, depois de ter passado anos a interagir com os trabalhadores e pesquisadores dos direitos humanos, acredita que o trabalho se refira sobretudo a uma questão de narração. Por exemplo, Dawson cita o trabalho da South Africa’s Truth and Reconciliation Commission (T.R.C.) que utiliza a narração como meio e como fim de trabalho sobre os direitos humanos, mas está longe de ser a única agência a defender esse tipo de aproximação. Na sua relação

²⁴⁸ Hunt²⁴⁸ (2007).

²⁴⁹ Hunt²⁴⁹ (2007).

²⁵⁰ James Dawson²⁵⁰ (2009).

final, a T.R.C. escreveu muitas vezes o "processo terapêutico" de "dar às vítimas a possibilidade de contar as suas histórias e a cura potencial de recontar histórias.

Um dos princípios dos estudos literários aplicados às ciências humanas é que a narração é (e foi) essencial para o modo em que nos tornamos quem somos. Adquirimos um sentido para nós mesmos e para a nossa vida, seja individual ou coletivamente, quando contamos histórias. Os trabalhos de base da psicologia social defendem a ideia de que alguns estudos-chave sobre o altruísmo sejam relacionados às nossas escolhas sobre “ajudar ou não o outro” em determinadas circunstâncias. Tudo isso depende do “conceito do eu” que desenvolvemos em base às histórias que aprendemos a contar para nós mesmos com objetivo de compreender as nossas próprias ações. Isto significa que quando se consideram as questões de base relativas ao “si” que são fundamentais para o trabalho dos direitos humanos e o humanitarismo – a simpatia, a construção de comunidade e o ativismo, os traumas e a recuperação (para citar apenas alguns) – temos a necessidade de ser muito sensíveis à estrutura do conto e o papel da narração.

O professor Dawson examina uma série de paradoxos ligados entre os direitos humanos e a narração: o paradoxo da beleza – a estética e a experiência estética promove a dignidade humana, mas também carrega consigo ideologias que diminuem a dignidade humana. O paradoxo da verdade: segundo o que os direitos humanos são baseados na ideia de verdade, mas o que realmente constatando como realidade não pode ser ela mesma fundamentada. O paradoxo da descrição: segundo o qual a linguagem nos libera da coerção de uma barreira protetiva, mas esta barreira pode-nos também aprisionar e restringir. O paradoxo do sofrimento: segundo o qual o uso das narrações individuais, que representam o tratamento desumano, é importante para proteger o regime dos direitos humanos que, em um período prolongado, podem limitar o sofrimento, mas também estas narrativas pode provocar mais sofrimentos para a outras vítimas, a quem a história vem contada. Por último o paradoxo do testemunho: segundo o qual diz que falar em nome de outros pode ser um modo de liberação, mas pode também usurpar a voz do Outro.

No confronto entre conflito e discurso, a professora Claudia Amorim²⁵¹ recorda o poeta francês Alexandre Arnoux o qual afirma que a guerra é uma forma de

²⁵¹ Claudia Amorim (2007) recorda o poeta francês Alexandre A.

discurso coletivo e violento e, se a conversação é coletiva e violenta, ninguém a escuta, pois não existem palavras para descrevê-las; se as palavras não existem, no final é corpo quem fala, conseqüentemente, resultando no conflito. A guerra, portanto, reflete a ausência de palavras (de entendimento) entre os homens, configuro como a falência do cabo simbólico, que impõe a morte real.

Ainda de acordo com Dawson²⁵², a defesa da poesia resulta da consequência ética de uma longa história que já existia no tempo Aristóteles, o qual sustentava que a arte pode educar o povo a caminho da virtude. Citando também Wittgenstein ao escrever que a ética e a estética são uma e a mesma coisa. Outro exemplo é quando argumenta chamando em causa o trabalho de Martha Nussbaum²⁵³, o autor atenta à união entre a ética filosófica e a estética literária, recordando as práticas dos gregos do Século V e do início do século IV aC, segundo a ideia de que a poesia dramática e aquela que hoje chamamos de pensamento filosófico de ética foram ambos envolvidos em apenas uma pergunta geral: como devem viver os seres humanos?

Ressaltando o fato de que a estética pode ter sua revanche contra a ideologia a qual revela o poder seja de complicar-la seja de miná-la, Dawson atenta à existência dos estudos dos teóricos Beech e Roberts contra a chamada “ética transcendentais” através da resistência da arte à razão instrumental.

Beech e Roberts²⁵⁴ defendem que utilizando os recursos relativos ao conceito de autonomia da arte, esta entendida como crítica da ideologia, é uma diminuição do seu sentido lato, visto que é a negação do reconhecimento que se trata de um “resultado político que as grandes categorias humanísticas e as suas consequentes distinções canônicas da cultura dominante foram fraturadas segundo às suas especificidades e as linhas da fratura de classe, raça, gênero e sexualidade, que são constantemente classificadas como “políticas de identidade”; um termo no mínimo inadequado que denota uma série complexa de discursos acadêmicas, compreendendo o trabalho que utiliza os textos e métodos de estudos literários e

²⁵² Dawson (2009).

²⁵³ Op.cit.

²⁵⁴ Beech e Roberts.

culturais para entender as formas de identidade local e global, muitas vezes organizados em termos como: pós-colonial, diaspóricas, transnacionais e globalizadas. Para Inocência Mata²⁵⁵, o discurso pós-colonial dilige os conflitos entre ex-colonizados e ex-colonizadores, evidenciando as relações de poder que estão presentes atualmente. se a condição subalterna se internalizou com a globalização, ela se exponenciou com as desigualdades entre o “norte hegemônico” e “o sul subserviente” através do discurso pós-colonial.

Falando da mesma guerra, seja em um discurso português seja em um discurso colonial, os escritores se concentram no que é propriamente humano: a dor de um homem antes da morte efetiva, transformando a morte para os personagens desses romances também em outros tipos de morte – o desejo de morte, a morte dos ideais, a morte das ilusões:

Num tempo marcado por grandes conflitos bélicos, os autores produzem discursos nos quais os estilhaços da guerra se fazem presentes. E para além dos estilhaços, as perguntas e respostas que formulam nos devolvem, de algum modo, a condição humana que se fundamenta no desejo de saber.²⁵⁶

De acordo com Dawson²⁵⁷, nos estudos literários e culturais, a questão de como falar em nome de alguém muitas vezes se apresenta como uma matéria complicada e paradoxal, mas, tal fenômeno pode ser perfeitamente entendido quando vemos obras que denunciam o que acontece em certos contextos. O autor Seno Gumira Ajidarma contou para a revista *Ketika Jurnalisme Dibungkam Haruz Sastra Bicara*²⁵⁸, que, no final do mês de outubro de 1991, o governador de Timor Leste,

²⁵⁵ Mata²⁵⁵ (2011, p.82).

²⁵⁶ (AMORIM: 2007, p.8).

²⁵⁷ Dawson (2009).

²⁵⁸ Título sugestivo que traduzido significa “Quando o jornalismo é obrigado a calar, a literatura deve falar”.

Mário Viegas Carrascalão, recebeu quatro jovens no seu escritório, dois destes tinham tido suas orelhas cortadas. A imagem destes episódio deu origem ao conto “Orelhas”.

O conto narra a história cruel dos presentes que a personagem Dewi recebeu do seu namorado vindos do campo de batalha que, como símbolo da sua lembrança, inicia a enviar-las as orelhas de seus inimigos:

Conta-me uma história sobre crueldade,” disse Alina ao contador de histórias. Então o contador de histórias começou a contar uma história sobre orelhas. Num belo dia a Dewi recebeu uma encomenda do seu namorado que estava a cumprir o dever no campo de batalha. Esta encomenda era um envelope castanho. Quando Dewi o abriu, viu uma orelha amputada. Era uma orelha grande, uma excelente orelha da qual ainda não tinha secado o sangue. Havia uma nota do seu namorado dentro do envelope. Envio esta orelha para ti Dewi, como recordação do campo de batalha. Esta é a orelha de alguém suspeito de ser espião do inimigo. Nós normalmente cortamos mesmo as orelhas às pessoas suspeitas, como aviso sobre o risco que correm aqueles que se atreverem a incitar à revolta.²⁵⁹

Entre ironia e absurdo, o leitor se defronta com a narração da moça que, orgulhosa de seu namorado, pede-lhe para agradecer a Deus por tê-lo dado a oportunidade de cortar as orelhas dos inimigos, ainda de disparar e matar as pessoas. A morte veloz e definitiva do inimigo representaria, então, uma tarefa entediante, por isso seria mais interessante ver a crueldade da guerra:

Eu nem posso imaginar como seria na hipótese de não haver pessoas suspeitas a quem cortar as orelhas. Ficarias mesmo numa situação de aborrecimento. Meu namorado, meu querido, agradece a Deus por te ser dada a oportunidade de cortar orelhas das pessoas²⁶⁰

²⁵⁹ AJIDARMA, 2004, p. 1)

²⁶⁰ AJIDARMA, 2004, p. 1).

Os textos de Seno Gumira Ajidarma explicou as dificuldades que a população de Timor Leste sofreu durante a ocupação indonesiana. O autor como ex-jornalista da revista *Jakarta Jakarta* e, quando o exército indonesiano matou muitos jovens no massacre de Santa Cruz, em 12 novembro de 1991, ele teve a coragem de escrever o que aconteceu. O resultado foi ser convocado e interrogado pelos chefes e ter sido retirado de seus cargo. Isso o levou a iniciar a escrever uma série de contos, publicados nos jornais indonésios para que fossem conhecida a realidade do que se estava passando em Timor Leste. O conto termina com uma espécie de crítica velada e irônica da própria guerra:

“Fim!” o contador de histórias terminou a sua história. “Como era cruel esse namorado da Dewi,” declarou Alina ao contador de histórias. Ao que o contador de histórias respondeu. “Mas muitas pessoas consideram-no um herói”²⁶¹

Um outro autor, no contexto das língua português, que critica a guerra nos seus textos é o moçambicano Mia Couto. Entre os seus muitos romances e contos um, em particular, mostra a ironia da guerra de modo sutil, mas muito eficaz: A guerra dos Palhaços.

Uma vez dois palhaços se puseram a discutir. As pessoas paravam, divertidas, a vê-los.

- É o quê?, perguntavam.

- Ora, são apenas dois palhaços discutindo.

Quem os podia levar a sério? Ridículos, os dois cómicos ripostavam. Os argumentos eram simples disparates, o tema era uma ninharice. E passou-se um inteiro dia.

Na manhã seguinte, os dois permaneciam, excessivos e excedendo-se. Parecia que, entre eles, se azedava a mandioca. Na via pública, no entanto, os presentes

²⁶¹ (AJIDARMA, 2004, p.1).

se alegravam com a mascarada. Os bobos foram agravando os insultos, em afiadas e afinadas maldades. Acreditando tratar-se de um espectáculo, os transeuntes deixavam moedinhas no passeio.

No terceiro dia, porém, os palhaços chegavam a vias de facto.²⁶²

Como se pode bem compreender, o texto inicia com uma briga aparentemente banal, na praça da aldeia, entre dois palhaços. O "espetáculo", que , em um primeiro momento, aparece apenas para entreter a população, em seguida, dá vida a uma onda de violência que contagia todas as pessoas do vilarejo:

No vigésimo dia se começaram a escutar tiros. Ninguém sabia exactamente de onde provinham. Podia ser de qualquer ponto da cidade. Aterrorizados, os habitantes se armaram. Qualquer movimento lhes parecia suspeito. Os disparos se generalizaram. Corpos de gente morta começaram a se acumular nas ruas. O terror dominava toda a cidade. Em breve, começaram os massacres.

No princípio do mês, todos os habitantes da cidade haviam morrido. Todos excepto os dois palhaços. Nessa manhã, os cómicos se sentaram cada um em seu canto e se livraram das vestes ridículas. Olharam-se, cansados. Depois, se levantaram e se abraçaram, rindo-se a bandeiras despregadas. De braço dado, recolheram as moedas nas bermas do passeio. Juntos atravessaram a cidade destruída, cuidando não pisar os cadáveres. E foram à busca de uma outra cidade.²⁶³

Como enfatiza Hunt²⁶⁴, os textos são capazes de proporcionar uma certa empatia e identificação com os personagens, encorajando a reflexão não apenas sobre as questões relativas aos direitos humanos, mas, sobretudo, o respeito à condição humana.

²⁶² COUTO, 2004, p.67

²⁶³ COUTO, 2004, p.67.

²⁶⁴ Hunt (2007).

É através da literatura de Ajidarma, por exemplo, que nos damos conta de que alguém pode considerar um homem como um herói de guerra e outros, do mesmo modo, pode ser considerado apenas como um rapaz que utiliza torturas cruéis para não entender-se, aniquilando o inimigo no campo de batalha. O conto de Mia Couto nos permite pensar que aqueles que iniciam a guerra são palhaços que, depois de promover o terror e a violência, recolhem os lucros e se dirigem através outros lugares sem mostrar uma culpa aparente. Além disso, o que nos ajuda a refletir sobre o fato de como os povos são facilmente manipuláveis, sobretudo, em contextos frágeis. Com Antunes e Pepetela, podemos ver como a guerra distingue o sujeito, seja quando o conflito é em curso (Mayombe) seja quando já tenha acabado (“Trilogia da Guerra” de Antunes). Todos os exemplos contidos nos textos tentam elucidar a maneira como a literatura seja capaz de representar os conflitos na história dos tempos como, por exemplo, o conceito de guerra, de heróis e da própria humanidade, mas, acima de tudo, de como a própria função da literatura seja capaz de melhorar e influenciar a história da consciência e da condição humana, obviamente com suas exceções.

Sendo, enfim, um espaço de intermediação entre o Norte e o Sul do mundo, o Atlântico do Sul tornou-se o espaço não apenas de onde é possível repensar as teorias sócio-literárias, mas onde se pode renegociar os processos de emancipação social em um sistema internacional dominado e legitimado pela autoria da crítica ocidental.

Consoante a isso, pensar em Atlânticos do Sul é pensar no caldeirão de relações formadas entre a Metrópole, a diáspora negra e o extermínio indígena. É refletir não apenas no colonizador branco, no escravo negro e no nativo de pele vermelha, mas sobretudo nos mulatos, nos caboclos e nos cafuzos. Ou seja, nas transformações e nos impactos consequentes de todo o processo colonial. Como podemos perceber, por ser exatamente um espaço plural, uma definição sobre Atlânticos do Sul é algo complexo que deve ser muito bem ponderado, pois não se trata apenas de um Atlântico Negro. Como recorda Miguel Vale de Almeida²⁶⁵, as

²⁶⁵ ALMEIDA. Op.cit.

propostas de Gilroy referem-se à experiência anglófona e, no caso brasileiro, devemos falar de um *Atlântico Pardo*.

A única forma de desembaraçar-se completamente do discurso lusotropicalista é não ter medo de repensar a cultura transnacional incluindo os episódios que deram vida a um universo social, político e cultural, cuja natureza semiperiférica encontra a sua colocação geopolítica no Atlântico Sul.

CAPITULO 3. Uma ilha no espaço, uma linha no Atlântico Sul:

Ilha do Príncipe.

Suave, doce, languida, ilha
De transparências súbitas

A Ilha do Príncipe que o Rui Cinatti amou
Surgia devagar
E ele debruçado na amurada do navio
Viu-a emergir dos longes da distância
No lento aproximar
Flor que desabrocha à flor do mar
Entre alísios vidros e neblinas
Na salgada respiração da vastidão marinha
Na transparência súbita

(Sophia de Mello B. Andresen)

3.1 . A literatura santomense

São Tomé foi o centro de experimentação e de influência na construção colonial do novo mundo no Atlântico Sul. Cecília Silva Guimarães²⁶⁶ define a Ilha de São Tomé como um dos primeiros espaços onde europeus e africanos livres e escravos colaboraram para a construção de uma sociedade nova, caracterizada pela criação de um grupo formado de mulatos. O arquipélago, então, configurou-se como um laboratório de formas de colonização organizadas sob uma perspectiva inédita. Alberto

²⁶⁶ Cecília Silva Guimarães (2008).

da Costa e Silva²⁶⁷ explica que São Tomé funcionou como um “centro experimental”, um espaço onde era possível unir na mesma categoria proprietários de terra e comerciantes.

Corroborando com a ideia do ineditismo, em São Tomé, segundo Guimarães²⁶⁸ e Silva²⁶⁹, foram experimentadas novas plantas, diferentes técnicas, outras formas de trabalho e distintas fontes de lucro. A ilha desocupada consolidou-se como ponto estratégico, com características primeiramente propícias à cultura da cana-de-açúcar e, mais tarde, do cacau. Além disso, era muito próxima àqueles espaços que se tornariam os grandes mercados de escravos do continente africano. Desta maneira, podemos circunscrever a importância que teve à ilha, espelhando a complexidade e a dinâmica das relações no ultramar, enquanto uma espécie de terceira margem de um Atlântico. Era, sobretudo, um porto de passagem e um ponto de metamorfose de exercícios imperiais:

Foi em São Tomé que, provavelmente pela primeira vez, se deu a monocultura da cana praticamente só com mão-de-obra escrava, e foi ainda no início da colonização, que D. João II concedeu aos moradores da ilha o direito de irem traficar escravos na Costa Africana para além de São Jorge da Mina. Assim como o cultivo da cana-de-açúcar esteve presente desde a ocupação da ilha, o comércio de escravos foi um negócio paralelo, que também possibilitou a liderança de São Tomé na produção de açúcar. E posteriormente, quando a América passou a concentrar esta produção, a África e, neste caso, São Tomé e Príncipe, locais privilegiados como entrepostos, passaram a assegurar o fornecimento de mão-de-obra escrava. São Tomé tornou-se um ponto fundamental no negócio atlântico, passando por seu porto, na Baía de Ana Chaves, os carregamentos de escravos, sobretudo em direção ao Brasil.²⁷⁰

²⁶⁷ Costa e Silva (2002, p. 329).

²⁶⁸ Guimarães (2008).

²⁶⁹ (Costa e Silva 2002).

²⁷⁰ (GUIMARÃES, 2008, p. 06).

Para Luiz Felipe de Alencastro²⁷¹, São Tomé foi um verdadeiro “Laboratório Tropical. Servindo como vetor próprio de adaptação e ampliação da presença lusitana nas Américas, a sociedade escravista açucareira vai conhecer em São Tomé uma etapa decisiva na expansão ultramarina lusitana. E a Alencastro,

Colônia açucareira e plataforma giratória da frente negreira, São Tomé reexporta para a América portuguesa indivíduos mais resistentes às doenças europeias ou oriundas do litoral africano, versados na língua geral luso-africana – a “língua de São Tomé”, idioma negreiro – e por vezes já treinados no fabrico do açúcar.²⁷²

Como não poderia deixar de ser por seu caráter insular, o Atlântico Sul marcou fundamentalmente a literatura de São Tomé e Príncipe. Nela pode-se deleitar talvez os melhores exemplos do encontro e da miscigenação de mais de duas culturas e línguas a unir três continentes, como afirma Joseph Abraham Levi²⁷³. Foi através de fatores como a transposição voluntária de seres humanos, derivada da colonização europeia, e o tráfico transatlântico, que os vários gêneros e temas literários santomenses surgiram. Percebe-se isso, maiormente, nos contos e nas representações teatrais. Para Ana Paula Baptista Monteiro e Canhoto Augusto:

Os arquipélagos atlânticos, nomeadamente Cabo/Verde e São Tomé e Príncipe, sendo desabitados, foram povoados com gentes portuguesas e gentes africanas, fazendo sobressair a problemática do desenraizamento, entre outras. A miscigenação europeias, maior em Cabo/Verde que em São Tomé e Príncipe, contribuiu para uma maior ou menor aculturação e enraizamento. Com estas questões de desenraizamento e de miscigenação surge

²⁷¹ Alencastro (2000).

²⁷² Alencastro (2000: 65).

²⁷³ Joseph Abraham Levi (2012).

a primeira situação de “entre/lugares”, de “entre/culturas” e de “entre/línguas”.

274

Essa questão do entre/lugar vai se acentuar principalmente após a descolonização quando o povo de São Tomé e Príncipe - como a maioria das outras populações africanas – vão constatar que, mesmo com a independência nacional, a situação social e política pouco mudaram, especialmente com os sistemas que perpetuam e criaram formas de neo/colonialismo, “quando se perceber que a independência cultural ainda não foi conseguida, quando se constata que o bilinguismo - e a arma da relação com o outro e consigo próprio”²⁷⁵.

Joseph Abraham Levi ²⁷⁶ afirma que São Tomé e Príncipe constituiu-se um verdadeiro laboratório atlântico, em meio a diásporas e dinâmicas literárias, tendo em vista que os intercâmbios transatlânticos, em especial entre os séculos XV-XX, construíram um marco permanente na produção da literatura dessa nação africana. Observa-se tal fenômeno mais fortemente quando analisamos os diferentes gêneros de literatura oral são-tomense, durante e depois da independência (1975). De acordo com Levi:

Apesar de, óbvia e inevitavelmente, o arquipélago possuir características com ecos em outras literaturas africanas, lusófonas e não — primae inter pares as de Cabo Verde e Guiné-Bissau — São Tomé e Príncipe possui uma literatura (oral, escrita e híbrida) que a destaca das suas congêneres africanas, lusófonas em particular.²⁷⁷

Levi destaca ainda a importância que a natureza intrinsecamente insular e,

²⁷⁴ Monteiro e Canhoto Augusto (2011).

²⁷⁵ MONTEIRO (2011, p. 08).

²⁷⁶ Levi (2012).

²⁷⁷ Levi (2012).

consequentemente, o contato “polivalente entre todos os lados e todas as latitudes do mundo atlântico”²⁷⁸ exerceu uma influência incontestável no que diz respeito ao nível cultural. A literatura santomense, deste modo, seja em língua portuguesa e/ou nos diferentes crioulos de alicerce lexical português falados no arquipélago, pode configurar-se de uma natureza fundamental para descobrirmos as dinâmicas que uniram três continentes e os seus habitantes, desde a tomada de Ceuta.

Apesar de que, antes da chegada dos Portugueses no final da década de sessenta do século XV, as ilhas de Nome Santo se encontravam desabitadas²⁷⁹, a literatura são-tomense constitui-se um corpus autónomo, com características inerentes são-tomenses, apesar da inegável influência de outras literaturas africanas, em especial do gênero oral provindas da costa ocidental africana, e da influência colonial lusitana.

Para Adriana Elisabete Bayer²⁸⁰, o espaço insular por si mesmo exhibe características que o distingue de quaisquer outras áreas geográficas do globo. De acordo com a autora, a restrita extensão territorial, que contrapõe-se à amplidão marítima, significa o isolamento a que se subordina os ilhéus. Contudo, outros elementos se associariam e interfeririam no aspecto ligado à mensurabilidade. Esses se referem também à geografia e a constituição do relevo; ao ambiente e o conjunto de condições culturais, sociais, econômicas, materiais, psicológicas e morais que demarcam o meio e compreendem os indivíduos; e à História, o processo de formação que “singulariza” o lugar, pois cada espaço insular se depara com condições que o diferenciam.

²⁷⁸ Op.cit.

²⁷⁹ Guimaraes (2008) indica que há controvérsias a respeito da presença ou não de nativos antes da chegada dos portugueses. Para a autora, segundo a tradição oral e alguns autores atuais, os angolares já estariam na ilha, no momento da chegada dos europeus. A hipótese mais antiga defende que os angolares eram descendentes dos sobreviventes de um naufrágio de um navio vindo de Angola, em meados do século XVI. Uma segunda hipótese, ainda de acordo com a estudiosa, é de que os angolares seriam os habitantes originais da ilha – argumento que teria sido utilizado pelos nacionalistas santomenses na luta pela independência – e a última hipótese, caracterizaria os angolares como escravos fugidos durante os séculos XVI e XVII.

²⁸⁰ Elisabete Bayer (2008).

O que é ser ilhéu? Em primeiro lugar, viver em uma ilha ou ser ilhéu será diferente de ser continental – português, brasileiro ou africano? Haverá uma alma ilhoa? Neste ponto, os dois países afro-lusófonos, Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, têm em comum o não serem uma extensão, a periferia de um outro país. São -no, sem dúvida, de um continente. Mas ser-se cabo-verdiano ou são-tomense será exatamente o mesmo que ter feito parte do império português como qualquer das outras colônias do continente africano, isto é, guineense, angolano ou moçambicano? Para além de terem integrado os movimentos para a libertação, não se distinguindo, nesse aspecto das demais, por que razão São tome é referenciada como lugar sem retorno? Com o mar de permeio, porque lugar de sofrimento, injustiça e morte, para os que partiam para a ilha vindos da costa ocidental do continente, para o “contrato”, trabalho escravo ou escravizante, nas roças do cacau e do café, sucedâneo, como no Brasil, do ciclo do açúcar, ou dali para um destino ainda mais incerto?²⁸¹

Anna Ferrari²⁸² descrevendo lugares literários imaginários, fala-nos de ilhas como lugares, geralmente, de solidão por excelência, terra efêmera e imperfeita, circundada por uma imensidão de mar que, por contraste, simboliza todos os atributos da eternidade.

Nesse sentido, segundo Bayer, a insularidade supera a circunscrição espacial, influenciando sentimentos e, consecutivamente, incidindo na produção de várias expressões artísticas, como as manifestações literárias do modo narrativo, em que há interação “tanto nas produções de naturais residentes nas ilhas quanto nas daqueles que desse meio se afastaram fisicamente”²⁸³.

Desse modo, podemos definir a genealogia literária santomense pode ser definida como o fruto de uma família poligâmica - e/ou polifônica – não facilmente identificada. Conforme lembra Levi²⁸⁴, a literatura de São Tomé e Príncipe ainda que

²⁸¹ AREIAS, 2002, p.11.

²⁸² Anna Ferrari (2007)

²⁸³ Bayer (2008)

²⁸⁴ Op.cit.

inteiramente apartada dos seus ditos “genitores culturais”, podemos identificar, “muito claramente”, de um lado uma forte matriz africana e, do outro uma nascente portuguesa. Ao analisarmos a produção literária santomense, podemos perceber a presença de uma africanidade primeiramente composta por um conjunto de etnias e línguas ocidentais africanas, mas também podemos testemunhar fortes raízes continentais, assim como insulares, sobretudo, como afirma Levi²⁸⁵, provenientes da literatura oral/folclórica madeirense. A cultura madeirense contribuiu fornecendo um quadro geral do imaginário europeu, através de mitos e de histórias, quer de natureza secular quer de tom religioso. Em relação ao aspecto africano, a “ literatura são-tomense tem herdado a espontaneidade sociocultural a qual se manifesta plenamente através do rico repertório das histórias tradicionais africanas, pré e pós “contato” com os Europeus, sobretudo os Portugueses”²⁸⁶.

Os críticos constantemente elegem como exemplo singular da união cultural luso-africana a tragédia, no âmbito do teatro popular são-tomense, melhor conhecida com o nome de Tchiloli/ Tchilôli. De acordo com Levi, o Tchilôli é um dos melhores espécimes de arte aculturada em solo africano em que elementos europeus, sejam portugueses ou não, se fundem com as “antigas tradições e lendas africanas para criar um elemento completamente único e sui generis, sem precedentes, nem na Europa nem na África ao norte ou ao sul do Saara”²⁸⁷. Como lembra Paulo Valverde²⁸⁸, o Tchilôli conta a tragédia, fortemente moralizadora, do Marquês de Mantua²⁸⁹ e do Imperador Carlos Magno, realizada no contexto das festas católicas de uma zona ou de alguma família em São tomé e Príncipe.

Duarte Ivo Cruz afirma que o teatro português adquiriu sentido e

²⁸⁵ Op.cit.

²⁸⁶ Op.cit.

²⁸⁷ Op.cit.

²⁸⁸ Paulo Valverde.

²⁸⁹ O madeirense, sem nenhuma instrução acadêmica, Baltasar Dias (século XVI) foi o autor original do auto Marquês de Mântua, publicado em Lisboa em 1664. Compôs inúmeros autos e romances narrativos de forte cunho popular com grande êxito em Portugal, como: o Auto de Santo Aleixo, o Auto de Santa Catarina, o Auto do Nascimento de Cristo, o Auto d’El-rei Salomão (perdido), o Auto Breve da Paixão de Cristo (perdido) e o Auto da Feira da Ladra (perdido).

universalidade que coincidiu com “a própria aventura histórica da Expansão e com as expressões culturais e linguísticas que duram até hoje”²⁹⁰. Deste modo, em especial no ciclo econômico da emigração e colonização, é de se salientar a transladação dos Autos Sacramentais e do ciclo carolíngio de Baltasar Dias para São Tomé e de lá para o Brasil, sendo Baltasar Dias madeirense, o que explica, em parte, a raiz cultural do chamado Tchiloli são-tomense.

Fernando Reis avalia a expressão cultural e sociológica do Tchiloli ao descrever as figuras cénicas, os figurinos e as adaptações de ambiente, ressaltando o Imperador, o Marquês de Mântua e o secretário do Ministro da Justiça que, depois da independência, como lembra Paulo Valverde transformou-se e atualizou-se, como, por exemplo, a faixa do Imperador que não será mais verde e vermelha. Muitas vezes, conforme Valverde, o Tchiloli modificado se afasta quase que totalmente da performance tradicional, que, no entanto, na maioria dos casos, permanece devidamente rigorosa ao texto quinhentista que vai além da vertente histórica, mas atual ao “conflito, do crime, da justiça e do papel do Imperador – isto é, do Estado e da autoridade, ao longo dos séculos”²⁹¹. No Tchiloli, a lendária história de Carlos Magno (742-814) une-se aos mais antigos rituais africanos, refletindo as aventuras e as atribulações dos próprios são-tomenses em direção a à autodeterminação de um povo fora do sistema colonial:

A obra de Baltasar Dias serve de pano de fundo para a obra “oral”, não escrita, de tradição verbal são-tomense. Como todos os textos orais, as adições populares à Tragédia do Marquês de Mântua, dando assim origem à obra dramática são-tomense, não têm um só compositor, mas antes, uma miríade de compositores/atores os quais, ao longo dos anos, actuaram a dita peça teatral, cada ano ajuntando ao texto original com improvisações e adaptações. Neste sentido, resulta óbvio então que o texto do Tchiloli tenha: “crossed borders of tradition, performance, and written literature”, encontrando-se, assim, em um reino híbrido porém único e inovador.²⁹²

²⁹⁰ Cruz (2005).

²⁹¹ Op.cit.

²⁹²

Já Tomaz Ribas ²⁹³ refere-se ao Tchiloli como um espetáculo influenciado pela Danço Congo, evocativa das levas de congoleses para aquelas ilhas, e da chola, cortejo marítimo de canoas de pescadores provavelmente realizado aos moldes dos primeiros colonizadores; e do rocapé, dança local de melodia europeia coreografia e ritmos africanos.

Quanto à tradição teatral de São Tomé, e especificamente ao Danço Congo, Fernando de Macedo afirma que a estrutura dramática do «Capitango» foi um espetáculo transladado diretamente para São Tomé da velha tradição angolara:

é na expressão teatral pública que a literatura são-tomense manifesta características próprias, fruto da fusão entre a cultura europeia e as antigas tradições africanas. Representações trágicas como o Tchiloli — em si uma performance teatral híbrida, sincrética, com raízes no Catolicismo medieval/renascentista, no ciclo carolíngio e, ao mesmo tempo, uma obra muito original, com características tipicamente crioulas, africanas assim como asiáticas —, a Tragédia do Emperador Carlos Mangano, nomeadamente, o Auto de Floripes (também este pertencente ao ciclo dos Romances da Távola Redonda, encenação exclusivamente actuada na ilha do Príncipe) e o Danço Congo (assinaladamente, a Tragédia do Capitão Congo, uma “grande pantomima heróica e evocativa das levas de congoleses” ao arquipélago são-tomense), assim como as representações carnavalescas, a maioria das vezes acompanhadas por marionetas, são de facto exemplos deste encontro de duas ou mais de duas culturas em solo africano, onde as componentes europeias e asiáticas — obviamente estas últimas provindas através do intermédio dos Portugueses — dão valor histórico-religioso ao elemento social, de matriz puramente africana, indubitavelmente oriunda do oeste africano, em particular das populações bantas de Angola, dos dois Congos, do Gabão e da Guiné Equatorial.²⁹⁴

Quanto à particularidade da Chola, Levi²⁹⁵ ressalta o fato de esta

²⁹³ Tomaz Ribas (2011).

²⁹⁴ Fernando de Macedo (1997).

²⁹⁵ Levi (2012).

representação ser realizada no mar, que lembraria os antigos colonizadores europeus, durante os primeiros anos de povoamento das Ilhas. Já a Tragédia do Capitão Congo, ou Danço Congo, seria mais uma peça teatral que se refere aos eventos históricos dos Congolezes em terras são-tomenses, contados em gestos, danças e inúmeras canções. Em especial, é mencionada a história de um Capitão (um rei congolês) levado em cativeiro para São Tomé.

Anualmente é representado na Ilha do Príncipe, no dia de São Lourenço, 15 de Agosto, o “Auto de São Lourenço”, ou o episódio, o Auto de Floripes. Em relação à aculturação do “Auto de Floripes”, texto tradicional do ciclo carolíngio, devidamente transcrito numa versão popular representado no Minho e em Trás-os-Montes.

De acordo com Valverde²⁹⁶, os textos que foram consagrados ao Tchiloli, além de constituírem um dos temas mais constantes da escassa bibliografia literária santomense, raramente desconhecem o problema das suas origens históricas. Uma inquietação retomada é uma metamorfose local do mito dos Descobrimentos portugueses. Deste modo, nesta versão, o drama teria sido introduzido em São Tomé, no século XVI ou XVII, na época do boom açucareiro, trazido por imigrantes madeirenses, que já comentamos. Tal interpretação parece ser consolidada pelo fato de o autor do drama, Baltasar Dias, ser originário da ilha da Madeira, mas que é destituída de qualquer prova documental.

Uma segunda tese considera que o espetáculo tenha sido encenado, pela primeira vez, na segunda metade do século XIX, sob o entusiasmo de um amador de teatro local ou mesmo, “um comerciante português, qualquer um deles sob a possível inspiração de um opúsculo da literatura de cordel de que pude ainda encontrar, no final de 1996, um exemplar com um dos figurantes mais conhecidos, nos anos 60 e 70, o Sr. Mé Quinta”²⁹⁷.

Apesar da presença de alguns ilhéus, o arquipélago²⁹⁸ de origem vulcânica de São Tomé e Príncipe encontra-se dividido em duas ilhas principais, conhecidamente como a ilha de São Tomé e a ilha do Príncipe, situadas no Golfo da Guiné,

²⁹⁶ Valverde (2005).

²⁹⁷ Valverde (2005, p. 5).

²⁹⁸ Como o Ilhéu Carçoço, os ilhéus das Rolas, das Cabras e as ilhas Tinhosa Pequena e Tinha Grande.

respectivamente ao oeste do Gabão e da Guiné Equatorial. Tais ilhas foram “descobertas” entre 1460-1471 pelos navegadores portugueses Pêro Escobar ou Escolar e João de Santarém.

Para Joseph Abraham Levi²⁹⁹, o primeiros contatos europeus — entenda-se, dos portugueses — com as populações africanas ao sul do Saara, deu-se no biênio 1433-1434 que viu as primeiras viagens de exploração de Gil Eanes à costa ocidental africana, sobretudo para alcançar e dobrar o famoso Cabo Bojador. Apenas depois dos anos 1485-1486, para São Tomé, e para a ilha do Príncipe, em 1500, é que os Portugueses fixaram a sua presença mais permanente, sobretudo graças aos seus projetos de povoamento e colonização. Levi (2012) assinala que, a 24 de Setembro de 1485, João de Paiva, escudeiro de D. João II (1481-1495), recebeu uma carta régia na qual o “Príncipe Perfeito” lhe outorgava a Capitania de São Tomé (1485-1489). Segundo Guimarães:

Em 1485, D. João II introduziu o sistema de capitanias e nomeou como capitão donatário João de Paiva, que partiu da Metrópole com aqueles que seriam os primeiros povoadores da ilha. Em setembro do mesmo ano, uma carta régia determinou os deveres, e entre outros privilégios, que os moradores poderiam resgatar nos cinco rios além da Fortaleza de São Jorge da Mina, assim como ressaltou a necessidade do desenvolvimento do cultivo da cana-de-açúcar na região. Em 1490, a carta de doação da Ilha para João Pereira, também determinava que, assim como nos outros Arquipélagos Atlânticos, as terras deveriam ser concedidas, através de sesmarias. Em 1493, com o falecimento de João Pereira, um novo donatário, Álvaro de Caminha, partiu da Metrópole acompanhado de cristãos-novos, degredados e escravos negros.³⁰⁰

Alguns meses mais tarde, em 11 de Janeiro de 1486, D. João II retomou metade da capitania e concedeu-o a Mécia de Paiva “e a qualquer pessoa que com ela

²⁹⁹ Levi (2012).

³⁰⁰ GUIMARÃES; 2008, p. 2).

se casar”³⁰¹. Sem grande sucesso. Assim, em uma nova tentativa de povoamento, em 3 de Fevereiro de 1490, João Pereira recebeu a Capitania de São Tomé (1490-1493), que também não conseguiu colonizar a ilha. Deste modo, apenas a 29 de Julho de 1493 teve início a verdadeira colonização das ilhas de São Tomé e Príncipe com a posse do arquipélago (1493-1499) pelo Cavaleiro da Casa Real, Álvaro de Caminha. Caminha foi sucedido por Pedro Álvares de Caminha, seguido por João de Melo da Câmara. Começaria, então, o processo caleidoscópico que transformaria o Arquipélago de S. Tomé e Príncipe em um laboratório de miscigenação de culturas europeias, africanas e americanas dentro do Atlântico Sul. A colonização europeia não apenas possibilitou a presença do branco português, mas incitou a importação de muitos escravos da costa ocidental africana, principalmente de etnia banta. Conforme lembra Levi, inúmeros escravos foram levados dos atuais países africanos: “a Costa do Marfim, o Gana, o Togo, o Benim, o Níger, a Nigéria, o Gabão, os Camarões, Angola e os dois Congos”³⁰².

Como assinala Guimarães³⁰³, a sociedade santomense foi se formando, especialmente, a partir da mistura de portugueses e africanos. A colonização do arquipélago iniciou-se a partir da presença de portugueses livres, interessados nas vantagens cedidos pela Coroa Lusitana ou designados ocupar funções e cargos político-administrativos e militares. Como aconteceu também com o Brasil, a população europeia presente nas ilhas era constituída pelos degredados da metrópole, que, na ilha, desfrutavam dos privilégios concedidos aos demais povoadores. Eram “portugueses deportados, crianças sefarditas entre os zero e os treze anos de idade e, alguns anos mais tarde, outros europeus em busca de fortuna, fama e glória, entre os quais ressaltavam espanhóis, franceses e os sempre presentes genoveses”³⁰⁴. A atração dos estrangeiros – como comerciantes castelhanos, franceses e genoveses – se dava pelas condições de instalação que a Coroa portuguesa oferecia, ou seja, terra farta e barata.

Quanto ao grupo de africanos:

³⁰¹

³⁰² Levi.

³⁰³ GUIMARÃES; 2008, p. 2).

³⁰⁴

era composto por homens livres, forros e escravos (domésticos e das plantações). Entre os escravos havia também aqueles que estavam ali de passagem, aguardando para serem reembarcados para São Jorge da Mina, para Portugal e mais tarde para as Américas. Os africanos livres eram do litoral do continente e foram atraídos para a ilha, no intuito de criar uma rede indispensável para o desenvolvimento de São Tomé e das atividades em África. Tornaram-se elementos importantes intermediando as relações, em especial no início da colonização, no qual a principal atividade consistia no comércio com a costa.³⁰⁵

Já com o experimento (pré) colonial do arquipélago da Madeira, a partir de 1542, muitos escravos africanos foram forçados a trabalhar nos engenhos açucareiros e, depois, nas culturas de café e de cacau, que, ainda segundo Levi³⁰⁶, a maioria das quais eram gerenciadas por judeus e/ou cristãos-novos.

Eram também conhecidos pelo nome coletivo de “moradores das ilhas”:

Resulta evidente, então, que desde muito cedo a população são-tomense, assim como as suas congéneres insulares atlânticas, começou a ser constituída por indivíduos com origens étnico-raciais mistas, europeias assim como africanas, em outras palavras, crioulas, localmente denominados por “filhos da terra” e, depois da abolição da escravatura, “forros”, ou seja, pessoas livres, libertas, desobrigadas de qualquer sujeição, eufemismo aplicado aos descendentes dos antigos escravos que posteriormente foram alforriados por cartas régias de alforria. Além disso, temos de acrescentar a componente judaica a qual acaba por dar um valor único a todo o arquipélago são-tomense.

Hamilton³⁰⁷ explica que a designação de “filhos-da-terra” refere-se aos

³⁰⁵ (GUIMARÃES, 2008, p. 4).

³⁰⁶ Levi.

³⁰⁷ Hamilton (1984, pp. 237-238).

filhos de europeus e negros, das “escravas do Império”, que uma vez libertos permaneceram nas ilhas e se consideraram legítimos habitantes, arrogando-se, mais do que outros, a “santomenidade”. Assim como a brasileira, a identidade santomense é, então, composta, por um lado, de uma “Europa livre e limpa”³⁰⁸ de homens aventureiros por riquezas e, por outro, de uma “Europa menos livre” e considerada “menos limpa”, conforme Hamilton³⁰⁹, dos judeus que foram para ali deportados, como as 2.000 crianças judias enviadas para as ilhas para serem doutrinadas no cristianismo” e, principalmente, pelos escravizados da Costa dos Escravos, das costas setentrional e oriental do Golfo da Guiné, do Congo e do reino de Angola.

Guimarães (2008) revela uma característica peculiar do início da colonização em São Tomé que foi a alforria de alguns escravos pelos seus próprios senhores ou pela determinação da Coroa. D. Manuel, em 1515, declarou livre as escravas dadas aos povoadores, assim como seus filhos e, em 1517, mandou aplicar o mesmo direito aos escravos homens e seus filhos a carta de alforria que as escravas haviam recebido, provavelmente foram estes ex-escravos e ex-escravas, que deram origem ao grupo que formou a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Negros de São Tomé. Entretanto, as péssimas condições de vida e de trabalho eram os principais motivos para as fugas de escravos para o interior da ilha, levando a criação, em 1534, pela coroa portuguesa, de um “novo cargo administrativo, o de Meirinho da Serra, que deveria anular a permanência destes negros fugidos no interior da ilha”³¹⁰.

Apesar da ocorrência deste pequeno fenômeno, Levi³¹¹ ressalta que, com a abolição da escravatura, ocorreria apenas em 3 de Fevereiro de 1876, seguindo uma inevitável crise da falta de mão-de-obra que foi prontamente aliviada com a deslocação de africanos, principalmente provenientes de Angola, dando origem aos chamados “contratados”. De fato, já em 1876, este tipo de trabalho era a norma para muitos africanos lusófonos, principalmente cabo-verdianos, angolanos e, em medida menor, moçambicanos. Além disso, Levi (2012) ressalta o pequeno contingente de

³⁰⁸ Cfr.

³⁰⁹ Hamilton (1984, pp. 237-238).

