



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE

MELQUISEDEQUE MUNIZ DE MELO

***A ÚLTIMA TRAGÉDIA: EMBATES E ENTRAVES NA FORMAÇÃO DAS
IDENTIDADES GUINEENSES***

Campo Grande/MS
2016

MELQUISEDEQUE MUNIZ DE MELO

***A ÚLTIMA TRAGÉDIA: EMBATES E ENTRAVES NA FORMAÇÃO DAS
IDENTIDADES GUINEENSES***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem: Língua e Literatura

Orientador: Prof^a. Dr^a. Márcia Maria Medeiros

Campo Grande/MS
2016

C872c Melo, Melquisedeque Muniz de.

A ÚLTIMA TRAGÉDIA: EMBATES E ENTRAVES NA FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES GUINEENSES / Melquisedeque Muniz de Melo. Campo Grande: [s.n.], 2016.

156f.; 30cm

Orientador(a): Márcia Maria Medeiros.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande.

1. Literatura – pesquisa. 2. Crítica. 3. Autores. I. Título

CDD - 340.1

MELQUISEDEQUE MUNIZ DE MELO

***A ÚLTIMA TRAGÉDIA: EMBATES E ENTRAVES NA FORMAÇÃO DAS
IDENTIDADES GUINEENSES***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem: Língua e Literatura

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Maria Medeiros (Presidente)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof. Dr. Márcio Antonio de Souza Maciel
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof^ª. Dr^ª. Leoné Astride Barzotto
Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD

Campo Grande/MS, 10 de maio de 2016.

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a Deus, sem Ele nada teria sido feito.

Eu agradeço aos meus amados pais, Heliane e Edinaldo, por terem me apoiado, e mesmo mediante as dificuldades da vida nunca permitiram que eu desistisse de sonhar.

Eu agradeço aos meus irmãos, Abner e Caroline, por terem sido companheiros nos momentos difíceis.

Um agradecimento mais do que especial a minha orientadora Professora Doutora Márcia Maria Medeiros. Obrigado pela paciência, pelas instruções, pela ajuda, pelo apoio. Muito obrigado.

Quero agradecer aos meus tios Reinaldo e Helaine por terem grande participação nessa fase e em outras fases da minha vida. Tenho que incluir minha prima, Joyce, nesse parágrafo, por ter sido de grande valia sua companhia nesse momento.

Um muito obrigado a minha grande amiga Laise Rios que participou diretamente no percurso do meu Mestrado.

Um agradecimento especial a Professora Doutora Tania Macedo, por ter tido paciência em responder *e-mail's* em que solucionaram dúvidas a respeito das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa.

Não posso deixar de agradecer aos professores da UEMS que me receberam com grande atenção e sempre estiveram dispostos a ajudar no avanço desta dissertação.

Um agradecimento aos meus primos Ricardo, Adriana, Nayara e Nicolas que participaram do momento em que despertou a curiosidade de pesquisar a Literatura da Guiné-Bissau.

Um muito obrigado às minhas grandes amigas Viviane, Kate e Sheila pela ajuda nos momentos de dificuldades.

Agradeço a todos aqueles que estiveram ligados diretamente ou indiretamente no desenvolvimento desta dissertação.

E um muito obrigado aos meus ex-alunos e ex-alunas, como também aos atuais alunos e alunas, por serem a motivação de buscar aperfeiçoar o conhecimento, e assim oferecer aulas melhores a vocês.

MELO, M. *A última tragédia*: embates e entraves na formação das identidades guineenses. 2016. 126 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2016.

RESUMO

Apesar de jovem e pouco conhecida, a Literatura da Guiné-Bissau tem várias riquezas a serem reveladas. Desta forma, procuramos aquilatar, por meio do romance *A última tragédia*, de Abdulai Sila, como que ocorre a construção das identidades guineenses, e como que essa Literatura contribui para revelar a construção de uma nação que, em meio a uma história conflituosa, edifica-se na era da globalização. Para tanto, procuramos nos ater no processo histórico de como as identidades se conflitaram, e, dessa forma, o decurso desse sistema vai tecendo as referências metodológicas que contribuirão para entendermos como essas identidades configuram um país.

Palavras-chave: Identidades; Abdulai Sila; Guiné-Bissau; Colonialismo.

MELO, M. *A última tragédia: struggles and obstacles in the formation of Guineans identities*. 2016. 126 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2016.

ABSTRACT

Although young and little known, the Guinea Bissau Literature has many riches to be revealed. In this way, we seek to assess, through the *A última tragédia* of Abdulai Sila romance, how occur the Guineans identities construction and how this Literature contributes to reveal the construction of the Nation that in the middle of a conflictual history, it builds up in the age of globalization. Therefore, we try to stick to the historical process of how identities are conflicted, and thus the course of this system is weaving the methodological references that help to understand how these identities constitute a country.

Keywords: Identities; Abdulai Sila; Guinea-Bissau; Colonialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. GUINÉ-BISSAU:UM PANORAMA HISTÓRICO	12
1.1. Abdulai Sila: a literatura e a força da nação.....	37
2. IDENTIDADES: REFLEXÕES E APONTAMENTOS	42
3. IDENTIDADES NO VIÉS LITERÁRIO DE ABDULAI SILA: A CONSTRUÇÃO DA GUINEIDADE	75
3.1. Ndani: a construção das identidades femininas guineenses.....	75
3.2 O Régulo: tradição e modernidade nas identidades guineenses.....	94
3.3 O Professor e as identidades construídas na base escolar.....	103
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS BIBLIGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

Localizada na costa ocidental africana, a República da Guiné-Bissau compõe um dos países africanos que tem como idioma oficial a língua portuguesa. Ocupa a posição de um dos países mais pobres do mundo e, aos poucos, procura reerguer-se de um passado que ainda se faz presente com fantasmas de uma desestabilidade política e econômica.

Em meio a essas assombrações da História da Guiné-Bissau, a população reflete suas manifestações culturais que, por sua vez, reverberam suas identidades como atores sociais que assomam as particularidades de sua pátria. Dessa forma, uma das maneiras de encontrar essas manifestações identitárias é por meio da Literatura, que, como campo das ciências humanas, agrega vários âmbitos sociais, entre eles a Antropologia e a História, que servem para contemplar elementos que nos fazem compreender as enunciações das identidades.

Desta forma, pretendemos aquilatar a questão das identidades guineenses pelo viés literário, para tanto, vamos utilizar como *corpus* literário o romance *A última tragédia*, de Abdulai Sila, o primeiro romancista de seu país, o qual tem sua obra publicada através da primeira editora privada da Guiné-Bissau, a Ku Si Mon Editora, da qual ele é sócio, juntamente com Teresa Montenegro e Fafali Koudawo.

Abdulai Sila, também, é empresário do ramo de telecomunicações e um ator social que luta pelas causas guineenses, sendo que essas informações serão melhor discutidas no capítulo da presente dissertação que direcionou a pesquisa para o período histórico da Guiné-Bissau, em que procuramos abordar a constituição do país antes da chegada dos portugueses, bem como a invasão dos europeus que rumaram para a colonização do país. Não podemos deixar de evidenciar, também, a questão escravista, visto que essa passagem cravou sulcos na configuração do continente africano e alterou a demografia de todo o território.

E, além dos aspectos ressaltados, a colonização foi um fator marcante que distorceu toda a forma geográfica, religiosa, política e econômica do país. Com isso, é evidente que houve uma marca na formação das identidades guineenses, pois todos esses fatores são pertinentes na atuação direta dos sujeitos sociais em suas sociedades. Procuramos retratar, no primeiro capítulo, ideologias e comportamentos adotados pelos colonizadores que foram extremamente violentos no emprego dos ideais ocidentais dentro do território guineense.

Ademais, buscamos apresentar a Guiné-Bissau quando conquistou sua independência e quais foram e são os desafios do país para poder se posicionar diante de uma nova regra global, e que a falta de estrutura herdada da colonização foi determinante para várias ações que resultaram em insucessos por parte dos governantes, gerando insatisfações e desesperanças na população. Isto posto, as consequências foram uma guerra civil em que os maiores prejudicados foram a população civil, enquanto os líderes do conflito procuravam defender seus interesses próprios.

Em meio a tantos problemas, surgem textos literários que resplandecem os desejos de uma sociedade justa e que nela estejam empregadas as utopias que foram pregadas no momento da independência da Guiné-Bissau. Nesse segmento, entre autores e autoras está o romancista Abdulai Sila, que esteve ligado diretamente em projetos que visavam alinhar ideias que pudessem colocar essa nação em trilhos de paz e que rumavam para um destino de esperança para um povo que se reerguia de conflitos civis.

Dando continuidade, uma vez que foi observada a formação histórica da Guiné-Bissau, nosso objetivo é a observação quanto a questão da formação das identidades no país, e, como dito, analisando o romance *A última tragédia*. E, para tanto, construímos o segundo capítulo com uma abordagem teórica, procurando cruzar ideias e teorias de estudiosos que tem se dedicado à área. Assim, utilizamos, como um dos norteadores das reflexões, a tese de doutorado da pesquisadora Leoné Astride Barzotto *Interfaces Culturais: The ventriloquist's tale & Macunaíma* (2011), em que a autora aborda a construção das identidades em uma esfera descolonizada. E, assim como Barzotto, nosso referencial teórico crítico se complementa com Stuart Hall, com os textos *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006) e *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais* (2011), observando que os textos fazem um referencial histórico das posições que os sujeitos sociais tomaram no decorrer da história da humanidade, da mesma maneira, a partir dos textos de Hall, procuramos ressaltar como que as identidades sociais entram em conflito diante das exigências da globalização, e, procurando se adequar aos novos preceitos globais, essas identidades encontram meios de encontrar diante seus espaços sociais.

Somando-se aos ideais propostos por Hall, Edward Said, com sua obra *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente* (2007) nos guiou para compreender como os atores sociais eram vistos pelos colonizadores ocidentais, e, dessa forma, como que essa ótica (des)construiu os referenciais de sobrevivência das

sociedades orientais. Assim sendo, o modo pelo qual foi adotado para tratar os colonizados, fez com que houvesse uma nova construção das identidades sociais dos orientais, para que assim fosse situada uma nova ordem social diante dos paradigmas globais.

Como um crítico que passou pela experiência da colonização europeia, o autor nascido na Martinica Frantz Fanon construiu suas reflexões acerca da invasão europeia no continente africano nas obras *Os condenados da terra* (2005) e *Pele negra Máscaras brancas* (2008). Dito de outro modo, como os efeitos coloniais usurpam as identidades dos colonizados e como estes, ao longo da história, são constituídos como seres a-históricos, isto é, sujeitos que foram coisificados pela massa política ocidental. Assim, observamos que esses dois referenciais nortearam nossas reflexões das identidades que foram massacradas pelo poder colonial e que, com a independência, necessitaram reestruturar-se como indivíduos que formam a história de seus países.