³¹⁰

³¹¹ Levi (2012).

indo-portugueses provindos do antigo Estado da Índia (1498-1961).

Durante o triste período da escravatura e do tráfico de escravos transatlântico, as ilhas de São Tomé e Príncipe foram ponto de passagem para centenas de milhares de escravos a caminho das Américas. Os Angolares, outrossim denominados Angolezes, alcunha outrora reservada aos antigos naufragados angolanos de Sete Pedras, ao sul da ilha de São Tomé, que conseguiram permanecer no Arquipélago, são hoje todos aqueles cujo trabalho não se encontra ligado ao sistema de cultura do solo, sobretudo nas plantações de café, coco e cacau, mas antes, dedicam-se quase exclusivamente à pesca, particularmente nas vilas costeiras de Santa Cruz e São João dos Angolares. Contudo, temos de sublinhar que os Angolares também são um povo misto, tendo sobre a primitiva camada “angolana” (1535-1550) outros sedimentos compostos por outras tantas etnias e raças provindas do oeste africano as quais, durante mais de trezentos anos, se fundiram escravos fugidos das plantações são-tomenses juntamente com homens e mulheres capturados durante os frequentes ataques de surpresa das autoridades coloniais e dos ferozes donos terreiros: Um naufrágio de alguns barcos de escravos angolanos fez com que muitos desses angolanos que puderam alcançar as praias de São Tomé se fixassem na ilha constituindo uma população à parte, que vivia nas florestas e a que foi dado o nome de angolezes e à qual se juntaram, depois, muitos escravos negros fugidos das roças.³¹²

Na verdade, muito cedo, já no início da colonização, os portugueses perceberam a dificuldade de fazer da ilha um espaço plenamente português: “a africanização era uma realidade”³¹³:

A incapacidade em criar um espaço efetivamente europeizado aos poucos foi sendo sentida, manter o controle total da ilha e das atividades econômicas

³¹² (LEVI, 2012, p. 12).

³¹³ (GUIMARAES, 2008, p. 5).

desenvolvidas ficou cada vez mais difícil. A Coroa portuguesa passou a disputar espaço com os próprios portugueses enraizados na ilha, com os mulatos e com os africanos que trocaram o continente pela vida em São Tomé.³¹⁴

Já a partir das primeiras duas décadas do século XX, iniciou-se as primeiras revoltas contra sistema colonial português, em solo são-tomense. Obviamente, após a abolição da escravatura, os trabalhadores africanos foram relegados à categoria dos que não tinham voz. A situação piorou, sobretudo, durante o regime salazarista (1926-1968) e a fase de regência do seu sucessor, Marcelo Caetano (1906-1980), com os incidentes de fevereiro de 1953 em Batepá. Toda essa opressão alimentou a necessidade de autodeterminação do povo são-tomense representando uma importante força motriz para as lutas de independência.

Em 1960, surgiu o Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP), que operava para pôr fim à presença colonial nas ilhas de Nome Santo e, sobretudo, atuando fora da esfera portuguesa, especialmente no Gana, na Guiné Equatorial e no Gabão. Em 1972 o comitê assumiu o nome de Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP), “o qual, sempre do estrangeiro, continuou a lutar pela independência do arquipélago são-tomense até à proclamação da República Democrática de São Tomé e Príncipe, ocorrida a 12 de Julho de 1975”³¹⁵.

Levi³¹⁶ explica ainda que, devido à situação histórica do Arquipélago, a maioria dos habitantes é constituída por africanos e não crioulos, como em cabo-verde, apesar da antiga mestiçagem, pois, citando X, afirma que os chamados “filhos da terra”, a autêntica população nativa de São Tomé, quer se trate de forros quer se trate de tongas, descende de grandes massas de população negras da África de entre a Costa do Marfim e o Congo. Deste modo, é fácil entender que, dentre os países de língua portuguesa africanos, seja de São Tomé e Príncipe o pioneirismo em relação à Negritude dos autores africano “e que os escritores são-tomenses de mais relevo sejam todos exponentes deste conjunto de valores culturais e espirituais das

³¹⁴ Idem.

³¹⁵

³¹⁶ Levi (2012).

comunidades africanas, diaspóricas e não”:

Apesar de o movimento da Negritude (1934) ter tido como seus promovedores os escritores francófonos Léopold Sédar Senghor (1906-2001), do Senegal, Aimé Césaire (1913-2008), da Martinica, e Léon-Gontran Damas (1912-1978), da Guiana Francesa, o termo aplica-se à produção literária de qualquer grupo étnico-racial cuja origem remonte ou se identifique com qualquer uma das raças africanas ao sul do Saara e que se exprima numa língua europeia, geralmente associada com a antiga ocupação colonial daquele país ou com o regime opressivo racista a ela ligado.³¹⁷

O discurso colonial procurou destituir a História Oral do estatuto de legitimidade como uma tática de negação da historicidade do continente africano. Manoel Ferreira³¹⁸ assevera que o texto literário africano recusa a legitimidade do discurso colonial, sobretudo, ao revelar e valorizar as raízes do mundo africano. Neste ponto, a oralidade joga uma partida importante ao incorporar a introjeção do que a compõe, pois resguardam do esquecimento os grandes feitos do passado. Assim, os episódios, narrados ou cantados pelos denominados detentores da memória social, adquirem um papel decisivo diante da literatura escrita, já que geralmente os feitos heroicos foram desconsiderados pelo colonialismo. Como praticamente todas as literaturas africanas, a de São Tomé e Príncipe tem uma forte tradição oral³¹⁹, transmitida de geração a geração, sendo muitas vezes acompanhada por música, danças e cantos.

³¹⁷ Op.cit.

³¹⁸ Manoel Ferreira³¹⁸ (1987).

³¹⁹ Sobre a relação oralidade e memória afirma Le Goff que “Durante muito tempo, no domínio literário, a oralidade continua ao lado da escrita, e a memória é um dos elementos constitutivos da literatura medieval. Isso é particularmente verdadeiro para os séculos XI e XII e para a canção de gesta, que não só faz apelo a processos de memorização por parte do trovador (troubadour) e do jogral como por parte dos ouvintes, mas que se integra na memória coletiva, como bem o viu Paul Zumthor a propósito do ‘herói’ épico. (LE GOFF, 2003, p. 445 – 446).

Adivinhas, canções — entre as quais ressaltam aquelas encomiásticas e de caça, assim como as de amor e as sempre presentes orações fúnebres — contos de fadas, animais e outros seres fantásticos, composições gnômicas, crônicas, dramas, enigmas, épicas, fábulas, lendas, mitos, rimas e poesias recitadas e cantadas são, portanto, aquilo que podemos encontrar em quase todas as literaturas orais africanas ao sul do Sara, da Mauritânia à República do Sudão do Sul, dos dois Congos à África do Sul, incluindo as ilhas atlânticas e índicas.³²⁰

Esta tradição oral começou a ser agrupada em compêndios e antologias de missionários e antropólogos, já a partir da metade do século XIX. Também alguns excertos começaram a fazer parte de gramáticas e dicionários que introduziram a língua e os costumes de algumas tribos africanas. Essas primeiras antologias eram coleções de contos de fadas, fábulas, lendas, mitos, provérbios, etc.

Levi³²¹ afirma ainda que tais documentos foram publicados como compêndios literários separados, possibilitando a valorização das antigas culturas africanas pré e pós “contato” com os Europeus e, por intermédio destes últimos, principalmente por causa da escravatura, com o Novo Mundo: “da América do Norte ao Brasil, passando pelas três Guianas e pelas Antilhas”³²². É neste ponto que São Tomé se destaca, ou seja, na representação da catapulta do movimento da negritude para as Américas, pois, fruto da intensificação dos contatos entre três continentes, é resultado da miscigenação linguístico-cultural, fazendo com que as histórias, as lendas e os contos tradicionais de matrizes folclóricas, tanto europeus quanto americanos, “encontrassem paralelos, se fundissem e, conseqüentemente, se confundissem com as suas congêneres africanas, sobretudo na área político-geográfica sob posse portuguesa”³²³.

³²⁰ Op.cit.

³²¹ Levi (2012)

³²² Idem.

³²³ IDEM.

Para as artes africanas, a chegada dos Europeus em solo africano marcou o início de uma nova era, na medida em que receberam “materiais” dos colonizadores, passaram a interpretá-las.

Pires Laranjeira³²⁴ elucida que, como forma de protesto, a preferência dos africanos pela poesia se deve pela facilidade de memorização, o que permitia sua transmissão mais rápida da mensagem que tinha como finalidade operar uma intervenção na sociedade. Ainda segundo o autor, “a poesia convinha mais à expressão de revolta e à denuncia direta, pontual e emocional de quadros históricos, sociais e políticos”³²⁵. Desse modo, como se sabe, a poesia exerceu uma função ideológica vital para a guerra colonial. Sobre o engajamento da poesia, Manuel de Souza e Silva³²⁶ discorre,

De um lado, estão os que a aceitam, sem restrições, por seu viés político ideológico: a poesia, entende-se, é o veículo de transmissão e ampliação da revolta. A contraposição é feita por aqueles que a e recusam por sua “pouca poeticidade”, por sua “excessiva instrumentalização”, por seu “panfletarismo”, ou seja, por não seguir as receitas da tradição poética.³²⁷

Quanto à literatura oral são-tomense, Levi³²⁸ cita os seguintes gêneros, pertencentes aos cânones literários africanos: os aqedá (literalmente: “o que é de?”, ou seja, adivinhas e enigmas), os soiá ou contájis (pequenas histórias, contos), o lundum (desafio improvisado entre dois cantores ao som de tambores, similar aos “repentistas” que existem no nordeste brasileiro), o plegaçom (pregação de fundo religioso), e os véssu forros, os “versos em Forro” escritos pelos Forros, ou seja, o(s) crioulo(s) falado(s) pelos são-tomenses alforriados. Primeiramente tais gêneros literários foram expressos nos vários crioulos insulares — respectivamente, Forro e

³²⁴ PIRES LARANJEIRA (1975).

³²⁵ LARANJEIRA, 1975, P.178).

³²⁶ SOUZA E SILVA (1996).

³²⁷ IDEM (1996, P.119).

³²⁸ LEVI (2012).

Angolar, para a ilha de São Tomé, e Lingwa (Lunguyê), para a do Príncipe — e depois ou simultaneamente, em Português.

No drama vê-se que figuras históricas se fundem com outras lendárias: Carlos Magno, o seu filho Carloto, o Duque de Córdova, Beltrão, Valdevinos, Reinaldo de Montalvão e Rolando. Alguns críticos, segundo Levi, têm visto em algumas figuras do Tchiloli alusões ao antigo regime colonial português: “Carlos Magno e o Supremo Tribunal representariam, respectivamente, o Presidente de Portugal e o Estado Português; Carloto seria o Governador de São Tomé e Príncipe e o assassinato de Valdevinos aludiria à mesma colonização portuguesa, um verdadeiro crime contra a Humanidade e, portanto, digno de ser extinto”³²⁹.

Como para Magnani³³⁰, a ficcionalidade representa um espaço público, compreendendo-se como uma retomada e uma reconfiguração do modo como uma sociedade simboliza a sua História, o texto teatral do tchiloli, como todo gênero literário, constitui-se elemento transformável e transformador, pela dialética entre a simbologia da obra e a simbologia social, onde o sujeito alcança o universal, seja pela liberdade de formas ou pela intertextualidade que possibilita os encadeamentos entre obras de épocas diferentes, o que permite à criação literária em si estabelecer-se como fator multicultural. Deste modo, a tragédia poderia, sim, representar todo o drama colonial, pois narra, como afirma Levi³³¹, a história de um pai todo poderoso que deve, contra o próprio sangue, castigar um filho que saiu da linha do que era justo. Graças ao grande sentimento de justiça desse pai, os pequenos obtêm uma reparação dos males sofridos.

Levi³³² releva a possibilidade da presença do Tchiloli no Brasil, dadas as ligações históricas e político-sociais entre o arquipélago são-tomense e as terras brasileiras. Deste modo, o teatro popular europeu, revestida de sua intrínseca matriz africana, estaria presente principalmente no Nordeste, área de grande concentração de escravos provindos do oeste africano, com o teatro popular de fundo religioso e a “literatura de cordel”. Assim, o teatro popular destas duas zonas lusófonas é

³²⁹ Idem.

³³⁰ Magnani³³⁰ (2001).

³³¹ Levi.

³³² Levi.

caracterizado por representações do ambiente rural ou festas da Igreja, reinterpretando de motivos que mesmo com origens europeias, adquiriram tanto em São Tomé quanto no Brasil e outras partes do mundo tropical português, tons locais “que testificam a capacidade criadora das suas populações colonizadas, representando exemplos de “aculturação, adaptação e regeneração cultural”³³³. Entretanto:

Apesar das representações de peças clássicas portuguesas que se sabe terem sido habituais na Índia e ainda persistirem no interior do Brasil, desconhecem-se em todo o mundo português um exemplo tão autêntico de aculturação como o dos tchilolis de São Tomé e Príncipe, espectáculos de impressionante e maravilhosa força e magnífico colorido [...] ³³⁴

³³³ Idem.

³³⁴ Idem.

3.2 . A Negritude ou a Africanidade

“Juntei na mão
Os meus poemas
E lancei-os ao deserto
Para que as areias
Se transformem em protesto”

Costa Andrade

Como afirma Leila Leite Hernandez³³⁵, desde fins do século XIX, o maior número de estudantes negros de todas as colônias de Portugal era de São-tomenses. Em 1911, esses estudantes começaram a se organizar fundando o jornal *O Negro*. Em 1919, juntamente com os estudantes das demais colônias portuguesas fundaram a Junta de Defesa dos Direitos da África e, em 1919, participaram da criação da Liga africana, associada à *National Association of the Advancement of Coloured People (NAACP)*, liderada por William Du Bois.

Outro fato marcante, assinalado por Hernandez (2008), foi que em 1921, os são-tomenses participaram da fundação do Partido Africano (PNA) ligado à *Universal Negro Improvement Association*, liderado por sua vez por Marcus Garvey. Em 1939, a criação da associação cultural e desportiva *Sporting Clube de Sao Tome*³³⁶ possibilitou a divulgação de canções, danças e costumes dos forros. Local decisivo para à cultura e à promoção de sentimentos e coerência anticoloniais e nacionalistas, foi a residência da família Graça Espírito Santo em Lisboa, ambiente que se tornou centro de reuniões clandestinas para os membros do *Centro de Estudos Africanos* (1951-

³³⁵ Leila Leite Hernandez (2008, pp. 557- 558).

³³⁶ Como afirma Tomás Medeiros, em entrevista a Michel Laban, a principal característica desse clube esportivo era que era exclusivo para negros, não admitindo sequer mulatos. Era um clube em que basicamente se reunia a pequena burguesia santomense.

1953).

A própria diversidade inerente à identidade santomense, por si mesma, em um território tão exíguo, representa um modo de “desempenho, quando contemplada de longe”³³⁷. As diversas origens dos atores, seja em relação à proveniência territorial ou de classe econômica e política diversas, foi gerando um crescente burburinho de revolta, assolando um “mosaico” de identidades em prol de um único ligado aos ideais de libertação anticolonial.

Como outros movimentos de contestação do sistema colonial, também os de São Tomé e Príncipe tornaram-se mais frequentes após a Segunda Guerra Mundial, sendo que o ano de 1953 representou um marco na história de São Tomé e Príncipe. Como afirma Hernandez³³⁸, tal ano pode ser considerado como um “ponto de inflexão” que marcou a passagem para a resistência organizada, pois contestava-se mais aferradamente “a obrigação de os crioulos trabalharem nas roças; a proibição da produção e venda do vinho de palma e da aguardente local; e o aumento do imposto individual, o que forçava os forros a se tornar assalariados”³³⁹. Mesmo diante das armas, foi contra essa série de medidas do sistema colonial que se uniram indivíduos de vários septos sociais, tais como os trabalhadores agrícolas, funcionários, comerciantes e membros das elites culturais, resultando no Massacre de Batepá. Como assevera José de Deus Lima³⁴⁰, em História do Massacre de 1953 em São Tomé e Príncipe, a Revolta de Batepá por si só não teve grandes repercussões, mas foi “principalmente depois deste acontecimento que muitos santomenses começaram a por em causa o colonialismo português em São Tomé e Príncipe. Factor que contribuiu de forma decisiva para o surgimento do movimento anticolonial nessas ilhas.”³⁴¹ (Lima, 2002, p.88)

Leite afirma que, no mesmo período, a organização da luta pela independência no interior de São Tomé e Príncipe fundamentava-se na “invenção das

³³⁷ (AREIAS, P. 22).

³³⁸ Hernandez (2008, p. 557)

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Deus Lima³⁴⁰ (2008, p.60).

³⁴¹ Op.cit.

tradições”³⁴², isto é, no processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição, como afirma Hobsbawn. Desse modo, foram resgatadas e recriadas as manifestações culturais mesmo aquelas que eram antes só executadas em regiões afastadas dos centros urbanos ou exercidas apenas como privilégio dos anciãos do meio rural: Foram revividas danças populares proibidas, como a do congo, uma dança guerreira que os roceiros e a administração colonial temiam que incitasse o povo para o processo reivindicatório. Também o lundu, prática tradicional que tinha deixado de ser realizada, pela riqueza metafórica dos provérbios cantados, passou a ser ritualizada pelo movimento de independência. Por sua vez, no cotidiano, acrescentou-se novas canções àquelas decifradas apenas pelos mais velhos, mantendo-se as letras satíricas e proverbiais. Como analisou o angolano Mário de Andrade: “ Esta dinâmica, além de integrar valores ancestrais, acentua a preeminência do espírito de luta, ‘honrosa tradição’ de aspirações à liberdade contra o domínio estrangeiro (...)” ³⁴³

Leite argumenta que o que constitui o maior paradoxo na tomada da consciência anticolonial foi articular “diferença e unidade”, pois se, de um lado, existia um “baixo grau de pluralismo cultural”³⁴⁴ nas ilhas, do outro lado, havia uma imensa gama de “divisão” entre os diversos segmentos da população, considerando a intrínseca origem mosaiqueísta do povo santomense. Foi, então, a expressão política organizada da cultura da luta de um povo, ela mesmo encarada como parte essencial do movimento de independência, responsável pela adesão de uma nova identidade capaz de sobrepujar a origem de vários grupos e de catalisar uma nova “construção social” que excluía o colonizador. Juntamente a esses elementos indenitários, foram somados outros de uma explícita oposição racial, ou seja, “eram considerados são-tomenses” todos os não-brancos³⁴⁵. Desse modo, a identidade santomense sobre determinava as heterogeneidades culturais em prol das diferenças raciais. Leite explica assim tal fenômeno:

³⁴² Leite.

³⁴³ LEITE, p.558.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Op.cit.

Ora, a prevalência da afinidade racial encobria as assimetrias sociais e políticas entre os filhos da terra e os de outras origens, além de tornar difusas as tensões na sociedade, sobretudo nas roças, resultantes da distribuição desigual do poder e dos recursos. Em outras palavras, vale sublinhar que o racismo articulado a lemas nacionalistas foi utilizado para criar sentimentos indenitários potencializados pelo crioulo como língua comum. O acento na clivagem racial foi utilizado não só para concitar à coesão como também para legitimar lideranças nacionais. (LEITE, p.559).

Relevantes foram as ações relativas à cultura inseridas no programa do Movimento para a Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP), fundado em 1960 em Gana e com base no Gabão. O MLSTP, como lembra Leite (561), foi o movimento com maior amplitude nacional atuando no interior do território de São Tomé e Príncipe, através da chamada Resistência cultural, encarada como elemento fundamental de coesão popular. Outra vertente articulada aos preceitos, interesses e à organização política no plano supra territorial, juntamente com as outras colônias a fim de pressionar Portugal à conceder a independência, representada pela CONCP.

A organização e orientação de todas as forças patrióticas capazes de opor resistência à dominação colonial; b) denúncia e destruição das barreiras artificiais criadas e mantidas pelos colonialistas portugueses, com o fim de semear a divisão do povo santomense; c) reforço da unidade e da solidariedade entre a população e os autóctones e os seus irmãos angolanos, cabo-verdianos e moçambicanos, submetidos ao trabalho forçado nas Roças³⁴⁶.

Fully committed to the imperial ideology of the time – which shortly after mutated into Luso-Tropicalism – Mendes correa, Jorge Dias, and Other professional linked to the Colonial School sought to produce a body of colonial knowledge (and particularly an anthropology) on par with other colonial powers, while preserving

³⁴⁶ (Programa de Ação do Comitê de Libertação de S. Tomé e Príncipe. *Apud* LEITE).

the particularities of Portuguese colonization. This process became vividly apparent in the course taken by the research of the school's students and teaching staff, especially from the 1950s onward. A number of events announced profound changes in the Portuguese overseas domain, particularly the organization of groups, which later turned into movements for national liberation; the proliferation of messianic outbreaks, especially in Angola and Mozambique; the massacre of the Batepà in Sao Tomé and Príncipe (February 1953); the pressures from the Indian Union and occupation of Dadra and Nagar Haveli (August 1954); and the massacre of Pinjiguiti in Bissau (August 1959). In response, the studies developed under the school's auspices tried to explain the native dynamic, at the same time as they sought to prove to the world that Portugal possessed detailed knowledge of its peoples and the cultural manifestations of the Portuguese from the four corners of the world. (THOMAZ, 2005, p.81)

Como afirma o autor, toda essa lista de eventos foram significantes para os povos nativos das colônias superarem a imagem de “good-hearted Portuguese people” , pois, tanto em solo africano como além dele, categorizar os usos e costumes de diferentes povos terminou por cristalizar uma “eschatological relationship” entre a nação e o império, dentro de um contexto onde a origem e o destino se tornaram dois elementos inesperáveis. Encarando tais diferenças, a Guerra, ainda segundo, foi a única opção na batalha para a liberdade que terminou por exportar a fragilidade tanto da noção do cordialismo português como a substantiva identidade cultural da hierarquia imperial que tentavam preservar. Dos dois lados das trincheiras, o que pode ser observado foi a imensa distância do mundo idílico que muitos acreditavam existir em Portugal e suas províncias ultramarinas.

A crítica literária aponta Caetano Costa Alegre como o primeiro poeta de São Tomé e Príncipe, ou melhor, de expressão portuguesa a ilustrar o “drama da cor”³⁴⁷. Sua obra poética é marcada, no entanto, pela amargura de ser negro, fruto de um pensamento colonial interiorizado pelos explorados do sistema e possui características próprias da “literatura colonial”. Para Laranjeira, “essa literatura era incentivada oficialmente para funcionar como instrumento ideológico do estado

³⁴⁷ cf. Ferreira, 1976, p.427.

colonial”³⁴⁸, feitas quase que em consonância com o pensamento do colonizadora fim de impossibilitar a “construção do sentido histórico” crítico.

Quem quer meu coração? Quem quer? Ninguém!
Ninguém? ...Pois ele é virgem e puro
Como eu o recebi da minha mãe!
Está, mas... palpita sob um peito escuro³⁴⁹.

Costa Alegre, se não fosse santomense, se encaixaria nas características de qualquer poeta romântico português ou brasileiro. Nascido em 1964 em São Tomé e morto em Alcobça com apenas 26 anos, em 1890, de tuberculose, mostra uma poesia marcada pela rejeição do amor de uma mulher branca, distante e fria. A ideia do “drama da cor” é realmente clara na obra de Costa, mas a condição de “não aceitação” do ser negro é, no entanto, ambígua, como podemos observar no verso: “Do carvão sai o brilho do diamante”³⁵⁰. Para Ferreira, no entanto, estes pequenos traços do que antes chamamos “ambiguidade” não é suficiente presente para classificar Costa Alegre dentro de uma literatura com intenção de reabilitar a cor negra, visto que na obra poética desse santomense é predominante o “pranto do sofrimento”: “Todo eu sou um defeito,/sucumbo sem esperanças”³⁵¹, “Eu sou horrenda furna/em que se quebram vagas!”³⁵², “A minha cor é negra,/indica luto e pena”³⁵³.

Costa Alegre foi um poeta africano “ocidentalizado”. Chegou à Lisboa, em 1883, para se matricular em Medicina, mas, apesar de sua condição social e

³⁴⁸ Op.cit. (1975, p.180).

³⁴⁹ Op.cit.

³⁵⁰ FERREIRA, 1976, P.429.

³⁵¹ Op.cit.

³⁵² Op.cit.

³⁵³ Op.cit.

econômica, sentia-se inferior. Este sentimento de “mal-estar” com a própria condição negra e mulata foi testemunhada por outros países colonizados e fazia parte da manipulação ideológica, por parte dos colonizadores, para vender a ideia de um “Império respeitável”³⁵⁴.

Fazia parte da “empresa colonial” promover a imagem de que o negro era vítima de um destino cruel e que eram “infelizes” por definição. Como verdadeiros instrumentos da máquina colonial, as mulheres deviam proteger a sua condição moral e serem seguidoras das modas e ideologias europeias, assim, o afastamento das origens significa também não apenas lográ-las a uma condição de alienação, mas, sobretudo, de não torna-las agentes de ideias revolucionárias. Para ilustrar essa ideologia, vejamos as palavras de Alda Espírito Santo:

Eu nunca fui capaz de dizer: “Nós”. Dizia: “Os portugueses fizeram...”, ou: “A história de Portugal...” (...)mas nunca me saiu a palavra *nós*. Era: “ Os portugueses fizeram...”, “Eles fizeram...”.O *nós* nunca me saiu porque se dizia que os africanos não tinham história, não tinham civilização.³⁵⁵

Costa Alegre personificou uma passagem importante e qualitativa na literatura santomense ao apresentar “os valores de uma africanidade embrionária³⁵⁶” que vai catalisar a busca de uma solução para a “recuperação da dignidade recusada pelos brancos”³⁵⁷, como afirma Alfredo Margarido. Tal busca fomentou os protestos que começaram a fazer-se ouvir não propriamente originários dos conflitos, segundo Areias, entre os costumes que dividem as classes ou as raças, mas da constatação da “exploração do trabalhador em geral, da fome e da miséria, do desgosto de ser negro entre os brancos, mas que se transformará depois em orgulho na esperança da

³⁵⁴ Op.cit.

³⁵⁵ Alda Espírito Santo. Entrevista.

³⁵⁷ Alfredo Margarido.

liberdade³⁵⁸". Tal anseio tornou-se um denominador comum em todas as colônias do Ultramar português dando origem a uma "literatura de diáspora", sucedânea de uma escravatura, abolida em 1874, mas também da servidão recrutada no continente africano e no arquipélago de Cabo Verde, que tornará essa "fuga compulsiva, tema endêmico de expressão artística"³⁵⁹. Em Portugal, no entanto, as classes favorecidas continuaram a privilegiar os indivíduos de cor branca em detrimento aos outros, arraigados do sentimento discriminatório:

Isto atingia os negros, vindos de uma terra já considerada de segunda categoria, a colônia, quer na condição de escravos, quer os estudantes que vinham para Portugal para os estudos superiores, discriminação que não dependia, portanto, da condição socioeconômica do discriminado, entre outras razões porque lá não os havia. Até que o Movimento da Negritude, que começa a ter expressão em Portugal em 1942, vem opor tolerância, depois orgulho, a esse preconceito.³⁶⁰

Partindo do pressuposto de que, segundo Caetano (2007, p. 3), a experiência literária não é exclusivamente estética, mas diz respeito a um certo modo de percepção que é histórico-cultural e implica uma escolha discursivo-ideológica daquele que escreve, destacaremos, sobretudo os textos de José Tenreiro, precursor do movimento da Negritude nas literaturas de expressão portuguesa.

O termo negritude, por Petrônio Domingues³⁶¹, deriva da palavra francesa *nègre*, termo que, no início do século XX, era utilizado para ofender ou desqualificar o negro. Em contraposição, a palavra *noir*, que também era usada para designar negro, tinha um caráter respeitoso: "A intenção do movimento foi justamente inverter o sentido da palavra *négritude* ao pólo oposto, impingindo-lhe uma conotação positiva de afirmação e orgulho racial. Nessa perspectiva, a tática foi de desmobilizar o inimigo

³⁵⁸ AREIAS, OP.cit. p.23.

³⁵⁹ idem.

³⁶⁰ AREIAS, P.23).

³⁶¹ DOMINGUES (2005).

em um de seus principais instrumentos de dominação racial: a linguagem”³⁶².

Para Alfredo Margarido, o lapso temporal entre os escritos de Costa Alegre e José Tenreiro foi essencial para amadurecer a revolta, que, para Areias, se baseava na análise do “fatalismo e das formas de mistificação descobertas pela sociedade colonizadora para negar às sociedades colonizadas os fundamentos da sua própria razão: a inferioridade, a culpabilidade e a ilegitimidade, a que se acrescentava a cor”.³⁶³

De acordo com Domingues³⁶⁴, o movimento da negritude foi arquitetado fora da África. Provavelmente nasceu nos Estados Unidos, passando pelas Antilhas, para logo em seguida alcançar a Europa e chegar à França, onde adquiriu corpo e foi sistematizado. Depois, o movimento alastrou-se “por toda a África negra e as Américas (inclusive o Brasil), tendo sua mensagem, assim, alcançado os negros da diáspora”³⁶⁵. Para Margarido³⁶⁶, a negritude o movimento do exílio ou da criouliização e como tal não podia responder às exigências de um combate mais decisivo contra o poder colonial. Era essencialmente um movimento de auto justificação, por meio do qual o poeta recupera a dignidade de sua cor e rejeita uma alienação imposta pelo homem branco:

Mãos pretas e sábias que nem inventaram a escrita
nem a rosa-dos-ventos
mas que da terra, da árvore, da água e da música das nuvens
beberam as palavras dos corás, dos quissangas e das timbale
que o mesmo é dizer palavras telegrafadas e recebidas
de coração em coração
Mãos que da terra, da árvore, da água e do coração tam-tam
Criastes religião e arte, religião e amor

³⁶² OP.CIT. (2005, P.3-4)

³⁶³ ALFREDO MARGARIDO (1978, P. 34).

³⁶⁴ DOMINGUES³⁶⁴ (2005).

³⁶⁵ DOMINGUES³⁶⁵ (2005).

³⁶⁶ ALFREDO MARGARIDO (1978, P.34).

Mãos, mãos pretas como em vòs estou chorando!³⁶⁷

Alfredo Margarido³⁶⁸ divide a literatura africana em três momentos: da “poesia do exótico”, passando a uma forma mais consciente do papel do negro e o último é a poesia de resistência e combate.

A história do movimento iniciaria influenciada pelas ideias do afro-americano W. E. B. Du Bois, Domingues³⁶⁹ assinala que, em torno aos anos de 1920, surgiu no Harlem, bairro negro de Nova Iorque, um movimento literário e artístico chamado New Negro (ou "Negro Renaissance"), cuja proposta cultural era combater os estereótipos e preconceitos difundidos contra o negro no imaginário social. Desta maneira, ao contrário de obras que contestavam a condição racial, os ativistas do movimento enalteciam a cor do povo negro em suas obras, como, por exemplo, os escritores Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright.

Quase no mesmo período, nas ilhas do Caribe, podemos perceber correntes similares do movimento americano. No Haiti, Jean Price-Mars, juntamente com outros intelectuais, criou o movimento indigenista de reabilitação da herança cultural africana, enfatizando o valor das línguas crioulas e da religião vodu. Price-Mars desenvolveu um papel fundamental promovendo a resistência anticolonial, resistindo à ocupação norte-americana na ilha e promovendo um trabalho de conscientização sobre a história africana. Em Cuba foi articulado o denominado “Negrismo cubano”, sendo o principal expoente desse movimento o poeta negro Nicolás Guillén.

O texto literário não é autônomo, nem inerte, nem estéril, em relação ao ambiente histórico e cultural em que é produzido e, assim, na França o movimento da negritude ganhou força. Como já antecipando a assertiva de Mary Pratt³⁷⁰ de que é necessário uma “descolonização do conhecimento” no trabalho intelectual, para impedir que as posturas autoritárias continuem a se perpetuar, em Paris, no período entre-guerras, um grupo de estudantes negros provenientes dos países colonizados

³⁶⁷ TENREIRO APUD FERREIRA, 1976, PP.438-439.

³⁶⁸ ALFREDO MARGARIDO (1978).

³⁶⁹ DOMINGUES³⁶⁹ (2005).

³⁷⁰ Mary Pratt (1992).

(Antilhas e África) iniciou um processo de mobilização cultural a favor do resgate da identidade negra, principalmente ao constatarem “que a civilização ocidental não era um modelo universal e absoluto tal como era ensinado na colônia”³⁷¹. Assim, em junho de 1932, alguns estudantes negros antilhanos publicaram, em um único número, da revista *Légitime Défense*. A revista representa uma projeção das demandas e pontos de vista que configuram o ambiente da opressão racial e da política de dominação cultural, um manifesto sob a percepção própria do seu tempo.

De acordo com Campos³⁷², a negritude foi um dos principais instrumentos ideológicos nas lutas de libertação nacional na África, podendo ser considerada como um dos mais extraordinários movimentos poético-cultural e político-social de crítica ao racismo e ao colonialismo. A negritude, segundo a autora, com o seu discurso sobre o colonialismo, teria como objetivo fundar uma alteridade que se contrapusesse à identidade infligida pela metrópole, principalmente através de suas políticas de assimilação. Resumindo, a negritude seria uma resposta uma resposta identitária, racial e étnica ao excludente universalismo colonialista.

Para Kwame Anthony Appiah, os modernos escritores europeus estão voltados para a descoberta de um “eu” que seja objeto de uma viagem interior de descobrimento, enquanto que os escritores africanos estão preocupados com o “nós”: a diferença entre a busca do eu e a busca de uma cultura.³⁷³”

No contexto da Lusofonia, Francisco José Tenreiro, nascido em São Tomé, em 1921 e morto em Lisboa em 1963, é considerado um dos marcos da poesia santomense e das literaturas africanas de língua portuguesa, pois o primeiro poeta a estampar a negritude na poesia africana de língua portuguesa, inspirando-se nos poetas americanos Langston Hughes e Countee Cullen e em Nicolas Guillén:

Ainda hoje é considerado o poeta mais importante de São Tomé e Príncipe, país onde nunca teve residência. Como jovem estudante, interessado na condição dos negros e na poesia, sentia-se atraído pelos poetas da Harlem Renaissance (1920-

³⁷¹ (Cfr. DOMINGUES, 2005).

³⁷² Campos (2008).

³⁷³ APPIAH (1997, P. 113).

1935), nomeadamente Langston Hughes (1902-1967) e seguia as actividades do movimento literário pan-africanista Negritude, que emergiu em Paris entre escritores francófonos de África e das Caraíbas nos anos 1930. Representantes proeminentes da Negritude que rejeitaram a assimilação do negro à civilização ocidental e sublinharam os valores das culturas e da história negras incluíram Léopold Sedar Senghor (Senegal), Aimé Césaire (Martinica) e Leon Damas (Guiana Francesa). Sem dúvida, a Negritude, que naquela altura desempenhava um papel importante na consciencialização cultural e política dos estudantes africanos, ajudou Tenreiro, que foi criado na sociedade lisboeta, construir a sua consciência negra.³⁷⁴

Para Russell Hamilton³⁷⁵ (1984, p. 249), Tenreiro - como africano, intelectual e poeta – ocupou uma posição respectivamente contestatária e conciliatória, defendendo a negritude como uma espécie de metáfora e servindo como mediador entre a especificidade etnocultural do “filho-da-terra” e o panafricanismo de um sujeito envolvido nas teias do supranacionalismo e da macro-etnicidade do estado português. O intimismo servindo de metáfora pela coletividade e a metáfora na sua forma poética e intimista, segundo Hamilton, traz “o componente instrumental e o elemento sentimental inerente à consciencialização do colonizado em busca da sua realização dentro dos limites da ordem política”.

Para confrontar um dos problemas mais graves da historiografia literária africana colonial, que é o problema de enunciação (o sujeito que fala, sobre o que fala e onde fala), Francisco José Tenreiro, em parceria com o angolano Mário Pinto de Andrade, organizaram a famosa antologia temática de poesia africana, organizada por cujos volumes I e II vieram a público nos anos de 1975 e 1976, um marco para a literatura africana em língua portuguesa.

Anteriormente Tenreiro e Andrade tinham organizado o célebre Caderno de poesia negra, lançado, em Lisboa em 1953. A publicação é dedicada ao cubano Nicolas Guillén e teve como objetivo fundamental, segundo Fonseca (2008) propor

³⁷⁴ SEIBERT, 2008, P. 3.

³⁷⁵ HAMILTON (1984, P. 249).

uma reflexão sobre o que se deveria entender por negritude na África sob dominação portuguesa. O texto introdutório, de autoria de Mário Pinto de Andrade (1982), é bem claro sobre o objetivo da publicação seguir a tendência da poesia negro-africana produzida na Europa, em especial na França, no intervalo entre as duas guerras mundiais.

Fonseca e Moreira³⁷⁶ ressaltam a obra poética de Tenreiro como aquela que foi, desde sempre, uma leitura obrigatória para todos os sujeitos que participaram dos movimentos sociais, políticos e literários que suscitaram sobretudo a partir da década de 50 em Lisboa, organizações contestadoras do poder colonial como a Casa dos Estudantes do Império (CEI) e o Centro de Estudos Africanos (CEA), de que Tenreiro foi um dos fundadores, em 1951.

Essas organizações, ainda segundo Fonseca e Moreira³⁷⁷, serviram como incubadoras da maioria dos intelectuais cujas obras militantes passaram a unificar e consolidar o que existia de mais representativo na poesia e na ficção dos países africanos de língua portuguesa. A expressão da negritude existente na obra de Francisco José Tenreiro teria sido, sobretudo, absorvida pela poesia da maioria desses autores, contribuindo “para modelar uma literatura africana que, embora não tenha constituído uma ruptura essencial com a cultura dominante de cinco séculos, se desenvolveu num movimento que começou na assimilação e estendeu-se até a luta pela libertação”³⁷⁸.

A também escritora santomense Olinda Beja (2010, p.288) destaca assim a importância de Tenreiro:

LM — E o Francisco José Tenreiro...?

OB— ...voltando ao Francisco José Tenreiro, quanto a mim, a figura maior da poesia de São Tomé e Príncipe...ele foi o poeta da negritude que, embora assumindo os dois mundos, defendeu sempre o mundo negro. No final da vida —

³⁷⁶ FONSECA E MOREIRA (2008, P.12).

³⁷⁷ FONSECA E MOREIRA (2008, P.12) OP.CIT.

³⁷⁸ CFR. FONSECA E MOREIRA, 2008, P.12.

morreu muitíssimo novo, com quarenta anos—é designado deputado para a Assembléia Nacional por Salazar, situação que lhe trouxe muitos dissabores. Pensa-se que a pressão de que foi alvo abreviou a sua morte. Ele tinha a tensão muito alta ... e era um homem dos dois mundos. Francisco José Tenreiro diz nos seus poemas “quando amo a negra, sou negro, quando amo a branca, sou branco” ...mas ele defendeu sempre mais, muito mais, a cultura Negra. Os seus livros “Ilha do Nome Santo” e “Coração em África” são exemplo disso.³⁷⁹

Na obra de Tenreiro, o ideário da negritude motiva uma produção poética mais voltada para as realidades da vida do homem africano, esteja ele no continente ou perambulando pela Europa com o “coração em África”. Assim, em *Ilha de Nome Santo* encontramos uma poesia eminentemente insular, revitaliza dores de figuras, signos e marcos simbólicos do mundo negro-africano e ligados aos modelos da consciência negros nos Estados Unidos, Cuba ou Haiti, redimensionados pelo movimento da Negritude, conforme explica Inocência Mata (1995). Deste modo, poemas como “3 poemas soltos”, incluídos no livro em questão, a saber “Epopéia”, “Exortação” e “Negro de todo o Mundo”, os poemas negritudinistas do livro *Coração em África* contemplam temas como a desagregação e a dispersão absoluta do povo negro, a amargura, a tristeza e a sujeição do negro da diáspora.

De acordo com Mata (1995), a expressão cáustica das realidades do mundo negro-africano conjugam-se também com a magnitude do orgulho da raça, da elevação cultural expressa pelo “invocacionismo das entidades simbolicamente apreendidas como genésicas e cosmogónicas (Mãe-Terra/*Tellus*) e pelo evocacionismo ancestral, configurado no retorno às origens e na concepção redencionista da vida, em forma de esperança e certeza, aliás uma dimensão configuradora da estética negritudinista”³⁸⁰.

Na segunda parte de *Coração em África*, Tenreiro “regressa” à sua ilha: fizera um percurso desde *Ilha de Nome Santo*, em que o desejo de conhecimento e das realidades e de identificação com a terra natal (que a dedicatória, primeiro, e, depois, o poema “A canção do mestiço” sintetizam) o leva a perscrutar as especificidades

³⁷⁹ BEJA, O. 2010, P.288.

³⁸⁰ MATA. Op.cit.

sociais e culturais da ilha, numa escrita neorrealista cujo funcionamento ideológico revela uma dimensão nacionalista pelas suas intenções anticoloniais.

Essa motivação perpassa o longo poema “Coração em África”, de que faz parte a seguinte estrofe:

Caminhos trilhados na Europa
de coração em África
Saudades longas de palmeiras vermelhas verdes amarelas
tons fortes da paleta cubista
que o Sol sensual pintou na paisagem;
saúde sentida de coração em África
ao atravessar estes campos de trigo sem bocas
das ruas sem alegrias com casas cariadas
pela metralha míope da Europa e da América
da Europa trilhada por mim Negro de coração em África.
De coração em África na simples leitura dominical
dos periódicos cantando na voz ainda escaldante da tinta
e com as dedadas de miséria dos ardinhas das cidades boulevards e baixas da
Europa trilhada por mim Negro e por ti ardina cantando dizia eu em sua voz de
letras as melancolias do orçamento que não equilibra do Benfica venceu o
Sporting ou não (...).³⁸¹

Nomeara *em Ilha de Nome Santo* a exploração colonial precariedade social da população nativa, em “Cancioneiro” e no “Ciclo do Álcool”, a identidade mestiça do ilhéu (por vezes uma dolorosa mestiçagem, como na poesia do “Romanceiro”), subvertendo o código do exotismo literário ao textualizar “realidades miúdas da vida do homem” para, após um mergulho no universalismo negritudinista, que começara em “3 poemas soltos” e continuaria na primeira parte de *Coração em África*, regressar à pulsão da *tellus* insular. Tenreiro, em sua obra poética, apresentou as duas características do que Margarido chamou de

³⁸¹ TENREIRO, 1982, P. 124).

“tomada de consciência”: a via política, pela sua atuação na Casa dos Estudantes do Império (CEI) e, a via sentimental, pela exaltação do homem negro e pelo discurso do desejo, com um novo tipo de beleza “neo-africana” e sensualidade assumida.

Para Inocência Mata³⁸², os poemas dessa segunda parte, intitulada “Regresso à ilha”, maioritariamente escritos durante uma estada em São Tomé, na Páscoa de 1962, destacam o evocacionismo da terra natal, das suas potencialidades naturais, culturais e espirituais, revalorizando-as através da citação dos seus frutos, animais, paisagens, ritmos e sensações, num mergulho na *tellus* que o poeta realiza “convocando os seus mais atávicos afetos”; mas ainda assim, jamais esquecendo os conflitos sociais.