Além dos autores citados, relacionamos outros teóricos que contribuíram para que melhor explanássemos os novos quadros identitários em territórios que sofreram anos com as amarguras da colonização europeia, e, não só, tiveram que se situar dentro uma esfera global cheia de exigências dos atores sociais, tendo em vista que a descolonização não foi a solução para os problemas dessas sociedades, mas foi o desencadeamento de um novo horizonte a ser explorado, que por sua vez, ainda tece desafios a serem superados.

O capítulo 3, após todos apontamentos teóricos, colocou em prática as reflexões construídas ao longo do capítulo 2, mas corroborando com o *corpus literário*, o romance *A última tragédia* (1995). Sendo assim, a partir dessa passagem, construímos nossa abordagem de como as personagens do romance representam os seres sociais guineenses, e, com isso, como essas personagens apresentam a construção identitária dos atores sociais da Guiné-Bissau, e, além disso, como a nação se edifica diante dos pressupostos globais na era da modernidade.

Assim, queremos, por fim, evidenciar as vozes guineenses que aos poucos emergem dos vários anos de conflitos e que, ainda hoje, encontram dificuldades em manifestar-se diante dos desafios da era pós moderna. Com isso, procuramos esclarecer essas identidades que são representações desse povo que clama por paz e de uma nação que, mesmo com uma história de muitas turbulências, tem suas riquezas a serem reveladas.

1. GUINÉ-BISSAU: UM PANORAMA HISTÓRICO

Estudar a história da África coloca o pesquisador que se dedica a esta área diante de inúmeras dificuldades. A primeira delas, e talvez a mais importante, diz respeito ao fato de que a oralidade tem sido o modo através do qual a história dos antepassados africanos permanece viva. É através da oralidade que a colcha de retalhos das identidades africanas vai sendo costurada pelos historiadores¹ que coletam dados para explicar o cotidiano das nações africanas.

Visões conservadoras e ultrapassadas em torno do continente africano o percebiam como uma região onde não havia um processo histórico constituído, bem entendido aqui esse processo como sendo aquele que possui a marca da ideia de progresso aos moldes da tradicional história judaico-cristã ocidental. Para Semedo, a ideia contida por trás dessa prerrogativa traz a marca de que esse espaço não demonstrava na opinião destes intelectuais “(...) nem mudança nem desenvolvimento” (SEMEDO, 2010, p. 16)².

Esta afirmação é combatida ao longo dos anos por diversos estudiosos que se dedicam a mostrar o contrário. Uma prova disso é a coleção “História Geral da África” lançada em oito volumes pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura – UNESCO (2010). Na organização deste estudo, esteve envolvido um grande número de pesquisadores, sendo que dois terços deles são africanos³.

Antes da ocupação europeia, o continente africano possuía grandes reinos, impérios e estados, entre eles o Zimbabué, onde, segundo vestígios arqueológicos, por volta “dos séculos II, IV, VI e IX, havia casas de pau-a-pique e daga⁴” (SILVA, 1996, p.

¹ Como exemplo, temos vários historiadores, dentre os quais podemos destacar o Professor Doutor Kabengele Munanga, que atualmente é Professor Titular da Universidade de São Paulo. Entre suas publicações, destaca-se *Origens africanas do Brasil contemporâneo – histórias, línguas, culturas e civilizações* (2009).

² Quando Odete Semedo se refere a ideia do continente africano ser a-histórico, ela parte da premissa de Hegel, que por sua vez não considerava a África com uma história, pois defendia a teoria de que o território não tinha progresso.

³ Entre os autores africanos está Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso), Cheikh Anta Diop (Senegal), Theophile Obenga (República do Congo), Ali Mazrui (Quênia), Gamal Mokhtar (Egito), Bethwell A. Ogot (Quênia), Albert Adu Boahen (República do Gana), Hassan Ahmed Ibrahim (Sudão), Abdallah Laroui (Marrocos).

⁴ De acordo com Silva daga é “cascalho misturado a argila vermelha ou amarela, a esterco de vaca e acupinzeiros triturados, para formar uma pasta com a qual se erguem paredes e muros tão bem acabados, que apresentam uma superfície dura, lisa, quase polida e de grande resistência à ação do sol, das chuvas e do tempo” (SILVA, 1996, p. 407).

407), e sua formação se dá com a chegada dos povos bantos, que consigo trouxeram a agricultura, o pastoreio e a metalurgia. O continente possuía também líderes importantes, tais como o faraó Sesótris, que em seu governo no Egito ampliou e aperfeiçoou as fortalezas do território⁵. E, entre os impérios africanos, destacava-se o Império do Mali, cuja história política é imensamente rica. Cabe salientar que este Império não era homogêneo, ele se subdividia em estados, e cada qual possuía suas tradições e religiões.

Segundo Alberto da Costa e Silva, a religião no Império do Mali se diversificava. Muitos indivíduos ali residentes praticavam rituais autóctones de culto aos ancestrais; no entanto, a maior parte dos reis que compunham o império eram islâmicos, construía grandes mesquitas e faziam peregrinações extensas e perigosas pelo deserto com destino ao Cairo, onde dedicavam-se a cultuar Maomé (SILVA, 1996, p. 295 – 318).

Grande parte dos comerciantes, também, era de origem islâmica e, conforme o fluxo do comércio desenvolvido por eles, outras pessoas se convertiam ao Islã, “(...) conversão autêntica, em muitos casos. Apenas superficial ou de conveniência, para melhor exercício das atividades mercantis, em outros” (SILVA, 1996, p. 298).