A percepção da individualidade dessas culturas subalternas cria uma política afirmativa das diferenças, um pensamento da margem que prima pela lógica da diversidade, da enunciação fraturada e híbrida. O processo de ressimbolização do que é ser africano, formula um projeto libertador que é político e literário, comprometido com os referentes históricos.

Areias³⁸³ argumenta que é indubitavelmente Tenreiro que, em 1942, inicia uma visão moderna da santomensidade, além de ser o pioneiro juntamente com o angolano Mário de Andrade do Movimento da negritude na África lusófona. É o poeta que, “em nome da ética universal e do humanismo, transcende nacionalismos e se aproxima já mais do transnacionalismo e do anti-entusiasmo do pós-otimismo da geração dos anos 80-90. A Resistência, seria marcada nas décadas seguintes, pelo “tema da roça” de cacau, das relações entre o trabalho e o poder que individualiza a ilha, em um intercâmbio constante entre o arquipélago e o continente.

Para Areias³⁸⁴, a Literatura de São Tomé vai se afirmando à medida em que vai se ligando à temática da resistência/libertação e começa por testemunhar o “drama da cor” do final do século, a partir da poesia de Caetano Costa Alegre, postumamente publicada em 1916.

Para Laranjeira³⁸⁵, a poesia da Negritude foi escrita com a intenção de fazer

³⁸² MATA, 1995, P. 339.

³⁸³ AREIAS (17).

³⁸⁴ AREIAS.

³⁸⁵ Para Laranjeira (1975).

passar uma mensagem de luta anticolonial e de crença na mudança³⁸⁶. Esses encontram-se estampado na poesia Canção do Mestiço do são tomense Francisco José Tenreiro,

Mestiço!

Nasci do negro e do branco
e quem olhar para mim
é como que se olhasse
para um tabuleiro de xadrez:
a vista passando depressa
fica baralhando cor
no olho alumbrado de quem me vê.

Mestiço!

E tenho no meu peito uma alma grande
uma alma fita de adição
como 1 e 1 são 2.

Foi por isso que um dia
o branco cheio de raiva
contou os dedos das mãos
fez uma tabuada e falou grosso:
- mestiço!
a tua conta está errada.
Teu lugar é ao pé do negro.

Ah!

Mas eu não me danei...
e muito calminho
arrepanhei o meu cabelo para trás

fiz saltar fumo do meu cigarro
cantei do alto
a minha gargalhada livre
que encheu o branco de calor!...

Mestiço!

Quando amo a branca
sou branco...
Quando amo a negra
sou negro
Pois é...³⁸⁷

Tenreiro é exemplo de como a negritude, como um discurso universalista do homem negro, introduziu na literatura uma consciência racial que supera diferenças étnicas para “exibir a condição do sujeito explorado e alienado no decurso da história”³⁸⁸, conforme Campos (2008). Para a estudiosa, seria ainda a percepção da individualidade das culturas subalternas que criaria “uma política afirmativa das diferenças, um pensamento da margem que prima pela lógica da diversidade, da enunciação fraturada e híbrida”³⁸⁹, onde o artifício da ressimbolização do que é ser africano, estabeleceria um projeto libertador que é, ao mesmo tempo, político e literário, comprometido com os referentes históricos.

Segundo Laranjeira³⁹⁰, o discurso da Negritude estabelece a emergência estética da doutrina da africanidade e da ideologia pan-africanista, contributo inestimável para o fazer literário segundo uma concepção autonomista que, embora aceitando naturalmente os contributos culturais variados (políticos, ideológicos, científicos, étnicos, populares, eruditos, etc.), incluindo os europeus, se atém a princípios autonomistas, africanos, anticolonialistas, recusando a submissão aos

³⁸⁷ TENREIRO. Op.cit.

³⁸⁸ CAMPOS . Op.cit. (2008).

³⁸⁹ CAMPOS

³⁹⁰ LARANJEIRA (2001, P.53).

padrões impostos pelas potências dominantes.

De acordo com Gerhard Seibert ³⁹¹, as ideias políticas de Tenreiro mudaram drasticamente da visão pregada pelo jovem poeta da Negritude até a sua atividade posterior de geógrafo e de deputado. Possivelmente por volta de 1954:

Já como deputado, Tenreiro viu a Negritude apenas como movimento cultural para a emancipação do negro, mas não aceitou o seu impacto político. Ao contrário dos seus colegas africanos do Centro de Estudos Africanos, Tenreiro não se radicalizou politicamente e muito menos optou pela luta armada contra a dominação colonial portuguesa. ³⁹²

A posição de Tenreiro fica clara com a publicação da sua monografia de estudos geográficos sobre São Tomé que reflete o compromisso com o regime salazarista e a ideologia dominante da época. Conforme Seibert ³⁹³, o livro não contém nenhuma referência direta à teoria do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, no entanto, aparentemente, o livro seria orientado por esta teoria. Tenreiro, por exemplo, afirma que não teria existido a escravidão pura em São Tomé, mas apenas uma espécie de servidão. Assim, Tenreiro reinventaria a história de São Tomé, transformando a revolta dos escravos de 1595 em um assalto dos Angolares ³⁹⁴:

³⁹¹ SEIBERT (2008).

³⁹² SEIBERT (2008).

³⁹³ SEIBERT. Op.cit.

³⁹⁴ Em outro texto de Gerhard Seibert (1998:02), o estudioso afirma que Francisco Tenreiro adotou a hipótese do naufrágio na sua monografia “A Ilha de São Tomé” para explicar a origem dos Angolares. Baseando-se em Lopes de Lima, Tenreiro teria escrito que “ao que parece,... eram negros que se salvaram a nado de um navio negreiro que naufragara junto à costa oriental, nos ilhéus de Sete Pedras, por volta de 1544, e que trinta anos mais tarde caíram sobre a cidade e os seus engenhos do nordeste, que pilharam. Tenreiro ainda teria sugerido que antes da ocupação do seu território, os Angolares teriam sido meros “recolhedores na floresta que só depois teriam criado núcleos de pescadores perto das praias tornando-se condutores das canoas”. Para Seibert (1998, p. 02), a afirmação de Tenreiro que os Angolares teriam alterado profundamente a sua vida económica depois de 1878, abandonando a coleta para se dedicarem à pesca, contradiria quer um mapa holandês dos meados do século XVII, que indica várias aldeias de pescadores no sul da ilha, quer o relato de d’Araújo e Azevedo do início do século XVIII, que diz: “Sustenta-se este gentio... de pescarias que fazem nas praias de Aloeste”.

Ele deixou-se também orientar pelos postulados ideológicos do regime quando enfatizou o impacto da influência portuguesa, minimizando a presença de conceitos africanos na cultura são-tomense. Como Tenreiro partilhava as posições do regime, não podia também analisar a matança de Fevereiro de 1953 em São Tomé.³⁹⁵

De acordo com Magnani³⁹⁶, na relação entre Literatura e História, não se deve indagar até onde se estende o discurso literário, nem sequer onde se inicia ou se limita o discurso histórico. O que o investigador deve fazer é realizar um diálogo produtivo entre estes elementos, segundo a concepção aristotélica de imitação artística da realidade, já que não competiria ao poeta narrar exatamente o que aconteceu, mas sim simplesmente “o que poderia ter acontecido, o possível, segundo a verossimilhança ou a necessidade (...)”³⁹⁷.

A literatura africana incorporou estes ideais de verossimilhança e os conceitos de africanidade e negritude desempenharam na construção da identidade nacional um papel fundamental na legitimação de um sentimento de unidade nacional e de autonomia. A literatura está relacionada com o contexto histórico e, como lembra D’Onofrio³⁹⁸ “é uma forma de conhecimento da realidade que se serve da ficção e tem como meio de expressão a linguagem artisticamente elaborada”³⁹⁹ humano à reflexão.

Para Maria do Carmo Galdino e Rosália Diogo⁴⁰⁰, na obra de Francisco José Tenreiro, encontramos características da construção de arquétipos literários e culturais próprios de um processo de autoafirmação, de procura da expressão adequada. Nesse contexto, a autoridade e as garantias estabelecidas pelo discurso hegem

³⁹⁵ SEIBERT. Op.cit.

³⁹⁶ MAGNANI. Op.cit., P. 78.

³⁹⁷ Magnani (2001, p. 78).

³⁹⁸ D’Onofrio (1999, p.10).

³⁹⁹

⁴⁰⁰ Maria do Carmo Galdino e Rosália Diogo (2010).

3.3. “Posso, sem armas, revoltar-me?”

Preso à minha classe e a algumas roupas,
vou de branco pela rua cinzenta.
Melancolias, mercadorias, espreitam-me.
Devo seguir até o enjoo?
Posso, sem armas, revoltar-me?

Carlos Drummond de Andrade

Quando Inocência Mata nos recorda que a literatura, sobretudo no contexto pós-colonial, nos concede a possibilidade de repensar a nação, encontramos em Alda do Espírito Santo um exemplo de como “os conceitos de nacionalidade, de nacionalismo ou de nacionalidade são construções culturais de um tipo particular”⁴⁰¹. Tal reflexão é veiculada pela literatura através uma dialogia transtextual e intergeracional,

tarefa a que a literatura se assume como vanguarda, continuando a ser veículo privilegiado da atividade reflexiva, agora quase substituindo os cientistas sociais (historiadores, sociólogos, politólogos) no registro e análise dos acontecimentos e fenômenos que ainda não foram erigidos a “objeto” de estudo⁴⁰².

⁴⁰¹ ANDERSON, Benedict *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*. Roma, Manifestolibri, 1996, p. 23.

⁴⁰² MATA, Inocência Sob o signo de uma nostalgia projetiva: a poesia angolana nacionalista e a poesia pós-colonial. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 25-42, 2o sem. 2006.

Assim como na literatura brasileira, em um primeiro momento podemos ver que a literatura de São Tomé e Príncipe se debruça sobre a descrição das suas belezas naturais. Alda do Espírito Santo, porém, vai além “das belezas naturais” e intersecciona a estratégia literária alencarina, partindo da descrição de uma beleza exuberante para chegar em uma profunda condição humana do autóctone explorado e destruído pelo colonizador:

Coqueiros e palmares da Terra Natal
Mar azul das ilhas perdidas na conjuntura dos séculos
Vegetação densa no horizonte imenso dos nossos sonhos.
Verdura, oceano, calor tropical
Gritando a sede imensa do salgado mar
No deserto paradoxal das praias humanas
Sedentas de espaço e de vida
Nos cantos amargos do ossobô
Anunciando o cair das chuvas
Varrendo de rijo a terra calcinada
Saturada do calor ardente
Mas faminta da irradiação humana
Ilhas paradoxais do Sul do Sará
Os desertos humanos clamam
Na floresta virgem
Dos teus destinos sem planuras (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 37).

Percebemos aqui, como em Alencar, o canto das aves, a floresta virgem e, sobretudo, a imagem negativa do mar que não aplaca a sede, que leva ao exílio. Neste ponto, ressaltamos, no poema de Espírito Santo, os ecos da “Canção de Exílio” de Gonçalves Dias. Aqui recordamos que Guilherme Merquior⁴⁰³, analisando tal poema, fala-nos na representação do Brasil “que não é isso nem aquilo”. Para Dias, o Brasil é

⁴⁰³ MERQUIOR, José Guilherme. Razão do Poema. Rio de Janeiro, civilização brasileira, 1965, p.48.

sempre mais. Mas tal expressão

fatalmente quantitativa, transforma-se pelo sentimento de saudade em algo irredutivelmente qualificativo, no mais-melhor que o poeta, cativo de uma teimosa nostalgia, vê como aspiração suprema e como valor entre todos primeiro.⁴⁰⁴

Defende Edward Said que o “exílio nos compele a pensar sobre ele, sendo terrível de experiência. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contém episódios heroicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre.”⁴⁰⁵

Para Ferreira⁴⁰⁶, essas imagens no caso santomense, como em uma exposição, deslocam os sentidos construídos por uma visão depreciadora das paisagens africanas e enfatizam detalhes tomados como exóticos, onde as prosopopeias dominam o texto e modificam as paisagens insalubres em lugares dotados de vida como em “Gritando a sede imensa do salgado mar [...] Sedentas de espaço e vida”⁴⁰⁷. O eu-lírico descreve assim uma natureza ríspida embaçada pelo clamor humano, em que a predominância da natureza selvagem é assolada pelas sombras das noites, pela falta de sonhos, como que pela face dura do caráter colonial onde os anseios por liberdade revela o conflito da esperança:

Enchendo de sombras as esteiras esparsas das nossas noites sem sonhos

⁴⁰⁴ MERQUIOR, José Guilherme. Razão do Poema. Rio de Janeiro, civilização brasileira, 1965, p.48.

⁴⁰⁵ SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio. Sao Paulo, companhia das letras, 2003b, p.46.

⁴⁰⁶

⁴⁰⁷

Penetra mais fundo luar nas nossas vidas
E fala de todos os nossos sonhos
Alertando o conflito da nossa inquieta esperança.⁴⁰⁸

Vai ser exatamente a “inquieta esperança” que vai marcar a nova cartografia do continente africano em uma tentativa de destruir definitivamente a ideia do Mapa “Cor-de-Rosa”⁴⁰⁹. A África transmuta-se, então, em uma representação consagrada, um “mosaico de culturas”: Marcado por monumentos diaspóricas ao Sul da América, por heróis e mártires locais, a ladainha de Nossa Senhora de África serve para pedir proteção à juventude do país:

Nossa Senhora de África
Mosaico de culturas
Mesmo a sul da América
Tens diásporas de esculturas.
Nossa Senhora de África
Rainha do continente
Dos registros da escravatura
Muitas coisas tens na mente.
Mãe África em ébano talhada
Recorda Rainha Ginga
E também rei Amador
Na senda do Equador.
Zimbabué talhada em pedra
África do Sul de Mandela
Mãe África de Amílcar Cabral
Escuta lá, Sam Mé Deçu⁴¹⁰
As preces em teu redor.
Mãe África nossa esperança

⁴⁰⁸ (ESPÍRITO SANTO, 1978,p. 59-60).

⁴⁰⁹

⁴¹⁰ Na língua crioula, “Escuta lá, Sam Me Deçu” é o rogo de proteção.

Protege com manto de bonança

A juventude A juventude em flor

Deste país por favor.⁴¹¹

Podemos ver o eu-lírico desenhar o mapa da África⁴¹² sem enfatizar nomes de fronteiras, mas ressaltando as figuras humanas referenciais na construção da identidade dos africanos como Mandela, Amílcar Cabral, a rainha Ginga, o legendário rei Amador⁴¹³ de São Tomé e Príncipe.

Novamente podemos ver Alda Espírito Santo recordando ao leitor a beleza da flora e o barulho das ilhas para, em seguida, situar as ilhas em uma paisagem onde a língua portuguesa serviu de intersecção e possibilitou à união entre as ex-colônias portuguesas em prol da causa de libertação. Aqui, como em Alencar e outros românticos brasileiros⁴¹⁴, vemos que o projeto de nacionalidade passa primeiro por

⁴¹¹ (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 55).

⁴¹² Na literatura brasileira, igualmente ilustrativa é como a aventura portuguesa das Grandes Navegações é tecida no nono movimento, que encerra o canto primeiro de *Invenção do mar*, de Gerardo Mello Mourão. O poema então pincela a cartografia de um planeta transformado pelos lusitanos como se o mapa-múndi fosse feito, sobretudo, de rimas. Assim, o poeta canta os lugares encontrados, desde postos da África até vilarejos no Ceará. Muito além de um Mapa Cor-de-Rosa, inventou-se um mapa cor de Atlântico Pardo: “Nos pergaminhos nos palimpsestos/ riscamos o equador e os trópicos/ e os meridianos e as linhas imaginárias e as reais/ riscamos paralelos colorimos iluminuras de rimas:/ — e assim/ desenhamos os mapas: /— e assim/ se compunha o mapa-múndi/ e a terra e o mar e as ilhas e as Antilhas/ norte e sul e leste e oeste/ escandiam o verso a estrofe o poema do mundo./ [...]Meliapor e Timor e Cranganor e Mangalor/ [...]de Guanabara e Jericoacoara e Pajuçara/ de Uganda a Luanda, por Banda e Sarabanda/ e Camorim e Camocim/ e Cochim e Bombaim e Costa do Marfim/ [...]iam pintando a flauta e o mote das rimas que inventamos:/ Japão, Nagapatão e Maranhão e Hindustão/ Goiás e Paravás e Badegás/ e Sião e Cantão e Jaguarão/ e Diu e Iguatu e Xingu e Pegu e Paracatu e Caruzu/ e Ormuz e Queluz/ e Ubatuba e Caraguatatuba/ Este é o catálogo das rimas/ poucas para rimar as terras a que chegamos,/ em todas fincadas no alto/ dos Himalaias, das Ibiapabas, das Ibiturunas. (MOURÃO:1997, 43-52)

⁴¹³ Amador foi o protagonista de uma das inúmeras revoltas que aconteceram na ilha, organizando de forma militar um enorme contingente de escravos e combatendo os colonos. O líder conseguiu libertar a maior parte do território e ainda subjugar a administração colonial localizada na capital. Depois dessas conquistas, autoproclamou-se rei de São Tomé em julho de 1595. Sua excelente tática e experiência militares talvez decorressem do fato dele ter pertencido a um capitão-do-mato, o que não resultou ser suficiente, pois, devido ao menor poderio bélico e à traição de alguns membros do exército, Amador foi capturado e morto em janeiro de 1596. Essa revolta, juntamente com a imagem dos “angolares”, seria utilizada para a construção de uma identidade nacional. (cf. PEREIRA,)

⁴¹⁴ É válido ressaltar que, naquele contexto histórico, não havia o questionamento acerca da natureza da língua falada no Brasil. Entretanto, com a chegada da família real, as alterações no panorama político ampliaram as discussões sobre o nacionalismo linguístico como forma de identidade nacional. Apesar da

um processo de afirmação do que é próprio do lugar e que não poderia pertencer anteriormente ao colonizador: a paisagem natural que passa a servir como modelo de diferenciação com o Outro português, em detrimento à “civilização” trazida. Um outro elemento é a afirmação da língua do colonizador que, mesmo adotada e não necessariamente originalmente usada pelos falantes locais, é surrupiada e transformada à medida em que incorpora vários costumes.

São Tomé e Príncipe arquipélago

Magia insular de flora e de marulhar oceânico,
Escuta o realejo do ritmo de palavras
Transportadas ao romper do dealbar dos séculos
Em encruzilhadas múltiplas de roteiros trágicos
Tão bem descritos por Tenreiro da Ilha de Nome Santo
Roteiros sublimados pelos diálogos de resistência,
Que o idioma comum transformou em acordos,
Instrumentalizados no passado milénio
Nos areópagos internacionais de mediação.⁴¹⁵

A língua, ela mesma maior instrumento de dominação colonial e melhor símbolo da empresa das grandes navegações⁴¹⁶, é vista por Espírito Santo como

existência de listas de palavras indígenas, africanas e lusitanas serem realizadas desde o início da colonização, nas crônicas e em dicionários bilíngues catequéticos, seria de autoria do Visconde da Pedra Branca a primeira menção mais sistemática entre as diferenças entre a língua portuguesa em Portugal e no Brasil. Tal texto, o qual veicula a expressão *idioma brasileiro*, foi escrito em francês e publicado, em 1824, no *Atlas Etnográfico do Globo*, de Adrien Balbi. Isto para vermos como a questão é antiga. No entanto, apesar de séculos de lutas para destacar as diferenças entre o idioma brasileiro e o lusitano temos agora um “acordo” pretendendo dar fim à existência de normas ortográficas oficiais divergentes.

⁴¹⁵ (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 61).

⁴¹⁶ Em Portugal, o uso do português está ligado diretamente ao grande projeto das navegações. Para tanto, recordamos a figura do rei-poeta D. Dinis (1261-1325) que foi o responsável por inúmeras medidas para incentivar o crescimento da vida econômica e intelectual lusitana. Fundou a primeira universidade portuguesa, em Lisboa (1290), e teve um papel muito importante no que diz respeito à Língua Portuguesa, pois tornou oficial o uso da língua no lugar do latim na redação de documentos oficiais do reino. Lembramos, conforme Jamesson Buarque de Souza (2007), que, além de cantor maior do trovadorismo galego-português, foi um dos primeiros autores a embutir o sonho de que Portugal seria um grande reino, o maior da Europa. Tal presságio glorioso se tornaria realidade a partir do

também testemunha das diásporas, das tragédias e como instrumento de combate. Para o povo africano das colônias portuguesas, a língua deveria ser aprendida para conceder a cidadania⁴¹⁷ e apreendida para possibilitar a luta. Neste ponto, as ex-colônias portuguesas se tocam, no apossar-se do sistema linguístico colonial em uma espécie de desforra (“a língua é de quem fala”⁴¹⁸; “falando-se, se fala”⁴¹⁹). O interessante é que nações sempre lutaram em defesa dos seus sistemas linguísticos como uma forma de reafirmação do Nacionalismo. No Brasil, o Romantismo (e o Modernismo) esteve ligado à própria constituição de uma língua nacional originalmente brasileira. A língua portuguesa no Brasil foi objeto de inúmeras discussões entre filólogos, gramáticos, políticos e literatos durante o século XIX, constituindo-se em relação às transformações histórico-políticas desde a colonização, apesar dos efeitos da política linguística promulgada pelo marquês de Pombal, em 1757, o *Diretório dos Índios* que defendia que para civilizar os índios era necessário que eles usassem “a língua do príncipe que os conquistou”, conforme diz um artigo de B. Mariani e J.L. Jobim.

A língua, assim como a literatura, agencia e otimiza as possibilidades de paz iniciando o conhecimento de um itinerário cultural abarcado pela lusofonia. Então, se o percurso cultural inicia-se pelos continentes irmanados pela língua que não deixa

momento em que os Portugueses, filhos de Luso, se lançassem ao mar, em busca de novas terras para o alargamento do poderio português e a construção do Império.

⁴¹⁷ Sobre o “estatuto do civilizado”, um estudo apresentado por Amílcar Cabral (1978:61) revelava que 99,7% da população africana de Angola, Guiné e Moçambique era considerada “não civilizada” pelas leis coloniais portuguesas e 0,3% era considerada assimilada. Nos termos da política assimilacionista, para que uma pessoa “não civilizada” adquirisse o estatuto de “civilizada” teria que fazer prova de estabilidade económica e gozar de um nível de vida mais elevado do que a maior parte da população de Portugal. Teria de viver “à europeia”, pagar impostos, cumprir o serviço militar, saber ler e escrever corretamente o português. A ação educativa do regime colonial tinha como dogma a “des-africanização das mentes” dos colonizados e a sua integração na cultura e civilização europeias, com o intuito de transformá-los em trabalhadores obedientes e conformados com o status quo colonial. Nessa ótica, as escolas foram espaços de excelência na reprodução da cultura europeia dominante, fazendo-se tábua rasa da história e da cultura nativa dos africanos. As escolas eram, na sua essência, “fontes purificadoras” em que os africanos podiam ser salvos de sua “ignorância” profundamente arraigada de sua cultura “selvagem” e de sua língua “abastardada” que, “segundo alguns estudiosos portugueses, era uma forma corrompida do português sem regras gramaticais” (id., ib., p. 91); esse sistema não podia fazer outra coisa senão reproduzir, nas crianças e nos jovens, a imagem que deles havia criado a ideologia colonial, a saber, a de seres inferiores, sem capacidade para nada. A escola, na sociedade colonial, conjugava, assim, uma dupla função: deserdar os nativos de sua cultura, e aculturá-los a um modelo colonial preestabelecido.

⁴¹⁸ Op.cit.

⁴¹⁹ Op.cit.

espaço para fronteiras, tanto vale assumir também a herança literária da “comunidade universal”:

(...)

Na comunidade dos países

Falantes do idioma de Camões

Onde o príncipe dos poetas da grei lusitana⁴²⁰

Deu nome ao prémio

Em escrita literária

Com galardão,

E em crescente bandeira de afirmação

Á grande Sophia

Poeta da terra camoniana

E poeta da pátria

Da comunidade universal,

Mais, GRANDES das letras

Com nomes sonoros

Desde Torga a Saramago

Pepetela, Craveirinha

Ao autor da vida e morte de Severina

E outros ilustres

Perpetuados para sempre,

– Utentes desse linguajar

– Instrumento de cooperação e concórdia

Num devir profícuo e aliciante

Com Flora Gomes, artista, cineasta

E cantor da pátria de Cabral

Nesta data da comunidade

Dos nossos países e povos...

⁴²⁰ Como não poderia deixar de ser, diversos escritores brasileiros homenageiam a língua e os textos camonianos. O poeta Gerardo Mello Mourão, por exemplo, também tece versos para louvar a maior herança lusitana para os brasileiros. Ou seja, a língua portuguesa: “ e canto e falo e clamo estes clamores/e meço o rito em que se escande a sílaba/ “na mesma língua em que cantou Camões ” (MOURÃO: 1997, 118). Obviamente também não faltam alusões ao poeta maior Camões e ao seu heroísmo: “Por esse seio de mulher com seu mamilo erguido/perderam-se no mar, no mar se acharam/os homens imprudentes,/os que tateiam seios intocados, os que chegam/ à Ilha dos Amores,/ pois são grandes as coisas e excelentes/ que o mundo guarda aos homens imprudentes, Luís,/ e os que farejavam esse mamilo em flor/ perderam às vezes um olho, como tu”.(MOURÃO: 1997, 65).

Recordamos que a música
Das palavras
Em canção ou sonata
Tem o ritmo e sabor
Da melodia
Que a África reconhece
Quase como bíblia
Enriquecida pela solidariedade universal...
Assim neste dia grande
De silêncios e esperanças,
A projecção pelos continentes do globo
De intercâmbio modelar
Sem fronteiras
Traduz o cântico bíblico
Roubando a Flora Gomes
Em *Nha Fala*⁴²¹.⁴²²

Podemos conceber o poema como uma grande homenagem aos grandes personagens falantes da língua portuguesa, como os escritores Pepetela, José Craveirinha, Miguel Torga, José Saramago, e à cineasta Flora Gomes, da Guiné Bissau. Como assevera Vera Lúcia Sales Ferreira, utilizando diversas referências a escritora santomense cultiva “a ideia de que o idioma, em ‘intercâmbio modelar, sem fronteiras’, é capaz de estabelecer parcerias entre os povos e promover o bem comum”⁴²³.

Alda do Espírito Santo nasceu na ilha de São Tomé, em 30 de abril de 1926 e faleceu em março de 2010. A escritora fez seus estudos primários em São Tomé e secundários em Lisboa. Nos tempos coloniais, foi professora primária em São Tomé e colaborou na revista “Mensagem”, da Casa dos Estudantes do Império. Foi também

⁴²¹ *Nha Fala* é o célebre filme do diretor e roteirista Flora Gomes. O cineasta atribui ao título do filme, *Nha Fala* o significado de ‘minha voz’, ‘meu destino’, ‘minha vida’ e ‘meu caminho’ (cf. *Biofilmografia – Notas do realizador*, p. 20)

⁴²² (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 62-63).

⁴²³

presidente da Assembleia Nacional Popular de São Tomé e Príncipe. Em 1978, foi publicada a obra *É nosso o solo sagrado da terra: poesia de protesto e luta*, pela Editora Ulmeiro, em Lisboa; em 2006, pela União dos Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe (UNEAS), *O Coral da Ilhas*.

Um dos grandes temas abarcados pela poesia de Alda do Espírito Santo é o universo semântico da mágoa e do luto, derivados dos massacres cometidos em nome da colonização. Ferreira⁴²⁴ utiliza o sintagma carpideira, aquela que chora a dor do outro e vários outros sentidos do verbo carpir, como instrumento de estudo do texto literário a fim de analisar poemas africanos de autoria feminina. Por conseguinte, a estudiosa, destacando as marcas textuais que podem ser cogitadas como próprias ao carpir literário, enaltece a construção de sentidos relacionados à dor, ao murmúrio e ao lamento. Tais marcas também se referem ao modo como o texto é construído, assumindo a outra acepção do vocábulo “carpir” que é de preparar o terreno para a sementeira, como podemos ver nos poemas de Alda do Espírito Santo.

No que diz respeito ao universo de expiação santomense, é de se ressaltar o grande número de são-tomenses que morreu vítima do Massacre de Batepá. Tal episódio da história das ilhas passou a ser “um marco no processo de formação da consciência anticolonial e de uma identidade ‘forra’”⁴²⁵, que, por sua vez, alastrou-se igualmente contra os serviços, principalmente cabo-verdianos, que eram destinados à pequena agricultura. “O Massacre de Batepá tornou-se um esteio identitário do nacionalismo são-tomense, além de ser considerado o início de um processo de luta que desembocou na criação, em 1960, do Comitê de Libertação de São Tomé e Príncipe”⁴²⁶.

No poema “Onde estão os homens caçados neste vento de loucura”, podemos perceber a morte como elemento que inunda todos os aspectos da ilha, ou seja, a terra e o mar. Como lembra Ferreira⁴²⁷, o indivíduo, ao se decompor

⁴²⁴ Ferreira, Vera Lúcia da Silva Sales. Lembrar e carpir: estratégias de construção de poemas escritos por mulheres nas literaturas africanas de língua portuguesa, Belo Horizonte, 2011.

⁴²⁵ (HERNANDEZ, 2008, p. 558).

⁴²⁶ Idem.

⁴²⁷ Op.cit.

metonimicamente em sangue, permite a materialização do discurso dos santomenses:

O sangue caindo em gotas na terra
homens morrendo no mato
e o sangue caindo, caindo...
nas gentes lançadas no mar...
Fernão Dias para sempre na história
da Ilha Verde, rubra de sangue,
dos homens tombados
na arena imensa do cais.⁴²⁸

Percebemos também o quanto a barbárie destitui o sentido e o curso natural da vida. Vemos a terra recebendo não sementes, mas sangue. No poema, o eu-lírico se refere explicitamente ao Massacre de Batepá. Tal massacre ocorreu em 03 de fevereiro de 1953, quando o governo português Carlos Gorgulho ateou fogo nas embarcações dos santomenses, atracadas na praia Fernão Dias, para calar vozes e corpos insurretos. Como afirma Leila Leite Hernandez (2008:557- 558), desde fins do século XIX, o maior número de estudantes negros de todas as colônias de Portugal era de Santomenses. Em 1911, esses estudantes começaram a se organizar fundando o jornal O Negro. Em 1992, juntamente com os estudantes das demais colônias portuguesas fundaram a Junta de Defesa dos Direitos da África e, em 1919, participaram da criação da Liga africana, associada à National

Ai o cais, o sangue, os homens,
os grilhões, os golpes das pancadas
a soarem, a soarem, a soarem
caindo no silêncio das vidas tombadas
dos gritos, dos uivos de dor
dos homens que não são homens,
na mão dos verdugos sem nome.⁴²⁹

⁴²⁸ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 121).

O poema é um crescente de reificação do ser que vai perdendo a sua dignidade humana em meio à barbárie. Os versos vão, deste modo, assumindo o tom de um relato testemunhal, em que voz poética se vale da repetição das palavras “a soarem, a soarem, a soarem” para ressaltar o caráter contínuo do horror “dos gritos, dos uivos de dor” que parecem sempre presentes.

Zé Mulato, na história do cais
baleando homens no silêncio
do tombar dos corpos.
Ai Zé Mulato, Zé Mulato
as vítimas clamam vingança
o mar, o mar de Fernão Dias
engolindo vidas humanas
está rubro de sangue.
– Nós estamos de pé –
nossos olhos se viram para ti.
Nossas vidas enterradas
nos campos da morte,
os homens do cinco de Fevereiro
Os homens caídos na estufa da morte
clamando piedade
gritando pela vida,
mortos sem ar e sem água
levantam-se todos da vala comum
e de pé no cora da justiça
clamam vingança...⁴³⁰

⁴²⁹ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 121).

⁴³⁰ (ESPÍRITO SANTO, 1978, pp. 121-122).

O excerto do poema acima é marcado pelo paradoxo. Primeiramente, vemos Zé Mulato que, corroborando com o poder do dominador colonial, trai os seus compatriotas matando-os. É difícil seguir a ordem das coisas quando o silêncio não significa a ausência de som, mas o barulho do tombar de corpos.

Patti Duncan⁴³¹, em *Tell This Silence: asian american women writers and the politics of speech*, afirma que o silêncio abre questões regardantes à história e à resistência a subjugação, servindo como um modo crítico de reconceituação ou ainda como uma potencial estratégia de resistência. O silêncio pode operar como uma forma de discurso e de resistência ao poder hegemônico, em especial em contextos pós-coloniais, em que se pode reconsiderar as noções de linguagem, de transladação, memória e história, ou seja, processos que permanecem cruciais para prestar contas à justiça e promover a inclusão política e social:

Invisibility, loss, absence, repression, oppression, the unspoken, the unknown – these concepts continue to be equated with silence, while visibility, gain, presence, liberation, and truth are equated with the act of speech itself. As such, silence becomes antithetical to liberatory agendas and practices in the realm of political activism and in fields of scholarships.⁴³²

De fato, a partir das afirmações de Gagnebin, o texto literário pode ser entendido como “derradeiro abrigo contra o esquecimento e o silêncio, contra a indiferença da morte”⁴³³. O silêncio não é simplesmente a ausência de discurso. Como ressalta Franco Rella⁴³⁴, o silêncio tem mais a ver com o problema de representação, nos/de momentos de crise, do que com a ideia de uma falta de experiência comunicável, devendo o silêncio ser considerado não um vazio mas sim uma presença

⁴³¹ Patti Duncan (2009) *Tell This Silence: asian american women writers and the politics of speech*.

⁴³² DUNCAN, 2009, p.32)

⁴³³ GAGNEBIN (2009, p. 112),

⁴³⁴ Franco Rella, *Il silenzio e le parole*, Milano, Feltrinelli, 2001.

latente. Como assinala Duncan⁴³⁵, Foucault, em *História da sexualidade*, interpreta o ato da confissão como parte de construção do conhecimento, uma forma de procurar pela verdade onde o discurso é também uma demanda pelo poder. Assim, a proibição, ou ainda a condição do não falar, faz parte da produção do poder. O silêncio, deste modo fazendo parte de um processo produtivo, precisa ser entendido não em oposição ao discurso, mas como um modelo que pode operar diferentes maneiras do dizer. Assim, o uso do silêncio é encarado como diferentes formas de minar a verdadeira identidade, pois o

silence, rather than being outside of discourse, is very much within it, functioning along with and in relation to what is said.” (p.14) Thus, silence functions as a way of saying (and of unsaying) and is related to ways of seeing (unseeing) and knowing (unknowing), but it is useful only in contexts of other silences, whereby it signifies resistance rather than voicelessness.⁴³⁶

A relação entre o discurso e o silêncio representa um lugar de poder onde as subjetividades podem ser criadas, destruídas, ou, ainda, transformadas. O problema de interpretação dos discursos e dos silêncios são que eles são sempre passíveis de má-interpretação. Como afirma Foucault⁴³⁷, nem sempre o ato de discurso leva à liberação do poder. Pelo contrário, ele atua dentro de um verdadeiro processo por onde o poder é produzido. Silenciar é um meio de dominação e o acesso à liberdade de expressão frequentemente é limitada, pois o controle da linguagem é uma constante e potente ferramenta nos atos de dominação e colonização.

Dentro de tais contextos, o discurso e sua associação com a literatura tornou-se crucial para centralizar previamente as subjetividades marginalizadas. Um outro problema é pensar de uma maneira ocidentalizada analisando textos de uma realidade africana⁴³⁸. A cultura ocidental é baseada em dicotomias, como homens/mulheres, Ocidente/oriente, mente/corpo, cultura/natura e sujeito/objeto.

⁴³⁵ Op.cit.

⁴³⁶ Op.cit

⁴³⁷ Op.cit.

Essas oposições tipicamente estruturalistas geralmente privilegiam apenas um elemento da dicotomia em detrimento a um outro, como se sabe, por exemplo, o homem, o Ocidente, a mente, a cultura etc. Todos aqueles que ocuparam posições de sujeitos inferiores são frequentemente vistos apenas em oposição às normas da nossa cultura e são, a partir daí, vistos como “os outros” pela sociedade que sistematicamente os reificam. Através de uma nova perspectiva crítica, influenciada pelo pós-estruturalismo e as teorias pós-modernas, tem-se enfatizado também o silêncio dentro e intrínseco aos textos, pois ele pode revelar as reticências culturalmente impostas, os processos de repressão ideológica e o uso do silêncio como forma de resistência ao discurso dominante. Deste modo, Alda do Espírito Santo nos mostra, através da sua voz poética, a imagem do rosto deste “outro”, o morto, o inerte e o vulnerável⁴³⁹.

Como afirma Ferreira⁴⁴⁰, ao escrever seus poemas, Espírito Santo encarna propriedades de um ato que o filósofo Lévinas denomina como “ética da pós-Shoah”⁴⁴¹, ou seja, a ética da escuta e do abrir-se ao outro, abertura da escuta à palavra / signo daquele que sobreviveu para não permitir que a história seja esquecida. Para Duncan⁴⁴², o discurso é relacionado diretamente com a memória. A autora cita Witting para quem o lembrar é um ato urgente e, se não possível, então é necessário reescrever o passado, pois se não existirem as palavras para descrever um tempo, ele não existiu. Se não existir maneiras de recordar, é preciso, então, inventar

⁴³⁹ O vulnerável é um corpo singular dependente do outro, à medida em que o sujeito é exposto a feridas ou a curas, portanto assujeitado ao estado natural da relação. De acordo com as raízes etimológicas, *inerte*⁴³⁹ é quem não tem armas e, portanto, não pode ofender, matar e ferir. É o inerte que sofre unilateralmente a violência do outro. O caso paradigmático é o neonato, que é ao mesmo tempo vulnerável e inerte, uma coincidência ligada à condição e ao tempo. O sujeito quando cresce, mesmo permanecendo vulnerável, pode não ser mais inerte, pois a vulnerabilidade é um estado permanente da existência, enquanto ser inerte (com exceção da infância e da velhice) depende das circunstâncias. A transformação do vulnerável no inerte se dá através da tortura, da violência, um estado que não é natural, mas é um produto artificial. A transformação do vulnerável no inerte é uma forma que supera a morte propriamente dita, à medida em que o algoz conhece a diferença entre o vulnerável (aquele exposto à ferida e à cura) e o “matável” (aquele cuja possibilidade de dispor da vida e da morte é grande). Assim, Adriana Cavarero (2007) cunha o termo horrorismo – que é o momento em que a vulnerabilidade e a inermidade coincidem ao serem programados artificialmente, quando as vítimas não podem se defender. O termo “horrorismo” vai além do termo “terrorismo”.

⁴⁴⁰ Ferreira.

⁴⁴¹ “Ética da pós-Shoah”.

⁴⁴² Duncan.

o passado. Witting coliga a ausência de memória com a ausência de linguagem. O problema da memória, deste modo, não está ligado simplesmente à ideia do esquecimento, mas, pelo contrário, a noção de que a memória e a história por elas mesmas são marcadas (e marcaram) por silêncios. “Nas emboscadas dos muros coloniais/Nossa guerrilha é unidade na luta/ Nosso fuzil é palavra de ordem/ Pronta a disparar no momento exato”⁴⁴³.

Laura Padilha⁴⁴⁴ lembra que, especialmente os textos africanos, de acordo com Paul Zumthor, nos deixam apreender o ruído, vibrante ou ambíguo, “de um discurso que fala da própria voz que o carrega”⁴⁴⁵ (e a verdadeira necessidade dessa voz de atingir o interlocutor):

Não se trata apenas da rememoração, um traço forte da lírica e igualmente marca ativa nesses textos, mas da presentificação do destinatário, embora toda a sua virtualidade. Isso torna o discurso inclusivo, passando o leitor concreto a habitá-lo, principalmente quando tal leitor era, naquela época, um africano letrado, utente da língua portuguesa e vivia a mesma experiência histórica da subalternidade e da subjugação. Não seria demais pensar que os poemas então produzidos circulassem oralmente nos eventos nos quais os jovens do tempo se reuniam, seja nas então colônias, seja nos espaços metropolitanos. Dizer os poemas, até hoje, representa um gozo estético muito grande, tanto para o intérprete, quanto para os que o ouvem. Cantar, contar, dizer, declamar, eis algumas das fontes de prazer do imaginário local, pois, definitivamente, como reforça Raúl Altuna, o silêncio não é banto (1985)⁴⁴⁶.

Para Ferreira⁴⁴⁷, Alda do Espírito Santo faz parte da gama de autênticos

⁴⁴³ Alda, 1978, p. 117).

⁴⁴⁴ Laura Padilha.

⁴⁴⁵ (1993, p. 35).

⁴⁴⁶ Zumthor.

⁴⁴⁷ Ferreira.

artistas do que Adorno, numa referência a Auchwitz, determina como “os autênticos artistas do presente são aqueles em cujas obras o horror mais extremo continua a tremer”⁴⁴⁸

Laura Padilha, em trabalho sobre a santomense Alda do Espírito e a moçambicana Noemia de Souza, afirma que as produções dessas duas poetisas se dão tal como cristal, em que ocorre o

movimento de refração da "luz" da história de um tempo sem luz, na perspectiva dos silenciados; de outra parte, os versos então compostos permanecem ressoando clara e prolongadamente nos ouvidos do leitor até hoje, como fazem os cristais, quando os tocamos”. Também os poemas se tornam chama e se agitam sem cessar, trazendo o calor do desejo de subversão da (des)ordem colonial. Transformam-se em pura combustão. São "fogo e ritmo", parodiando Agostinho Neto (1979). Desenham novas parábolas no corpo do livro, ele próprio espécie de projeção luminosa que clareia a estrada da rebeldia e da contestação.⁴⁴⁹

No texto de “Giovani”, Alda Espírito Santo fala-nos de uma epopeia cruenta onde a dissidência do narrante esbarra nas “estradas de rebeldia e de contestação” que enterraram o colonialismo:

As últimas balas coloniais
Descarregaram toda uma epopeia sangrenta
No corpo de Giovani estirado na via pública.
As últimas balas à hora do meio-dia
Badaladas decisivas
do Relógio da Revolução
Sepultaram o colonialismo

⁴⁴⁸ (ADORNO, 1977 apud SELIGMANN SILVA, 2003, p. 12).

⁴⁴⁹ Padilha

No cadafalso do Povo.⁴⁵⁰

Padilha⁴⁵¹ lembra que, no caso das obras de Alda, podemos notar a presença de uma vasta e constante estratégia pronominal que oscila entre o pessoal e o possessivo. Por conseguinte, aparecem, nos seus textos, o “eu” e o “tu” que vai desaguar no “nós”, ao mesmo tempo em que o “meu” acopla-se com o “teu”, acarretando no uso do “nosso”, em um contexto em que o par “vós/vosso” não é freqüente. Lembramos o que explica Lívio Arehart quanto à função significativa do pronome da primeira pessoa do singular. O “Eu”, em seu sentido formal, substitui o gesto pelo qual o falante nomeia a si mesmo no ato do falar, diferenciando-se de todas as outras entidades com as quais está no mundo:

Mediante o uso do “eu”, o falante se apresenta à intuição sensível dos interlocutores de modo direto, sem mediação de caracterizações de ordem conceitual. “Eu” não é percebido, mas sujeito absoluto.⁴⁵²

Segundo Arehart, quando um falante diz “eu” ocorre uma função indicativa mediata”, chamando a atenção ao ouvinte sobre o seu significado que se refere ao “ser ele mesmo⁴⁵³” ou “ser ela mesma”. Consequentemente, quando o pronome é expresso o interlocutor recebe a mensagem no sentido em que é obrigado a olhar em direção a um outro específico, que, enfim, é aquele que ocupa a função indicativa da significação no momento da elocução.