De acordo com Odete Semedo:

[...] esse Império [do Mali] teve seu apogeu nos séculos XIII e XIV, dominando várias etnias não muçulmanas que então rendiam cultos aos ancestrais; é por via dessa dominação que alguns desses grupos étnicos acabaram por se tornar muçulmanos, dominados pelos mandingas, etnia muçulmana, vindos do Alto Níger. (SEMEDO, 2010, p. 17).

Muitos pesquisadores veem a história desse Império como algo influente na composição histórica da Guiné-Bissau porque povos que nele habitaram compuseram as etnias que mais tarde ocuparam o espaço que hoje é a nação guineense. Além dos mandingas, que já foram mencionados, o povo fula⁶ tinha uma relação comercial significativa dentro do Império Mali.

⁵ Sobre o assunto ver: SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança – A África antes dos portugueses*. Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1996.

⁶ De acordo com Alberto Costa e Silva os fula se originaram da união entre as tribos berberes e tucolores (SILVA, 1996, p. 299).

Na região leste da Guiné-Bissau fica a cidade de Gabú⁷, sendo essa chamada de Nova Lamego durante o período colonial, e após a conquista da independência do país a cidade recuperou o seu nome. Ressalta-se que, segundo Mamadú Jao, esta região foi um dia espaço do reino mandinga e, mais tarde, o povo fula migrou para esse território sendo bem recebido pelos seus moradores (JAO, 2003, p. 11).

O africanista Jao explica que a relação entre os fula e os mandinga não permaneceu pacífica por muito tempo: os anfitriões começaram a cobrar impostos mais altos, o que por sua vez provocou o líder dos fulas, que passou a desejar ascensão ao poder para assim não se sujeitar aos mandinga.

Assim que a informação de uma possível insurreição dos fula chegou ao líder mandinga, a cobrança de impostos sobre aqueles se tornou ainda mais exacerbada, segundo Jao, “(...) o único objetivo dessas novas medidas era ver se os Fulas acabariam por desistir e abandonar a região” (JAO, 2003, p. 13).

As disputas políticas entre a etnia fula e a etnia mandinga comprova que na África, ao contrário do que a tradição historiográfica conservadora pensava, havia também uma luta por poder e território e situações as quais estabeleciam relações que colocavam uma etnia na condição de dominante e a outra na condição de dominada. No caso dos fula, o desejo de passarem a condição de senhores os motivou a migrar dentro do território, conquistando novos aliados e encontrando parentes, que acabaram por colaborar com a sua causa.

Dando continuidade aos dados históricos, Jao declara que a intenção dos fulas era chegar a Kaabu, local onde imperava o poder mandinga. Foram feitas inúmeras incursões fula em Kaabu, as quais resultaram em derrotas e massacres. Em um desses conflitos veio a morrer o líder fula, Arafam Iorori, conhecido por sua valentia. Apesar da derrota, a causa dos fula permaneceu viva e seus sucessores deram continuidade a ela, agora mais cautelosos, conseguindo por fim ocupar Kaabu.

Todos esses conflitos refletem na Guiné-Bissau de hoje, atualmente a região de Gabú tem grande parcela de sua população pertencente a etnia fula e a religião predominante é o islamismo, a qual já era praticada pelos mandinga e foi adotada pelos fula.

É importante salientar que a configuração étnica da Guiné-Bissau possui outros grupos além dos já citados. Segundo Moema Augel, “(...) os grupos percentualmente

⁷ Antes do período colonial a cidade de Gabú era chamada de Kaabu.

mais numerosos são os Balanta (27%), os Fula (22%), os Mandinga (12%), os Mandjaco (11%) e os Pepel ou Papel (10%)” (AUGEL, 2007, p.77). Moema Augel ainda discute que o mosaico que forma a nação guineense é pluriétnico, pois há grupos dos quais derivam subgrupos, o que dificulta ter um número preciso dos povos que formam o país.

O contato inicial desta população pluriétnica com os colonizadores portugueses foi registrado por volta do século XV: evidências históricas apontam para o fato de que o navegador Nuno Tristão foi o primeiro a aportar no território guineense, e na sua quarta viagem a esse território ele foi morto pelos indígenas (c.f. AUGEL, 2007, p. 52).

A morte do navegador português representa uma das evidências que comprovam a resistência dos africanos a presença do colonizador. O objetivo de Nuno, ao aportar o território guineense era aprear escravos que seriam vendidos em mercados coloniais de outras partes do mundo ou mesmo na Europa. Nesse período, os colonizadores ainda não haviam adentrado tão profundamente no continente africano de forma que o escravo era um bem valiosíssimo ao alcance dos navegadores. Posteriormente ao comércio de escravos, juntaram-se outras mercadorias como as pedras preciosas, por exemplo.

Quando se iniciou a ocupação colonial portuguesa na Guiné-Bissau, o Império Mali estava em declínio devido a perda de autoridade dos líderes da época, pois, antes dessa queda o poder do soberano daquele império era tamanho que ele chegou a fazer viagens sem escolta, não temendo a ação de ladrões ou bandidos, diante sua energia ao governar. Além disso, em todo o território, a população sentia-se segura diante das ordens de paz impostas pelo governante da época Ibne Batuta, e se alguém as infringissem seriam julgados de acordo as leis do Islã⁸.

Para explicar o declive do Império Mali, é necessário que façamos entender como funcionava o processo de posse de poder dentro do regime do Império. Com a morte do soberano, subia ao poder ou seu irmão, ou seu filho, desde que estivesse com idade para governar. Claro que isso colaborava para intensas conjuras, o derrotado quase sempre conspirava pela queda do grande governador e, ainda, unia-se àqueles que eram contra o Imperador.