O pronome, no entanto, não é uma “expressão classificatória”

⁴⁵⁰ (Santo, 1978: 179).

⁴⁵¹ Padilha.

⁴⁵² ARENHART, Lívio. Ser-no-mundo e consciência-de-si: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002, p. 329-330.

⁴⁵³ MACHADO, Jorge Antônio Torres. Os indícios de Deus no homem: uma abordagem à partir do método fenomenológico de Martin Heidegger. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2006, p.64.

determinadora de equidade, mas sim identificadora, significativa, ou seja, sua função é referencial e cada vez que é usado designa um outro objeto, referente, e em cada contexto de uso pode preencher um indício vazio⁴⁵⁴. No caso do “tu” a ação inerente é considerada a partir da perspectiva da primeira pessoa que, no entanto, não é “reduzível ou subsumível⁴⁵⁵” pela perspectiva da primeira pessoa. A superação do problema de “identidade” do eu e de “alteridade” do tu se dá com a possibilidade de equipolência de ambos com a utilização do pronome “nòs”.

Em Alda do Espírito Santo, percebemos a grande recorrência do par nós/nosso. Padilha⁴⁵⁶ enfatiza que, por tal via pronominal, é presumível a possibilidade de se detectar a “mobilização do sujeito poético” que expõe sua subjetividade como o “fruto do próprio coletivo em que imerge com deliberação”. O “eu”, consecutivamente, passa a ganhar mais consistência na construção do processo identificatório com os seus semelhantes,

daí a resultante que é o nós, pelo qual o tu se engloba. A alteridade, emergindo em força pela pronominalização em excesso, toma os textos de assalto e como que “ilumina” o encontro fecundante entre o eu que fala, a coisa de que fala e o tu, alvo da ação da fala. Chega-se, no jogo inclusivo, ao nós e, principalmente, ao nosso, fim último da declaração de guerra falante e falada. Melhor seria dizer: gritada⁴⁵⁷.

A fraternidade, representada principalmente no texto de Alda através do pronome “nòs”, converte-se em uma espécie de via estratégica para minar o campo do dominador, em que a própria escritura, conforme Padilha⁴⁵⁸, é a configuração de reforço para tal fraternidade como se dá com o poema de Alda para Deolinda

⁴⁵⁴ ARENDT, Op.cit. p.296.

⁴⁵⁵ Idem p. 302.

⁴⁵⁶ PADILHA. Op.cit.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ Padilha

Rodrigues, militante angolana desaparecida no confronto.

Irmã, a terra mártir
Embebeu teu sangue
Alastrando sobre o continente inteiro
Como uma sementeira
florescente de glória⁴⁵⁹.

O estado de exílio dos sujeitos colonizados, estado mais agônico, quando se pensa que ele se dá na própria terra.

O plano epigráfico das obras, por sua vez, já preanuncia o mapa ideológico atrás referido. A epígrafe de Alda é um longo poema de 91 versos intitulado "São Tomé e Príncipe". Inocência Mata, como indica Padilha, enfatizou o acentuado cariz ideologizado desta longa epígrafe, feita para apresentar as ilhas como diz um dos versos, um "Terreiro de luta da resistência"⁴⁶⁰.

Irmã, a nossa conversa é longa.
É longa a nossa conversa.
Através destes séculos
De servidão e miséria...
É longa a estrada do nosso penar.⁴⁶¹

Nos textos de Alda, como lembra Padilha⁴⁶², podemos perceber que, no

⁴⁵⁹ (Santo, 1978, p. 114).

⁴⁶⁰ (1978, p. 27).

⁴⁶¹ (1978, p. 82).

⁴⁶² Padilha.

momento histórico em que se desejava ou consolidava a descolonização, era preciso encenar também o "igual". Era necessário levar a condição do sujeito para o plano discursivo, para que a ação/encenação dos que estavam em “estado de exílio na própria terra” não se limitasse “à projeção da experiência dos que "assinam" os textos e/ou que põem em seus rostos ficcionais a máscara do eu-lírico” e, sim, transformasse o interlocutor em “alguém”, que está ali textualizadamente em presença, "ouvindo" a mensagem libertária”⁴⁶³.

Desse modo, como não existem palavras que extenuem a dor do massacre de Batepa, a intensidade da escrita de Espírito Santo não se fecha no signo linguístico, como defende Leite⁴⁶⁴, compelindo a poetisa a assumir recursos estilísticos e semânticos que intensificam, visualmente, as imagens das cenas da carnificina: “as casas, as casas dos homens destruídas”, “as vidas queimadas”, “o sangue inocente/ ensopando a terra”.

Os corpos tombados no mato,
as casas, as casas dos homens
destruídas na voragem
do fogo incendiário,
as vidas queimadas,
erguem o coro insólito da justiça
clamando vingança.
E vós todos carrascos
e vós todos algozes
sentados nos bancos dos réus:
– Que fizestes do meu povo?..
– Que respondeis?..
– Onde está o meu povo?..
E eu respondo no silêncio
das vozes erguidas
clamando justiça...

⁴⁶³ Op.cit.

⁴⁶⁴ LEITE.

Um a um, todos em fila...
Para vós, carrascos,
o perdão não tem nome.
A justiça vai soar.
E o sangue das vidas caídas
nos matos da morte,
o sangue inocente
ensopando a terra,
clamando justiça.
É a chama da humanidade
cantando a esperança
num mundo sem peias
onde a liberdade
é a pátria dos homens...⁴⁶⁵

No poema acima, vemos que a voz poética de Alda Espírito Santo sai da esfera de um discurso estritamente saotomense para se referir à busca por justiça, por voz, de uma humanidade que aspira por esperança mesmo depois de massacres. A única cidadania de um homem do mundo é a liberdade, a pátria de todos. Para Leite, este poema é significativo, pois a miscelânea de “gêneros textuais com a presença de diálogo, as reticências e as interrogações transformam o poema em um quadro vivo de grande vigor cênico”⁴⁶⁶.

Ainda para Ferreira⁴⁶⁷, a literatura de Espírito Santo pode ser caracterizada como “literatura de testemunho”, caracterizada principalmente, pelo que Appelfeld (1932) ressalta, pela relação entre o dizer e o silêncio, ou seja, quando o sobrevivente, ao contar e ao expor está, “ao mesmo tempo, escondendo”. Leite adverte-nos que tal escrita, dentro do contexto testemunhal, deve ser lida com cautela, “de modo que se veja não apenas o que aí se encontra, mas também e, essencialmente, o que está faltando. O testemunho do sobrevivente é, antes de mais nada, a busca de um alívio. E

⁴⁶⁵ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 122 -123).

⁴⁶⁶ Leite.

⁴⁶⁷ Ferreira.

como ocorre com qualquer carga, aquele que a porta quer se livrar o quanto antes”. Para Padilha, em *É nosso o solo sagrado da terra*, “para além dos próprios títulos, é bastante sintomática”⁴⁶⁸. Na obra, há uma nítida chamada “para que o leitor saia do plano da letra para ouvir a fala que, naquele momento inaugural, se materializa nos poemas ‘Nossa voz’ e ‘Vozes das ilhas’, respectivamente. “Escuta-se o grito, mais do que se lê a palavra escrita”.⁴⁶⁹

Jeanne Marie Gagnebin⁴⁷⁰ esboça o conceito de testemunha ampliando o conceito de que testemunha não è apenas aquele sujeito que viu com seus próprios olhos, ou melhor, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Para a estudiosa, a testemunha é, ademais, aquele que não vai embora, “que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro”⁴⁷¹

Tal contexto se torna mais claro no poema “Trindade”, em que a temática recria uma história verídica. Conforme Leite⁴⁷², ao referir-se a um personagem histórico no seu poema, a poetisa “vale-se do recurso de testemunho, uma vez que inicia o texto com uma espécie de apresentação da vítima que só será nomeada em outra parte”⁴⁷³. Na primeira parte introdutória do poema “Trindade”, escrito em forma de narrativa, o leitor se depara frente a uma cena terrível, limitadas:

Está aqui, um homem negro de pé, estendendo os braços lassos cansados,
tonto de bater em vão a todas as portas e ter de estender os braços com os olhos
injectados de sangue e angústia.

A sua história é real. Saiu duma câmara da morte. Escapou com vida,
enquanto trinta dos seus companheiros morreram asfixiados, pedindo ar e
água.

⁴⁶⁸ Padilha .

⁴⁶⁹

⁴⁷⁰ Jeanne Marie Gagnebin 2009, p. 57).

⁴⁷¹ Gagnebin 2009, p. 57).

⁴⁷²

⁴⁷³

E isto passou-se. Foi a 5 de Fevereiro que eles morreram. E o negro, tonto de tanta ruína humana caindo desmaiado sobre os cadáveres dos companheiros mortos, despertou atordoado, correndo como ébrio para o⁴⁷⁴

A vítima assume depois o espaço textual para contar, em primeira pessoa, a sua história. Interessante é perceber que o processo de voz do personagem começa já pelo afirmar da sua identidade ao declarar o seu nome próprio. A sua condição de sujeito, no entanto, esbarra com à ideia de crime relacionado à sua cidadania de nascer na “vila condenada”, mas que, afinal, condiz com a ideia de que não há pátria para o homem sem liberdade, conceito reforçado pela ideia de claustrofobia.

Eu chamo-me Cravid
e tenho um crime...
– Nasci na Trindade
A vila condenada.
Pintava casas
nas empreitadas da cidade.
Fui levado manhã cedo
e eles prenderam-me
Fecharam meu corpo
fechado de raiva
numa casa sem ar.⁴⁷⁵

Mas São Tomé, para além do tempo, parece persistir no imaginário dos escritores como o lugar dos massacres e do muito sofrimento. Apesar da libertação, da independência e da reconstrução nacional, a partir de 1975, a imagem frequentemente evocada continua a ser outra, a de outrora, e que foi uma realidade

⁴⁷⁴ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 131).

⁴⁷⁵ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 132).

secular⁴⁷⁶.

Cavalcante Padilha afirma que, na obra de Alda, a guerra se apresenta configurada em toda a sua crueza, marcada textualmente através do desdobramento de várias direções e escolhas semânticas, tais como os vocábulos: “massacre, guerrilha, martírio, sangue, devastação”⁴⁷⁷. O conflito aí encenado e os mártires da causa, para a estudiosa, adotam um posição definida na cena poética, “em uma espécie de reconvocação histórica para que a sua memória sobreviva”⁴⁷⁸. Para Leite, Cravid tem sua vida destruída pela guerra e o seu testemunho é derivado de um “sujeito coisificado, fadado ao sofrimento porque nasceu no lugar condenado”⁴⁷⁹, que não sendo afinal um destino individual, é um fado estendido a todos os seus companheiros:

Camaradas de cela se cruzaram
camaradas de cela se juntaram...
E a porta de zinco ia abrindo
e sempre nascia uma esp'rança
de volver p'ra liberdade,
para o ar livre das ruas
E a esperança saía
na porta fechada, cerrada
recebendo mais gente.
Aos vinte... trinta... quarenta...
Aos vinte, trinta, quarenta,
os gritos cresciam
as bocas secavam...
E a sede, a sede aumentava
e a gente morria sem ar...
e os tiranos zombavam no pátio.

⁴⁷⁶ AREIAS. Op.cit. p.29.

⁴⁷⁷ PADILHA.

⁴⁷⁸ Idem.

⁴⁷⁹ Leite.

Os gritos cresciam...
– Água, água, água...
Ar, ar!...
Num coro de morte
Gritando p’la vida.
E a tarde caía
a noite chegava,
A gente morria...
Meia-noite, hora da morte...
Os coros subiam
na noite sinistra
e corpos humanos tombavam por terra.⁴⁸⁰

Como em *Vigiar e Punir*⁴⁸¹, o sistema colonial mostra-se como uma máquina dentro de um processo criminal sigiloso e inquisitorial, em que o suplício se dissemina enquanto agente do poder. A exortação do suplício, ou como Foucault definiu “*a arte equitativa do sofrimento*”, explica a “*economia do poder*”, a máxima expressão do poder estatal sobre os subordinados, alimentado pela violência aplicada ao corpo dos condenados. A violência, então, se configura como modo de assegurar o sistema vigente e legitimá-lo enquanto instrumento de submissão por parte do Estado sobre as massas de populações. Tal processo, dentro da “*ideologia da submissão*”, considera o corpo do condenado uma “*coisa*” do Estado, sobre a qual o soberano imprime sua marca e demonstra os efeitos de seu poder. No poema, vemos como o poder colonial foi capaz de submeter os indivíduos de São Tomé num processo claro de reificando dos corpos. A partir da representação do sofrimento dos camaradas de Cravid, o martírio mostra-se mais intensamente na sequência textual:

– Ó velho, motorista Alfredo,

⁴⁸⁰ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 132-133).

⁴⁸¹ FOUCAULT. *Vigiar e punir*. 2001).

tu tombaste já...
Teu corpo inerte está livre
evadiu-se.
E tu, Lima,
junto ao postigo
tu pediste ar
pediste vida
e o destino escarninho
tombou contigo no chão.
E o ar já não virá...
Um a um camaradas
um a um
no coro de angústia
se finaram, companheiros
no escuro de túmulos
na eterna escuridão
da esperança morta⁴⁸²

No entanto, em todo este panorama de sofrimento, a fala de Cravid no mostra que, se a morte pode significar também liberdade, o massacre não foi capaz de calar as vozes, mas sim alimentou a revolta contra os responsáveis pelos acontecimentos do dia 6 de fevereiro:

E na manhã sinistra
de sexta-feira 6
nesse mês de Fevereiro
fatídico e cruel
eu ainda tinha vida...
Dezasseis, dezasseis homens
saíram tombando, erguendo a carcaça
E eu fiquei.

⁴⁸² (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 133).

Fiquei deitado.
Meu corpo caiu sobre os mortos
na primeira revolta.
E levantei-me.
De mim, saiu outro homem.
Eu levantei maluco
e corri à porta;
Eu gritei
p'la água que não vinha.
p'la fome que tinha.
E escarrei ao carrasco
todo o fel, todo o fel
da revolta nascente.
E eles, eles, os tiranos
só ligaram meus membros
quando o corpo cansado o consentiu.
A revolta cresceu...
As lavas sufocaram os algozes
e as forças dos meus nervos
desataram as cordas.
A rebelião crescia
E os carrascos sem nome os carrascos sem nome
Atiraram contra mim.
E os tiros vieram
e eu resisti.
Eu não morri.
Juntos em redor de mim
cobriram de andalas meu corpo
e eu não morri.
Cresço em ondas de revolta
e estou ficando louco.
Deportaram-me
mas eu já voltei
Meus olhos não param

e eu estou de pé.⁴⁸³

Para Ferreira⁴⁸⁴, a experiência traumática não pode ser completamente assimilada, por isso é que o testemunho, por meio da linguagem, busca dar limites àquilo que não foi contido dentro de uma forma no ato da recepção. É da memória que se brota a história, ainda mais “às classes dominantes, como seu instrumento. “(BENJAMIN, 1994, p. 224). É o acontece, nesse poema, em que, diante da incapacidade de simbolizar o choque, constrói versos que voltam, ininterruptamente, à cena dos acontecimentos. No texto, este fato se concretiza na repetição do número dos sacrificados: “dezasseis, dezasseis”, e no uso do polissíndeto que reforça a ideia de convencimento das ações narradas. O mesmo valor tem a repetição dos verbos “levantei”, “escarrei”, “resisti”, “não morri” que, de forma dramática, enumeram as ações que objetivam o narrado.

A resistência, como mostrada no poema anterior, não se dá somente em relação aos sofrimentos do corpo, recuperados pela escrita e pela memória. Muitas vezes, essa resistência aflora, no poema, para aludir a ações impetradas pelas mulheres que precisam, num ambiente marcado por interdições e desmandos, alimentar os filhos:

Em frente da Câmara o colorido lenço das sanguês

Cestas à cabeça, vozear sem fim...

Uma voz se levanta.

Vão falar pela vez primeira.

– O vendaval de Fevereiro desceu à Ilha.

Os filhos não têm pai.

Eles dormem no mar de Fernão Dias

Nas brigadas de trabalho

Na hora trágica da morte cruel.

As mães vêm a cidade vender

⁴⁸³ (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 134-135).

⁴⁸⁴ Para Ferreira.

Mas o caroço não tem venda.
As lojas não compram
E elas levantam o estandarte da fome
Naquela quente manhã dum mês qualquer.
Um grupo sobe ao palácio
E elas pedem o direito de vender
A voz da fome não tem lei.
Pela vez primeira as sanguês vão falar.
E o caroço já tem venda. (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 141).

Percebemos que, no poema de Lima, duas ideias se contrapõem: por um lado a África desejada, sonhada, querida; por outro, uma África sofrida, violentada pelos povos que lá estiveram para explorá-la. Essa dicotomia que envolve, também, a vidados africanos é fruto da convivência entre opressores e oprimidos que, violenta e caótica, deixou marcas profundas no continente.

Marcam início da fase nova da resistência
Navios colonos rumando pelas Ilhas
Levam jovens emigrando conscientes.
As lanternas dos jovens são estrelas
Desembarcando na metrópole colonial.
Um a um lentamente sem estrondo
Caminhando vão para a senda do exílio
Semeando a resistência organizada
Na célula do povo do interior.
A vanguarda do povo destemida
Determina segunda fase da resistência nacional.
Movimentação cultural nascente no país
Sinal

O poema se constrói com referências explícitas à luta pela libertação e a carpideira-cultivadora trabalha no esmero da produção literária. Metáforas como “As lanternas dos jovens são estrelas” invadem o texto e o ritmo pausado construído pelo

uso do gerúndio – “desembarcando”, “caminhando”, “semeando” – dá um tom de “resistência organizada”. A luta sub-reptícia é desvelada no texto e o lamento da carpideira-cultivadora denuncia as formas de repressão feitas através da Polícia de Informação e Defesa de Estado (PIDE), criada em Portugal, entre 1945 e 1969, vigente, também, nos espaços colonizados, para reprimir todos que atentassem contra o poder do governo. Em Portugal, a população formada por imigrantes das colônias sempre foi alvo dessa polícia já que eram considerados, de antemão, traidores do sistema.

Foucault (1977, p. 31) cunhou a expressão “corpo duplo”, para denominar o espelhamento entre o corpo do rei e o corpo do condenado. Este corpo, segundo ele, não deve ser interpretado como metáfora, mas, sim, como uma realidade política, pois era fundamental para o funcionamento das monarquias. Neste trabalho, com relação à África, cantada em poemas pelas escritoras, a expressão “corpo duplo” é desviada do sentido dado por Foucault, para acolher uma realidade política que alude, metaforicamente, à simbiose entre os corpos dos africanos e o da Mãe África, sob a bandeira da luta pela libertação. Esse significado está ressaltado no poema da santomense Alda Espírito Santo:

Sobre o mar das nossas terras, por sobre a tormenta
Paira o espectro da incerteza
Nas nossas mãos erguendo-se temerosas
À espera dum gesto, duma harmonia
A pautar os nossos longos passos

A portisa alerta as irmãs sobre a necessidade de uma participação mais ativa na vida política do país, para provocar uma mudança social:

Amigas, as nossas mãos juntas,
As nossas mãos negras
Prendendo os nossos sonhos estéreis
Varrendo com fúria

Com a fúria das nossas “palayês”
Das nossas feiras,
As coisas más da nossa vida.
Mas é preciso conversar
Ao longo dos caminhos.
Tu e eu minha irmã.
É preciso entender o nosso falar
Juntas de mãos dadas,
Vamos fazer a nossa festa...!
A festa descera
Ao longo de todas as vilas,
Agitará as palmeiras mais gigantes
E terá uma força grande
Pois estaremos juntas irmãs
Juntas na vida
Da nossa terra
Mas é preciso conhecer
A razão das nossas secretas angústias.
Procurar vencer Irmãs
A fúria do rio
Em dias de tornado
Saber a razão
Encontrar a razão de tudo
“Os nossos filhos
O nosso filho morreu
Roído pela febre”...
Muitos pequeninos
Morrem todos os dias
Vencidos pela febre
Vencidos pela vida... (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 83-84).

Uma das temáticas e imagens que percorre a Lusofonia é sem dúvida a

fome⁴⁸⁵. Como fenômeno derivado de inúmeras causas (naturais ou políticas), dos dois lados do Atlântico tem surgido como motivo de comunicação e mote literário. Segundo Josué de Castro (1983), os dois maiores descobrimentos do século XX terão sido a fome e a bomba atômica. Ele foi um dos autores que denunciou a situação de fome, apontou causas (econômicas) e seus efeitos, afirmando, inclusive que a fome no Brasil é endêmica e não epidêmica, onde famintos vivem em lugares com abundância de alimentos.

Laura Padilha⁴⁸⁶ explica que o percurso literário de Alda, assim como da moçambicana Noémia de Sousa, vai da “preparação à eclosão do conflito, passando pela vitória e podendo, por fim, cantar a independência”. A estudiosa aponta ainda que Alda e Noémia participaram do movimento metropolitano em que se começa a pensar a libertação . e que freqüentaram juntas os mesmos ambientes lisboetas onde as ideias libertárias se consolidaram, como, já sabemos, a Casa dos Estudantes do Império e o Centro de Estudos Africanos, principalmente no decorrer dos anos 1950.

Aqui a resistência se configura na ordem do feminino. O poema assume o tom de manifesto, como lembra Ferreira, ao retomar o massacre de 6 de fevereiro, na praia de Fernão Dias, e a voz das mulheres sabota a “ordem dos mandatários”, bradando que as necessidades das suas famílias sejam atendidas, porque as crianças não podem morrer de fome.

Durante as guerras em África, não foi possível aos vivos enterrarem seus mortos e, muitas vezes, sequer encontrar seus corpos. Diante de tais fatos, vários poemas

⁴⁸⁵ Durante muito tempo, se o Brasil foi de certo modo sinônimo de fome, a fome no Brasil tinha a face, as vozes e as mãos de um “personagem” específico: o Sertão Nordestino. Já em 1877, encontramos em Portugal uma publicação lisboeta de Guerra Junqueiro, intitulada “A fome no Ceará”. O livreto constituiu-se em um poema, dividido em duas partes com quatro estrofes cada, em que o autor português descreve as vicissitudes causadas pela fome nessa parte do Brasil: “E por sobre esta imensa, atroz calamidade,/Sobre a fome, o exterminio, a viuvez, a orfandade,/ Sobre os filhos sem mãe e os berços sem amor,/ Pairam sinistramente em bandos agoireiros/ Os abutres, que são as covas e os coveiros/Dos que nem terra tem para dormir, Senhor!/E sapei – monstruoso, horrível pesadelo!/Sabei que ahi – meu Deus, confranzo-me ao dizel-o!/Vêem-se os mortos nus lambidos pelos cães,/ E os abutres crueis com as garras de lanças,/ Rasgando, devorando os corpos das crianças/ Nas entranhas das mães! (JUNQUEIRO: 1877, p. 8-9) Nem a data nem mesmo a própria publicação de Guerra Junqueiro são casuais. Do ponto de vista climático, o ano de 1877 deu início à conhecida seca de 1877, uma das mais danosas já enfrentadas pelo Ceará, tendo se estendido até 1879. Fazendo-se acompanhar por uma violenta epidemia de varíola, a mortandade foi assustadora.

⁴⁸⁶ Em AFRICANAS VOZES EM CHAMA.

produzidos por mulheres africanas mostram ao leitor, como em situações tão sofridas, memória e esquecimento andam juntos. Uma e outro se complementam, pois, ao presentificarem, no texto, certos acontecimentos, deslocam a dor insuportável de os mortos não poderem ser enterrados como manda a tradição.⁴⁸⁷

A caminhada continua, no poema de Alda Espírito Santo, aportando no Brasil:

Roteiros, guiões, Roteiros, guiões, utopias e sonhos
Alargaram milhas marítimas
No cruzeiro dos continentes,
Tangendo batucadas e guitarras
Em melopeias de luta e resistência
Com interrogações e eloqüentes respostas
De Jorge Amado e Drumond de Andrade
Com a tuba e o megafone electrónico
Dos arautos modernos
Atroou as portas dos utentes
Da língua do lírico épico cantor lusíada
Surgindo Aparecido de Oliveira
Com a rama olival da paz e fraternidade
Em convívio insidioso e ousado
Para o intercâmbio em ritmo fónico
De angolanidade, moçambicanidade, brasileiridade, portugalidade
santomensidade
Musicalizados em signos e sons
Na discutida lusofonia
Em consenso de heróicas cimeiras. (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 61-62).

O percurso inicia-se através de rotas saídas do continente africano para construir, junto a outros espaços, “Roteiros, guiões, utopias e sonhos”. O quadro que

⁴⁸⁷ Ferreira. Op.cit.

se delinea é montado com a diversidade de sons ressaltados de batucadas, guitarras, melopeias, tuba, megafone eletrônico e com ideias “De angolanidade, moçambicanidade, brasileiridade, portugalidade, santomensidade”.

A carpideira-cultivadora cita os escritores brasileiros Jorge Amado e Carlos Drummond de Andrade, glorificando a importância desses escritores no fortalecimento de ideias libertárias em África. Compara a glória de Camões, referidos no verso “Da língua do lírico épico cantor lusíada”, ao mérito da ação do brasileiro José Aparecido de Oliveira de criar a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). O quadro de imagens de África se completa com a saudação à língua portuguesa que une espaços “Musicalizados em signos e sons”, aproximando comunidades inteiras separadas pelo oceano.

3.4. *Audientibus omnibus novissimares.*

A investigação histórica nos mostra uma evolução do discurso e da ideologia política colonialista, um caminho que chega a identificar a existência mesma da Nação com a posse dos domínios coloniais. Defender as colônias era defender a própria independência e soberania da nação portuguesa. Um caminho que iria conduzir, inexoravelmente, à Guerra Colonial, que Portugal vai assumir retoricamente como sacrifício pela salvaguarda da Cristandade e do Ocidente em África; os sacrifícios humanos que o império exigiu e as apropriações que deles foram feitas pelo regime ditatorial tornaram-se a marca e os algozes que política e ideologicamente amordaçaram Portugal e o seu império, entrelaçando a descolonização à brama de paz e com isso o regresso de Portugal de potência mundial imaginada a País real.

Essa potência imaginada vai se juntar aos inúmeros mitos criados por Portugal, inclusive em relação à comunidade “lusu-brasileira”. De acordo com Eduardo Lourenço, a chamada “comunidade luso-brasileira” também não existe. Trata-se de “um mito inventado unicamente pelos Portugueses”⁴⁸⁸. A questão colonial encontra-se no centro dessas labirínticas “relações luso-brasileiras” ou “não-relações”, como afirma Lourenço. O autor entende que, para percorrer o labirinto dessas não-relações, é preciso reavaliar as ligações conflituosas dos dois lados do Atlântico.

Em “Portugal-Brasil: um sonho falso e um único sonhador”, Lourenço é crítico ao afirmar que Portugal, “raiz” e “sangue” do Brasil, desapareceu do discurso cultural através do qual o Brasil se imagina e se contempla: “de todas as antigas terras de ‘colonização’ europeia, o Brasil é a única que não tem ‘pai’”⁴⁸⁹. Portugal não tem nenhum lugar nesse sonho, pois o tempo plenamente brasileiro não pode ser o da “colônia-Brasil”. Assim, Lourenço caracteriza tal contexto:

⁴⁸⁸ De acordo com Eduardo Lourenço (1999).

⁴⁸⁹ (LOURENÇO: 1999, pp. 147-150).

Se o discurso cultural brasileiro comporta uma espécie de esquizofrenia latente devido à preocupação, afinal absurda, de procurar uma identidade imaginária numa “indianidade” *a posteriori*, forma de recalcar o ato fundador português, o discurso português sobre o Brasil é pura e simplesmente retórico e onírico. Esse discurso sem qualquer conteúdo real está, há muito tempo, ritualizado em formas convencionadas. Para nós, os Portugueses, o Brasil é o país irmão, designação que nos envaidece, naturalmente, mas que, no fundo, tem por objetivo esconder a relação de origem que os brasileiros não estão interessados em evocar. O discurso português sobre o Brasil, tal como o transmite uma longa tradição retórica e historiográfica, incessantemente reescrita, é produto de uma pura alucinação da nossa parte, alucinação que os Brasileiros – há pelo menos um século – não ouvem nem compreendem.⁴⁹⁰

Manuel Alegre, em O “Outro lado da alma”, atenta ao fato de que, para ele, a identidade portuguesa e a sua singularidade como povo e nação, é inseparável do Atlântico, da África e do Brasil. “Não apenas o outro lado do mar, mas o outro lado da nossa alma [...] E também o nosso modo próprio e único de sermos europeus”⁴⁹¹.

Lembramos que esta leitura, este sentimento, um tanto lusotropicalista, vai adquirir outras definições em diversas partes do Atlântico. Para o angolano Mário de Andrade a acepção alternativa do lusotropicalismo é a de “um movimento de integração de valores tropicais na cultura lusitana ou de circulação de produtos em áreas de influência portuguesa; nunca como uma harmonização de valores europeus (lusos) com os africanos ou orientais”⁴⁹². Outro africano, Amílcar Cabral, fundador do Partido Africano da Independência da Guiné e de Cabo Verde, dirá acertadamente a propósito do lusotropicalismo:

⁴⁹⁰ (LOURENÇO: 1999, pp.147-150).

⁴⁹¹ (ALEGRE: 1994).

⁴⁹² Mário de Andrade.

Criou-se um mito com todas as peças. E como todos os mitos, sobretudo quando eles dizem respeito à dominação e à exploração dos povos, não lhe faltou o ‘homem de ciência’, no caso um sociólogo renomado, para dar-lhe uma base teórica: o lusotropicalismo. Gilberto Freyre confundiu, talvez involuntariamente, realidades (ou necessidades) biológicas e realidades socioeconômicas, históricas, e fez de todos nós, povos das províncias - colônias portuguesas, os bem-aventurados habitantes do paraíso tropical.⁴⁹³

Maria da Conceição Costa de Deus Lima nasceu em 1962, em Santana, na ilha de São Tomé, onde fez os estudos primários e secundários. Estudou jornalismo em Portugal e licenciou-se em Estudos Afro-portugueses e Brasileiros pelo King’s College de Londres e mestrou-se em Estudos Africanos, com especialização em Governos e Políticas em África, pela School of Oriental and African Studies (SOAS), de Londres. Publicou, em 2004, *O útero da Casa*; e, em 2006, *A Dolorosa Raiz do Micondó* e, em 2011, no País de Akendenguè. Na obra *O útero da Casa*, podemos vislumbrar a gestação da nação, abordando as suas origens.

Para Inocência Mata⁴⁹⁴, a obra de Conceição de Lima dialoga de maneira muito tensa com os fundadores do sistema literário santomense, especialmente, com os autores já por nós estudados, Francisco José Tenreiro e Alda do Espírito Santo. Em tal diálogo escutamos reverberar de uma forma arrebatada a “visão inefável do santomense, do crioulo que transita de forma muito harmoniosa entre esses dois mundos”⁴⁹⁵. Isso porque, se em *A dolorosa raiz do Micondó* a poetisa regressa aos tempos imemoriais da África, *No país de Akendengue* ela regressa física e geograficamente, estilhaçando assim “a visão de Francisco José Tenreiro, em Ilha de nome santo e continuamos a ver em Coração em África, pois se trata de coração ‘em África’, mas ‘na Europa’”⁴⁹⁶.

A obra de Conceição Lima é povoada com semas que evocam os fantasmas deixados como herança do período colonial. Entretanto, como se quase se

⁴⁹³ (CABRAL *apud* NUNES: 1999, p. 04).

⁴⁹⁴ Entrevista – Inocência Mata. Revista Crioula – no 5 – maio de 2009.

⁴⁹⁵ Op.cit.

⁴⁹⁶ op.cit.

desculpasse, a poetisa fornece-nos um roteiro literário que parte, então, da descrição paradisíaca das paisagens de suas ilhas.

Da lisa extensão dos areais
Da altiva ondulação dos coqueirais
Do infindo aroma do pomar
Do azul tão azul do mar
Das cintilações da luz no poente
Do ágil sono da semente
De tudo isto e do mais –
a redonda lua, orquídeas mil, os canaviais –
de maravilhas tais
falareis vós.
Eu direi dos coágulos que mineram
a fibra da paisagem
do jazigo nos pilares da Cidade
e das palavras mortas, assassinadas
que sem cessar porém renascem
na impura voz do meu povo.⁴⁹⁷

Percebemos aqui que a paisagem e a condição humana se fundem mostrando um povo formado a partir de um contínuo feito de natureza histórica, forjado entre a voz silenciada pelos massacres e as belezas naturais próprias da ilha. Vemos através do texto que esta mesma paisagem elástica (da fibra) tem sua beleza enrijecida (mineram) pelos massacres que fundaram a cidade. Assim como no Brasil, aqui vemos como a construção da civilização destruiu a paisagem local e como a ocupação colonial foi traumatizante para os “filhos da terra”, ou os que viriam a adotar tal condição e identidade. As palavras mortas, no entanto, ressuscitam para dar lugar à revolta e à memória.

Sobre o resgate da memória histórica do indivíduo em relação ao processo

⁴⁹⁷ LIMA, 2006, p. 56.

de reconstrução-transformação da Nação na relação História-Literatura, Mata⁴⁹⁸ defende a memória individual como fundamental e, citando Pepetela, afirma que um escritor tem um certo compromisso em escrever sobre o que realmente conhece. A memória individual pode ser comutada através da memória coletiva, pois como concorda Mata, citando Amadou Hampâté Bâ, “existem três verdades: a minha, a tua, e a verdade que está no meio e não pertence a ninguém”⁴⁹⁹. Desse modo, a preocupação de Conceição Lima “são as questões da identidade, da nação, das relações de poder, internas e externas, a condição periférica de determinados segmentos”⁵⁰⁰.

No caso de Conceição Lima, há o *modus operandi* sociopolítico quando ela fala da relação desigual entre os vários segmentos da sociedade são-tomense. Isto, isto é, a construção de identidade dentro da dinâmica raça/etnia/gênero/classe, como relações de poder, constituem as várias instâncias do pós- colonial.⁵⁰¹

O sistema colonial português multiplica seus fantasmas⁵⁰² por meio do uso da força e desconta a sua condição semiperiférica nas colônias, marcado pelo enigma de uma dialética que põem em lados opostos forças que se contrastam, como a existência metropolitana europeia e a existência imperial atlântica, ou seja, também entre a realidade e a imaginação⁵⁰³. A realidade e a imaginação confluirão, escapando à natureza abstrata, por fundamentar a política imperial construindo uma máquina de produção de mártires. Recordamos que o sentido da memória é vinculado particularmente ao execução de atividades cotidianas, ao funcionamento tanto do

⁴⁹⁸ Op.cit.

⁴⁹⁹ op.cit.

⁵⁰⁰ op.cit.

⁵⁰¹ Idem.

⁵⁰² Segundo Margarida Calafate Ribeiro, com a batalha de Alcácer Quibir e a perda de D. Sebastião “se criava aquilo que viria a ser simultaneamente o maior fantasma e a maior fantasia da mitologia portuguesa: nele se concentra a mais profunda imagem de Portugal como periferia – na imagem da nação chegada ao fim – e a mais exorbitante imagem de centro, pela possibilidade de reimaginar a nação desejada, consubstanciada na miragem de «voltar a ser». Margarida Calafate Ribeiro, *op. cit.*, p. 41. Tal perda vai marcar profundamente o imaginário português, ecoando também nas colônias.

⁵⁰³ Maria das Graças Moreira de Sá, *Entre a Europa e o Atlântico: estudos de literatura e cultura portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p.32.

indivíduo quanto da sociedade a que pertence. A memória restituirá aos mortos o seu lugar no cotidiano, reintegrando-os à paisagem local.

À memória de Katona, Aiúpa Grande

e Aiúpa Pequeno

À Makolé

Falo destes mortos como da casa, o pôr do sol, o curso d'água.

São tangíveis com suas pupilas de cadáveres sem cova

a patética sombra, seus ossos sem rumo e sem abrigo

e uma longa, centenária, resignada fúria.

Por isso não os confundo com outros mortos⁵⁰⁴.

Os poemas de Lima funcionam como “estelas funerárias” e como tais, partindo do pensamento de Jacques Le Goff⁵⁰⁵, cumprem múltiplas funções “de perpetuação de uma memória”. Monumentos que, ao mesmo tempo que representam túmulos familiares, também narram e documentam a vida do morto. Podemos observar nos poemas de Lima que, através da escrita, os mortos recebem os túmulos que não haviam conseguido nos momentos “de choro e de partilha das memórias dos defuntos”.

Porque eles vêm e vão mas não partem

Eles vêm e vão mas não morrem.

Permanecem e passeiam com passos tristes

que assombram o barro dos quintais

e arrastam a indignidade da sua vida e sua morte

pelo ermo dos caminhos com um peso de grilhões.

Às vezes, sentados sob as árvores, vergam a cabeça e choram.

⁵⁰⁴ (LIMA, 2006, p. 22).

⁵⁰⁵ (2003, p. 428). LE GOFF, Jacques. Memória. In: História e Memória. Tradução Bernardo Leitão ...[et al]. 5 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003. p. 419-476.

Erguem-se depois e marcham com passos de guerrilha
Não abafem o choro das crianças, não fujam
Não incensem as casas, não ocultem a face
Urgente é o apelo que arde por onde passam
Seus corações deambulam à sombra nas plantações.⁵⁰⁶

O sofrimento causado pelo colonialismo produziu fantasmas, onde os escravos do Império, mesmo mortos, continuaram a vagar pelos lugares. A morte não trouxe paz e os fantasmas tampouco devem ser exorcizados (“Não abafem o choro das crianças, não fujam/ Não incensem as casas, não ocultem a face”), pois a eles cabem o papel de resgate da memória e, conseqüentemente, se deve aprender a conviver com as sombras do passado e, mais do que isso, escutá-los, porque é urgente “o apelo que arde por onde passam”. Tal apelo dos “fantasmas”⁵⁰⁷ é reverberado pela escritura e, apenas ela, pode dar um túmulo digno a eles.

Para Gagnebin⁵⁰⁸, túmulo e palavra⁵⁰⁹ se revezam quando nos referimos à memória. Ambos se fundam “na luta contra o esquecimento”, distinguindo implicitamente a força deste último: “o reconhecimento do poder da morte”. É necessário, neste caso, continuar o contato com os mortos. Escritura e perecimento reencontram-se no poema, portanto, para manter a memória de um inteiro povo e dar um túmulo aos indivíduos:

Por isso não os confundo com outros mortos

⁵⁰⁶ (LIMA, 2006, p. 22-23).

⁵⁰⁷ Roberto Vecchi reflete sobre a ambiguidade do termo “vazio” na história imperial portuguesa afirmando que, no século XIX, os sonhos e as veleidades se apagam e depois, em um segundo mecanismo familiar à história do país, improvisamente se reacende em um deslocamento significativo de investimentos, sobretudo, simbólicos. A sua análise revela também todas as estratégias que mostram que, naquele período, não existiu uma crise do imaginário imperial e o trabalho teórico para a sua reconstrução. In: Roberto Vecchi, *I sepolcri vuoti della nazione. Garrett e i fantasmi dell'Impero portoghese*, in *La questione romantica: rivista interdisciplinare di studi romantici* 18/19, Napoli, Liguori, 2005, p. 15.

⁵⁰⁸, 2009, p, 45,

⁵⁰⁹ partilha com túmulo e signo a mesma palavra: sèma (“.

apaparicados com missas, nozados, padres-nossos.
Por remorso, temor, agreste memória
Por ambígua caridade, expiação de culpa
aos mortos-vivos ofertamos a mesa do candjumbi
feijão-preto, mussambê, puíta, ndjambi.
Para aplacar sua sede de terra e de morada
Para acalmar a revolta, a espera demorada.⁵¹⁰

Para os seus “mortos-vivos”, Lima dedica um ritual fúnebre adequado ao povo africano para desmistificar a eficácia dos discursos mortificadores da experiência. Lembramos que o discurso colonial configura-se sob o “estado de exceção”⁵¹¹ e se baseia na debilidade do registro da experiência e sua incidência na lógica do poder/violência. Ressaltando a figura dos “mortos-vivos”, Lima nos faz recordar a figura emblemática do “muçulmano”, relatada por Primo Levi⁵¹², que designava os mortos-vivos nos campos de concentração. É o processo de reificação que permite ao sujeito a manutenção da sua estrutura fantasmática, onde as estratégias do poder negam ao subalterno a presença e a palavra, impossibilitando a relação com o Outro.

⁵¹⁰ (LIMA, 2006, p. 23).

⁵¹¹ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade.” (Benjamin, 1994, p. 226).

⁵¹² Embora sem uma equivalência imediata, referimo-nos aqui à figura do “muçulmano” enquanto denominação incidida, nos relatos dos sobreviventes, aos prisioneiros de campo de concentração. OS “muçulmanos” eram os indivíduos que chegavam ao limite da desumanização, caracterizados por ter perdido a vontade de viver e, por isso, sendo repellido pelos demais prisioneiros. No caso específico do povo santomense, não acreditamos que o termo se encaixe totalmente na designação dos prisioneiros mortos, pois ser vítima do poder colonial não significava não ter vontade de vencê-lo. Vale ressaltar, entretanto, a observação proporcionada por Gagnebin na apresentação brasileira do livro de Agamben: “a etimologia dessa expressão ‘muçulmano’ é obscura; de minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que certa desforra do caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo.” (Gagnebin, 2008b, p. 13). Recordamos que, de acordo com Agamben (2002b, p. 45), “musulin significa quem se submete incondicionalmente à vontade de deus”, daí sua associação com essas pessoas que pareciam resignadas e prontas para a morte”. Devemos notar ainda, conforme nos explica Thiong’o, que a visão de mundo africana possui uma relação especial com a ideia de morte e vida. Tal afirmação parte do princípio de que “exista uma conexão entre os mortos, os vivos e os ainda por nascer. Os três elementos personificam a realidade das interconexões entre o passado, o presente e o futuro, e essa visão de mundo conecta a vida espiritual com a existência material. O domínio do espiritual não está divorciado da materialidade econômica e da política das nações e entre as nações”. (2000, p.29-30). THIONG’O, N. W. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano? In: MELEIRO, A. (Org.). Cinema no mundo: indústria, política e mercado – África. 2007. São Paulo: Escrituras Editora, 2007, p.25-32.