A ruína do Império Mali começou quando o Imperador Jata faleceu entre 1373 e 1374. Destaca-se que Jata foi um líder tirano e, enquanto esteve no poder, conquistou

⁸ Sobre o assunto ver: SILVA, Alberto da Costa. A enxada e a lança – A África antes dos portugueses. Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1996.

aliados no exterior, enviando a eles presentes extravagantes, como pepitas de ouro e girafas. O sucessor de Jata foi seu filho, Musa II, que não governou de fato, este apenas imperava por aparência, no seu lugar, um ministro do Império mandava com propriedade, seu nome era Mari-Jata. O ministro teve seu êxito enquanto controlava o Império Mali, porém não conseguiu conter a rebelião na cidade de Gaô⁹, que se separou do Império tornando-se independente.

A situação do Império Mali se complicou, ainda mais, quando Musa II foi sucedido no trono por seu irmão, Maga II. Em 1388, Maga II foi assassinado, tendo imperado apenas um ano. Nessa ocasião, a mãe de Musa II havia se casado novamente e seu marido, Sandaqui, usurpou o trono e subiu ao poder. Sua ambição não durou muito e Sandaqui foi assassinado. Essa sucessão de episódios pela posse ao trono fez com que o Império ficasse extremamente conturbado e a confusão se acentuou quando um homem desconhecido vindo da região sul do Império assumiu o governo, passando a se chamar Maga.

Aos poucos, outros territórios conquistaram a independência, uma vez que não havia autoridade do Império suficiente para contê-los. E, nessa nova fase, novos reis surgiam nas nações que conquistaram a independência, as quais possuíam nova forma de organização política, fazendo com que a separação do Império Mali fosse de fato efetivada. Silva explica que, o Império Mali aos poucos caiu no ocaso, e seu processo de decadência foi lento, ocorrendo ao longo de todo o século XV (c.f. SILVA, 1996, p. 318), período que Nuno Tristão chegou à costa africana.

Após este processo, no espaço vazio de poder deixado por aquele império, se formaram vários estados e/ou reinos, dentre eles o reino de Kaabú se destacou por sua extensão e organização. Na desestruturação do Império, o poder máximo do imperador também caiu e se repartiu entre os vassallos, que passaram a ser chamados de *mansas*, palavra que significa “rei”.

O *mansa* de Kaabú demonstrou-se um grande aliado de Portugal e tornou-se na época o maior vendedor de escravos daquela parte do mundo (c.f. AUGEL, 2007, p. 53). No entanto, mesmo os *mansas* tendo demonstrado grande força política e mesmo bélica, além de uma habilidade comercial, a chegada dos europeus ao continente vai causar forte impacto na extensão territorial que compõe a África, fazendo com que os líderes políticos do continente entrem em decadência.

⁹ Atualmente Gaô fica situada na região nordeste do Mali.

Dentro deste contexto iniciaram as relações das então metrópoles com as suas colônias e, nesse entremeio, Portugal começa a estreitar laços com regiões que, posteriormente, configurariam países como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Apesar da estreita relação comercial, “(...) convém ressaltar que para Portugal a Guiné não passava de um entreposto de comércio de escravos, um centro comercial e não uma colônia de assentamento” (SEMEDO, 2010, p. 19), ao contrário do que acontecia em Angola e Moçambique.

Corroborando com este pensamento, Augel afirma que no século XVI os portugueses faziam sucessivas viagens ao continente africano e isso fez com que consolidassem uma base mercantil na área que hoje é a Guiné-Bissau (c.f. AUGEL, 2008, p. 53). No fim do mesmo século construiu-se a Companhia de Cacheu e de Cabo Verde. Isso porque:

[...] a concorrência comercial dos franceses e ingleses fará com que os portugueses se concentrem na zona costeira, entre os rios Casamansa e Componi. É nessa altura, no final do século XVI, que vão posicionar-se em Cacheu, localidade situada na margem esquerda do rio Cacheu, a primeira das feitorias a ser fortificada (desde 1588) pelos moradores da época, mesmo sem a ajuda da Coroa. E era nesse lugar que os portugueses negociavam couros, cera, marfim e escravos que compravam aos buramos e papéis (SEMEDO, 2010, p. 20).

O autor Alberto da Costa e Silva explica que “[...] foi enorme e impiedosa a sangria que o tráfico de vidas humanas impôs à África” (SILVA, 1996, p. 42). Há relatos sobre a condição dos navios negreiros que era extremamente precária e, muitas das vezes, nem metade dos africanos escravizados chegavam vivos no destino dos europeus. Além disso, “o comércio negreiro desorganizou muitas sociedades africanas, afetou-lhes a produção, corrompeu lealdades, tradições e princípios, partiu linhagens e famílias, disseminou continente afora a insegurança e o medo” (SILVA, 1996, p. 43).

No que tange a questão do escravismo, vale salientar que escravizar pessoas não foi uma prática que atingiu apenas os africanos, sendo que muitos acreditam na teoria de que o sistema escravocrata se restringiu somente a África. O pesquisador Inikori (2010) observa que o Império Romano tanto escravizava, como também exportava humanos em larga escala. Um exemplo desse processo pode ser citado, no que tange a uma missão romana para evangelizar os ingleses no século V, na qual muitas crianças foram capturadas e vendidas como escravas no mercado em Roma (c.f. INIKORI, 2010, p. 91 e 92).

Há, também, indícios da escravização de pessoas dentro do próprio território africano. A organização social do Império Mali, por exemplo, tem como último lugar os escravos. Para melhor entender, citamos Silva:

Devia ser intrincada a estrutura social e política de um império tão heterogêneo quanto o Mali. No ápice da pirâmide estava o *mansa*, e depois dele a linhagem real, e num círculo mais largo, o clã dos Queitas¹⁰. Vinha em seguida a nação mandinga, e após ela, todas as outras. Nas nações, distinguiam-se as famílias reais e a nobreza, os homens livres, os que pertenciam as castas profissionais (como os bardos, os ferreiros, os carpinteiros, os curtidores), os servos e os escravos (SILVA, 1996, p. 315).

Portanto, mesmo antes da invasão europeia no continente africano, já havia a escravização de pessoas, tanto no próprio território, como também na Europa. Segundo Inikori, foi no século IX que o tráfico negreiro desenvolveu-se, sendo que eram exportados de maneira significativa pessoas da África Negra para o resto do mundo (2010, p. 92). Isso porque a África Negra era considerada “uma região inerte, brutal, não civilizada...” (FANON, 2010, p.189). E, partindo do ponto de vista da história mundial, esse processo é considerado um fenômeno único, devido ao longo período que perdurou e também, pelas marcas que causou ao continente e aos seus moradores, sendo que nos dias atuais ainda existente na região problemas dessa mazela do passado¹¹.

O tráfico de negros ocorria dentro do continente africano, pelo Saara ou pelo Mar Vermelho, como também pelo Oceano Atlântico, este último ficou conhecido como tráfico do transatlântico e foi o que mais exportou escravos. No caso do tráfico saariano e do Mar Vermelho, a comercialização era na sua maior parte de mulheres, estas eram jovens e bonitas, a fim de suprir a necessidade de concubinas no Egito. No tráfico transatlântico, havia uma proporção maior de homens sendo exportados, maior parte oriunda da região do Congo e Angola (c.f. INIKORI, 2010, p. 124).

¹⁰ Os Queitas seriam possivelmente líderes de sociedades secretas de caçadores, de homens acostumados ao trato das armas, afeitos ao desafio do perigo, treinados para enfrentar, na perseguição dos animais selvagens, privações e fadigas, habituados a tomar decisões rápidas e a enfrentar a morte. Unidos por um culto esotérico, a solidariedade entre eles sobrepunha-se às de clã, linhagem e condição social. Acreditava-se que os caçadores se comunicavam com os espíritos da floresta, que tinham poder sobrenatural sobre os animais, que conheciam as ervas que curavam ferimentos e doenças. Eram eles que forneciam a carne em épocas de penúria e protegiam as aldeias contra as armas inimigas (SILVA, 1996, p. 302).

¹¹ Um dos problemas latentes até os dias atuais é o preconceito contra os negros.

Devemos considerar que essas mulheres traficadas estavam, em sua maior parte, na fase para reprodução, e o fato de saírem do seu local de origem nesse momento, fez com que houvesse na África Negra uma queda absoluta na população, sem contar os homens que também foram capturados para o tráfico. A soma dessas duas vertentes resultou que, entre os anos de 1650 e 1850, o número populacional na região da África Negra caiu bruscamente (c.f. INIKORI, 2010, p. 126).

Outra triste realidade do comércio negreiro, que também resulta na queda populacional, é que no ato da captura muitos africanos eram mortos e durante a caravana para os portos de venda, outros tantos morriam no caminho. E mais da metade morria nos navios durante a viagem para seus destinos. O péssimo estado em que os africanos eram transportados já foi relatado pelo poeta brasileiro Castro Alves. Nos versos do seu poema, foi manifestada a agonia dos negros escravizados: “Senhor Deus dos desgraçados! / Dizei-me vós, Senhor Deus! / Se é loucura...se é verdade / Tanto horror perante os céus?!” (ALVES, s/d, p.1).

As marcas deixadas pelo tráfico negreiro não ficaram apenas na diminuição demográfica da África Negra; chegando, também, a atingir o continente em termos econômicos. Cabe salientar que a partir do século XVI, momento de intensificação do tráfico humano, na região colonial das Américas houve um aumento significativo da exportação de pedras preciosas. No século XVII e XVIII a comercialização continuava com força e propriedade, a América Espanhola se mantinha na exportação de metais preciosos, sendo que ocorre nesse entremeio a inserção do Brasil no processo graças as Minas Gerais; nas Antilhas, havia a exportação do açúcar e, na América do Norte, comercializava-se algodão e o tabaco.

Esse progresso comercial não se fez sentir no continente africano, pois em África a mão de obra que seria responsável por movimentar esse processo estava em falta devido a ação do tráfico humano que deixou atrás de si um rastro de cidades completamente dizimadas ou homens e mulheres não mais aptos ao trabalho. Some-se a isso o fato de que a Europa não tinha interesse em tornar a região uma área de colônia de ocupação, mas sim de exploração, da qual subtrairia riquezas¹².

¹² O conceito de colônia de ocupação e colônia de exploração é utilizado neste trabalho a partir da perspectiva de PRADO JUNIOR., Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

Para Inikori, a grande Revolução Industrial ocorrida na Inglaterra e, em toda a Europa, tem sua dívida com os africanos, pois, sem dúvida, graças ao intenso tráfico negreiro às Américas, que serviu para levar trabalhadores escravos para extração de matérias-primas que alimentavam o mercado europeu, impulsionou a Europa a ter seu progresso, tudo a custo de sangue e frustrações aos africanos (c.f. INIKORI, 2010, p. 133).