Para Walter Benjamim⁵¹³, o processo de transmissão da cultura já è por si mesmo traumático, visto que a própria cultura não é isenta de barbárie e, além do mais, “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie.”⁵¹⁴

Se para Benjamim, o historicismo - ou a concepção positivista da história - é o mecânico capaz de manter a narrativa dos vencedores no seu trilho progressista, garantindo, dessa forma, a hegemonia sobre o relato histórico, a literatura de Lima preocupa-se em registrar aquilo que o colonizador quis que fosse esquecido. A memória assegura, através da literatura, uma voz que continuará a estender-se no futuro onde os fantasmas marcharão para sempre:

Eles porém marcharão sempre, não dormirão
recusarão a tardia paz da sepultura, o olvido
acesa sua cólera antiga, seu grito fundo
ardente a aflição do silêncio, a infâmia crua.
Eis por que vigiam estes mortos a nossa praça
seu é o aviso que ressoa no umbral da porta
na folhagem percutem audíveis clamores
a atormentada ternura do sangue insepulto⁵¹⁵.

Ferreira nos confirma que os poemas de Conceição Lima imprimem as memórias dos mortos no poema e “dá-lhes um túmulo na escrita”⁵¹⁶. Tudo isso sossegaria os vivos um pouco, mas não os insepultos que ainda cumpririam seus destinos nas praças, “no umbral da porta” e na “folhagem”.

Aganbem, recorrendo à literatura para falar da experiência da “queda do eu”, afirma que as experiências mais importantes do homem são exatamente aquelas

⁵¹³

⁵¹⁴ (p. 225).

⁵¹⁵ (LIMA, 2006, p. 23).

⁵¹⁶ Ferreira.

que não pertencem ao sujeito, mas a ‘aquilo’ (psicanalítico). Este ‘aquilo’ não seria, todavia, a morte como visto na queda de Montaigne, já que “agora o limite da experiência se inverteu: não se encontra mais em direção à morte, mas retrocede à infância”⁵¹⁷. Assim, nesta “reviravolta do limite como também da passagem da primeira à terceira pessoa”, necessitamos compreender “os caracteres de uma nova experiência”. Lima, no poema “Espectro da morte”, fala-nos de uma experiência do “aquilo”, mas do que uma experiência do sujeito, ao assumir as lembranças de uma criança, margeada por uma história de medo e de incompreensão:

Meu pai, preso e torturado em 1953, andava esquisito
e cochichava muito com minha mãe
a noitinha na varanda.
Às vezes, ouvia a palavra guerra e a palavra Nigéria
e a palavra Biafra.⁵¹⁸

O “cochichar” representa a existência de uma força que impele o indivíduo a não usar completamente todas as suas faculdades para comunicar ou ser entendido. Ao mesmo tempo, o “cochichar” indica subversão e que, na vontade de esconder alguma coisa, se consegue sair da esfera do silêncio. No poema, vemos que as palavras “preso”, “torturado”, “guerra” reforçam o espectro da morte e a angústia como perdas de um lugar discursivo. Deste modo, sair do silêncio possibilita ao sujeito o resgate das significações, principalmente articulando-o à presença do Outro.

Misturam-se o prazer dos alimentos e o horror da guerra, metonimizado na referência às crianças esqueléticas. A memória dos horrores fixa a impressão dos pequenos que “só tinham cotovelos olhos / e joelhos” presas “a uns fios com balões de vidro”. Pouco a pouco, os versos retomam uma paisagem de guerra:

A tardinha, incríveis madres, madres negras, negras madres,

⁵¹⁷

⁵¹⁸ LIMA, 2006, p. 30).

passeavam na avenida aqueles meninos. Eram pequenos como nós, mas eram muito magros aqueles meninos. Um dia fui ao hospital e vi esqueletos. Eram pequenos como nós e eram esqueletos. Só tinham cotovelos olhos e joelhos. Estavam deitados nas camas, muito quietos, presos a uns fios com balões de vidro. Eram muitos e vinham de noite nos aviões. Não sei quantos saíram do hospital aumentado para os seus ossos. Não sei quantos ainda se lembrarão de São Tomé. Quantos depois terão ingressado nas forças armadas?⁵¹⁹

Na parte final, o olhar da criança cede lugar a considerações sobre a insuficiência da linguagem e de poemas que “juntam os versos como se os /deitassem numa vala comum”. Diante de um sentido tão trágico, o poema assume o caráter inimaginável do horror e expressa a impossibilidade de tornar verossimilhante “a memória de quem não sofreu, não morreu – / apenas olhou.”

Sei que certos poemas juntam os versos como se os deitassem numa vala comum. Certos poemas sentem dó da metáfora, trancam a porta na cara da rima. São vítreos olhos em flácidos corpos. O sangue na pedra, a fisga tombada, uma tibia partida. Ou a enxuta memória de quem não sofreu, não morreu – apenas olhou. E gravou a visão do demônio no quintal.⁵²⁰

⁵¹⁹ (LIMA, 2006, p. 31).

⁵²⁰ (LIMA, 2006, p. 31-32).

A poetisa Conceição Lima trabalha, em seus poemas, uma forma de engajamento solidário ao testemunhar, via literatura, o sofrimento causado pela guerra em seu país.

De certa forma, as estratégias legitimadas pelas escritoras africanas de língua portuguesa podem ser pensadas a partir do que Seligmnn-Silva (2003) afirma, nos estudos da memória, quando enfatiza o combate entre diferentes vozes em torno da narração do passado e estruturação do presente. As narrativas impostas pelos discursos dominantes são reveladas como parte desse combate. E, ainda segundo o autor, não existe uma divisão clara entre os discursos hegemônicos e subalternos, pois a teoria da memória enfatiza a necessidade e impossibilidade de se estabelecer tal distinção. Nessa circunstância, não existe narração para além da literatura e o testemunho passa a ser uma manifestação do literário, como veremos nos poemas de Ana Paula Tavares e Odete Semedo, através de uma tensão entre construção literária e luta contra o esquecimento e sobre a destruição do indivíduo. negociação nos planos político e estético.

Ao analisarmos os poemas de Alda do Espírito Santo e Conceição Lima, vimos que a poética de ambas é cortante, pois o carpir literário se dá em uma forma de lamento ou de denúncia em que, transparece, claramente, o compromisso com o testemunho.

É num contexto em que a arte literária revela a capacidade de construção de um sentimento de pertencimento a uma “identidade nacional” que procuro investigar a questão da construção de tal identidade no primeiro trabalho de Conceição Lima, *O útero da casa*, e lanço a hipótese de que tal obra constitui uma espécie de estabelecimento dos pilares de uma casa em construção, que pode ser lida como metáfora de construção identitária, forjada no uso da linguagem, que é chão/concreta e, ao mesmo tempo, ideia, num renascimento e reencontro confrontadores com a terra em que nasceu a poeta, cujo eu-lírico, na maioria dos poemas, modela e (re)negocia certos sentidos outrora inquestionáveis, a fim de “narrar” uma nação íntima, impregnada, é claro, por São Tomé e Príncipe.⁵²¹

⁵²¹ Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa perspectiva interdisciplinar, diacrónica e sincrónica (2012), 383-391. As ilhas sob a pele da linguagem: a poética de Conceição Lima Naduska Mário Palmeira Instituto Superior Politécnico de São Tomé e Príncipe.

De certa forma, a poetisa ratifica, em sua obra literária, o que Otávio Paz (1984), acentua sobre a necessidade de a poesia implicar uma estética ativa, pela qual “a arte deixa de ser exclusivamente representação e contemplação” (PAZ, 1984, p. 85-86), para se tornar intervenção sobre a realidade.

O novo e o velho, juntos e interativamente articulados, eis uma vez mais reatualizada, no corpo do novo discurso, a imagem fundadora. Restabelecese a antiga dialogia, mas com outras implicações ideológicas, como o momento de reconstrução exige. Já não é mais possível reafirmar o velho pelo velho, acriticamente, pois este velho se faz também outro, pelo processo de transformação pelo qual o novo o cria, além de ser por ele moldado. Com essa troca a interação velho/novo se torna nas malhas do moderno tecido-texto, cada vez mais intensa e fecundante, com a tradição e a transformação recriando-se mutuamente. (PADILHA, 1995, p. 142).

Percebemos que, no poema de Lima, duas ideias se contrapõem: por um lado a África desejada, sonhada, querida; por outro, uma África sofrida, violentada pelos povos que lá estiveram para explorá-la. Essa dicotomia que envolve, também, a vida dos africanos é fruto da convivência entre opressores e oprimidos que, violenta e caótica, deixou marcas profundas no continente. No poema “São Tomé e Príncipe”, o encanto e a desventura do país comovem e provocam o lamento da carpideira-cultivadora que ressalta elementos de uma África dos grandes espaços, de costumes locais e também de intensas lutas.

Uma das temáticas e imagens que percorre a Lusofonia é sem dúvida a fome⁵²². Como fenômeno derivado de inúmeras causas (naturais ou políticas), dos dois

⁵²² Durante muito tempo, se o Brasil foi de certo modo sinônimo de fome, a fome no Brasil tinha a face, as vozes e as mãos de um “personagem” específico: o Sertão Nordestino. Já em 1877, encontramos em Portugal uma publicação lisboeta de Guerra Junqueiro, intitulada “A fome no Ceará”. O livreto constitui-se em um poema, dividido em duas partes com quatro estrofes cada, em que o autor português descreve as vicissitudes causadas pela fome nessa parte do Brasil: “E por sobre esta imensa, atroz calamidade,/Sobre a fome, o extermínio, a viuvez, a orfandade,/ Sobre os filhos sem mãe e os berços sem amor,/ Pairam sinistramente em bandos agoireiros/ Os abutres, que são as covas e os coveiros/Dos que nem terra tem para dormir, Senhor!/E sapei – mostruoso, horrível pesadelo!/Sabei que ahi – meu Deus, confranzo-me ao dizel-o!/Vêem-se os mortos nus lambidos pelos cães,/ E os abutres crueis com as garras de lanças,/ Rasgando, devorando os corpos das creanças/ Nas entranhas das mães! (JUNQUEIRO: 1877, p. 8-9) Nem a data nem mesmo a própria publicação de Guerra Junqueiro

lados do Atlântico tem surgido como motivo de comunicação e mote literário. Segundo Josué de Castro (1983), os dois maiores descobrimentos do século XX terão sido a fome e a bomba atômica. Ele foi um dos autores que denunciou a situação de fome, apontou causas (econômicas) e seus efeitos, afirmando, inclusive que a fome no Brasil é endêmica e não epidêmica, onde famintos vivem em lugares com abundância de alimentos.

Laura Padilha⁵²³ explica que o percurso literário de Alda, assim como da moçambicana Noémia de Sousa, vai da “preparação à eclosão do conflito, passando pela vitória e podendo, por fim, cantar a independência”. A estudiosa aponta ainda que Alda e Noémia participaram do movimento metropolitano em que se começa a pensar a libertação . e que freqüentaram juntas os mesmos ambientes lisboetas onde as ideias libertárias se consolidaram, como, já sabemos, a Casa dos Estudantes do Império e o Centro de Estudos Africanos, principalmente no decorrer dos anos 1950.

Vitor Viçoso, no que diz respeito à ordem documental e/ou testemunhal, ressalta que a voz enunciativa nas memórias tanto pode ser a do autor como a de um comparsa que, em discurso direto, introduz uma figura, descreve uma ‘boutade’ ou propõe eventos obscuros dos bastidores da vida política, mundana ou artística. Paul Gilroy, em *O Atlântico Negro* (2001), propõem que as culturas negras, longes de serem meramente fonte de atributos do passado africano, são projetos de inovação na modernidade e, muitas vezes, de subversão.

são casuais. Do ponto de vista climático, o ano de 1877 deu início à conhecida seca de 1877, uma das mais danosas já enfrentadas pelo Ceará, tendo se estendido até 1879. Fazendo-se acompanhar por uma violenta epidemia de varíola, a mortandade foi assustadora.

⁵²³ Em: AFRICANAS VOZES EM CHAMA.

04. Na outra margem do Rio

4.1 O *Desmundo* do Brasil.

No caso do Brasil se começaria, apenas em 1532⁵²⁴ com a instituição das Capitanias Hereditárias, um programa de colonização e, com ele, o povoamento sistemático por parte de europeus vindos da metrópole para a colônia americana. Como vimos com a experiência santomense, nem sempre as diásporas de cidadãos portugueses para as colônias coincidiam com movimentos voluntários. Muitos dos novos colonizadores eram indesejados em Portugal e, assim tanto para o território brasileiro como para o santomense, uma série de entes marginalizados foi enviada para os novos assentamentos no continente americano e africano, como, por exemplo, bandidos, exilados políticos ou cristãos-novos no poema da santomense Conceição Lima:

Aqui aportaram vindos do Norte
por mandato ou acaso ao serviço do seu rei:
navegadores e piratas
negreiros ladrões contrabandistas
simples homens
rebeldes proscritos também
e infantes judeus
tão tenros que feneceram
como espigas queimadas

Nas naus trouxeram
bússolas quinquilharias sementes

⁵²⁴ Júnior (2001)

plantas experimentais amarguras atrozes
um padrão de pedra pálido como o trigo
porque toda a ilha era um porto e uma estrada
sem regresso⁵²⁵

Como podemos ver, o poema se encaixaria muito bem na descrição também da formação do Brasil. No caso de Sao Tomé e Príncipe, os primeiros habitantes que foram enviados da Europa para aquelas terras eram “criminosos degredados e judeus expulsos de Portugal. Ainda no século XV houve uma remessa de meninos judeus tirados aos pais, numa bizarra e cruel experiência de colonização implementada pelo Príncipe Perfeito, el-rei dom Joao II. Supoem-se que os rapazinhos não sobreviveram”.⁵²⁶

Podemos encontrar outros exemplos que ilustram tal fenômeno também no Brasil. No romance *Desmundo* (1996) de Ana Miranda, cruza o Atlântico um grupo de órfãs portuguesas mandadas ao Brasil para casar com os colonos, com a missão de “cristianizar” e “embranquecer” a colônia. Tal fato fazia parte da política da Igreja Católica de criar no Brasil a sociedade cristã ideal, em que a mulher exercia seu papel submisso ao homem em prol do processo de civilização colonial. A política de “importação” de mulheres brancas é explicitamente vista como único meio de assegurar uma legítima descendência portuguesa aos novos ocupantes do Brasil, já que a miscigenação – longe do pensamento lusotropicalista - representaria o enfraquecimento das diferenças entre o opressor e o oprimido, através da presença de filhos mestiços.

Encontramos, na epígrafe do livro, o trecho de uma carta real de 1552 de Manoel de Nóbrega a D. João, solicitando o envio de mulheres portuguesas para se casarem com os colonizadores no Brasil, pois estes estavam se “desvirtuando” ao manterem relações com as índias:

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra ha de mulheres, com quem os

⁵²⁵ op.cit

⁵²⁶ p.8 como afirma Macedo⁵²⁶

homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos pecados, em que agora vivem, mande Vossa Alteza muitas orphãs, e si não houver muitas, venham de mistura dellas e quaesquer, porque são tã desejadas as mulheres brancas cá, que quaesquer farão cá muito bem à terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá aparta-se-hão do pecado.⁵²⁷

O romance de Ana Miranda, através da visão da órfã Oribela de Mendo Curvo, mostra-nos um Brasil-colônia selvagem, rude, um lugar de “desventura”⁵²⁸. Nesse contexto, a mulher – mesmo a portuguesa – é encarada como um objeto, ou, no limite, um animal para ser domesticado no seio da família, privado de qualquer poder inclusive sobre ela mesma⁵²⁹. A narrativa é dividida em dez capítulos, dispostos como um diário de adolescente. Vemos, então, o Brasil colonial com descrições de costumes e de uma língua⁵³⁰ portuguesa arcaica. É notório observar esse mundo de colonialismo cru marcado pela protagonista. Um “entre-lugar”, localizado entre Portugal e Brasil, em que a sociedade, ao ser construída, parece desacreditar qualquer promessa de humanidade, hipoteticamente presente nas relações entre indivíduos regidos pela moral cristã. Assim, a incoerência desta nova “civilização” parece perpassar, nas palavras de Oribela, na constância do prefixo “des”: desmundo, desordenado, desordem, desmancho, destrato, desconsolidado, desconcentrado, desespero,

⁵²⁷ (NOBREGA *apud* MIRANDA: 2006)

⁵²⁸ Miranda 1996:01).

⁵²⁹ (cf. De Priori, 1993).

⁵³⁰ Tjerk Hagemeijer, As ilhas de S. Tomé e Príncipe caracterizam-se por uma grande diversidade linguística que está directamente relacionada com dois períodos cruciais da sua história, designadamente o povoamento e o ciclo do açúcar, no século XVI, e o ciclo do café e do cacau, nos séculos XIX e XX. Propomo-nos aqui discutir as consequências destes dois períodos históricos para o actual panorama linguístico das ilhas. Apesar do espaço geográfico limitado e do reduzido número de habitantes, as ilhas de S. Tomé e Príncipe são autênticas ilhas de Babel. Além da língua oficial, o Português, com maior ou menor variação local, são igualmente faladas três línguas crioulas autóctones, designadamente o Santome (literalmente língua de S. Tomé No plano académico, também conhecido como São-Tomense.) e o Angolar (literalmente língua dos Angolares também conhecida como Ngola ou Lunga Ngola), ambos falados na ilha de S. Tomé, e o Lung’ie (literalmente língua da ilha ou, no plano académico, também conhecido como Principense), falado na ilha do Príncipe, bem como o crioulo de Cabo Verde, o Português dos Tongas e resquícios de línguas do grupo Bantu. 2 Localmente também conhecido como Lungwa Santome, Forro (ou Fôlô) e Dialecto. In: As Línguas de S. Tomé e Príncipe. In: Revista de Crioulos de Base Lexical Portuguesa e Espanhola 1:1 (2009)

desbaratado, desentendida, desatino, desmando, desformidades, desmovido, desnudado, desfeito, desafortunado, etc.

Também em São Tomé e Príncipe, a incoerência dessa civilização reside na violência com que os indivíduos são arrancados dos seus lugares de origem para seguirem um destino com o qual não concordam. Um fenômeno que se dá em todo o contexto do colonialismo. Instituído esses “entre-lugares” também se instituíram sujeitos divididos entre várias identidades⁵³¹.

Como Martim, Oribela sente falta de Portugal, confessando que “cada dia me fizeram mais distante de onde fora eu arrancada com muita pena”⁵³², mas, assim como Iracema, sua identidade parece também comungar com a brasileira que, conforme já citado acima, Lucia Helena assevera ser fundada na solidão. Também consciente sobre a impossibilidade de realizar seus sonhos de adolescente, ela vive no desassossego de um destino implacável, cúmplice de ilhas e do mar:

Aquele era o meu destino, não poder demandar de minha sorte, ser lançada por baías, golfos, ilhas até o fim do mundo, que para mim parecia o começo de tudo,

⁵³¹ Constata-se no romance *15 dias de regresso*, de Olinda Beja, tal ferocidade: “O governo colonialista, para que os novos senhores agrícolas obtenham a garantia de lucros fabulosos, regulamenta a emigração de naturais de Angola, Moçambique e Cabo Verde, forçando-os a trabalhar em condições desumanas, tal como no tempo da escravatura, embora à vista da opinião pública se apresentasse como um regime de trabalho livre. É criada a Curadoria de Serviços que, a pedido dos grandes roceiros fornece o número total do contingente de trabalhadores a serem arrebanhados nas referidas colônias, onde ao mínimo pretexto ou até sem ele, são presos, metidos no porão dos navios e contratados à força para São Tomé mediante o pagamento de salários de fome. (...) sobretudo em Cabo Verde, o maior campo de recrutamento de contratados a palavra São Tomé era tão aterrorizante como o foi o Tarrafal... Por isso a “sodad” foi e é cantada de boca em boca com o sentimento que Abílio Duarte transportou para as palavras do caminho longe. De São Tomé nunca se sabia se se voltaria”. O romance de Beja conta a história de Xininha, uma menina crioula que foi levada de São Tomé e Príncipe para Portugal, com apenas dois anos de idade. Tendo sido praticamente arrancada dos braços da mãe em nome de um futuro melhor, Xininha, que em terras lusitanas chama-se Olívia, vive o drama de adaptação em uma sociedade racista. Já a partir dessa peculiaridade dual do nome, a protagonista é marcada por uma ambiguidade que ora nega suas raízes africanas ora pretende resgatá-las e estreitar os laços com as terras santomenses. Para Olívia, o contato com o “Outro”, este africano, se dá em dois momentos: o primeiro é quando a narradora nos cita o episódio, em que um dos habitantes portugueses da província retorna da guerra do Ultramar “cheio de medo e revolta do que realmente viu e passou”, quando a partir dos acontecimentos do que se passava nas terras africanas o povo toma conhecimento do outro lado da história, pois “todos ficaram a saber que afinal ‘os terroristas’ não eram só os do lado de lá, eram também os que iam da Metrópole e que, chegados a um mundo que lhes era hostil e desconhecido tentavam subjugar de forma desumana e cruel os que lhes opunham”⁵³¹. O segundo momento é quando Olívia, assumindo o nome de Xininha, retorna à ilha natal para reencontrar sua mãe biológica e resgatar suas origens africanas, superando uma série de julgamentos.

⁵³² (MIRANDA: 2006, 15).

era a distância, a manhã, a noite, o tempo que passava e não passava, a viagem infernal feita dos olhos das outras órfãs que me viam e descobriam, de meus enjôos, das náuseas alheias, da cor do mar e seu mistério maior que o mundo. O mar, lavrado pela natureza, o mar sobrepuja tudo, nos deixa feridos de morte e de amor.⁵³³

Oribela também, ao entrar em contato com o Outro, começa a questionar-se frente os hábitos das populações autóctones, como, por exemplo, “por que andavam nus”?⁵³⁴ e muito mais lhe intrigava as índias, principalmente ao comparar sua condição de mulher. Assim, vemos descrições das aborígenes como “almas enganadas, mancebas de danado apetite, putinhas contritas”⁵³⁵. Testemunhamos ainda narrações de cenas da vida cotidiana das relações entre indivíduos que tanto fascinava e causava repugnância à protagonista: “E vi um extravagante dentre eles, a se encostar numa libidinosa que lhe fez inchar a parte, tanto que parecia um bruto”⁵³⁶.

A mesma sina feminina é apontada por Macedo, em terras santomenses, onde “Seja como for, para uso dos homens adultos, foram levadas mulheres negras da costa africana. A primeira colonização etnicamente africana de São Tomé foi, portanto, feminina”.⁵³⁷

A personagem Oribela tece juízos de valor, mas faz entrever ao leitor que, apesar da diferença entre as moças brancas e as indígenas, existe no Novo Mundo a mulher “muda” e “atada” que, independente da raça e da religião, era incapaz de escolher sua fortuna. A mesma sina feminina é apontada por Macedo, em terras santomenses, onde “Seja como for, para uso dos homens adultos, foram levadas mulheres negras da costa africana. A primeira colonização etnicamente africana de São Tomé foi, portanto, feminina”.⁵³⁸

⁵³³ MIRANDA: 2006, 15).

⁵³⁴ (MIRANDA: 2006, 40).

⁵³⁵ (MIRANDA: 2006, 14).

⁵³⁶ (MIRANDA: 2006,39).

⁵³⁷ MACEDO, H. P.7

⁵³⁸ MACEDO, H. P.7

Em *Visão do paraíso*⁵³⁹, Sérgio Buarque de Holanda tece o primeiro grande trabalho sobre o imaginário no Brasil colonial, ao analisar as mentalidades portuguesas que regiam a visão inicial das terras no trópico. A obra, publicada originalmente em 1959, retrata o Novo Mundo através de inúmeras recorrências de figuras baseadas em uma longa história de mitos e lendas sobre o paraíso, passando em revista leituras desde os antigos até os renascentistas, dos escolásticos até os viajantes da Idade Média. Embora tais mitos e lendas tenham marcado mais a visão castelhana de conquista do que a lusitana, esta última principalmente por estar mais diretamente envolvida na “aventura africana e asiática do século XV”, Oribela parece cair no imaginário propagandístico da retratação lusitana do Brasil a partir d’*A carta de Caminha*. Mais do que isso, além do mundo paradisíaco, a protagonista de *Desmundo* (2006) espera por um mundo “civilizado” moldado a partir da sua experiência de mundo:

la tirar de mim o cheiro de lá podre, vestir camisa limpa, lavar o sal da pele, comer fruta da árvore, carne assada, esquentar as mãos num fogão de lenha, assentar à mesa, adeus ferrugem, adeus carne de porco na banha, ai um pão quente, um ceitel de cerejas, tudo parecia alta maravilha.⁵⁴⁰

No entanto, ao chegar ao Brasil, logo Oribela entende que o mundo que encontra é bem diferente do que havia imaginado. Esse Novo Mundo não é como a sua terra: é um Des-mundo. Nem sua gente – os portugueses – era como aquela deixada para trás. Oribela, então, sente-se descolada nesse entre-lugar e experimenta um imenso desejo de voltar para Portugal. Tal vontade torna-se uma espécie de obsessão, motivando-a por grande parte do romance, o que podemos constatar evidentemente ao longo de suas tentativas – todas frustradas - de fuga e de embarque em alguma nau.

O que Oribela encontra é a edenização parcimoniosa dos portugueses que

⁵³⁹ *Visão do paraíso* (1969), Sérgio Buarque de Holanda

⁵⁴⁰ (MIRANDA: 2006, 12).

Laura de Mello e Souza mostra no livro *O diabo e a Terra de Santa Cruz*⁵⁴¹. Considerada um contraponto de *Visão do paraíso* de Sérgio Buarque, Mello e Souza (2000) redescobre a mesma crônica da colonização, mostrando-a diminuída e parcial, pois limitava-se a enaltecer a natureza sem todavia negar o desconforto e a estranheza do viver no trópico, como experimentado por Oribela. A edenização propangadística que tanto enfatizava os excelentes climas, também lastimava a infinidade de insetos, pulgas e baratas que "enxameavam" a colônia por todos os lados, como citava o jesuíta Jerônimo Rodrigues ao contar 45 grilos e 450 pulgas entre a "grandíssima multidão" de insetos que perturbava a missa, o sono, a mesa e tudo o mais.

Encontramos algumas semelhanças entre a narração inicial de Oribela com àquela de Caminha, mas em uma versão nova, menos edênica, em que a protagonista parece reconhecer sua identidade feminina através do confronto com a alteridade:

Por meus brios e horrores, não despreguei os olhares das naturais, sem defeitos de natureza que lhes pudessem pôr e os cabelos da cabeça como se forrados de martas, não pude deixar de levar o olhar a suas vergonhas em cima, como embaixo, sabendo ser assim também eu, era como fora eu desnudada, a ver em um espelho.⁵⁴²

Para Simone Schmidt⁵⁴³, a visão paradisíaca do Novo Mundo é desconstruída por Oribela através das experiências de violência, desamparo e desigualdade narradas em "uma espécie de contra-visão do paraíso"⁵⁴⁴. Lembramos que Mello e Souza⁵⁴⁵ afirma que, na verdade, a Terra de Santa Cruz tinha um caráter edênico condicional, pois era vinculada à efetiva ocupação e à exploração do território por parte da metrópole.

O paraíso desses portugueses, segundo Mello e Souza⁵⁴⁶, confundia-se com

⁵⁴¹ Laura de Mello e Souza (2000).

⁵⁴² (MIRANDA: 2006, 56).

⁵⁴³ Simone Schmidt (2004: 200).

⁵⁴⁴ Idem.

⁵⁴⁵ Mello e Souza.

⁵⁴⁶ Idem.

o aproveitamento econômico das riquezas naturais, que adquiria pleno sentido apenas se conjugado ao processo de colonização, mas também representava o “inferno pela humanidade peculiar que abrigava”⁵⁴⁷. O Brasil constituiria ainda o “purgatório pela sua relação com a metrópole”. Era o sítio onde Portugal enviaria os indesejáveis do reino, a “nau dos insensatos”, para expiar crimes e pecados cometidos no aquém-mar:

Do que haviam trazido, que gente vinha, donde vinha e quantas eram as pessoas passageiras e as que ia ficar, veio o meirinho saber, [...] eram ladrões, chatins cobiçosos [...] almas penadas e os que queriam forçar as mulheres com desonestidade, matar, saquear casas⁵⁴⁸

Em *Desmundo*, o “Novo Mundo” aparece configurado como um lugar que exclui e oprime todos que ali vivem. Um ambiente bárbaro para nativos e conquistadores, não apenas pelas condições de vida difíceis de uma terra naturalmente selvagem, mas, sobretudo, pelas relações de poder e exploração.

É muito interessante notar o modo irônico em que é descrita a subordinação do Brasil colônia à coroa portuguesa. Portugal é retratado como um país distante. Tão distante que os colonos brasileiros provavelmente “nem sabiam estar morto ou vivo o rei, mas diziam ser aqui terra de Sua Alteza, a seus reais pés estivesse e amássemos”⁵⁴⁹

Como recorda-nos Samara⁵⁵⁰, a Igreja, como instituição mestra no projeto da difusão da importância do matrimônio na colônia portuguesa na América, instituiu os códigos de conduta que estabeleciam a divisão de incumbências no casamento. Desse modo, a vida feminina principalmente da mulher branca⁵⁵¹ estava restrita “ao

⁵⁴⁷ Idem.

⁵⁴⁸ (MIRANDA. 2006, p. 22).

⁵⁴⁹ (MIRANDA: 2006, 48).

⁵⁵⁰ Samara (1983, 59).

⁵⁵¹ “A realidade colonial era a de lares pequenos e famílias com estruturas simplificadas”(DEL PRIORE: 1989, P. 46), sendo muito comum a existência de mães solteiras, que foram vítimas de exploração sexual e doméstica, traduzindo-se em humilhações, abandono e violência por parte do homem

bom desempenho do governo doméstico e na assistência moral à família, fortalecendo seus laços". Por sua vez, o homem concentrava o poder de decisão na família e era encarregado da provisão da mulher e dos filhos. Assim, na época colonial, a sexualidade e o ser feminino propriamente dito manifestavam-se sob as bases misóginas, fundamentados na culpa do pecado atribuído pela Igreja Católica e nas configurações da família patriarcalista. Em tal sistema cabia à mulher apenas a obediência à figura patriarcal do pai e do marido.

Desse modo, como Oribela não segue exatamente a esses moldes, é descrita como "demoninhada" e "perdida" por seu comportamento indisciplinado e passa a sofrer castigos físicos e psicológicos. Contudo, envolvida nesse ambiente selvagem, Oribela começa um processo de identificação com o Outro, principalmente ao perceber-se igual à índia Temericô:

Eu pintava o rosto de urucum, comia do prato das naturais e me desnudava nos dias quentes, deixava os chicos chuparem meus peitos, dançava, de modo que dona Branca veio baixar umas regras, antes que virasse eu uma bárbara da selva e me metesse a comer carne humana.⁵⁵²

Entretanto, Oribela era uma moça branca e, como tal, tinha a liberdade muito mais cerceada do que às das meninas indígenas. Vemos assim, nesse contexto, a primeira e traumatizante relação sexual de Oribela com o marido, um ato violento, que se concretiza através da dor e da força:

Umas vacas na sala. Para deitar, um monte de feno, mas a mim foi segurando Francisco de Albuquerque e derrubando Logo se tornou num cachorro que vi sobre uma cadela de rua, um ganso numa gansa, no Mendo Curvo, ou um padre

progenitor da criança. Assim, caracterizadas "como auto-sacrificadas, submissas sexualmente e materialmente reclusas, a imagem da mulher de elite se opõe à promiscuidade e à lascívia da mulher de classe subalterna, em regra mulata ou índia"(DEL PRIORE,1993. P. 46).

⁵⁵² (MIRANDA: 2006,127).

na freira (...) que eu estava a temer de me quebrar os ossos e rasgar pela metade (...) Ele me abriu, explorou e olhando no lume a cor do molhado, de sangue, abanando a cabeça disse. Verdade disseste e agora és minha.⁵⁵³

O marido Francisco de Albuquerque é descrito como um ser de aparência física repugnante, possuidor de um semblante ríspido e severo. Seu aspecto é reforçado como degradante, pois tinha os cabelos imundos, nariz quebrado, pele rechaçada, pernas finas, olhos tristes e faltavam-lhe dentes. Por este motivo, Oribela diz rejeitar o marido, pois quanto “mais olhava o rosto de Francisco de Albuquerque, sua sobrancelha, seu nariz, seu queixo, mais sofria. Sua mão a tocar a minha mão, dava náusea”⁵⁵⁴. No entanto, Oribela enfatiza o coração e a generosidade do cônjuge e afirma que, durante o casamento, ele tenha se dedicado inteiramente a ela, mesmo envolvendo-se sexualmente com as índias, por despeito à sua rejeição. Francisco de Albuquerque representa, quase que perfeitamente, o colono que enriquecera à custa de fome, sofrimento e muito trabalho. Antes de possuir terras, vivera com os pais num estábulo e fora um reles mercador que depois arrendara uma colônia.

A protagonista de *Desmundo* nos revela, porém, o seu cotidiano marcado por muitas dores e maus tratos: “Meu esposo muito me maltrata, põe em tormento, açoite, manteiga quente nos pés, vive tentado do Demo, mal pode dormir de tanto sofrer as malignidades de sua alma”⁵⁵⁵. Sendo uma sociedade misógina, Oribela era naturalmente uma vítima inerme e vulnerável. Lembramos que os termos vulnerável e inerme não são sinônimos. O vulnerável é um corpo singular dependente do outro, à medida em que o sujeito é exposto a feridas ou a curas, portanto assujeitado ao estado natural da relação. De acordo com as raízes etimológicas, *inerme*⁵⁵⁶ é quem não

⁵⁵³ (MIRANDA: 2006, 76-77).

⁵⁵⁴ (Miranda: 2006, 75).

⁵⁵⁵ (MIRANDA: 2006,166).

⁵⁵⁶ O caso paradigmático é o neonato, que é ao mesmo tempo vulnerável e inerme, uma coincidência ligada à condição e ao tempo. O sujeito quando cresce, mesmo permanecendo vulnerável, pode não ser mais inerme, pois a vulnerabilidade é um estado permanente da existência, enquanto ser inerme (com exceção da infância e da velhice) depende das circunstâncias. A transformação do vulnerável no inerme se dá através da tortura, da violência, um estado que não é natural, mas é um produto artificial. A transformação do vulnerável no inerme é uma forma que supera a morte propriamente dita, à medida

tem armas e, portanto, não pode ofender, matar e ferir. É o inerte que sofre unilateralmente a violência do outro.

Assim, revelando seu desânimo Oribela passa a perder as esperanças e deixa transparecer as marcas de uma vida de repressão ao sentir-se culpada por ter amado outro homem⁵⁵⁷ que não o seu marido:

Um grande pecado que devia eu de dar suplício ao corpo, minha unhas afiei na parede e raspei a minha pele dela tirando sangue numas trilhas infernais, sem lágrimas ou gemidos, a pagar com minha dor a dela e vinha ele a bafejar, ai amor, eu bem vejo o teu coração dando saltos, ilusão da língua, toques de mãos, união de corações, a nos saírem pela boca resplendores de fogo e vivia eu disso, sacramentada ao Ximeno, dele sendo toda possuída, a suspeitar que era o demo, ele, que me precipitava nos fingimentos, a ungir meu peito de abismos, a apertar os meus pulsos, lançar aos estímulos carnisais, ah, Deus que me salvasse, a quem podia eu confessar?⁵⁵⁸

O Novo Mundo, como afirma Verena Stolke⁵⁵⁹, fornece-nos um exemplo nítido principalmente das interseções dinâmicas entre as ideias e os ideais sobre sexo/gênero, raça/etnicidade e classe social “nos novos sistemas de identificação, classificação e discriminação social” que se seguiram na sociedade colonial ibero-americana, em especial no que diz respeito às consequências da moralidade sexual e dos estereótipos de gênero para todas as esferas da vida das mulheres em tal período. Apesar das tentativas por parte da metrópole de isolar as raças através do casamento

em que o algoz conhece a diferença entre o vulnerável (aquele exposto à ferida e à cura) e o “matável” (aquele cuja possibilidade de dispor da vida e da morte é grande). Assim, Adriana Cavarero (2007) cunha o termo horrorismo – que é o momento em que a vulnerabilidade e a inermidade coincidem ao serem programados artificialmente, quando as vítimas não podem se defender. O termo “horrorismo” vai além do termo “terrorismo”.

⁵⁵⁷ A culpa de Oribela é agravada pelo fato de Ximeno ser um Cristão-novo. Lembramos que, no contexto em que se desenrola a trama, da vigência dos *estatutos da limpeza de sangue* vigentes na Península Ibérica, o que acarretava muitas medidas contra os judeus. Como lembra Verena Stolke (2006: 01), em Portugal, o Santo Ofício foi dissolvido em meados do século XVIII, e a distinção entre cristãos velhos e novos foi abolida em 1773 pelas reformas pombalinas.

⁵⁵⁸ (MIRANDA, p.187).

⁵⁵⁹ Verena Stolke (2006, p.1).

entre brancos, os contatos estreitos que derivaram da exploração da mão-de-obra e, principalmente, dos abusos sexuais de mulheres indígenas e africanas pelos colonos europeus produziram um número crescente de mestiços, raiz de futuras desigualdades econômicas e sociais.

O corpo sexuado feminino se embate com sua condição de ser individual e social no mundo colonial. Stolke ⁵⁶⁰ nos ilustra o caso de um Dr. Tembra do México que, em 1752, afirma ser da opinião que um matrimônio “desigual” poderia ou não ser celebrado sem o consentimento dos pais, dependendo da condição social da moça. Ou seja, se a donzela deflorada por uma promessa de casamento fosse de *status* inferior do que o do rapaz e causasse “maior desonra à linhagem dele”, era melhor a moça permanecer “desonrada”: “como quando um Duque, Conde, Marquês ou Cavaleiro de conhecida nobreza seduz uma menina mulata, uma china [descendente da mistura de negro e indígena com negro], uma coyota [descendente de índio e mestiça] ou a filha de um carrasco, um açougueiro, um curtumeiro)”⁵⁶¹ Assim, para o Dr. Tembra, o melhor neste caso seria o moço não casar com tal donzela,

porque a injúria para ele e para toda sua linhagem seria maior do que aquela em que a donzela incorreria ao permanecer sem salvação [...] pois o último caso é uma ofensa individual e não causa danos para a República, enquanto o primeiro é uma ofensa de tal gravidade que irá denegrir uma família inteira, desonrar uma pessoa proeminente, difamar e manchar toda uma linhagem de nobres e destruir algo que oferece esplendor e honra à República.⁵⁶²

Como afirmou Simone de Beauvoir, “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela: a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”⁵⁶³. Herdeira de uma espécie

⁵⁶⁰ Verena Stolke.

⁵⁶¹ (STOLCKE *apud* STOLKE, 2006, p.16).

⁵⁶² STOLCKE *apud* STOLKE, 2006: 16)

⁵⁶³ Beauvoir (1986, 14),

de categoria de *Homo Sacer*⁵⁶⁴, podemos concluir que a mulher no mundo colonial – branca, índia ou negra – pode ser considerada como o ser sacrificável em nome da construção da Nação (ou República), deixando como legado a sensação para as mulheres do Novo Mundo⁵⁶⁵, como desabafou Oribela, de que “este mundo é um desterro e nós, estrangeiros”.⁵⁶⁶

Como recorda Silviano Santiago⁵⁶⁷, o último pedido de Iracema a Martim foi de ser enterrada aos pés de um coqueiro, onde do seu túmulo seria erguido a província do Ceará⁵⁶⁸. Santiago também nos diz que, “ainda no berço”, o primeiro cearense emigrava do solo pátrio com o pai para a Europa, talvez refletindo um destino comum à raça. Então, o português que retornava já não era mais um português qualquer: eram cafres⁵⁶⁹.

⁵⁶⁴ Usamos o termo *Homo Sacer* a partir dos escritos de Giorgio Agamben na trilogia: *Homo Sacer, Stato di eccezione* e *Quel che resta di Auschwitz*. A raiz etimológica do adjetivo sacro deriva de uma palavra indo-europeia que significa “separato”. Desse modo, a figura do “Homo Sacer” - Homem Sacro – vem definida no Século II depois de Cristo pelo gramático latino Festo como aquele que o povo julgou por um delito; mas não é idôneo para sacrificá-lo. No entanto, quem mata o sujeito culpado, não pode ser condenado por homicídio. Ou seja, o *Homo Sacer* corresponde a uma vida que se pode matar, mas que não é sacrificável. É sacro o vivente declarado culpado, assim, no momento em que a vida é declarada sacra em si equivale a declara-la culpada. Um exemplo são os judeus na Alemanha nazista, onde eles eram culpados por nascerem judeus.

⁵⁶⁵ No entanto, lembramos também o trabalho de Luciano Figueiro e Ana Maria Bandeira de Mello, intitulado *Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial*. Tal estudo analisa a participação social da mulher nas atividades comerciais durante o século XVIII em Minas Gerais, quando, executando transações comerciais em pequenas vendas, quitandas ou como “negras de tabuleiro”, algumas delas conseguiram conciliar as condições de vida da massa escrava e as dos “desclassificados” sociais, embora aparecessem sempre como agentes da desordem, responsáveis pela tensão que marcou a sociedade colonial mineira por enfrentarem as medidas de controle social tomadas por parte da administração colonial e metropolitana.

⁵⁶⁶ (MIRANDA, p.181).

⁵⁶⁷ (SANTIAGO. 2006, p. 265).

⁵⁶⁸ Como assevera a historiadora **INGRID SCHWAMBORN**, já à época de Martim, a capitania e o rio eram conhecidos com o nome de Seará (em holandês “Siara”), mas, com sua “Lenda do Ceará”, Alencar notou uma imensa e “desconhecida profundidade histórica” da sua terra natal. O autor estranhou muito a reação por parte de seus contemporâneos, no ano da publicação de Iracema, em 1865, que praticamente ignoraram o romance. Como lamentou Alencar, houve um silêncio quase absoluto: “Só Machado de Assis logo reconheceu neste texto a “obra-prima do futuro”. Apenas 100 anos mais tarde, em 1965, a lenda de José de Alencar saiu em Fortaleza, em edição comemorativa da Imprensa Universitária”.

⁵⁶⁹ Encontramos o vocábulo nos versos d’ *Os Lusíadas* de Camões, no episódio de Dona Leonor: “Verão os cafres, ásperos e avaros,/Tirar a linda dama seus vestidos;/Os cristalinos membros e preclaros/ À calma, ao frio, ao ar, verão despidos,/Depois de ter pisado, longamente,/Co’os delicados pés a areia ardente (V, 47). Gregório de Matos, em um de seus textos, também usa o termo e destaca positivamente o processo de civilização portuguesa, responsável por fazer da Bahia um povoado de

O "cafres" era a denominação comum que os portugueses davam para os africanos que viviam na região da Costa Oriental da África⁵⁷⁰. Nos primeiros contatos com esse espaço, os portugueses teriam ouvido os muçulmanos designar os negros não convertidos por "cafres", palavra derivada do árabe *kâfir*, que significaria "infiel", "não crente". Essa designação originaria o nome "terra dos cafres" ou "cafraria", nome que logo passou a designar a terra de Moçambique e que se expandia para as regiões meridionais da África. Nos antigos relatos de portugueses do Índico, vemos que para esses habitantes, considerados de civilização rudimentar, passou-se a usar o termo como sinônimo de "selvagens" ou pouco desenvolvidos, "sofrendo aquele nome uma depreciação evidente"⁵⁷¹.

Santos⁵⁷² afirma-nos que o termo *cafrelização* se tornou estigmatizante e passou a designar uma assimilação às avessas, consistindo na aceitação dos valores africanos pelos portugueses e implicando uma mudança radical no estatuto de "civilizado" do português, pois este adotava estilos de vida tido como modo selvagens. Esse assimilado⁵⁷³ é apresentado como um ser dividido entre dois mundos – o do colonizador e o do colonizado -, não pertencendo a nenhum desses mundos, mas expressando uma hibridez cultural intrínseca. Situado no meio dessas designações de identidade, o Atlântico do Sul é o "entre-lugar", esse espaço intersticial e liminar onde as culturas convivem e negociam suas existências, cujo fluxo evita que a diferença seja

homens diferentes dos primitivos habitantes: "Haverá duzentos anos, /nem tantos podem contar-se, que éreis uma aldeia pobre, e hoje sois rica cidade. /Então vos pisavam índios,/ e vos habitavam cafres,/hoje chispas fidalguias, arrojando personagens". Para o poeta, os brasileiros não são os índios, mas sim os descendentes dos europeus que estabeleceram raízes no Brasil e que, substituindo os "índios" e os "cafres", transformaram a Bahia em um lugar próspero. Porém, Gregório de Matos manifesta uma espécie de reivindicação do novo lugar ocupado em detrimento daquele dos autóctones : "Senhora Dona Bahia, /nobre e opulenta cidade, dos estrangeiros madre:/ Dizei-me por vida vossa em que fundais o ditame/de exaltar os que aqui vêm,/ e abater os que aqui nascem? (...)"

⁵⁷⁰ (Wagner: 2011, 123).

⁵⁷¹ (FARINHA: 2005, p. 155).

⁵⁷² SANTOS (2001, p. 55).

⁵⁷³ (NOA: 2002, p.309).

vista através de polaridades e binarismos determinados⁵⁷⁴. Os portugueses, desse modo, transformaram-se nos “cafres da Europa”, como disse Padre Antônio Vieira⁵⁷⁵.

Obviamente em um país como o Brasil, a diversidade cultural passa a compor um papel central e ativo nas discussões sobre a identidade nacional, já que o povo, sendo “híbrido”⁵⁷⁶, é fruto do encontro de três raças: indígena, branca e negra.

Como afirma Cardoso⁵⁷⁷, a igualdade, na formação brasileira, transformou-se numa concessão pessoal e não um direito transparente do outro. Na perspectiva pós-colonial, os recalques e as reminiscências do poder colonial concatenou-se à cordialidade brasileira para impingir nos cidadãos a subordinação indiscutível ao poder instituído, através de mecanismos sociais mais complexos como a religião e o próprio sistema patriarcal. Benjamin Abdala Junior⁵⁷⁸ trata dessas questões, enfatizando o fato de que a ideologia da cordialidade desenvolveu-se a favor das conjeturas coloniais, sob uma falsa política de tolerância da diversidade cultural que foi responsável pela dissimulação tática de perpetuação do poder hegemônico no Brasil.

Para Sérgio Buarque de Holanda⁵⁷⁹, a característica positiva do português era a sua disposição para a aventura, sem a qual, toda a expansão marítima não teria ocorrido. Todavia essa “ética da aventura” se contrapunha à “ética do trabalho”, pois a oportuna exploração dos trópicos construiu-se com “desleixo e certo abandono”. Segundo identificado por Holanda, a história identitária do brasileiro foi assinalada pela “ideologia da cordialidade”. O brasileiro, esse “homem cordial”⁵⁸⁰, agiria pelo “coração”, preferindo as relações pessoais ao cumprimento de leis objetivas e imparciais.

Quando as consequências da dominação e subordinação passou a ser examinadas na sua complexidade, a tentativa de atenuar as diferenças tornou-se

⁵⁷⁴ (cf. Bhabha, p.2003).

⁵⁷⁵ Segundo Charles Boxer (1969, p.322) e Margarida Calafate Ribeiro (2004).

⁵⁷⁶ (BURKE: 2003, p.36)

⁵⁷⁷ (1993, p.29)

⁵⁷⁸ Benjamin Abdala Junior (2004).

⁵⁷⁹ Holanda (2000, p.12)

⁵⁸⁰ Holanda (2000).

insustentável. Uma seqüela imediata da ideologia colonial foi a constituição da identidade do indivíduo subjugado. Como lembra Barzotto⁵⁸¹, tal sujeito construiu sua identidade de “outro”/dominado/subjugado “sob” o olhar do “Outro”/dominador/opressor. Na perspectiva colonial, conseqüentemente, o processo identitário do sujeito se deu através do reconhecimento da alteridade e ganhou caráter de “objetividades” sobrepostas, em que a inferioridade passou a ser a base da pirâmide hierárquica de poder que, por sua vez, se impôs como superior. Para Barzotto (2008), na cadeia hierárquica, essa “outremização” foi repassada entre os próprios dominados, que perpetua(ra)m entre si as formas de opressão passadas:

Nada mais significativo dessa aversão ao ritualismo social, que exige, por vezes, uma personalidade fortemente homogênea e equilibrada em todas as suas partes, do que a dificuldade em que se sentem, geralmente, os brasileiros, de uma reverência prolongada ante um superior. Nosso temperamento admite fórmulas de reverência, e até de bom grado, mas quase somente enquanto não suprimam de todo a possibilidade de convívio familiar. A manifestação normal do respeito em outros povos tem aqui sua réplica, em regra geral, no desejo de estabelecer intimidade. E isso é tanto mais específico, quanto se sabe do apego freqüente dos portugueses, tão próximos de nós em tantos aspectos, aos títulos e sinais de reverência.⁵⁸²

Logo, a expressão de subalternidade deve ser submetida à noção de sobreposição de dominação, pois representa o “membro da classe inferior, aquele sem posses, o ser humano excluído, periférico e sem voz diante do aparato hegemônico”⁵⁸³.

O processo civilizador brasileiro, sintetizado por Buarque, assinala a forma tolerante com que se deu a formação “dissimulada” do estado brasileiro, a passagem do rural para o urbano e a constituição da esfera pública, não permitindo que se

⁵⁸¹ Barzotto (2008).

⁵⁸² (HOLANDA: 1995, p. 146).

⁵⁸³ (BARZOTTO: 2008, p.57).

produzissem regras gerais e transparentes. Nesse sentido, Buarque de Holanda resume a relação que se estabelece entre anomia e cordialidade no processo civilizador brasileiro:

A lhaneza no trato, a hospitalidade, e generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes fundada a sociedade brasileira no princípio da fraqueza moral, da preguiça e aversão ao trabalho, do personalismo e de uma esfera pública inacabada e ainda dominada pelo privado, portanto uma sociedade tipicamente patrimonial, estávamos longe de um verdadeiro processo civilizador.

584

Sobre o verdadeiro processo civilizador, é relevante pensar na conexão entre pós-colonialismo e violência epistêmica, através da declinação dos estudos sobre a subalternidade. Patrícia Calefato, no prefácio de *Critica della ragione coloniale*⁵⁸⁵, diz que o pós-colonial, apontado como âmbito teórico e de ação, repensa os dispositivos do saber e a cartografia do poder, movendo-se num fluxo histórico e narrativo, procurando no passado colonial, no presente transnacional, nos textos da cultura e nos signos do imaginário, os fundamentos do que Spivak define como Violência Epistêmica. Esta deve ser entendida ainda como a construção de um sujeito colonial que se autosacrifica pela glorificação da missão social do colonizador. A violência epistêmica não é a violência infligida ao colonizado em si, mas é o produto da violência colonial, entendida como se, de alguma maneira, o assumir do colonizado da violência colonial se traduzisse como uma espécie de cumplicidade da adesão à violência

⁵⁸⁴ (HOLANDA: 1995, p. 146).

⁵⁸⁵ Calefato *Critica della ragione coloniale*, 2004).

colonial que é a violência epistêmica. A violência epistêmica não é, portanto, aquela infligida ao colonizado, mas é aquela que este último reproduz.

Na relação fundante que atrela o cidadão ao (Estado) Nacional, a questão da identidade incorpora o espaço imaginado, como nos recorda Barbero⁵⁸⁶. No período colonial brasileiro - e posteriormente com a demanda da imigração europeia no ciclo da pós-abolição da escravatura no final do século XIX – o processo de miscigenação cresceu especialmente no que concerne à presença do homem branco. Na literatura cearense, temos vários personagens “brancos” que cruzaram o oceano e vieram contribuir na construção dessa identidade literária. Sem dúvida um dos mais importantes é o que representa a figura histórica e literária de Martim Soares Moreno⁵⁸⁷, no romance *Iracema*, de José de Alencar. Outro também que destacamos, embora constantemente colocado à parte pelo cânone literário nacional, é o personagem do coronel português Antônio José Nunes, do romance *Os Verdes Abutres da Colina*, de José Alcides Pinto.

É inegável que, no contexto brasileiro, precisamos fazer uma leitura de um mundo pós-colonial *sui generis*, pois não podemos utilizar a mesma chave de leitura que usamos em relação aos países africanos ou mesmo aos países da América Espanhola. Como lembra Ribeiro, a nossa “identidade nacional”⁵⁸⁸ foi sendo construída ao longo do século XIX e a nossa Independência foi realizada ao redor dos interesses de grupos sociais do Centro-Sul, fruto de relações complexas de poder internas e externas, que acabaram por desenhar os contornos da cidadania brasileira.

Além disso, segundo Costa⁵⁸⁹, a Independência do Brasil e a sua nacionalidade não foi formada dentro de um processo que remonta à crise do sistema

⁵⁸⁶ Barbero (2008:5-6).

⁵⁸⁷ De acordo com Regina Maria A. Fonseca Gadelha: “Em 1603, Pero Coelho de Sousa, em busca de resgatar índios, penetrava o vale do Jaguaribe e os sertões da serra de Ibiapaba, jurisdição da capitania de Pernambuco, dominada pelos caeté. Porém, somente em 1608 Martim Soares Moreno, sobrevivente da malograda expedição de Pero Coelho, abriria a região onde, com auxílio do seu sogro, Jacuúna, principal dos caeté de Jaguaribe, elevava o forte de Nossa Senhora do Amparo. Esse forte foi por muito tempo o arraial e ponto mais avançado do interior em direção ao Maranhão, linha direta para os reforços de soldados e de sertanistas que, por terra, desde Pernambuco, estabeleciam os contatos com aquela capitania” (SOUTHEY: 2006, pp. 34-40).

⁵⁸⁸ Ribeiro (2002).

⁵⁸⁹ Costa (1979).

colonial, pois não houve uma mudança significativa no cenário brasileiro. O príncipe regente tornou-se Imperador. Mudou-se o título, mas o indivíduo perpetuador das velhas estruturas continuou o mesmo. Essa independência também não pode ser confiada aos marcos clássicos apontados pela historiografia, tais como a convocação da Constituinte de 1808 e os manifestos de Agosto de 1822, tanto o escrito por Ledo quanto o redigido por José Bonifácio. Ou ainda como afirma Almeida:

A independência do Brasil no século XIX, a natureza neo-europeia do Estado-nação, o hiato temporal entre o Brasil colônia e o terceiro império português em África, são aspectos que sugerem cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colônias africanas e com os imigrantes africanos em Portugal. Nesse quadro, o Brasil joga um papel fantasmagórico no imaginário português e na retórica oficial, sem equivalente nas visões brasileiras sobre Portugal. A maior parte dos equívocos da lusofonia e das celebrações dos 500 anos do Brasil têm aí origem.⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Almeida (2000).

4.2. A fundação da solidão

Aschcroft⁵⁹¹ nos assevera que uma característica principal das literaturas pós-coloniais é a preocupação que essas têm com o lugar e o deslocamento. É, neste exato ponto, que a crise de identidade pós-colonial ocorre – a preocupação com o desenvolvimento ou recuperação de uma relação entre indivíduo e lugar. Para Boaventura Sousa Santos⁵⁹², o termo pós-colonialismo se refere a uma série de estudos centralizados nos efeitos da colonização sobre as culturas e as sociedades colonizadas, entendido em duas acepções principais: 1) um período histórico que surge após a independência das colônias; 2) um conjunto de práticas e de discursos que desconstruem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, buscando substituí-la por narrativas escritas a partir do ponto de vista do colonizado.

Para Miguel Vale de Almeida⁵⁹³, as interações locais antecedem em importância as estruturas globais que as formam. Tais conclusões resultariam do carácter híbrido ou *in-between* do sujeito pós-colonial, insurgindo, desse modo, uma condição global enquanto projeção da subjetividade no mundo. Para Almeida⁵⁹⁴, é Dirlik que acredita que o termo "pós-colonial" exclui todos os que, inconscientes do seu hibridismo, continuam a massacrar-se em conflitos étnicos, religiosos e nacionais; excluindo os radicais que ainda declaram, que as suas sociedades permanecem colonizadas, e os ativistas indígenas, que não aceitam o repúdio das identidades essencializadas.

Atualmente, os estudos sobre o Hibridismo se deparam com algumas especificidades, sobretudo, com dois fortes aspectos: um político, outro estético. Hoje o hibridismo configura-se tanto como um modo de agir, seja pela ação e/ou pelo discurso, quanto como um modo de construir e sua finalidade é política e imediata: ou

⁵⁹¹ Aschcroft (1989).

⁵⁹² Sousa Santos (2001).

⁵⁹³ Almeida (2000).

⁵⁹⁴ Almeida (2000).

se vence o opressor, assumindo o conceito positivamente, ou se derrota o oprimido. Sabemos que a *Iracema* de Alencar, sendo fruto do Romantismo, nos mostra um índio “não-original” contraditoriamente baseado nos costumes cristãos, submisso ao colonizador:

Belo, forte e corajoso, o índio é também aquele que deve se sacrificar para salvar a união “branco do bem/índio do bem” contra o índio do mal (no caso, os Tabajaras, ou os Aimorés), aliado dos inimigos do mal (os franceses). Em nome do amor (a “doce escravidão”, como diria Machado), os traços de violência do colonizador são apagados e a única nobreza heróica do índio passa a ser, como já escreveu Alfredo Bosi, “um sacrifício espontâneo e sublime”. Como nossa senhora colonizada, Iracema-América, nossa mãe natureza, morre para salvar uma nova/velha raça: Moacir (“Filho do sofrimento, de moacy – dor, e ira, desinência que significa saído de”.), nossa certidão de batismo cristã-americana.

595

Em “Identidade Nacional como Suplemento”, Maria Lúcia Outeiro Fernandes⁵⁹⁶ argumenta que, no Brasil, muitas vezes os debates acerca da identidade nacional privilegiaram as versões totalizadoras e maniqueístas radicadas no século XIX. A produção artística brasileira quase sempre foi ponderada como “mimetismo *versus* autenticidade”: ora supervalorizaram os modelos dos centros hegemônicos e menosprezaram as produções da colônia como imitações inferiores; ora as viram como projetos revolucionários de emancipação política, econômica e cultural - como as interpretações críticas do país empreendidas pelos intelectuais modernistas.

Em relação ao período colonial, é interessante ressaltar o que Antônio Cândido denomina como “diálogo com Portugal”. Para Cândido, tal diálogo representou “uma das vias pelas quais tomamos consciência de nós mesmos”⁵⁹⁷,

⁵⁹⁵ (MONTEIRO: 2008, p. 74).

⁵⁹⁶ Maria Lúcia Outeiro Fernandes (2006).

⁵⁹⁷ Cândido (1985, p. 110).

culminando com nosso empenho de autoafirmação enquanto povo, principalmente na contrapartida da negação dos valores portugueses, com a independência política em 1822 e o nacionalismo literário do Romantismo, onde se inscreve Alencar.

Inocência Mata⁵⁹⁸ afirma que uma das marcas mais intrigantes e emblemáticas das atuais literaturas africanas de língua portuguesa é o trabalho de desconstrução, seja ela temática, discursiva e ideológica. Outra característica importante de tais literaturas é a simultânea reconstituição do discurso “sobre o corpo da nação”, a partir de identidades ditas “marginais” e a consequente desestabilização do "local da cultura" construído como nacional pelo discurso, sobretudo o literário, anticolonial. Desse modo,

Tendo sido a literatura um dos veículos de afirmação nacional, o nacionalismo literário utilizara signos e símbolos, uns arbitrários embora decorrentes de um conhecimento empírico (como os elementos da Natureza), outros sugeridos da situação socioeconómica prevalecente (como o magaiça moçambicano, o contratado, o imigrante cabo-verdiano), para construir a ideia de um corpo uno e coeso, o núcleo simbólico nacional, em que a identificação se processava através da afectividade ideológica e não propriamente cultural, ou através de fragmentos, eventos e objectos que emergiam como metáforas do quotidiano.

Édouard Glissant⁵⁹⁹, ao avaliar a formação das literaturas nacionais, enfatizou duas funções: uma função dessacralizadora de desmitificação, de descrição, de análise intelectual, que pretende dismantelar o mecanismo interno de um dado sistema, para expor trabalhos ocultos; e uma outra função sacralizadora com o objetivo de reunir a comunidade ao redor de seus mitos, suas crenças, sua imaginação, ou suas ideologias. Interessante notar que José de Alencar se inscreve no segundo tipo. No prefácio da primeira edição afirma que, sobretudo, *Iracema* é um livro cearense, “uma lenda do Ceará”. No entanto, o “livro cearense” mostrou-se também

⁵⁹⁸ <http://repositorio.lusitanistasail.org/mata01.htm> Pepetela e as (novas) margens da nação angolana Inocência Mata (Universidade de Lisboa).

⁵⁹⁹ Glissant (1992: pp. 99-100).

pedra basilar de um projeto de literatura nacional e mesmo de uma alegoria da fundação do Brasil:

A lenda de Iracema – sua vida breve e sofrida, sua dedicação atormentada ao estrangeiro, sua morte prematura em virtude das sequelas do parto – acaba por dramatizar alegoricamente o modo como foi implantada a língua, a religião e os costumes europeus. Língua híbrida e religião sincrética espelham uma nação de mamelucos e mulatos.⁶⁰⁰

Antônio Cândido e Alfredo Bosi reiteram a importância de Alencar para a formação da brasileirismo⁶⁰¹ e a consciência de tal projeto no processo de criação. Para Cândido, em *Formação da Literatura Brasileira*, os livros *Lucíola*, *Senhora* e *Iracema* são os melhores romances da produção do escritor e o indianismo revela “a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção que dá a um país de mestiços o álibi de uma raça heroica, e a uma nação de história curta, a profundidade do tempo lendário”⁶⁰².

Como declarou Sânzio de Azevedo, “[...] a virgem dos lábios de mel, se não era um mito antes da aparição do romance-poema, tornou-se mito e hoje a idéia que temos é a de que ela existe mais do que se houvera realmente vivido. ‘Sem existir nos bastou’, como de Ulisses disse Fernando Pessoa [...]”.⁶⁰³ Já no início do romance, os traços descritivos dos personagens se relacionam com a identificação de elementos da natureza tropical, “enobrecida moralmente pelo conjunto de valores europeus cristãos

⁶⁰⁰ (SANTIAGO, 2000, p. 264).

⁶⁰¹ A obra de José de Alencar, segundo José Luiz Passos, é dividida organicamente em três partes, embora não necessariamente cronológicas: 1) Fase Primitiva: fase que traduz as lendas e mitos da terra selvagem e conquistada, originárias de tradições que embalaram a infância do povo brasileiro. A tal período pertence *Iracema* (1865); 2) Fase Histórica: consolida a representação da aliança do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverberações de um solo esplêndido, exemplificados pelas obras *O Guarani* (1857) e *As Minas de Prata* (1862-66); 3) Fase a partir da Independência Política, retratada em romances como *Lucíola* (1862), *O Gaúcho* (1870) e *Til* (1872), na qual se trata da “infância da nossa literatura”. Nesta fase, ainda não terminada, Alencar apresentava o seu desejo de que surgissem novos escritores que pudessem consolidar o “verdadeiro gosto nacional”, silenciando as pretensões dos que queriam recolonizar o Brasil “pela alma e pelo coração”, já que não podiam mais fazer pelo “braço”.

⁶⁰² (CANDIDO, 1959: p. 223).

⁶⁰³ Sânzio de Azevedo (1987, p.16).

que fazem parte do modelo romântico de representação⁶⁰⁴. No entanto, podemos também notar que já a presença primeira de Martim gera uma ruptura no espaço onde ele se instaura, marcada semanticamente por palavras como “suspeito”, “quebra”, “espírito mau”, “perturba-se”, “estranho”, “tristes”:

Rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta. Ergue a virgem os olhos, que o sol não deslumbra; sua vista perturba-se.

Diante dela e todo a contemplá-la está um guerreiro estranho, se é guerreiro e não algum mau espírito da floresta. Tem nas faces o branco das areias que bordam o mar; nos olhos o azul triste das águas profundas. Ignotas armas e tecidos ignotos cobrem-lhe o corpo.⁶⁰⁵

Em diversas passagens do texto alencarino, o narrador prefigura a morte de Iracema como resultado do encontro com o guerreiro branco. Desse modo, o leitor, pela boca do Pajé, o pai da índia, é informado da instituição de uma lei que prescreve que “se a virgem abandonou ao guerreiro branco a flor de seu corpo, ela morrerá”. Outro momento é quando Batuireté, chefe da nação dos pitiguaras, afirma que “Tupã quis que estes olhos vissem, antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja⁶⁰⁶. Neste caso, Alencar também explica em nota que Batuireté “profetiza nesse paralelo a destruição de sua raça pela raça branca⁶⁰⁷. Iracema ainda comenta, como recorda Passos, que “a sabiá, que faz seu ninho, não sabe se dormirá nele⁶⁰⁸”.

Reconhecendo na retórica erótica um eixo de organização do romance nacional, Sommer demonstra que “política e história são inextricáveis na história da construção nacional⁶⁰⁹. Assinala, ainda, que o aspecto de conciliação nas relações

⁶⁰⁴ (PASSOS: 1998, p.30).

⁶⁰⁵ (ALENCAR: 1991, p. 10).

⁶⁰⁶)

⁶⁰⁷

⁶⁰⁸ PASSOS: (1998).

⁶⁰⁹ Sommer (2004, p.20).

sexuais inter-raciais predomina nesses romances, havendo quase sempre uma relação cíclica de resignação/ redenção entre os amantes (tal como no livro de José de Alencar, analisado pela autora), sendo que a virilidade é valorizada como um atributo masculino e que serve para distinguir homens bons de maus.

Obviamente tal prerrogativa nos remete à teoria lusotropicalista freyriana, em que os portugueses eram vistos como um povo particularmente mais amigável, humano e com melhor capacidade adaptativa do que outros colonizadores mundo afora, suportando a ideia da convivência relativamente harmônica dos colonizadores portugueses com os povos indígenas. Assim, para Gilberto Freyre, “Alencar não foi colonialmente português nem subeuropeu, ‘foi um legítimo lusotropical’, por isso ‘não precisou repudiar sistematicamente na herança lusitana do Brasil senão o que essa herança lhe pareceu importar aos brasileiros’”⁶¹⁰.

Afrânio Coutinho⁶¹¹ explica a teoria da obnubilação como sendo “a força diferenciadora da pressão exterior, isto é, do meio físico – solo, paisagem, flora, clima – sobre as forças mentais do homem que deu lugar ao fenômeno que Araripe designa como obnubilação brasílica: a adaptação dos colonos ao novo meio, por um processo de mimetismo, esquecendo os hábitos da mãe-pátria”. Para Silvano Santiago, a obnubilação do português e a transgressão do indígena são os opostos complementares que escoram o espírito conciliatório na análise da colonização lusa:

Ao oposto da teoria da obnubilação, diga-se que a mera presença do branco no Novo Mundo constrói o arcabouço para a transgressão aos valores autóctones que, no caso, será referida como o desejo de o primitivo comungar sentimentos nobres *vis-à-vis* do colonizador.⁶¹²

⁶¹⁰ FREYRE (1995, p.34).

⁶¹¹ Coutinho, em *A tradição afortunada* (1968).

⁶¹² (SANTIAGO: 2006, p. 265).

Nos anos 80, os estudos pós-coloniais trouxeram novamente à tona a questão do Hibridismo, em especial com os estudos de Peter Burke. Para Burke⁶¹³, o conceito de hibridização⁶¹⁴ é o equivalente de *mistura* – resultado de um processo, e não, de um estado – que ocorreu em todas as épocas da história, sob os mais variáveis nomes. No campo teórico, o hibridismo nos mostra seus limites e restrições, pois pode implicar, pelo viés negativo, a “perda de tradições regionais e de raízes locais”.⁶¹⁵ Desse modo, o fruto da união de Iracema é o primeiro filho que o sangue da raça branca gerou nessa “terra da liberdade”, mas também representa esta perda das tradições e raízes locais. A criança é batizada por Iracema como Moacir⁶¹⁶, o “nascido do meu sofrimento”, e assim reforçada por nota do autor. O romance acaba com a partida de Martim, de seu filho Moacir e do seu cão. Como salienta Passos⁶¹⁷, Martim retorna três anos após a morte de Iracema, trazendo muitos homens brancos, o que representou um processo mais extensivo e violento de ocupação europeia:

entre os quais, um padre “para plantar a cruz na terra selvagem” (I 11116). Poti, inseparável amigo de Martim, é o primeiro a se converter por vontade própria. Conforme o “argumento Histórico”, o leitor já sabe que Poti é na realidade um

613

614 O escritor argentino Néstor García Canclíni, no livro *Culturas híbridas*, apresenta o hibridismo cultural como o resultado da interação da cultura indígena com a cultura de elite, que vai além das questões raciais e das fusões religiosas e de movimentos simbólicos tradicionais, representadas especificamente pelos termos “mestiçagem” e “sincretismo”. Assim, no caso da cultura indígena, a hibridação se torna tanto um processo que permite a sobrevivência de tal cultura misturada à cultura popular quanto um meio de modernização da cultura de elite (CANCLÍNI: 1992, p. 14-15)

615 (BURKE, 2003, p. 18).

616 “Teus filhos, gerados na dor e na passividade, saberão por fim o seu destino/Mas até o acertar dos passos, Mãe, um rio de loucura há-de estuar./Praias da minha terra, grotas perdidas nos obós distantes/Já ouço o canto angustiado do ossobô a semear a tormenta/E o misterioso grito da conóbia em seus longos agouros./ Mas o homem dos trópicos de mãos levantadas vai redimir a gleba. / O canto do silêncio, um longo canto de punhos cerrados/ Será a resposta do homem aos tubarões dos mares. (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 34).A África é significada pela referência às “praias da minha terra, grotas perdidas nos obós distantes” e o instinto da Mãe se prenuncia no “... canto angustiado do ossobô”, assumindo, assim, uma referência literária que está presente em textos de vários escritores de São Tomé. O pássaro ossobô é apreciado pela beleza de seu canto e pelo colorido de sua plumagem. No poema de Alda Lara, paradoxalmente, seu canto semeia “a tormenta”, assim como a conóbia, no verso “E o misterioso grito da conóbia em seus longos agouros”.

617 Passos (1998).

personagem histórico que perde seu nome tupi e passa a se chamar Felipe Camarão, herói da restauração holandesa no Nordeste. E assim, Martim traz a conversão civilizatória como resultado da mistura de que ele próprio havia sido promotor: “germinou a palavra de Deus verdadeiro na terra selvagem e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá” (I 1116). Esta última imagem – que empreende a substituição material e simbólica do primitivo pelo civilizado representados agora pela precedência do sino cristão sobre o chocalho indígena – ilustra o que a vida de Iracema havia prefigurado: a necessidade da morte e a reconversão do elemento original, nativo, para a afirmação de algo novo, nem índio nem europeu, afirmação de uma brasilidade que foi alimentada pela morte das gerações parentais e teve como primeiro fruto uma criança batizada pelo apelativo de filho da dor.⁶¹⁸

Para Zilá Bernd, o conceito de mestiçagem foi uma “cilada da Modernidade”⁶¹⁹ como o próprio conceito de híbrido também o é e corresponde a mais uma utopia da pós-modernidade. Uma ilusão que ocultaria um imperialismo cultural em vias de apropriação de elementos de culturas marginalizadas para, enfim, reemprega-las “a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas”⁶²⁰, tratando-se apenas de um processo de “glamourização” de elementos culturais provenientes da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite. Como sinônimo de encontro cultural, Burke afirma que o hibridismo inova e encoraja a criatividade, mas também apresenta-se como um conceito “ambíguo”, pois “evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a Natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos”⁶²¹.

De todo modo, Martim pode ser visto como um personagem complexo e ambíguo como a própria figura do colonizador, embora forjado aos moldes do

⁶¹⁸ (PASSOS: 1998, p. 33).

⁶¹⁹ Zilá Bernd (2004, p. 101).

⁶²⁰ Zilá Bernd (2004, p. 101).

⁶²¹ BURKE, (2003, p. 55).

Romantismo. Apesar da aventura amorosa com Iracema e da conquista da nova terra, Martim sente saudades da noiva loira deixada na Europa e da vida social que tinha antes de partir para terras brasileiras. Martim, na verdade, é um cafajeste. Ou seja, como afirma Lucia Helena, ele “penetra no mundo natural, mas dele não participa, senão como ameaça: leva o desconcerto à tribo de Iracema e, no concerto das nações indígenas, implanta a *mairi*⁶²² dos cristãos”⁶²³. Já Iracema vai abandonando o seu “estado de natureza” para seguir o guerreiro branco que também vai deixá-la sozinha para partir em campanha com Poti. A índia, então, “não pode voltar atrás, nem ir mais adiante. Até o retorno de Martim, Iracema tem diante de si a hipótese regressiva (e mortal) de retorno ao estado mais primitivo do primitivo: o de identificar-se com o indiferenciado, até definitivamente refluir à dimensão de terra-mãe, que a enterra.”⁶²⁴

Uma das características interessantes da construção de personagens, lembradas por Catarina Edinger (1990: 124), é o fato de que, apesar de características femininas mostradas nos romances românticos brasileiros, eles não eram construídas por escritoras. Alencar construiu suas heroínas inteligentes e vivazes: “The mere existence of such characters challenges the stereotype of Latin cultures as ‘machistas’”. Certamente não Iracema. Silvano Santiago⁶²⁵ nos fala de uma heroína perversamente romântica, mas que:

O dilema que Iracema vivenciou junto aos seus se encaminha para um final vergonhoso. O sentimento do amor sobrepuja o sentimento de lealdade aos irmãos. Vencem os pitiguaras. Em passagem de grande beleza, o ficcionista se detém nas imagens que os olhos de Iracema refletem. Perto, o chão juncado dos cadáveres dos irmãos e, longe, o bando confuso dos guerreiros tabajaras, que foge

⁶²² Cidades dos brancos.

⁶²³ Lucia Helena (2006, p.86).

⁶²⁴ (HELENA: 2006, p. 86).

⁶²⁵ Santiago (2006) afirma ainda que: “Um grande **personagem**, como é o caso de **Iracema**, não vive só de certezas, sobrevive nas questões que conseguirá despertar nos leitores de hoje e de amanhã. José de Alencar não classifica **Iracema** como um romance histórico; identifica-o como “lenda”, uma lenda do Ceará”.

em nuvem negra de pó. O sangue brioso que enrubescer a terra de Pindorama⁶²⁶ é o mesmo que arde nas faces da Índia envergonhada.⁶²⁷

Lucia Helena⁶²⁸ assevera que a filosofia que embasa o romance de Alencar coloca em evidência a luta desigual do homem natural com as forças que ele não domina e que jamais conseguirá vencer. É como se os personagens pertinentes ao universo indígena ficassem sempre retidos pelo código de um processo civilizatório que confere apenas às pessoas de raça branca o poder da dupla mobilidade. Desse modo, tanto Iracema quanto Peri, do romance *O guarani*, encontram-se impedidos de radicarem-se num espaço que não seja aquele da natureza selvagem. Aprisionados de algum modo, não se abrem à urbanidade nem ao comércio das nações. Assim, nas páginas de Alencar, encontramos:

(...) o drama da construção identitária de uma comunidade imaginada em que fragmentos da trajetória de uma identidade em crise ecoam, como ruínas de um antigo texto soterrado pelo “carro triunfal” do vencedor.⁶²⁹

Interessante também relacionar as palavras de Lucia Helena com o conceito veiculado atualmente de Hibridismo, principalmente quando, na crítica literária pós-colonial, nos enfocamos nas “intenções” dos discursos que, analisados, buscam identificar tanto o “lugar” de quem fala (o discurso do colonizador e o do

⁶²⁶ Pindorama é a palavra de origem tupi-guarani que significa “terra das palmeiras” e o nome pelo qual os nativos ando-peruanos e indo pampianos chamavam o Brasil quando chegaram as naus de Pedro Álvares Cabral. Salientamos a importância do termo recuperado pelo movimento modernista e o Manifesto Antropófago, escrito por Oswald de Andrade, que tinha como objetivo a “deglutição” da cultura do *outro externo* (cultura europeia e norte-americana) e do *outro interno* (principalmente a cultura dos ameríndios, afrodescendentes), que não negava a cultura estrangeira, não a imitava, mas valia como um instrumento crítico para questionar a história do Brasil e seu passado colonial: "Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud - a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama". (ANDRADE, Oswald. "Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha." Revista de Antropofagia, Ano 1, No. 1, Maio de 1928.)

⁶²⁷ (SANTIAGO: 2006, 28)

⁶²⁸ HELENA: 2006, (2006)

⁶²⁹ (HELENA: 2006, p. 54).

colonizado) quanto o que se ambiciona provocar com o discurso, as intenções retóricas do interlocutor ou as provocações a uma série de regras estabelecidas pelas culturas hegemônicas. Não nos cabe aqui afirmar que Alencar escreveu um texto que localizava declaradamente o lugar do colonizador e as suas intenções, mas certamente podemos perceber o avanço do “carro triunfal do vencedor”:

O mito muda de roupa, mas não muda sua estrutura, seu efeito colonizador. A virgem nativa de ontem que, “por amor”, serviu sua vida – vale dizer, sua cultura – à cultura cristã do colonizador (simbolizada na figura histórica de Martim Soares Moreno) pode muito bem ser vista como o alimento do turismo sexual (estrangeiro) de hoje. Qualquer olhar minimamente sensível que passeie pela Praia de Iracema em Fortaleza (antiga Praia do Peixe), é capaz de realizar operação análoga àquela produzida por Oswald de Andrade quando, através de uma paródia-relâmpago feita à moda dadaísta, transportou para o século XX o imaginário bíblico-paradisiaco do cronista Pero Vaz Caminha. As “vergonhas” das índias, “tão altas e tão saradinhas” pertencem (aliás, não pertencem) a mundanas e urbanas “meninas da gare”: produto de exportação. Putas “naturais” à mão cheia.

Praia de Iracema: síntese do mito de hospitalidade nativa e cearense, e também brasileiro. Terra do sol e da acolhida cordial do estrangeiro europeu. Ressonância moral do projeto romântico desenvolvido por Alencar e seus contemporâneos que muito já serviu aos discursos de unidade nacional, não raro autoritários e conservadores, produzidos ao longo da história republicana brasileira. Moralismo de um Brasil do “bem” contra o “mal”: “ame-o, ou deixe-o”.⁶³⁰

Para Lucia Helena⁶³¹, as narrativas de Alencar tematizam e problematizam o impacto na cultura autóctone do pacto social do Estado-nação recém formado, entre aqueles que podem ocupar os domínios, fundando cultura e civilização, e aqueles que, pertencendo à terra, foram condenados à exclusão, ao silêncio e à solidão. Tais fraturas marcam os estigmas de nossas marcas identitárias e foram trazidas à tona por

⁶³⁰ (MONTEIRO: 2008, 64)

⁶³¹ Lucia Helena (2006:88)

este intelectual que não deve, ainda segundo Helena⁶³², ser representado apenas como mais um intelectual envolvido com a elite vinculada⁶³³.

No ano de 1998, o compositor brasileiro Chico Buarque⁶³⁴ lançou o disco *As Cidades*, abordando um tema pouco frequente em sua temática que é a emigração dos brasileiros. Um desses exemplos, conforme assevera Cristina Duarte, da Université de Toulouse-Le Mirail, constitui a canção "Iracema voou"⁶³⁵:

essa canção faz referência a um dos romances mais importantes do Romantismo brasileiro, o livro *Iracema*, de José de Alencar, escrito em 1865. Originário também do Ceará, esse autor iniciou o indianismo nas letras brasileiras, propondo pela primeira vez uma índia como heroína de um

⁶³² Lucia Helena (2006:88)

⁶³³ André Monteiro (2008), a lenda livresca se transformou em lenda popular e/ou populista. O livro – e mais ainda a personagem – virou um sucesso absoluto, apesar do pouco brilho inicial. A obra, após 100 anos da sua publicação, já tinha ganhado mais de 100 edições apenas em português. O nome virou um fenômeno⁶³³ e inúmeras meninas foram batizadas com ele, apesar de não pertencer à gama de nomes cristãos, como recorda Silvano Santiago⁶³³. Iracema ainda foi tomada pela indústria fonográfica, cinematográfica e chegou à rede Globo, participou do reality show *Big Brother Brasil* e “posou na playboy”: “(...) Uma coisa é certa: Iracema está na Globo. E a Globo está posando na Playboy. Mas não se enganem: ela não está nua. Prova viva da “morte do autor”, Iracema não pertence mais aos direitos autorais do Senhor José de Alencar. Mas se o signo Iracema rompeu com os direitos sagrados da “propriedade intelectual” (conceito caro à revolução burguesa do século XVIII), ele não rompeu, evidentemente, com a burguesia impotente de plantão. O signo Iracema é abraçado pelo Big Brother, mas ninguém sente. O Big Brother é a neurose participativa da onisciência sem prazer ativo. Onisciência sem corpo. Anestesia Geral. Bem entendido: o signo Iracema veste o objeto/mercadoria Natália Nara (fetiche de certa masculinidade mal amada e brasileira). Bem entendido: a “nudez selvagem da Iracema do reality show”, conforme se lê em uma capa da Playboy, não é nudez, não é selvagem e nem é real. O rei, definitivamente, não está nu. A morte reina”. (MONTEIRO: 2008, 64).

⁶³⁴ Já no final do anos 60, Caetano cantava “Viva Iracema/Viva Ipanema”, como recorda Monteiro (2008).

⁶³⁵ Encontramos, em nossa pesquisa, diversas canções que retratam a personagem Iracema, que por motivos metodológicos não foram incluídas nas nossas análises. Algumas exaltavam o Ceará em tom saudosista, como *Iracema* de M. Paulino e Edson Vieira: Lindos Coqueirais/ Embalam os meus sonhos na beira do Mar/ A saudade dói/ É o meu amor que não quer voltar/ Oh! Iracema lábios de mel do Ceará/ Oh! Iracema lindos poemas a te exaltar/ Lembro com saudade A felicidade que deixei lá/ Sempre recordando no dia pensando de poder voltar/ Meu Ceará! (...) Quero voltar a te rever/ Para não esquecer de te lembrar Meu Ceará. Ou ainda a canção *Iracema Brasil* (2002) de Eduardo Dusek que questiona a personagem Iracema por não ter resistido a Martim: “Iracema, Iracema/ Meu bem, que horror/ Você se apaixonar/Logo pelo teu conquistador. /Mas o teu pai?/ Onde fica tua mãe?/ E até mesmo o pajé?/ Se lembra, ele até te perguntou/Ira, Qual é ? Te tocaram, Minha flor?/ Iracema que horror!/ Quem nos conquista/Raramente nos dará amor/Te induz, te seduz./Tu vais?/Por favor Ira, Chega de ais./Pois na hora H/ ele se faz de gostoso/ E acaba cortando o teu gozo./Deste teu ouro/Teu único tesouro/ Marcaste, querida Iracema/Mas não ligue para o azar/ Tua história a de virar um poema. (...)

romance. (...) A personagem principal da canção tem não somente o mesmo nome que a heroína do romance de Alencar, como também as mesmas origens, pois ambas vêm do estado nordestino do Ceará. Por outro lado, se no romance a natureza é bastante valorizada, ocupando grande parte das descrições apresentadas, na canção de Chico Buarque ela se reduz ao mínimo, limitando-se somente ao luar.⁶³⁶

Assumindo a mobilidade forçada dos “desterrados na própria terra”, Iracema, a outra heroína da nacionalidade, segundo Chico Buarque, “voou para a América”, como lembra Ângela Maria Dias⁶³⁷. Buarque faz a sua releitura da personagem cearense, possibilitando que seja agora a figura feminina que sai da terra natal e vai para a “América⁶³⁸”:

Iracema voou para a América
Leva roupa de lã e anda lépida
Vê um filme de quando em vez
Não domina o idioma inglês
Lava chão numa casa de chá
Tem saído ao luar com um mímico
Ambiciona estudar canto lírico
Não dá mole pra polícia
Se puder, vai ficando por lá
Tem saudade do Ceará, mas não muita
Uns dias, afoita, me liga a cobrar
— É Iracema da América.⁶³⁹

⁶³⁶ (DUARTE: 2009, p. 2).

⁶³⁷ Maria Dias (2001).

⁶³⁸ Lembramos que, em 1923, Afrânio Peixoto descobriu em *Iracema* um anagrama para "América". No entanto, como afirma a historiadora *Ingrid Schwamborn (2012)*, a relação, entretanto, não passou de coincidência, pois nos seus cadernos de anotações Alencar vacila ainda entre "Aracema" e "Iracema".

⁶³⁹ BUARQUE.

Podemos perceber que, nessa canção, a personagem principal é natural do estado do Ceará e que se encontra nos Estados-Unidos da América. Podemos deduzir que ela emigrou clandestinamente e, por isso, passa o tempo a evitar a polícia. Também percebemos a condição precária da imigrante brasileira: o seu trabalho consiste em lavar o chão de um salão de chá e ela não possui bastante dinheiro nem mesmo para telefonar ao amigo, pois o “liga a cobrar”. Assim, vemos que o destino de Iracema (e, na obra *Iracema*, Moacir?) reflete o de milhares de brasileiros que deixam sua terra natal para irem buscar melhores oportunidades no exterior⁶⁴⁰.