Ainda antes da Revolução Industrial, durante o século XVII, a relação comercial entre Portugal e o reino de Kaabú era frequente e regular. Conforme Augel: “Os portugueses, naqueles primeiros tempos, adotaram estratégias de demonstração de respeito para com seus parceiros comerciais, fazendo crer, assim, aos contraentes africanos, não serem tratados como inferiores” (AUGEL, 2007, p. 53). Desta forma, muitos “(...) chefes africanos assinaram acordos de amizade com os brancos, longe de pensarem que estavam a arruinar a própria soberania” (SEMEDO, 2010, p. 22).

A ação realizada pelos portugueses, no sentido de iludir e ludibriar os reis africanos, demonstra o quanto os colonizadores consideravam os costumes e as práticas dos povos de África inferiores. Vemos posta aí uma prática constituída a partir de um ideal de civilização, no caso específico, o europeu.

Norbert Elias explica que o conceito de civilização é uma visão que o ocidental tem de si mesmo, como se fosse sua consciência nacional. Em suma, “a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”” (c.f. ELIAS, 2011, p. 23). O desejo intrínseco a essa prática acaba por forçar os demais povos a seguir uma determinada tecnologia, um determinado modo de comportamento e, em tese, observar a superioridade ocidental em vários sentidos, entre eles, o científico.

Elias defende que civilização é aquilo “que é comum a todos os seres humanos ou deveria sê-lo” (ELIAS, 2011, p. 23). Neste sentido, a ideia da identidade nacional de povos que se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras, representa o orgulho do progresso ocidental. De certa forma, esses argumentos estão correlacionados a maneira como os ocidentais veem o mundo e nesse contexto inferem questões relacionadas as características físicas dos seres humanos.

Tudo isto difere do conceito de cultura, sendo que o autor Elias prefere usar a expressão alemã *Kultur*, devido ao seu verdadeiro significado não ser traduzido para o

inglês e para o francês¹³. Na opinião do autor, *Kultur* significa a descrição do “caráter e o valor de determinados produtos humanos, e não o valor intrínseco de cada pessoa” (ELIAS, 2011, p. 24).

Partindo da teoria de Elias, quando os portugueses negociaram com os líderes africanos, houve já uma imposição de que o branco é superior ao negro. No caso aqui tratado, os portugueses tinham em si o sentimento de mostrar uma suposta superioridade de raciocínio para promover a negociação com os africanos, de modo que aproveitavam dessa situação para aos poucos descobrir as fragilidades do território e de suas lideranças, sem assim respeitar a cultura, em um conceito proposto por Elias, dos chefes africanos e seus povos.

É pertinente não esquecer que o norte da África fora tomado pelos muçulmanos e islamizado e, foi exatamente por essa via, cruzando o estreito de Gibraltar, que os árabes ocuparam a Península Ibérica. Daí, ser possível pensar que os portugueses viam nos africanos não apenas um conjunto de diferentes povos a serem subjugados mas também um herdeiro das tradições religiosas e culturais de um dos inimigos da cristandade.

Vale ressaltar que o território lusitano viu-se em meio a um processo de ocupação que resultou na cruzada mais longa da Idade Média, a chamada Reconquista Ibérica (711-1492). Levando-se em conta que Portugal nasceu enquanto estado-nação em meio a esta luta, e que os portugueses foram considerados um dos países (além da Espanha) campeão do catolicismo na Europa, imbuído por esse espírito cruzadístico, cuja máxima era a expulsão do infiel, entende-se a razão do desprezo dos colonizadores em relação aos africanos. De certa forma, eles também representavam um inimigo, um infiel, um bárbaro.

Os portugueses vão de fato tentar impor sua soberania colonial no século XIX e início do século XX, usando estratégias e forte presença militar para realizar sua invasão. Esse empreendimento ganhou força a partir do momento em que o tráfico de escravos começou a enfraquecer.

O tráfico transatlântico perdeu sua força quando a Inglaterra, após a Revolução Industrial do século XVII, inundada por ideias abolicionistas, decidiu não escravizar pessoas. O pensamento era de que não era possível construir um estado livre com um

¹³ O conceito inglês e francês de cultura está ligado somente ao comportamento humano, sem realizações, sendo isso uma ideia é secundária (ELIAS, 2011, p. 24). Explique melhor a paráfrase, ela está confusa.

grande número de pessoas sendo escravizadas. É curioso observar que esse decreto tenha saído dos britânicos, pois eles foram um dos países que mais escravizaram pessoas.

Em 1833, a Inglaterra não permitiu mais a escravização dos africanos tanto no país, como em suas colônias. Apesar de essa ação ser bem-vista diante ao cruel processo escravagista, o interesse dos ingleses era movimentar a economia da nação, pois com a Revolução Industrial o capitalismo criou a demanda de ofertas, ou seja, era necessário trabalhar para consumir, e com o consumo há procura, com a procura existe a produção, e a produção exige a mão-de-obra. Todo esse mosaico perde seu sentido se houver a presença do escravo, pois ele não é assalariado e não consome. Logo, a Inglaterra viu a necessidade de abolir o sistema escravocrata para poder alimentar o seu mercado, e prosperar a sua economia.

Um dos países que sofreu diretamente a ação inglesa, no que tange a questão da escravidão foi o Brasil, que era o maior comprador de escravos da época. Os ingleses pressionaram os brasileiros a acatar as ideias abolicionistas, e decretar o fim da escravização. Em 1831, os brasileiros chegaram a decretar uma lei que dava liberdade para todos os negros que desembarcassem em seu território, o que não era suficiente para contentar os interesses da Inglaterra.