Ao contrário da Iracema alencarina, esta Iracema do século XX não demonstra muito amor à sua terra natal, pois ela sente saudades da sua terra natal, mas “não muita”. Outro fator interessante é que desta vez o “agente masculino” se contrasta com o agente feminino, representado pela própria Iracema: o personagem masculino não possui ou não usa sua voz - é um mímico – e a figura feminina quer aumentar a potência da sua – estudar canto lírico. Ainda notamos que, no texto de Buarque, Iracema não domina o inglês, entretanto não apenas o texto alencarino nos mostra um cuidado extra com uma língua materna “Brasílica-brasileira”, mas sabemos da acurada dedicação do personagem histórico Martim para aprender uma língua para ele estrangeira como o tupi. Para Duarte:

A questão da língua é de igual importância. No romance romântico os vocábulos tupiguarani são numerosos, impondo de certa forma a cultura da Índia face à cultura do branco europeu. Em "Iracema voou", como a brasileira "não domina o idioma inglês", ela se encontra numa posição de inferioridade lingüística. Como consequência disso, "ela sai com um mímico", ou seja, o namorado só pode se comunicar com ela através de gestos. Finalmente, a vida dessa nova Iracema é muito menos grandiosa: faxineira em país estrangeiro, sem saber falar a língua local

⁶⁴⁰ No artigo “TRADUÇÃO E CANÇÃO: NO RITMO DO TROVADOR”, Álvaro Faleiros (01) nota que, na canção “Iracema voou”, Chico Buarque, no último verso do poema, rima as palavras “América”, “lá”, “Ceará” e “a cobrar”. Ainda de acordo com tal autor, o professor Carlos Rennó, em um curso sobre Chico Buarque, atentou para o fato de que a valorização do acento secundário das proparoxítonas é uma constante na canção norte-americana e que a utilização desse recurso, em “Iracema voou”, condiz com o próprio tema da canção: o retrato de uma imigrante brasileira nos Estados Unidos.

e sendo obrigada a fugir sem parar da polícia. Mas, apesar de tudo, Iracema prefere ficar nos Estados Unidos (...) ⁶⁴¹

A Iracema alencarina renuncia à sua própria tribo em função do amor e abandona a sua condição sagrada de sacerdotisa para se tornar uma mulher comum, enquanto a Iracema buarqueana deixa o Brasil em busca de melhores condições de vida e com a intenção de transformar-se em uma cantora lírica, quem sabe uma artista de vida não tão comum. Tais diferenças entre as duas personagens nos faz pensar que “Iracema voou” funciona como um texto “anagrâmico” do texto original alencarino, uma Iracema emancipada - agora não mais mãe de Moacir e, sim, descendente dele – entretanto ainda oprimida e inserida em um contexto dramático:

A canção de Chico Buarque encerra-se com um verso que na verdade deveria estar no início: a frase em que Iracema se apresenta no telefone, pronunciando o próprio nome. E justamente, há nessa canção algo sobre a identidade: a heroína está construindo uma nova personalidade. Ela deseja se diluir completamente no novo país que escolheu, abandonar sua cultura e adotar uma outra, esquecer tudo o que foi e começar vida nova. Iracema quer até mesmo se tornar esse próprio país, país altaneiro que para se nomear, tomou posse do nome do continente. E essa relação especular tão alienadora é colocada através dos dois nomes próprios da canção: "Iracema" é o anagrama de "América". ⁶⁴²

Em 1974, Jorge Bodanzky, Orlando Senna e Wolf Gauer produziram *Iracema, uma transa amazônica*, financiados por uma televisão alemã. O filme, misturando documentário e ficção, narra a história da jovem Iracema e do motorista Tião “Brasil Grande” e esteve proibido no país até ser lançado oficialmente no Brasil em 1981. Representou um dos marcos do cinema brasileiro, como lembra Eduardo Coutinho:

⁶⁴¹ Duarte (2009, p.2).

⁶⁴² (DUARTE: 2009, p. 3).

Mas o que leva *Iracema, uma transa amazônica* para a dita fronteira entre a ficção e o documentário é, sobretudo, a inserção do contato entre a equipe de filmagem e o universo de pessoas e situações com as quais ela vai se defrontando dentro da história ficcional em si, e, em outros casos, no mínimo margeando-a, o que revolucionou não apenas a idéia de ficção em si, como também o próprio método de entrevista.⁶⁴³

A obra revela o impacto nas populações da selva amazônica provocado pela construção da Transamazônica. Diferentemente da propaganda oficial da ditadura que ostentava a imagem de país em expansão, o filme expunha os problemas que essa estrada causaria à região, como o desmatamento, o trabalho escravo e a prostituição infantil.

O filme inicia com a família de Iracema chegando de barco em Belém do Pará, para a festa popular do Círio De Nazaré. Com apenas quinze anos, Iracema começa a se prostituir e assim, num cabaré, ela conhece o caminhoneiro Tião "Brasil Grande", que cruza a rodovia recém-construída transportando madeira e leva a adolescente para suas viagens. No para-brisa do caminhão de Tião "Brasil Grande" se pode ver o famoso adesivo, popularizado pelo regime militar, "Brasil, ame-o ou deixe-o" e o personagem ressalta sempre sua confiança no desenvolvimento do Brasil e de quão a construção da rodovia em plena floresta irá ajudar o progresso do país. No para-choque está escrito "Do destino ninguém foge". É interessante ressaltar que estes dois "motes" contrapõem as crenças dos dois protagonistas, pois, à medida em que vão aparecendo as paisagens da devastação da floresta pela janela do caminhão, Iracema parece seguir o que ela acha ser a sua sina: vagar sem destino, acompanhando os caminhoneiros em suas viagens. Depois de um tempo, Tião também abandona Iracema em um prostíbulo de beira de estrada, entregando-a inteiramente à miséria e ao meretrício:

⁶⁴³ Coutinho (2009, p. 95).

Depois de algumas idas e vindas, Tião reencontra Iracema num bordel de beira de estrada, por sinal, o mais rebaixado e afastado de todos os que aparecem no filme, completamente degradada, tanto moral quanto fisicamente, de modo que seus cabelos mal tratados e suas roupas sujas saltavam aos olhos pela precariedade. Tenta-se amenizar o clima de tristeza com muita bebida. Tião fica extremamente desconcertado ao reencontrar Iracema naquele estado, dizendo-lhe que “vence na vida quem mais caminha” (BODANZKY, SENNA: 1981, s/p), mas vendo com os próprios olhos que o seu adágio nem sempre é verdadeiro. Após revê-la, ele parte para o Acre, agora com um caminhão boiadeiro, deixando-a mais uma vez na estrada. Assim, o caminhoneiro repete o comportamento do português Martim, que termina se saturando da pacata vida que levava com a índia Iracema, e abandonando-a depois de tê-la seduzido e conquistado em definitivo.⁶⁴⁴

Coutinho⁶⁴⁵ ressalta também o processo de repulsa à etnia indígena que desponta, em certos momentos do filme, por exemplo citando uma das cenas finais em que surgem dois índios que, para não serem distinguidos como tal, usam óculos escuros e roupas estampada com frases em inglês, tentando aparecer com um certo ar de urbanidade. Mesmo a própria Iracema não queria ser identificada como indígena. Tal fato fica realmente evidente quando Tião a chama de “índia” e ela declara ser “branca”, ou ainda quando a protagonista “chora na cena descrita acima, em que havia dois índios, simplesmente porque não queria que eles lhes servissem a comida para evitar que fosse identificada a eles”. Lopera identifica que há um jogo metafórico e metonímico entre a trajetória de Iracema e a de milhares de índios: “a) em um primeiro momento, a perda dos pais/ contato com sua cultura; b) a vida na cidade e a prostituição / assimilação forçada; c) a mendicância e a degradação física / extermínio.”⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ (COUTINHO, 2009, p.91).

⁶⁴⁵ (2009, p. 91).

⁶⁴⁶ LAPERA (2008, p 6).

Para Alencar, como recorda Coimbra e Coutinho⁶⁴⁷, a importância do índio estava exatamente no fato de o nativo se opor à civilização, com seus valores calcados na pureza e na noção de nobreza e que, portanto, estavam fora de qualquer negociação. Desse modo, o elogio ao nativo e ao seu *locus* inteiravam o mesmo projeto alencariano de glorificação dos elementos nacionais, fator que distancia as duas Iracema:

Embora retome a Índia exótica do Romantismo, a Iracema exposta pela película vai de encontro à sua lógica, não aceitando sequer suas próprias origens e sonhando apenas com o dia em que ela conseguirá integrar esta civilização tão criticada pelo escritor. Agora temos uma silvícola erotizada e explorada sexualmente, o que inviabiliza qualquer possibilidade de se vincular a personagem a uma leitura romântica. Logo no início do filme, ela passa por um processo de pseudo-urbanização, aparecendo com roupas coloridas e fumando um cigarro no centro da cidade de Belém.⁶⁴⁸

Relevante lembrar a hipótese de Pedro Vinicius Asterito Lopera⁶⁴⁹ de que o filme articula-se em uma tensão entre duas formações discursivas – a do nacional popular e a da “identidade”, já que a obra, ao compreender em sua narrativa diversas categorias raciais, demonstra “o jogo entre consenso e dissenso no lugar do nacional e se situa na transição entre as duas formações discursivas”:

Iracema, uma transa amazônica já articula no jogo de palavras de seu título três operadores básicos das narrativas nacionais: as relações sexuais, o mito de origem e o espaço geográfico/natureza. Além disso, remete ao célebre romance de José de Alencar, qualificado por Sommer como uma “ficção de fundação”, ou seja, uma obra cujo grau de legitimidade para narrar uma suposta origem nacional é

⁶⁴⁷ Coimbra e Coutinho (2009).

⁶⁴⁸ (COIMBRA e COUTINHO: 2009, p. 45).

⁶⁴⁹ Pedro Vinicius Asterito Lopera (2008).

tamanho que sua leitura é disseminada pela educação formal e pela cultura de massa (por meio de adaptações teatrais, cinematográficas e televisivas)⁶⁵⁰

Segundo Coimbra e Coutinho, o contexto representado na obra de José de Alencar - em que a índia renuncia a sua tribo por amor ao colonizador, “entregando-se por completo a ele numa viagem sem volta”⁶⁵¹ - insinua o abandono de suas origens e a aceitação de vários riscos “sem a mínima hesitação”⁶⁵². Agindo como se a sua entrega a Martim fosse parte de um destino, a personagem simboliza um heroísmo sentimental capaz de superar quaisquer dificuldades ou consequências de quaisquer natureza. Entretanto, mesmo a Iracema de Jorge Bodanzky e Orlando Senna também segue a um inescapável “destino” que a impelirá a um fim trágico, o tom realista do filme nos mostra uma Iracema “cheia de incoerências, fraquezas e incertezas, o que inviabiliza qualquer possibilidade de idealização desta índia”⁶⁵³. Assim, ao contrário da Iracema de Alencar, a personagem termina o filme como uma alegoria da decadência e da degradação física, humana e moral.

Iracema não representaria apenas uma garota do interior da região amazônica, mas, para Coimbra e Coutinho⁶⁵⁴, a própria região em si, com suas potencialidades exploradas de acordo com os interesses do capital internacional. A figura dramática surge ainda como uma vítima da inevitabilidade do destino e da impossibilidade do indivíduo humano e social de fazer escolhas em contextos produzidos por certas decisões históricas. Coutinho aponta mais distanciamentos do que aproximações ao analisar a condição final das personagens Iracema:

A Iracema de Alencar era a síntese perfeita das maravilhas da natureza americana, ocupando heroicamente o status de espírito da floresta virgem, mesmo após a sua morte. E se no livro a natureza brasileira é sempre exuberante e as qualidades da índia sempre a superam – “O favo de jati não era doce como seu sorriso; nem a

⁶⁵⁰ (LAPERA: 2008, p. 2).

⁶⁵¹ Coimbra e Coutinho (2009).

⁶⁵² Idem.

⁶⁵³ Coimbra e Coutinho (2009, p. 98)

⁶⁵⁴

baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado” (ALENCAR, 1991, p. 18) –, no filme a personagem torna-se produto de uma situação política e econômica perversa, que lhe submete à pobreza e ao abandono extremos, condicionando-a ao caminho da prostituição como opção que era a de grande parte das outras mulheres com quem ela convivia. Eis aqui o principal efeito do distanciamento promovido pelo filme em relação ao livro: o despertar das consciências para a gravidade da situação em que viviam certos grupos étnicos e certas regiões no Brasil, o que certamente passava longe da proposta alencariana.⁶⁵⁵

Iracema, no projeto alencarino, refletia as glórias e as belezas de um Brasil majestoso e altivo, fora do espaço urbano já contaminado, já a personagem fílmica questiona a grandiosidade do país, em que sua degradação é símbolo da deterioração da própria Amazônia e de sua população pelos interesses externos. Entretanto, parece-nos que as três Iracemas analisadas, fundam-se no mesmo curso daquela personagem alencarina, em um trágico movimento para dentro delas mesmas até que, ao confundirem-se com a natureza onde estão inseridas, são engolidas pelo próprio destino de solidão que deu origem à identidade nacional da primeira:

Locus nada ameno de uma autoctonia fraturada, o corpo de Iracema recua à condição de sombra melancólica, significante que percorre e, subterraneamente, atenua e corrói o tom (de outra forma eufórico) de uma narrativa urdida sob o signo das identidades em solidão. (...) Não é de pouca monta o que Alencar realiza ao tematizar a solidão como lugar da origem da nacionalidade. Ao fazer isto, ele recupera, provavelmente sem saber que Rousseau já o fizera, o questionamento da transformação, em mercadoria, da moeda cultural por excelência, o homem pactário do novo contrato do Estado-nação.⁶⁵⁶

655

656 (HELENA: 2006, 88)

4.3 A Nau dos Insensatos

Para Afrânio Coutinho, José Alcides Pinto era o que o estudioso considerava um bom ficcionista⁶⁵⁷. Escolhemos, desse modo, o livro *Os verdes abutres da colina* (1999) para o nosso estudo. O romance conta a história da formação de um povoado chamado Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito, fundado por descendentes de um português e uma índia que, segundo o narrador, teria iniciado o povoamento de toda a zona norte do Ceará, a partir de um distrito homônimo localizado no município de Acaraú-CE. A história, cheia de elementos fantásticos, conta a saga dessa comunidade que começa com o naufrágio e a chegada do personagem luso, o coronel Antônio José Nunes. Logo, o coronel toma para ser sua mulher uma índia Tremembé, a cativa Janica. O português inicia assim seu projeto de povoamento, multiplicando a população ao relacionar-se com inúmeras mulheres ao mesmo tempo, inclusive com suas filhas, deturpando deste modo o que está escrito na Bíblia:

O coronel Antônio José Nunes era um primitivo, um bárbaro, e achava que os filhos eram para ser semeados como sementes do campo, e que as mulheres tinham a obrigação de ser fecundas, como suas terras, que eram as melhores do estado. O coronel era um bárbaro (...) mas tinha o dom da virilidade, forte como um cavalo. Não instigava as fêmeas, as mulheres o procuravam voluntariamente. Vinham entregar-se em suas terras, e o ganhão com todas, e elas voltavam para suas casas prenhes e plenas de prazer. O coronel (que Deus me perdoe se estiver errado) não fez outra coisa senão seguir a lição do Mestre: "Crescei e multiplicai e enchei a terra." E era o que o coronel fazia. Reparando bem, não fosse assim, e a aldeia de Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito não teria prosperado. Eram estas coisas que as pessoas não entendiam. Antigamente o mundo precisava

⁶⁵⁷ AFRANIO Coutinho (2001, p. 267).

crescer, distender-se como uma bexiga, não só para que fosse cumprida a palavra do Mestre, como também para acabar com a solidão da terra, e para que houvesse a ciência, as artes, a indústria e outras tantas coisas que fazem a grandeza do homem. Eis porque não condeno as façanhas do coronel. O garanhão e sua cativa - a índia tremembé - gestaram na aldeia uma geração diferente, que cedo, muito antes da puberdade, ia reproduzindo na espécie, sem reparar na afinidade do sangue, como as primeiras raças do mundo.⁶⁵⁸

O garanhão luso, como era assim chamado pelo padre, trabalhava arduamente dia e noite, apenas com o auxílio da sua índia cativa, empregando a madeira do terreno para construir casas e a capela do povoado. Como o Martim histórico, quis estabelecer-se em uma terra virgem e desconhecida, “onde tudo estava por começar” e um lugar bonito para fundar a primeira aldeia.

Antônio José Nunes queria ter filhos, uma geração enorme, para povoar a terra de muita gente, muitas famílias; a terra nova, virgem, onde tudo estava por começar, por fazer. A terra desconhecida a que ele daria um nome e fundaria a primeira aldeia. E tudo seria dele, pois ele fora o primeiro a cultivá-la. E assim, em companhia da mulher, caminhando sempre na direção dos ventos de dia e de noite, abrindo caminho na mata virgem, sem um guia, somente armado de facão, depois de três dias de viagem acampou com a cativa num alto coberto de angical sombrio e que lhe parecia ser o mais bonito encontrado durante a jornada.⁶⁵⁹

Representando o caráter do português – trabalhador, com capacidades incríveis de adaptação e a vocação para a reprodução da espécie – Alcides Pinto tece um universo onde seus personagens compõem uma riquíssima tela cheia de aflições, de infortúnios, de confusão e de caos. Nesse contexto, os demônios podem se manifestar de maneira empírica, produzindo um imaginário alucinante, em que os

⁶⁵⁸ (PINTO: 1999, p. 304).

⁶⁵⁹ (PINTO: 1999, p. 210).

verdes abutres anunciam o fim de tudo, mas também onde a ausência da força do estrangeiro desestabiliza uma ordem diabolicamente formada. O português aqui protagoniza um destino onde toda a sua barbaridade é perdoada em nome do progresso e da ordem, como se a nova sociedade constituída pelo colonizador fosse o que naturalmente devesse ser aceita a qualquer custo.

Em *Os Verdes Abutres da Colina*, o autor retoma, também miscigenação do português, o coronel, com a índia como união, mote originária da população cearense da narrativa de José de Alencar, *Iracema*. O romantismo alencarino fabricou a noção de símbolo em relação ao mítico, no sentido de produzir a narrativa da fundação da identidade, na invenção do belo, do virtuoso e do civilizado como tradução da origem do Ceará, para, assim, fazer com que os valores que compunham as máscaras da austeridade burguesa se tornassem os mesmos presentes no início do espaço. Diferentemente, o procedimento alegórico de José Alcides se propunha inverter na origem do Ceará as falas civilizatórias do romantismo, que nosso autor leu como valorização da Modernidade. O início que produziu para o espaço era o oposto da burguesia, da civilização, da moralidade e da ciência. José Alcides retomou *Iracema* para destruir na imagem alencarina o que lhe era idealização do humano e do civilizado, fabricando o fundador cearense como o selvagem, o animalesco, o bárbaro.⁶⁶⁰

Conforme lembra Francijési Firmino⁶⁶¹, a imagem de *Iracema* foi utilizada outras vezes por José Alcides Pinto em pelo menos duas obras posteriores à Trilogia da Maldição, na década de 1980: *O Nascimento de Brasília* e *Fúria*. No primeiro, a personagem surge como metáfora da cidade de Brasília, como “cidade-mulher” e “símbolo do país”, enaltecendo as descrições de sua “buceta”, dos seus “pentelhos” e do seu “cu”.

Interessante perceber aqui as diferenças entre *Iracema/Janica* e *Martim/*

⁶⁶⁰ (FIRMINO: 2008, p. 137)

⁶⁶¹ (2008).

Coronel Nunes. Janica, nos dizeres do narrador, é raptada e “tomada”, o que implica uma certa ideia de violência, sendo sempre vista como objeto. Ao contrário, Iracema deixa sua tribo voluntariamente para seguir o conquistador branco e é fundada nos preceitos de heroína romântica. O coronel, por sua vez, não parece mostrar nenhum pudor, remorso ou outros sentimentos mais “cristãos”, que o resguarde do laço de consanguinidade entre ele e seus descendentes, pois comete incesto com filhas e netas. O português detém todo e qualquer poder temporal, torna-se o “coronel” – sinônimo de rico latifundiário – que controla tudo, inclusive as relações sociais, representando o bem e o mal:

O coronel Antônio José Nunes é o representante da condição: ele carrega, em sua composição, elementos do sagrado e do profano ao mesmo tempo. Ele tem o bem e o mal em sua estrutura: o bem, por ter sido dado a ele o sinal para a criação do mundo (a construção da aldeia); e o mal, pois foi ele o transgressor de um código primordial que, portanto, desencadeou o processo de maldição no povoado.⁶⁶²

Para Marli Fantini⁶⁶³, no artigo “Águas turvas, identidades quebradas”, a eficácia dos processos de hibridismo reside principalmente na sua capacidade de representar o que as interações sociais têm de oblíquo e simulado, autorizando, portanto, repensar os vínculos entre cultura e poder, os quais, sem dúvida, não são verticais.⁶⁶⁴ Em *Iracema*, temos Moacir, o filho da dor, como fruto do processo de miscigenação que representa o processo traumático a partir do hibridismo das culturas autóctone e lusitana. A grande prole resultante do processo formado a partir do Coronel Nunes e da índia Janica tem nuances mais complexas, pois a medida em que é uma prole “doente” era ainda a presença viva do português que mantinha a ordem e gerava a prosperidade, pois sua morte significou a decadência do povoado e tudo que

⁶⁶²

⁶⁶³ FANTINI: 2004, p. 170).

⁶⁶⁴ (FANTINI: 2004, p. 170).

nele continha:

O coronel possuía um estranho poder de fascinação, um poder de ordenar tudo, que vinha do diabo, só podia ser, porque depois de sua morte as coisas se desmantelaram como se ele fosse o centro de gravidade da mente do povo; os contrafortes da cumeeira, as linhas-mestras das casas, as vigas principais das amarras das paredes, os tijolos, a cal, o cimento que, uma vez retirado, a casa viesse abaixo de uma só vez.⁶⁶⁵

Na composição alcidiana, como assevera Firmino⁶⁶⁶, o coronel representava o tronco do qual se ramificam todos os cearenses, um antepassado primeiro do qual os habitantes do Estado guardam hereditariamente as características do “gosto pelo sexo, a aparência e os gestos de animal”. Assim, todos os habitantes cearenses teriam a mesma identidade e seriam uma espécie de repetição do coronel. O espaço recém-fundado aqui é estreitamente relacionado com a vida do Coronel. Sua voluptuosidade e vontade de trabalhar, fazem do coronel como se ele saísse diretamente de um molde lusotropicalista:

Logo nas primeiras páginas de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre estabeleceu como explicação da colonização e das “origens” nacionais pela abertura do português a miscigenação, ao seu gosto pela poligamia, ao seu aguçado frenesi sexual. O patriarca português se torna o centro da colonização, foi quem aglutinou as três raças que compunham o tipo brasileiro, que saiu do Velho Continente, que se misturou com o índio, que trouxe o negro. O português em Gilberto Freyre, assim como o coronel em José Alcides, era a figura central, responsável pela composição do mestiço do País. (...) Se para Freyre ainda esse português era aquele que assumiu o posto de senhor-de-engenho, um dos símbolos constitutivos da identidade pernambucana, no Ceará de José Alcides, o

⁶⁶⁵ (PINTO: 1999, p. 194).

⁶⁶⁶ Firmino (2008, p. 133).

português tornou-se o coronel.⁶⁶⁷

Adaptando-se “ao novo mundo”, esse náufrago português usa todos os meios, mesmo aqueles não morais, para fundar sua comunidade em nome da Bíblia. Em um lugar onde sequer existia uma autoridade, tudo era possível. No novo paraíso, ele seria então o Adão, protagonizando o novo Genesis.

O Coronel representa o colonizador, embora chegando no século XIX. Desse modo, uma vez criada e organizada a supremacia “colonial” intenta-se a perpetuação de uma nova ordem, que se dá através do poder que sustenta as relações de desigualdade e domínio dentro da comunidade. Criando uma sociedade de exploração incondicional da força física do colonizado, pois o colonizador representa a superioridade científica e cultural que impõe a diferença principal entre colonizador e colonizado.

Firmino⁶⁶⁸ nota uma diferença interessante entre *Os Verdes Abutres da Colina* – e, na verdade, toda a *Trilogia da Maldição* – e o romance *Iracema*. Neste último, apesar da obra ter sido feita em homenagem a Martim Soares Moreno, é a personagem Iracema quem rouba a cena, sendo descrita em seus pormenores no texto alencarino. Na contramão, Martim tem “seu corpo apagado”, pois dele não sabemos sequer a cor dos cabelos. Na *Trilogia da Maldição*, a índia Janica aparece de “relance”, pois sabemos apenas seu nome, que era a mais formosa da tribo Tremembé e pouco mais. Cabe ao coronel Antônio José Nunes protagonizar parte da trama do povoado.

Na aldeia, o Coronel Nunes é aquele que move o trabalho, representando a “superioridade da cultura”. Ele é o agente do progresso daí que, com sua morte, tudo que tinha sido construído parece ruir: “Depois da morte do coronel, isto aqui virou um pagode romano, um teatro de sátiros, inspirado por Dionísio, uma região infestada de primatas”⁶⁶⁹. Sem a repressão colonial, parece instalar-se o caos dionisíaco devido à liberdade provada. Sem o Coronel, a identidade da aldeia entra em crise, pois, acostumados com a figura patriarcal, deparam-se ainda com um sentimento de

⁶⁶⁷ (FIRMINO: 2008, p. 140).

⁶⁶⁸ (2008).

⁶⁶⁹ (PINTO: 1977).

orfandade prematura:

Com a morte do coronel a aldeia de Alto dos Angicos de São Francisco do Estreito entrou numa decadência vertiginosa. As numerosas posses de terras do coronel foram retalhadas até onde foi possível determiná-las, pois se perdiam infinitas nas paragens ilimitadas, divididas e subdivididas com o harém de mulheres e de filhos espalhados como bichos pela ribeira do Acaraú, pelos campos do Aracati, dos Inhamuns, do Coreaú e pelas fronteiras do Estado - porque o coronel era homem de pouco estudo mas de força moral e dignidade a toda prova, e registrava como filho todo rebento no qual reconhecia nele os traços de sua estirpe. Identificava-o pelos rompantes da família, pois os rebentos do sangue do coronel eram inconfundíveis não se misturavam com raça alguma do mundo.⁶⁷⁰

Mas o Coronel não era um Adão bíblico, pois se reconhecia nele o “próprio” diabo no corpo. Se ele, em um primeiro momento, era o símbolo da prosperidade mesmo ocupando terras e tomando mulheres; em um segundo momento, é o agente motriz da maldição, afinal todos na aldeia, sendo seus descendentes, também são malditos. A ausência do Coronel fez liberar os demônios:

Quando a notícia da morte do coronel Antônio José Nunes, nascido em 24 de agosto de 1800, em Cascais, Portugal, correu no sertão do Ceará, naquela madrugada de inverno de 27 de julho de 1910, com mais de um século de existência, a estrada real da ribeira do Acaraú, outrora aberta por sulcos profundos das rodas de madeira dos carros de bois, ficou coalhada de chapéus de couro. Começou o ajuntamento de negros das fazendas de toda a ribeira, dos campos do Piauí, dos Inhamuns, do Coreaú e das fronteiras do Estado, onde o nome do coronel deitara fama entre os homens e as mulheres daquelas paragens. Muita gente observou uma forte mudança no tempo. Levantou-se das terras da ribeira, naquela madrugada, um calor de brasa ardente, esfuziante de fagulhas, lembrando de uma grande queimada, como se a ribeira do Acaraú estivesse

⁶⁷⁰ (PINTO: 1977, p. 56).

ardendo toda em labaredas. As mulheres abandonavam as casas, correndo aflitas pelos campos, trepando-se nas árvores, abanando-se com as saias, soprando o vapor que subia pelas pernas e incendiava os cabelos. Era como se o coronel tivesse o diabo no couro e, após sua morte, o houvesse abandonado. Um calor daqueles não era normal no mundo, logo pela madrugada. As fêmeas da ribeira do Acaraú, dos campos do Acaraú, dos Inhamuns, do Coreaú e das fronteiras do Estado conheceram logo que algo de anormal havia acontecido no tempo, alguma coisa que lhes dizia respeito, tocava de perto a cada uma, pois todas sentiram, a um só tempo, uma frieza no útero, apesar do calor que se levantou na noite. Aquilo acendia uma lembrança que os tempos não apagariam jamais - uma lembrança de algo descomunal, que lhes infundia medo e prazer ao mesmo tempo, e fazia com que elas atravessassem as fronteiras do Estado a cavalo ou a pé, a fim de matarem o estranho desejo de que viviam possuídas. O coronel tinha o diabo no couro como diziam. Como um touro reprodutor cobria as fêmeas que pisassem em suas terras, fossem elas quais fossem, viessem elas de onde viessem. Cor, tamanho, idade, parentesco, não importava. Sentia o cio das fêmeas no ar do tempo, por mais distante que elas se encontrassem. E, ao primeiro impacto, a fêmea era logo saciada, e um rebento da raça era inoculado no útero.⁶⁷¹

Segundo Roland Corbisier⁶⁷² apesar do clima e da repugnância que lhes inspiram os costumes dos colonizados, o colonizador projeta sua existência na colônia em um tempo sem fim, pois nem por hipótese admite que um dia o colonizado possa sacudir o jugo a que se acha submetido. Além disso, conforme assevera Terry Eagleton⁶⁷³, o imperialismo não é apenas a exploração da força de trabalho barata e trivial, das matérias-primas e dos mercados fáceis, mas é também o deslocamento de línguas e costumes. Não consiste apenas na imposição de exércitos estrangeiros, mas igualmente de modos de sentir que lhes são estranhos e acabam sendo incorporados.

⁶⁷¹ (PINTO: 1974, p. 6).

⁶⁷² Corbisier (1997, p.9).

⁶⁷³ Eagleton (2003).

Os negros da fazenda se dispersavam, os moradores se mudavam para outras terra, outros lugares, tudo, sem que houvesse uma explicação lógica ameaçava ruir, desaparecer. Mas o fantasma do coronel pairava no ar do tempo, vagando solitário nos vãos do casarão, com os morcegos guinchando por dentro, fazendo assombração”.⁶⁷⁴

Concordamos com Firmino⁶⁷⁵ que José Alcides Pinto escrevia contra a civilização e a burguesia. Porém, discordamos da ideia de que, ao produzir o coronel como um ser animalesco, o autor tenha desmanchado a dicotomia entre colonizador civilizado e índio bárbaro, para elaborar o relato fundador do espaço cearense - e brasileiro - a partir de dois selvagens, conforme afirma na sua dissertação. Muito pelo contrário: o coronel apresenta a violência e os elementos negativos que reforçam a dicotomia entre o colonizador e o índio, não apenas comprovado pelas pesquisas sobre os processos de colonização, mas também presentes em romances históricos como por exemplo, *Desmundo* (1996), romance da também escritora cearense Ana Miranda.

Realmente, se José de Alencar pretendia amparar o moralismo pequeno-burguês, a fim de encontrar para ele a origem nas formas mais naturais, era porque tais preceitos condiziam ao modo de fazer romântico. José Alcides Pinto, atuando contra o espaço que se aburguesava, produzia não apenas o selvagem como o mais próximo de sua condição animalesca, mas também o “civilizador”. Ainda para nós, não apenas a nobreza de Iracema é transmutada para o “instinto do coronel”, mas também a de Martim, dentro dessa noção de família burguesa ultrapassada com gosto pelo sexo e pela negligência com a consanguinidade. Segundo Firmino⁶⁷⁶, a índia também exerce apenas a função de reprodutora, juntamente com seus filhos, netos e toda sua descendência, o que para nós reforça a ideia de que a mulher era vista como objeto, inclusive pelas comparações encontradas no texto:

⁶⁷⁴ (PINTO: 1974, p. 221)

⁶⁷⁵ Firmino (2008).

⁶⁷⁶ Firmino (2008).

A índia era fecunda como uma coelha e dava filhos aos pares e, como no começo do mundo, as terras da ribeira do Acaraú iam sendo povoadas, porque não havia diferença na reprodução da espécie entre pais e filhos, irmãos e irmãs. E em breve, uma geração enorme de machos e fêmeas, altos como fios de bananeira, bonitos e ágeis como animais selvagens como animais selvagens, povoou a região. Muitas famílias saíram daquele tronco.⁶⁷⁷

Do mesmo modo em que o homem foi colonizado, “a mulher, nas sociedades pós-coloniais foi duplamente colonizada”⁶⁷⁸, como afirma Bonnici. A situação de Iracema e de Janira são comuns, dentro de uma estreita analogia entre os binarismos colonizador/colônia e patriarcalismo/feminismo, particularmente presentes na relação entre os estudos pós-coloniais e o feminismo.

Boaventura de Sousa Santos, fala-nos que mesmo que a construção democrática das regras de reconhecimento recíproco entre identidades e entre culturas distintas nos portem à interidentidade e àtransidentidade às identidades duais, híbridas, devemo-nos nos orientar pelo direito que todos temos “de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”⁶⁷⁹.

Em termos gerais, como afirma Carlos Augusto Viana, toda a obra de José Alcides Pinto se concentra em suas concepções acerca da vida e da morte, do bem e do mal, enfim, num “mundo todo tecido a partir de contrates”⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ (PINTO: 1974, p. 234).

⁶⁷⁸ Bonnici (2003, p. 13).

⁶⁷⁹ Sousa Santos (2002, p. 75).

⁶⁸⁰ Carlos Augusto Viana (2008)

Conclusão

Esta história começou, em 1139, quando, segundo a lenda, Cristo crucificado apareceu a Afonso Henriques no campo da Batalha de Ourique, anunciando-lhe não apenas a vitória sobre o mouro infiel, mas prognosticando o destino glorioso da nação lusitana a quem Deus prometera o domínio do mundo. Os sonhos legendários de D. Dinis - ou mesmo da “aparição” de Cristo crucificado no campo da batalha de Ourique em 1139 – vai alentar o mito d’O Quinto Império, cujo Padre Antônio Vieira foi talvez o maior defensor, no século XVII, da ideia – depois difundida como crença – de que os portugueses fundariam um Império e, com ele, todo o aparato colonial.

Sabe-se que a crença é fundamentada na passagem bíblica que narra que, Nabucodonosor, rei da Babilônia (604-562 a.C.), desejava que os sábios lhe revelassem um sonho que ele tivera e dessem também uma interpretação coerente. Na visão aparecia uma enorme estátua com cabeça de ouro; peito e braços de prata; ventre e ancas de bronze; pernas de ferro e pés de barro, à qual uma grande pedra, que se desprende de uma montanha, esmagou os pés, deixando tudo em pedaços. Para nós, não é por acaso que se assemelha à imagem fornecida pela mitologia grega de Atlante. Uma revolta, uma montanha, o esmagamento, a punição, o sustentar o mundo, enfim, o Oceano Atlântico. Entretanto, no sonho, temos a pedra, a montanha, o esmagamento e o estilhaço, tal como vemos o hoje o “Império Português”.

Retornando à lenda, lembramos que foi o profeta Daniel quem conseguiu descobrir e decifrar o sonho, prenunciando que depois do Império da Babilônia surgiriam outros maiores até chegar o Quinto Grande Império, praticamente indestrutível. Assim, o Quinto Império universal tornou-se um mito nas interpretações ao longo dos tempos. Em Portugal, podemos vê-lo em vários textos como de Antônio Bandeira (1598-1664), Antônio de Ardizzone Spinola (1609-1697), Antônio de Sá (1620-1678), Antônio Vieira (1608-1697), Cristóvão de Almeida (1620-1679), Cristóvão de Lisboa, Diogo de Areda (1599-1671), Francisco Escobar (1617-1679), João da Conceição

(1580-1643), Joao de Deus (1618-1684), José do Espírito Santo(1609-1674), Lopo Soares (1590?- ?), Luís de Sá (1601-1667), Bandarra (1500?-1556) e Fernando Pessoa (1888-1935). Afirma Vieira, em *História do futuro*: “ Chamamos Império Quinto ao novo e futuro que mostrará o discurso desta nossa História; o qual se há de seguir ao Império Romano na mesma forma de sucessão em que o Romano se seguiu ao Grego, o Grego ao Persa e o Persa ao Assírio”⁶⁸¹.

Parece-nos claro que, como assevera Nascimento Santos ⁶⁸², para um povo cantado em prosa e verso pelos grandes feitos ultramarinos, a imagem de grandeza territorial tenha avigorado ainda mais o nacionalismo dos portugueses. No período do regime ditatorial salazarista, a mensagem e a imagem (ou melhor dizendo, a miragem) da mitologia do Império português e sua dimensão serviu de importante instrumento para convencer a população através da propaganda. Conseqüentemente, as colônias ultramarinas eram representadas como uma natural extensão territorial do império, um prolongamento de Portugal continental, como sabemos. Daí que inventaram o mar, depois inventaram São Tomé e Príncipe e, ainda depois, inventaram o Brasil:

E o teatro do mundo se inaugura
naquela tarde de 1500.
1500 — ergue-se a Europa e contempla a cena
e esta é a platéia — 1500 —
que arregala as pupilas para Cabral
e inventa as coisas do mundo e celebra
a invenção da nova terra.⁶⁸³

E é, nesta terra inventada, que o poeta vai falar da miscigenação entre brancos, autóctones e negros. Aqui, por exemplo para o autor, muito mais do que os degenerados de Alcides Pinto ou os filhos da dor de Alencar, ou os “mortos-vivos” de Conceição Lima, essa nova raça vai representar a esperança:

⁶⁸¹ Vieira, em *História do futuro*.

⁶⁸² Santos (2009).

⁶⁸³ (MOURÃO: 1997, p. 72)

E da nau capitânia de Pedrálvares
vamos às armas, às capitânias
hereditárias com seus donatários.
A terra se amadurece em sangue vivo
de visigodos, celtas, celtiberos,
portugueses das cepas henriquinas.
E tupis e tapuias e aimorés,
timbiras, tabajaras, potiguaras,
guaicurus, guaranis e goitacazes.
E os negros⁶⁸⁴ arrastados dos Benins,
das Angolas, Guiné e Moçambiques
temperam com seu riso e sua dor
a beleza do rosto das mulheres
o braço varonil de seus varões
a alma auroral da raça da esperança⁶⁸⁵

Como afirma Helder Macedo, São Tomé é uma ilha, “mas afinal todos os continentes são ilhas, ou partes de ilhas, o mundo é feito de ilhas”⁶⁸⁶. Se estamos todos sobre uma ilha, certamente ela se assemelha à *Jangada de Pedra*⁶⁸⁷, pois, como assevera Otávio Rios,

“para além do mar salgado, o que nos une é a sublimação de nossa essência: a

⁶⁸⁴ No final do nono movimento do canto sétimo, Gerardo Mello Mourão narra sobre a abolição da escravidão no Brasil, embora de uma forma idílica: “E era uma vez uma princesa/e com uma pena de ouro/assinou a abolição da escravatura/e a sentença de morte de seu trono (...) Com uma pena de ouro e uma rosa de ouro/e a doce mão de uma princesa/estancou-se o jorro de sangue dos negros do Brasil (...)bastou aos brasileiros o leite que beberam das mulheres negras/o protesto dos negros nos quilombos/a vergonha de ter irmãos escravos/ o sangue negro nas veias de seus filhos. (MOURÃO: 1997, pp. 345-347)

⁶⁸⁵ (MOURÃO: 1997, p. 117).

⁶⁸⁶ MACEDO, Helder.

⁶⁸⁷

faculdade da linguagem, a corporificação da língua portuguesa que, dispersas pelos continentes, povoam de lusofonia o imaginário do homem. De Vigo ao Rio, de Manaus a Macau, de Goa a Lisboa, de Maputo ao Porto, os territórios da língua portuguesa se espraiam num arquipélago insone e contínuo, fugaz, que nem o espaço ou o tempo conseguem separar. Um arquipélago ex-cêntrico, diverso, plural, sobretudo literário, em que a África estabelece seu lugar no centro.⁶⁸⁸

As ilhas de São Tomé e Príncipe, como assevera Areias⁶⁸⁹, têm sido constantemente evocadas, principalmente no contexto literário, mais como exemplo da violência cumprida pelo colonialismo e “pela ambição do poder sobre povos indefesos e reduzidos à miséria, do que pelas riquezas naturais (e humanas) admiradas por forasteiros”⁶⁹⁰ e desejadas por seus filhos.

Vemos, assim, a ideia do sofrimento, associada ao território santomense, alargar-se por toda a lusofonia. O penar, “a saudade”, iniciava-se no cais de embarque dos portos em Cabo Verde e em Angola. Podemos afirmar através da análise, por exemplo, da poesia do angolano Agostino Neto, em *Sagrada Esperança*⁶⁹¹: “fora do lar/um ex-amigo que se embriaga/os nossos exportados para São Tomé/a prostituição a angústia geral/a vergonha”. Também encontramos outros indícios nos poemas do angolano Antônio Jacinto: “naquela roça grande não tem chuva/ é o suor do meu rosto que rega as plantações”⁶⁹². Por exemplo, cabo-verdiano Baltasar Lopes ou de Gabriel mariano “(...) caminho/ caminho longe/ ladeira de S.Tomé/ Devia ser de regresso/ devia ser e não é”⁶⁹³. Como explica Arlindo Caldeira⁶⁹⁴, partir para São Tomé significava uma viagem sem retorno e um destino desconhecido. Sobretudo, implicava aos sujeitos envolvidos nesse processo um corte definitivo com a comunidade de

⁶⁸⁸ RIOS, Otávio. Arquipélago contínuo: literaturas plurais. Universidade do estado do Amazonas, Manaus, 2011, pp.7-8.

⁶⁸⁹ (AREIAS, p. 51).

⁶⁹⁰

⁶⁹¹ (AGOSTINO NETO, pp.82).

⁶⁹² (pp. 135).

⁶⁹³ ?

⁶⁹⁴ (CALDEIRA p. 64).

origem: “Nesta hora de prato/ vespertina e ensanguentada/Manuel/o seu amor/partiu para são Tomé/para lá do mar/Até quando?” E Mais a frente: “não há luz/ não há estrelas no céu escuro/ Tudo na terra é sombra” .

Portugal era, para Eça de Queiroz⁶⁹⁵, a Sao Tomé da Europa. Na verdade, Helder Macedo enfatiza veementemente a ideia de que Sao tomé è muito mais do que “ Nòs julgamo-nos civilizados como os negros de Sao Tomé se supõem cavalheiros, se supõem mesmo brancos, por usarem com a atnga uma casaca velha do patrão.”⁶⁹⁶

O que os portugueses encontraram foi um fértil morro vulcânico, que escende depois mil metros das tórridas praias tropicais para a amenidade arcádica de um paraíso terral. Que foi onde depois instalaram uma réplica do inferno. Era uma ilha sem gente, quase sobre a linha do Equador (...)⁶⁹⁷ P.7

Hiperidentidade, uma identidade dupla portuguesa que obscurece uma realidade de imagens conflitantes no espaço imperial” in Eduardo Lourenço, *Nós...cit.*, p. 22, resume à fusão entre a imagem nacional e a imperial que acabou por fixar-se como uma “primitiva imagem lusitana”, onde os “quinhentos anos de existência imperial, mesmo com o desmazelo metropolitano ou o abuso colonialista” transformaram “radicalmente a imagem dos Portugueses não só no espelho do mundo” mas também no próprio espelho lusitano , Eduardo Lourenço, *O labirinto...cit.*, p.38.

Em meados do Século XVI, Sao Tomé era o principal produtor mundial de açúcar, mas, com o declínio da produção açucareira devido a concorrência das índias

695

696 Da citação original, extraída de *Os Maias*, vemos a crítica aguda de um Portugal caracterizado como periférico: “ - Enfim, exclamou o Ega, se não aparecerem mulheres, importam-se, que é em Portugal para tudo o recurso natural. Aqui importa-se tudo. Leis, ideias, filosofias, teorias, assuntos, estéticas, ciências, estilo, indústrias, modas, maneiras, pilhérias, tudo nos vem em caixotes pelo paquete. A civilização custa-nos caríssima com os direitos da alfândega: e é em segunda mão, não foi feita para nós, fica-nos curta nas mangas... Nós julgamo-nos civilizados como os negros de S. Tomé se supõem cavalheiros, se supõem mesmo brancos, por usarem com a tanga uma casaca velha do patrão... Isto é uma choldra torpe. Onde pus eu a charuteira?

697

ocidentais, Sao Tomé tornou-se sobretudo num porto de passagem do tráfico de escravos.

O modelo das suas roças corresponde a uma versão agigantada no Brasil, com trabalho escravo das mesmas origens africanas e uma equivalente estrutura social de Casa Grande e Senzala.

Como podia Salete querer contar uma tragédia como aquela numa manhã tão bonita, com um céu pintado de azul, um vento suave e um mar agora calmo e idílico? Olivia ainda lhe pediu que não contasse, mas os turistas portugueses foram unânimes em ouvir o sucedido. São sempre assim os portugueses gostam de tragédias, romances de faca e alguidar, cenas de ciúme e pancadaria... desgraças... fado triste...⁶⁹⁸

Depois deste percurso, em que comparamos alguns autores da literatura brasileira e santomense, asseveramos a ideia, intuída desde o início deste estudo, de que, de fato, “as representações e as imagens do Atlântico não são unânimes”⁶⁹⁹. Nem poderiam ser, visto as diversidades dos povos que o cruzaram. Alargamos aqui a ideia de Victor Barros, de que enquanto espaço e extensão marítima, o Atlântico subjaz ao próprio enredo que possibilitou a construção e a “invenção” não de uma determinada colônia, mas da maioria delas.

Para Barros, tais imagens oscilam entre a alegoria de um oceano misterioso, povoado por seres mitológicos e tenebrosos, e a de um grande corredor, possibilitador das grandes aventuras marítimas. Muito mais do que espaço de diálogo, de encontros e desencontros, o Atlântico tornou possível a construção do império português, marcando profundamente a identidade portuguesa através da exceção.

O Atlântico foi o lugar de trânsito e de circulação de ideias que eram “apropriadas, transportadas e exportadas para construção de representações sobre

⁶⁹⁸ (BEJA, O. pp 153-154).

⁶⁹⁹

outros mundos culturais e sociais e sobre o Outro”⁷⁰⁰. Acima de tudo, foi o espaço possibilitador das teias de relação entre a metrópole e as suas periferias coloniais. Concordamos com Barros quando o autor ressalta que a condução e a exportação de determinadas categorias de interpretação e representação de novas realidades, apenas permitidas pelo domínio da navegação no Atlântico, repercutiu intimamente no modo como concebemos as diversas realidades dos distintos mundos, além da nossa fronteira geográfica e da nossa capacidade de entender o processo de alteridade.

O Atlântico, fundamentalmente, nasce no discurso da aventura marítima e na hiperidentidade portuguesa, ou seja, na modulação da rota marítima atlântica mesmo que criada sob a desculpa colonial. Tendo em conta a sobrevalorização dessa narrativa que sacraliza a epopeia marítima lusitana, o Atlântico é o elo capaz de articular a memória entre as colônias.

O mar é a simbologia de uma estrada para chegar ao conhecido como também para encontrar o desconhecido, o mítico, o fantasmagórico, o desejado, tudo aquilo que envolve a existência mágica do ser insaciável: o mar que ajuda a construir o império e que também ajuda a unificá-lo. Esse mar que esboça as teias de ligação com o império tem um funcionamento duplo ou bipolarizado “como metáfora espacial que não se opõe à terra, mas antes a continua, e como espaço fecundante e de dimensão gnoseológica, através da viagem”⁷⁰¹.

Desse modo, o Atlântico surge, dentro do contexto da realidade e do ardil imperial, como “horizonte não de fronteiras mas de continuidades”⁷⁰² convergendo para um “subtexto ideológico” dialogante com outros discursos capazes de construir a trama da colonialidade.

Em relação ao significado do mar na literatura santomense, podemos fazer

700

701

702

uma aproximação com o que afirma Barros, de que uma das feições plausíveis do Atlântico, para os povos insulares, “é a alegoria da condenação ao isolamento que contribui, por sua vez, para a representação circundante da ilha face à imensidão do mar infinito”⁷⁰³. Para Barros, a realidade do mar é também associada a um declive trágico-marítimo, o da *Peregrinatio vitae* – contínua peregrinação⁷⁰⁴.

Outra representação, apresentada pelo mesmo autor, por o mar significar prisão, a imagem de cinta aquática é responsável por “afogar” os sonhos dos homens. Ao mesmo tempo em que, em uma ilha, um mundo parece aberto para o mar, ele também é fechado sobre si mesmo:

Por esta razão ela [ilha] funciona sempre como “destino de desterrados e anacoretas”, ou como espaço que desperta algum encantamento devido ao cerco líquido oceânico. Isto é, o cerco é uma das fatalidades que se impõe ao homem insular, mas convém salientar que este cerco gera também toda uma simbologia mítica entre a ilha como espaço fechado e o seu imaginário face ao outro mundo sem limites⁷⁰⁵.

Deste modo, para uma ilha, é a representação do mar a servir de contrapondo à terra. Consequentemente, segundo o autor, é o lado escuro ou desconhecido do mar que traça “monstros na bruma, configurando receios indizíveis” pois, apesar de o oceano alimentar a nossa miragem de transpor “um limite e enfrentar o outro lado que fica além, também não podemos esquecer que é esse mesmo mar que ‘sempre tem produzido pavor, posto que é uma superfície por onde não se pode caminhar’⁷⁰⁶. Daí, aponta Barros, vem a diabolização do mar e dos elementos oceânicos com a ideia do “mar das desventuras”.

703

704

705

706 Barros enfatiza “que, para o ilhéu, o mar é a face do seu dilema existencial, equacionado no problema da fuga, do ficar e do regresso; o seu mar é o mar da liberdade e o mar da prisão: primeiro, da liberdade porque é o caminho aberto e o convite constante para a evasão dado que “o mar representa o arquétipo da dinâmica da vida, do exílio voluntário (estranhamente doloroso). Vida entendida como trajeto, como trânsito para um Mais Além”.

Retamar⁷⁰⁷ assevera-nos que todos os indivíduos do lado americano do Atlântico, envolvidos no movimento histórico da chegada dos europeus nas terras americanas, sofreram um processo de reificação, porque perderam a condição de sujeitos da história real ao entrarem na categoria de “coisas descobertas”. O “homem”, desse modo, era mais um item exótico a ser explorado, compondo uma mera lista, como a paisagem, a flora e a fauna. Para Retamar (2002), a “Descoberta” poderia ser chamada de muitas maneiras como, por exemplo, de Desastre, pois a Descoberta aludiria um “embuste”, um ocultamento da história real. Desta forma, ao nos referirmos à Descoberta, podemos pensar nos estudos pós-coloniais como o grande desafio das novas modernidades emergentes, como lembra Calafate Ribeiro, ideia ratificada por aquilo que se chamaria o segundo passo político do mundo pós-colonial:

O momento em que o Ocidente quis comemorar Colombo e os cinco séculos da sua descoberta da América, e a América quis "matar Colombo", não apenas pela mão daqueles que a chegada de Colombo exterminou, mas também por aqueles que a aventura de Colombo trasladou da Europa para o Novo Mundo.⁷⁰⁸

A comemoração dos 500 anos da chegada dos europeus, como afirma Eduardo Lourenço, demarcou o momento em que o continente descoberto por Colombo pode reescrever a sua própria história e remetê-la para “a hora-zero de uma 'outra história'”. Como explica Calafate Ribeiro, não se trataria, portanto, do fim da História, ou do fim da literatura como concebida nos termos das clássicas histórias da literatura europeia. Tratar-se-ia, na verdade, de uma alteração “da ordem da História, das narrativas que a compõem e do pensamento crítico que as interpreta”⁷⁰⁹. Esta outra narrativa da história procuraria incluir todos os sujeitos das sociedades que vivem ainda sob fortes heranças coloniais.

⁷⁰⁷ (2002 p. 94).

⁷⁰⁸ Calafate Ribeiro (2008).

⁷⁰⁹ Calafate Ribeiro (2008)

Se o continente americano quis matar Colombo, nós não apenas o matamos, mas o comemos. Comemos-o e compartilhamos com as nações africanas. Substituímos a questão do Outro – este sim Europeu – pela nossa questão, deglutindo nossa miscigenação e tentando re-narrar esta outra história, já desde a década de 20 do século passado⁷¹⁰:

Tupi, or not tupi that is the question.

Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama.

(...).

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. (...)

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos touristes. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil. Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada (...)

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

(...)

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

⁷¹⁰ Quanto aos movimentos modernistas no Brasil, lembramos também da insurgência da escola “modernista” de Recife de 1870, liderada por Tobias Barreto e composta também por nomes como Silvio Romero, Graça Aranha, Capistrano Abreu e Euclides da Cunha. Nitidamente influenciados pelo “darwinismo” social, esses primeiros intelectuais modernistas viam a miscigenação como fenômeno que tornara a sociedade brasileira “sem identidade”, o que atrapalharia a aceção identitária necessária para a inclusão do Brasil no mundo “moderno”. Monica Velloso, no artigo “A Modernidade Carioca na sua vertente humorística”, afirma que é mais convincente considerar o movimento de 1922 como um momento de confluências que já vinha sendo esboçado na dinâmica social, presentes em várias cidades e capitais brasileiras desde a virada do século XIX e não apenas a partir de 1922.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.⁷¹¹

Como podemos perceber em *O Manifesto Antropofágico* de Oswald de Andrade, o Modernismo, dentro de nossa tradicional historiografia, embasaria a ideia de uma nação como unidade nacional, sob os pontos de vista econômico, cultural e político e se debatia na questão do *Tupi, or not tupi*: ou seja, na identidade nacional. O Modernismo, segundo Mariza Veloso e Angélica Madeira (1999), propôs uma série de releituras das tradições populares e das práticas sociais do colonialismo, realizando uma valorização seletiva do passado e identificando uma civilização genuinamente brasileira. Os intelectuais modernistas conseguiram renovar o discurso sobre a realidade brasileira, apontando a riqueza da expressão cultural híbrida, “desde que liberta dos cânones acadêmicos europeus”:

A operação antropofágica consistiu não só em devorar e deglutir os valores europeus e/ou metropolitanos, como também devolve-los, de forma original, colocando, pela primeira vez, a nossa cultura em patamares mais igualitários em relação à cultura europeia. Só a partir daí, passa-se a considerar um privilégio possuir uma cultura híbrida, um repertório rico e variado de imagens e sugestões provindas das tradições multiétnicas e multiculturais, que conformaram no Brasil uma civilização singular.⁷¹²

Ao inventarem a metáfora antropofágica, os intelectuais modernistas do movimento paulista de 1922 possibilitaram uma reflexão crítica dos modelos estrangeiros e conseguiram ultrapassar dois dilemas: o das “ideias importadas” e o do “colonialismo cultural”.

⁷¹¹ (ANDRADE: 1976, p. 23).

⁷¹² (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 106).

Quanto à formação da identidade brasileira, Darcy Ribeiro⁷¹³ afirma que a brasilidade ganhou corpo, pouco a pouco, através de oposições e de um esforço persistente dos indivíduos de elaborarem a própria imagem. Para Ribeiro⁷¹⁴, é aceitável que o “brasileiro” tenha começado a surgir e a reconhecer a si mesmo mais pela percepção de estranheza que provocava no lusitano e pelo desejo de remarcar sua diferença e superioridade frente aos indígenas, do que por sua identificação como membro das novas comunidades socioculturais. Tal identificação do pertencimento a essa nova comunidade sociocultural vai ser possível graças às reflexões pós-coloniais.

Resumidamente, podemos dizer que os estudos pós-coloniais tentam compreender como funcionaram e funcionam as estruturas da colonização econômico-cultural e os processos de dominação que foram subvertidos pelos subjugados, considerando a força dos discursos coloniais e pós-coloniais, em que se analisam como um determinado povo se impõe ao outro não apenas pela força das armas mas pela rede de sistemas simbólicos de dominação, e como os colonizados respondem a tal força, “modificando-a em seu próprio benefício”, como salienta Bordini⁷¹⁵.

Dentro dessa perspectiva, ainda segundo Bordini⁷¹⁶, Homi K. Bhabha avalia os graus de fratura e desestabilização da identidade e da autoridade do colonizador através do contato com as respostas psíquicas ao ‘outro’ colonizado, ampliando o entendimento dos deslocamentos ou deslizamentos de sentido que ocorrem nas enunciações (neo)coloniais, introduzindo a noção de arremedo (*mimicry*), definindo a imitação da cultura do colonizador, de suas formas e valores, que já não é mais a dos ocupantes, mas também não é a dos ocupados. Bordini afirma que daí surgiria a outra noção conhecida de entre-lugar (*the-in-between*), na tradução de Silvano Santiago, que destaca a impureza e o hibridismo de todas as culturas. Desse modo, o sujeito pós-colonial, para constituir-se como indivíduo, precisa ter a sua identidade reconhecida, mas o próprio movimento que o leva a identificar-se com isso ou aquilo “carece de reconhecimento e de unidade”. Desta maneira, a identidade é um processo complexo “de subjetivação marcado por contradições, por identificações provisórias, movidas

⁷¹³ Darcy Ribeiro (1995, p. 127).

⁷¹⁴ (1995).

⁷¹⁵ Bordini (2006, p. 135).

⁷¹⁶ (2006: 135)

por contextos nacionais, culturais, econômicos, de gênero, de classe social, de raça, de etnia, de idade, de posição política e religiosa”⁷¹⁷.

Um outro tema importante da “razão pós-colonial”, segundo Calafate Ribeiro (2008), é o do deslocamento não apenas do lugar da enunciação, mas do sujeito da enunciação do conhecimento do primeiro mundo para o terceiro mundo, onde a “razão pós-colonial” nasce de uma aliança entre a produção cultural do terceiro mundo e a imaginação teórica do primeiro. Calafate Ribeiro (2008) alega que, em especial, a “razão pós-colonial” latino-americana expõe o pensamento daqueles que vivem sobre fortes heranças coloniais, contudo não se opondo à razão moderna, pois apenas exige a inclusão na modernidade das periferias como parte da definição do centro.

É preciso seguir em frente com as reflexões proporcionadas pelos estudos pós-coloniais, desfazermo-nos dos pré-conceitos e dar justiça à história para superarmos o “desastre” cometido pelos aproveitadores do sistema. É necessário reconhecer que o papel do Atlântico na formação do Brasil é extremamente complexo e foi responsável pelo o que hoje somos. Entretanto, ressaltamos que, se a história do Atlântico é longa, como diria Alencastro, a história da nação, seja ela santomense ou brasileira, “fundada na violência e no consentimento, é curta”⁷¹⁸:

Esta viagem nao responde às minhas perguntas

(...)

A etapa seguinte rasga a prévia cartografia

Toda a fronteira é um apelo à renúncia.

Perscrustei mares cidades sinais nas pedras papiros.

Ao encontro da linguagem da tribo azul

Cada passo me afasta de um rito sagrado

(...)

Vítima da Memòria, nenhum deus me acolhe à chegada⁷¹⁹.

⁷¹⁷ (BORDINI: 2006, p. 135).

⁷¹⁸ Alencastro (2000, p.335).

⁷¹⁹ LIMA, C.

Bibliografia.

ABDALA JÚNIOR Benjamin: *Margens da cultura*. São Paulo, Boitempo, 2004.

ABDALA JÚNIOR Benjamin: “Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos”, in: ABDALA JÚNIOR Benjamin, *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004.

AFONSO Maria Fernanda: “Colóquio de Literatura em Bruxelas”, in *Latitudes* (4), Dezembro 1998.

AGAMBEN Giorgio: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

AJIDARMA Seno Gumira. Orelhas. In: VÁRZEA DE LETRAS, Edição dupla 009/010, Outubro/Novembro, 2004.

ALEGRE Manuel: O “Outro lado da alma”, *Jornal de Letras*, 1994.

AMORIM Cláudia: *Estilhaços da guerra na obra de Lobo Antunes e de Pepetela*, in: O MARRARE 7, Periódico do Setor de Literatura Portuguesa da UERJ, 2006.

ANDRADE Ana Luiza. *O Corpo-Texto Canibal em Clarice Lispector*.

<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/viewFile/5230/4659>, 19 de julho de 2010.

ANTUNES António Lobo. *As Naus*. Lisboa, Publicações D. Quixote, 1988.

ANTUNES António Lobo. *O Esplendor de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1997.

ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen: *The Empire Writes Back – Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London & New York, Routledge, 1994.

ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth, TIFFIN Helen: *Post-Colonial Studies – The Key Concepts*, New York, Routledge, 2002.

ALENCAR José: *Iracema*, 24ª edição. Ática, 1991.

ALENCAR José: *O Sertanejo*. São Paulo, Ática, 1995.

ALENCASTRO Luis Felipe: *O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA Miguel Vale de: *Um Mar da Cor da Terra – Raça, Cultura e Política de Identidade*, Lisboa, Celta, 2000.

ALTHUSSER Louis: *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1971.

ANDERSON Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of*

Nationalism, London, Verso, 2000.

APPIAH Kwame Anthony: *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

AREIAS, Laura. *Ilhas riqueza, ilhas miséria. Uma expressão literária da insularidade num triângulo atlântico lusófono*. Novo Imbondeiro, Lisboa, 2002.

ARMITAGE David: *The British Atlantic World, 1500 – 1800*, Palgrave, 2002.

AUGEL Moema Parente: *O desafio do escombro: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*, Rio de Janeiro, Garamond, 2007.

AZEVEDO Sânzio de: *Literatura cearense*, Fortaleza, Academia Cearense de Letras, 1976.

AZEVEDO Sânzio de: *Aspectos da literatura cearense*, Fortaleza, Edições UFC, 1982.

AZEVEDO Sânzio de: *Dez ensaios de literatura cearense*, Fortaleza, UFC, Casa de José de Alencar, 1985.

AZEVEDO Sânzio de: “Iracema em edição fac similar”, in: ALENCAR José de, *Iracema, lenda do Ceará*, São Paulo: Ática, 1987.

AZEVEDO Sânzio de: *A Padaria Espiritual e o simbolismo no Ceará*, Fortaleza, Casa de José de Alencar, 1996.

BAKHTIN Mikhail: *La Poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970.

BAMMER Angelika: *Displacements: Cultural Identities in Question*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

BARROSO Gustavo: *Mississipi*, Fortaleza, Edições UFC, 1996.

BARBERO Jesús Martin: “As novas sensibilidades: entre urbanias e cidadanias” in: *Revista Matrizes* (2), São Paulo, 2008.

BARZOTTO Leoné Astride: *Interfaces Culturais: The Ventriloquist’s Tale & Macunaíma*, Tese de Doutorado, Londrina, 27 de novembro de 2008,
<http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000146842>, 20 de agosto de 2010.

BASSNETT Susan: *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell, 1995.

BEAUVOIR Simone: *O segundo sexo: Mitos e fatos*. Trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Círculo do Livro, 1986.

BENJAMIN Walter: *Obras Escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

BENSE Max: *Pequena Estética*, SP: Perspectiva/Debates 30, 1975.

BERND Zilá: “O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe”, in: ABDALA JÚNIOR Benjamin, *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004.

BHABHA Homi K.: “Signs Taken for Wonders”, in: ASHCROFT, Bill et al., *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1997.

BHABHA Homi K.: *O Local da Cultura*. Trad: Myriam Ávila e Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte, UFMG, 2003.

BLOOM Harold: *O Cânone Ocidental*. Trad. Marcus Santarrita, Rio de Janeiro, Objetiva, 1995.

BODANZKY Jorge: *Opinião sobre o filme Iracema, uma transa amazônica*, São Paulo, Portal Veja SP, 2007. Entrevista concedida a Cristian Cancino.
<http://vejasaopaulo.abril.com.br/entrevistas.html>, 07 de agosto de 2007.

BONNICI Thomas: *A Razão Pós-Colonial*, Gragoatá, Niterói, 10(1), 1996.

BONNICI Thomas: *O Pós-Colonialismo e a Literatura*, Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000.

BORGES Jorge Luis. *Esse Ofício do Verso*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

BOSI Alfredo: *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1975.

BOSI Alfredo: *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das letras, 1992.

BOSI Alfredo: *Literatura e Resistência*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

BOXER Charles: *Race Relations in Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

BROSSARD Lise: “Nam June Paik: une pratique de l’hybridation”, in: BERTHET Dominique, *Vers une esthétique du métissage?*, Paris, L’Harmattan, 2002.

BURKE Peter: *Hibridismo Cultural.*, São Leopoldo, Unisinos, Aldus, 2003.

CABAÇO José Luís: *A vida na África de língua portuguesa*, São Paulo, Duetto, 2007.

CALEFATO Patrícia: “Introduzione all’edizione italiana” in: SPIVAK Gayatri: *Critica della ragione coloniale*, Roma, Meltemi, 2004.

CAMINHA Adolfo: *A normalista: cenas do Ceará*, Rio de Janeiro, Magalhães & C., 1893.

- CAMINHA Adolfo: *Bom-crioulo*, Rio de Janeiro, Domingos de Magalhães, 1895.
- CAMÕES Luis de: *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, 1982.
- CAMÕES Luis de: *Os Lusíadas*, Porto Alegre, L & PM Pocket, 2009.
- CANCLINI Nestor Garcia: *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidade*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
- CANCLINI Nestor Garcia: *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp, Ensaios latino-americanos, 2003.
- CÂNDIDO Antonio: *Literatura e sociedade*, São Paulo, Nacional, 1985.
- CARBONE et al.: *Iconografia e storia dei concetti*, Palermo, Due Puntì Edizione, 2008.
- CASTRO Josué de: *Geografia da fome*. Rio de Janeiro: Antares, 1980.
- CASTRO Josué de: *Fome, um tema proibido*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- CASTELO Claudia: *O modo português de estar no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*, Porto, Afrontamento, 1998.
- CASTRO HENRIQUES Isabel: *Os pilares da diferenças. Relações Portugal- africa Séculos XV-XX*, Casal de Cambra, Caleidoscopio, 2004.
- CHAUÍ Marilena: *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAVES Rita: *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2005.
- CHAVES Rita, MACEDO Tania: *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*, São Paulo, Alameda, 2006.
- COELHO Teixeira: "Culturas híbridas" in: COELHO Teixeira: *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*, São Paulo, Fapesp, 2008.
- COIMBRA Marcos da Silva, COUTINHO Eduardo de Faria: *Ipotesi*, Juiz de Fora, 13(1), janeiro/julho 2009.
- CONRAD Joseph: *Heart of Darkness*, London, Penguin, 1994.
- CORSINI Leonora: *A potencia da hibridação - ÉDOUARD GLISSANT e a creolização*, Lugar Comum nº25-26.
www.universidadenomade.org.br/userfiles/file/Lugar%20Comum/25-26/Consertos/4.pdf, 28 de setembro de 2012.

COSTA e SILVA Alberto da: *O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX*, estud. av. 8(21), São Paulo, May/Aug. 1994.

COSTA e SILVA Alberto da: *A manilha e o limbambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.

COSTA e SILVA, Alberto da: *Um Rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011.

COUTINHO Afrânio: *A literatura no Brasil*, São Paulo, Global, 2001.

COUTINHO Eduardo: "Literatura Comparada e Interdisciplinaridade", in: *Revista de Letras* 1, Duque de Caxias/RJ, Instituto de Humanidades da Unigranrio, 2003.

COUTINHO Eduardo: *Literatura Comparada na América Latina: Ensaio*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2003.

COUTINHO Eduardo, CARVALHAL Tânia: *Literatura Comparada – Textos Fundadores*, Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

COUTO Mia: *Estórias Abensonhadas: Contos*, Nova Fronteira, 1996.

CUNHA Isabel Ferin: "Identidade e Reconhecimento nos Media", in: *SP: Revista MATRIZES* 1, 2007.

DANTAS MOTA Lourenço, ABDALA JÚNIOR Benjamin: *Personae: grandes personagens da literatura brasileira*, São Paulo, Editora Senac, 2001.

DAWSON James: "Human Rights in Literary Studies", in: *Human Rights Quarterly* 31, The Johns Hopkins University Press, 2009.

DEL PRIORE Mary: *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*, Rio de Janeiro, José Olympo, 1993.

DEL PRIORE Mary: A mulher na história do Brasil: raízes históricas do machismo brasileiro, a mulher no imaginário social, "lugar de mulher é na história", in: DEL PRIORE Mary: *História das mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto, 1997. São Paulo, Contexto, 1989.

DEL PRIORE Mary: *História das mulheres no Brasil*, São Paulo, Contexto, 1997.

DEMARIA Cristina, Macdonald Daly: *The genres of Post- Conflict Testimonies*, Nottingham, Critical, Cultural e Communications Press, 2009.

DERRIDA Jacques: *Of Grammatology*. Trad.: Gayatri Spivak, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1974.

DERRIDA Jacques: *Writing and Difference*. Trad.: A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978. 1ª edição, 1967, título original: *L'Écriture et La Difference*.

DERRIDA Jacques: *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

DIAS Ângela Maria O vértice do nacional: heterogeneidade da herança histórica e bricolage transcultural.

<http://www.logos.uerj.br/PDFS/anteriores/logos10.pdf#page=24>, 19 de julho de 2012.

DIAS Jorge: Estudos do Carácter Nacional Português, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Col. 'Estudos de Antropologia Cultural' (1), 1971.

DIAS Ângela Maria: "O vértice do nacional: heterogeneidade da herança histórica e bricolage transcultural", in: *Fronteiras Imaginadas: cultura nacional/teoria internacional*, Rio de Janeiro, Aeroplano, 2001.

DUARTE Cristina: *L'ordinaire latino-américain*, n° 208-209, IRACEMA DO SÉCULO XX, Université de Toulouse-Le Mirail, 2009.

ECO Umberto: *Obra Aberta*, São Paulo, Perspectiva, 1988.

EDINGER Catarina: "Machismo and Androgyny in Mid-Nineteenth-Century Brazilian and American Novels", in: *Comparative Literature Studies* 27(2), Pennsylvania, Penn State University Press, 1990.

FALEIROS Álvaro: Tradução e Canção: no Ritmo do Trovador.

<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/9356/9356.PDF>, 4 de outubro de 2012.

FANTINI Marli: "Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas", in FANTINI Marli: *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004.

FARINHA António Dias: "Os Árabes nos Antigos Relatos Portuguese do Índico", in *Finisterra*, XL (79), 2005.

FERNÁNDEZ RETAMAR Roberto: "Caliban Speaks Five Hundred Years Later". Anne McClintock et al., *Dangerous Liaisons – Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

FERNANDES Maria Lúcia Outeiro: "Identidade Nacional como Suplemento", in: SANTOS et al., *Desconstruções e contextos nacionais*, Rio de Janeiro, 7 letras, 2006.

FERREIRA, Vergílio. Espaço do Invisível 5. Bertrand, Lisboa, 1998.

FERRO, MARC. (FERRO, 2004, p. 11)

FIGUEIREDO Luciano Raposo de Almeida, MAGALDI Ana Maria Bandeira de Mello: "Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial", in: *Cad. Pesqui* (54), 1985.

FLORENTINO Manolo: *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a*

África e o Rio de Janeiro, São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

FONSECA GADELHA Regina Maria: “Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil”, in: Estud. av. 16(45), São Paulo, 2002.

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142002000200005&script=sci_arttext,
15 de fevereiro de 2012.

FRANCHETTI Paulo in: ALENCAR José de: *Iracema: Lenda do Ceará*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2006.

FRANCIJÉSI FIRMINO Francisco: *Palavras da maldição: José Alcides Pinto e a produção do Ceará entre símbolos e alegorias*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

FREIRE Gilberto: *Reinterpretando José de Alencar*, Rio de Janeiro, MEC, 1995.

GAMES Alison: “Atlantic History: Definitions, Challenges, and Opportunities”, in: *American Historical Association*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

GANDHI Leela: “After Colonialism”, in: GANDHI Leela: *Postcolonial Theory*, New York: Columbia UP, 1998.

GLISSANT Édouard, WING Betsy: *Poetics of Relation*. Trad. Betsy Wing de *Poétique de la relation*, The University of Michigan Press, 2003.

GLISSANT Édouard: *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. ALBERGARIA ROCHA Enlice, Juiz de Fora, UFJF, 2005.

GLISSANT Édouard: *Não há fronteira que não se possa atravessar*. Trad.: Wanda CALDEIRA BRANT Wanda, Le Monde Diplomatique, out. 2006.

GONÇALVES Gláucia Renata: “Póscolonialismo, império e globalização: dois pratos da balança”, in: *Aletria – Revista de estudos de literatura* (9), Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Letras, Estudos Literários, UFMG, 2002.

GRUZINSKI Serge: *O pensamento mestiço*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

HALL Stuart: “Fundamentalismo, diáspora e hibridismo”, in HALL Stuart: *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP & A, 1999.

HALL Stuart: *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP & A, 2001.

HALL Stuart: *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Trad.: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral, Belo Horizonte, UFMG, 2003.

HAMILTON Russel: *África e Brasil: letras em laços*, Rio de Janeiro, Atlântica, 2000.

- HARDT Michael, NEGRI Antonio: *Império*, Rio de Janeiro, Record, 2001.
- HELENA Lucia: *A solidão tropical: o Brasil de Alencar e da modernidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2006.
- HENRI Hugues, Hugues. "Anthropophagies et hybridations", in: BERTHET Dominique, *Vers une esthétique du métissage?* Paris, 2001.
- HEWITT Nicholas, GEARY Dick: *Diaspora(s): Movements and Cultures*, Nottingham, Critical, Cultural and Communications Press, 2007.
- HEYWOOD Linda: *Diáspora Negra no Brasil*. Trad.: Ingrid de Castro Vompeam Fregonez, São Paulo, Contexto, 2008.
- HOLANDA Sérgio Buarque de: *Raízes do Brasil*, 26ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1995, 146.
- HOLANDA Sérgio Buarque de: *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 2ª ed. rev. ampl., São Paulo, Nacional, 1969.
- HOBBSAWN Eric: *Il secolo breve*, Milano, Burexploit, 2010.
- HUNT Lynn: *Inventing Human Rights: A History*, New York, WW Norton, 2007.
- JAMESON Fredric: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London, Methuen, 1981.
- LANDIM Teoberto: *Seca: a estação do inferno – uma análise dos romances que tematizam a seca na perspectiva do narrador*, 2ª ed., Fortaleza, Editora UFC, 2005.
- LAPERA Pedro Vinicius Asterito: *A presença de "Iracema, uma transa amazônica no cinema brasileiro"*, 1974, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, E-compós, Brasília, 11(2), maio/agosto 2008.
- LINDOSO Dirceu: *A Utopia Armada: rebeliões de pobres nas matas do tombo real*, Maceió, Edufal, 2005.
- LINEBAUGH Peter, REDIKER Marcus: *I Ribelli dell'Atlantico*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- LISPECTOR Clarice: *Melhores Contos*, São Paulo, Global, 2001.
- LOOMBA Ania: *Colonialism/Postcolonialism*, London/New York, Routledge, 1998.
- LORIGA Sabina: "A biografia como problema", in: REVEL Jacques: *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Trad.: Dora Rocha, Rio de Janeiro, FGV, 1998.
- LOURENÇO Eduardo: *O fascismo nunca existiu* Lisboa, Dom Quixote, 1976.

LOURENÇO Eduardo: *Crise de identidade ou ressaca imperial?*, Prelo, Revista da Imprensa Nacional Casa da Moeda, n. 1, , outubro/dezembro 1983.

LOURENÇO Eduardo: *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, IN-CM, 1988.

LOURENÇO Eduardo: Portugal “nação-navio”, in: CUSATTI M. L., *Congresso Internazionale Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture*, Napoli IUO-Liguori, 1997.

LOURENÇO Eduardo: *A nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999.

LOURENÇO Eduardo: *A raiz portuguesa da cultura brasileira foi a mais recalcada*, Jornal do Brasil, 27 de agosto de 1999.

LOURENÇO Eduardo: *Portugal como destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

LOURENÇO Eduardo: *A Morte de Colombo: Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*. Lisboa, Gradiva, 2005.

LUKÁCS Georg: *A teoria do romance*. Trad.: José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

LUGARINHO Mário César: “Quem deve comer lagostas? Reflexões sobre os estudos pós-coloniais a partir de alguma ficção de Pepetela e Agualusa”, in: CHAVES Rita: *A Klna e a Misanga: encontros brasileiros com a literatura angolana*, São Paulo, Cultura Acadêmica, 2007.

MANCHE Elizabeth: “Polity formation and atlantic political narratives”, in: CANNY Nicholas, MORGAN Philip: *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

MARTINS Wilson: “Os brasilíadas”, in: *O Globo*. 13 de março de 1998.

MATOS Norton de: *A Nação Una – Organização Política e Administrativa dos Territórios do Ultramar Português*, prefácio do Prof. MONIZ Egas, precedido de um discurso do Prof. Barbosa de Magalhães, Lisboa, Paulino Fereira, Filhos, Lda, 1953.

MATHUR Suchitra: “Ethnic or Post-Colonial?: Gender and Diaspora Politics”, 2000.
<http://www.postcolonialweb.org/diasporas/mathur1.html>, 20 de março de 2012.

MELLO E SOUZA Laura de: *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

MELDI, Diego et ali. *Dizionario Etimologico*. Trento, Rusconi, 2004, p. 611.

MEMMI Albert: *Retrato do Colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

MEREDITH Martin: *The state of Africa: a history of fifty years of independence*, London, Free Press, 2006.

MIGNOLO Walter: *Histórias Locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

MILLER Joseph: “A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVII”, in: PANTOJA Selma, SARAIVA José Sombra: *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

MIRANDA Ana: *Desmundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

MITCHELL W. T. J.: *Pictorial Turn – saggi di cultura visuale*, Palermo, Duepunti edizione, 2008.

McClintock Anne, MUFTI Aamir, SHOHAT Ella: *Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

MOREIRAS Alberto: “Hibridismo e consciência dupla”, in: MOREIRAS Alberto: *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*, Belo Horizonte, UFMG, 2001.

MOURÃO Gerardo Mello: *Invenção do mar: Carmen sæculare*, Rio de Janeiro, Record, 1997.

NASCIMENTO SANTOS, Jeanne Cassia: *Literatura Colonial Portuguesa: Espaço, Poder e Imperialismo*, Ano 3, Vol. 5.

http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revistas/ARQ_FORUM_I_ND_5/DOSSIE_FORUM5_04.pdf, 12 de setembro de 2012.

NEGRI Antonio: *Kairòs*, Alma Venus, Multitudo, Rio de Janeiro, DP & A, 2003.

NEGRI Antonio: *Le monstre politique. Vie nue et puissance*, Revista Multitudes n. 33, verão de 2008.

NEGRI Antonio, HARTD Michael: *Multitude. War and democracy in the age of Empire*. New York, The Penguin Press, 2004.

NETO Lira: *O poder e a peste: a vida de Rodolfo Teófilo*. 2ª ed., Fortaleza, Edições Fundação Demócrito Rocha, 2001.

NETO Maria da Conceição: *Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX*, Prefácio de CANDIDO Antonio, 12ª ed., Rio de Janeiro, J. Olympio, 1978.

NETO Maria da Conceição: *Lusotopie*, 1997.

NKRUMAH Kwame: *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*, London, Heinemann, 1965.

O'REILLY William: "Movements of people in the Atlantic World, 1450-1850", in: CANNY Nicholas Morgan Philip: *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

PADILHA Laura: *Da construção identitária a uma trama de diferenças – um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa*, Revista Critica de Ciencias Sociais, 73, Dezembro 2005.

PADILHA Laura: *Entre a Voz e a letra: o lugar na ancestralidade na ficção angolana do século XX*, Niterói, 2007.

PASSOS José Luiz: *Ruínas de linhas puras: quatro ensaios em torno a Macunaíma*, Sao Paulo, Annablume, 1998.

PATROCÍNIO José do: *Os Retirantes*. 2 vols, São Paulo, Editora Três, 1973.

PEPETELA: *A geração da utopia*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

PEPETELA: *Mayombe*, São Paulo, Ática, 1982.

PETRE-GRENOUILLEAU Oliver: *La tratta degli schiavi - saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino, 2006.

PIGLIA Ricardo: *A Invasão, Iluminuras*. Trad. GOLDONI Rubia Prates, MOLINA Sergio, 1997.

PINTO José Alcides: *Os verdes abutres da colina*, R.J., Americana, 1974.

PINTO José Alcides: *A maldição e o demônio*, diário do Nordeste, 2008.

<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=583529>, 26 de outubro de 2008.

PLATÃO: "A república". Trad.: CORVISIERI Enrico, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

RAJAN Gita, MOHANRAM Radhika *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism*, Westport CT, Greenwood Press, 1995.

RIBEIRO Darcy: *O povo brasileiro: evolução e sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO Margarida Calafate: *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*, Porto, Afrontamento, 2004.

RIBEIRO, Margarida Calafate, JORGE Renato: *Literaturas Insulares: leituras e escritas Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Afrontamento, 2011.

RIBEIRO, Margarida CALAFATE e VECCHI, Roberto. O (s) Atlântico(s) do Sul . Instituto Camões. Universidade de Bolonha, 2009, p. 1. Excerto do curso online.

RIOS Dellano. *A seca de 1877 e a identidade cearense*.

<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=379791>, 17 de setembro de 2010.

RIOS, Otávio. Introdução. *Arquipélago Continuo, Literaturas Plurais*, Manaus, UEA, 2011.

RUSSEL WOOD John A. R. “The Portuguese Atlantic World, c. 1650- c. 1760”, in: CANNY Nicholas, MORGAN Philip: *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

SAID Edward W.: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

SAID Edward W.: *Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975.

SAID Edward W.: *Orientalismo*. Trad.: Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Cia das Letras, 2001. 1ª edição: Said, Edward W., *Orientalism*, London: Routledge and Keegan Paul, 1978.

SAID Edward W.: *Cultura e Imperialismo*. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras 1999. 1ª edição: 1993.

SALAZAR OLIVIERA Antonio de: *Portugal e a campanha anticolonialista*, Lisboa, 1960.

SAMARA Eni de Mesquita: *A família brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

SAMPAIO Ayla. “A Fantástica Literatura do Ceará”, in: *Portal Cronópios - Literatura Contemporânea Brasileira*.

www.cronopios.com.br/site/ensaios.asp?id=5161, 15 de setembro de 2011.

SANTIAGO Silvano: *Uma Literatura nos Trópicos*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

SANTILLI Maria Aparecida: *Paralelas e Tangentes: entre literaturas de língua portuguesa*, São Paulo, Arte e Ciência, 2003.

SANTOS Boaventura de Sousa: “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, in RAMALHO Maria Irene, SOUSA RIBEIRO Antonio, *Entre Ser e Estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento, 2001.

SANTOS Boaventura de Sousa: “Os processos de Globalização”, in: SANTOS Boaventura de Sousa, *A globalização e as Ciências Sociais*, São Paulo, Cortez, 2002.

SANTOS Boaventura de Sousa: *Para Além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*, Novos Estudos Cebrap 79, novembro (71-94), São Paulo, 2007

SCHININA Guglielmo: "Social Theatre and Artistic Interventions in War-torn Societies", in: *Conflict Zones: Actions Languages Mediations*, Pisa, ETS, 2004.

SCHWAMBORN Ingrid: Caderno3, ARTIGO Martim Soares Moreno, o Fundador do Ceará. <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=1095543>, 4 de fevereiro de 2012.

SCHWARTZ Stuart B.: *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SEVCENKO Nicolau, *Pindorama revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*, São Paulo, Petrópolis, 2000.

SILVA, Kamillo. *A Seca*.

http://amenidadeskamillianas.blogspot.com/2010_08_01_archive.html, 24 de setembro de 2010.

SLAUTER, Eric: "History, literature, and the Atlantic world", in: *Early American literature*, 01 de janeiro de 2008.

SOMMER Doris: *Ficções de Fundação: Os romances nacionais da América Latina*, Belo Horizonte, UFMG, 2004.

SOUZA Jamesson Buarque de: *A poesia épica de Gerardo MELLO MOURÃO*, Goiânia, 2007. Tese apresentada ao Programa de Mestrado e Doutorado em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás.

SOUZA Simone de, NEVES F. de C.: *Seca*, Fortaleza, Edições Demócrito Rocha, 2002.

SPIVAK Gayatri Chakravorty: *In Other Worlds*, New York, Methuen, 1987.

SPIVAK Gayatri Chakravorty: "Three Women's Text and a Critique of Imperial", in: BELSEY Catherine, MOORE Jane, *The Feminist Reader*, New York, Blackwell, 1989.

SPIVAK Gayatri Chakravorty: "Can the Subaltern Speak?", in ASHCROFT Bill et al., *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1997.

STAIGER Emil: "Conceitos fundamentais de poética". Trad.: GALEAO Celeste Aída, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997.

THOMPSON Vincent Bakpetu: *The Making of the African Diaspora in the Americas*, Harlow, Essex and New York, Longman, 1987.

THORNTON Jonh Kelly: *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*. Trad.:

Marisa Rocha Mota, Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

TOLKE Veronica: "O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos Impérios Transatlânticos do Século XV ao XIX", in: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1), janeiro-abril 2006.

TOTH William P: in: *Encyclopedia of the veteran in America*, Volume 1, Sta Barbara California, Abc- Clio, 2009.

TUTIKIAN Jane: *Velhas identidades novas – o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*, Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 2006.

YABROFF Jennie.: "'We Band of Brothers'- Teaching Literature to Soldiers (interview with Elizabeth Samet)", in: *Newsweek*, november I, 2007.

YOUNG Robert J.C.: *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001

VECCHI, Roberto (2005) - *I sepolcri vuoti della nazione. Garrett e i fantasmi dell'Impero portoghese*, in« *La questione romantica: rivista interdisciplinare di studi romantici*» 18/19, Napoli, Liguori.

VECCHI Roberto: *Exceção Atlântica – Pensar a Literatura da Guerra Colonial*, Porto, Afrontamentos, 2010.

VERNON Alex: *Soldiers once and still: Ernest Hemingway, James Salter, & Tim O'Brien*, Univesity of Iowa Press, Iowa, 2004.

WADDINGTON Vilar, CASTRO ROCHA João César de: "Teoria da Recepção: Reação a uma Circunstância Histórica", in: CASTRO ROCHA João César de, org., *Teoria da Recepção*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

WAGNER Ana Paula: "O Império Ultramarino Português e o recenseamento de seus súditos na segunda metade do século XVIII". www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/O-Imp%C3%A9rio-Ultramarino-Portugu%C3%AAs-e-o-recenseamento-de-seus-s%C3%AAditos-na-segunda-metade-do-s%C3%A9culo-XVIII-Ana-Paula-Wagner.pdf 12 de julho de 2012.

Enciclopédia do Cinema Brasileiro

Por Fernão Ramos, Luiz Felipe Miranda Sao paulo: senac, 1997.

Discografia

BUARQUE DE HOLLANDA C.: *As cidades*, BMG, 1998.

DUSEK E.: *Olhar Brasileiro*, Polydor, 1981/2002.

Filmografia

IRACEMA, uma transa amazônica. Direção: Jorge Bodanzky e Orlando Senna. Produção: Wolfgang Gauer. Elenco: Conceição Senna, Edna de Cássia, Elma Martins, Fernando Neves, Paulo César Pereio, Rose Rodrigues e Sidnei Piñon. Roteiro: Orlando Senna. Música e fotografia: Jorge Bodanzky. Brasil/Alemanha, 1981. DVD (90 min).

Um Rio Chamado Atlântico, Programa *Nova África*, Tv Brasil. Episódio 32, 28 de junho de 2010.