Em 1845, o parlamento da Inglaterra decretou a lei Bill Aberdeen, que dava autoridade aos ingleses para prender qualquer embarcação que tivesse transportando africanos para serem escravizados. Muitos navios foram presos, sendo que grande parte tinha como destino o Brasil.

A fim de acabar com a escravização, a Inglaterra impôs restrições econômicas ao Brasil que, com essa pressão, não teve alternativas, pois havia um estado de dependência do estado brasileiro para com os britânicos, já que o mercado brasileiro necessitava produtos oriundos da Inglaterra. Portanto, não encontrando soluções, o Brasil aboliu a escravidão, assim como outras nações, entre elas Portugal, que pretendia extrair outras riquezas da África, que não fossem pessoas para serem escravizadas.

A partir desse desfecho histórico, Portugal visava um processo de ocupação para expandir e conquistar uma parte maior do território guineense. Segundo Semedo, este processo “[...] de ocupação e fixação dos portugueses no território guineense não vai ser passivo [...], eles tiveram que enfrentar aquilo que chamaram ‘indolência dos gentios’ nas terras guineenses” (SEMEDO, 2010, p. 18).

No olhar do europeu há uma premissa de que os africanos são inferiores. De acordo com Said, o colonizador via o sujeito africano como “uma raça subjugada, dominada por uma raça que os conhece e sabe o que é bom para eles mais e melhor do que poderiam possivelmente saber eles próprios” (SAID, 2007, p. 66).

Nessa imagem que o europeu constrói do africano, ele, o negro, é subalternizado, caracterizado por ser o bárbaro, o não civilizado, constituindo a figura do outro. Portanto, aquilo que caracteriza esse outro, como as religiões autóctones, deve ser exterminado. Daí pregarem o cristianismo como sendo a doutrina de um povo civilizado em contraposição a estas religiões/religiosidades consideradas não civilizadas.

As palavras de Moema Augel explicam o quanto foi violento o processo de colonização da Guiné:

Apenas depois da Segunda Guerra Mundial a “Guiné” foi submetida a uma verdadeira política de colonização. Conheceu, então, um período extremamente sanguinário e violento, despótico e cruel, em que os estrangeiros se empenharam em realizar a dominação, e os africanos resistiram com bravura das mais diversas formas. (AUGEL, 2007, p. 54)

Existe uma relação de controle geopolítico que envolve no século XIX, as ilhas de Cabo Verde as quais já estavam sob domínio de Portugal, e que a princípio eram desabitadas, serviam de rota para os navios responsáveis pelo tráfico de escravos. As ilhas tinham uma administração conjunta com a Guiné, a qual, em 1879, é separada pelos portugueses. A Guiné, agora, passa a se chamar Guiné-Portuguesa, com administração local, sua capital é Bolama, localizada em uma das ilhas que pertencem ao país.

A Guiné-Portuguesa tinha suas fronteiras com colônias francesas, entre elas o Senegal e a Guiné-Conacri, o que rendeu diversos conflitos entre Portugal e França, uma vez que os franceses tinham grande interesse nas terras guineenses, na intenção de expandir seu império. Esse e outros problemas foram resolvidos com a Conferência de Berlim, convocada pelo chanceler Otto von Bismarck, da Alemanha.

A Conferência foi iniciada em novembro de 1884 e finalizou em fevereiro de 1885 e, além de Portugal, estiveram presentes representantes da França, da Grã-Bretanha, da Alemanha, da Bélgica, da Itália, da Espanha, da Áustria-Hungria, da Dinamarca, da Rússia, da Suécia, da Noruega, da Turquia, dos Estados Unidos da América e dos Países Baixos.

De acordo com Leila Leite Hernandez, o período de acordos diplomáticos entre as nações europeias foi registrado em uma Ata Geral que tinha seis pilares centrais formalizados em capítulos. A princípio, os interesses se direcionavam a costa ocidental africana, sendo que “os principais objetivos eram assegurar as vantagens de livre navegação e livre comércio sobre os dois principais rios africanos que deságuam no Atlântico, o Níger e o Congo” (HERNANDEZ, 2008, p. 62).

Uma leitura dos capítulos da Ata Geral demonstra que os europeus estabeleceram prerrogativas de ocupação as quais pretendiam “civilizar” as populações indígenas do local, retomando o modelo de colonização praticamente predatório que a história da colonização europeia em outros lugares (como a América Latina, por exemplo) já conhecia. Velando esses ideais de usurpação, havia no texto uma proposta relativa a melhorar suas condições morais e materiais e mostrar as vantagens da civilização para esses povos.

Assim, a África foi repartida entre as nações europeias sem respeitar a geografia do continente, e menos ainda, as especificidades históricas, religiosas e linguísticas dos povos que ali habitavam, os quais praticamente tiveram a sua cultura solapada. Após a Conferência, a corrida à África foi acelerada e as novas fronteiras foram demarcadas, as quais, por sua vez, em raros casos, coincidiram com marcos territoriais anteriores a chegada dos europeus.

Na barganha feita pelos europeus, através da Conferência de Berlim, couberam a Portugal as áreas que hoje correspondem aos países de: Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e a Guiné-Portuguesa. Cabe salientar que a ambição portuguesa era maior e pretendia unir Angola e Moçambique para facilitar o comércio e as transações políticas relativas ao processo da colonização, além de ter duas saídas para o oceano, por Angola para o Oceano Atlântico, e por Moçambique para o Oceano Índico.

Este vasto território fazia parte de uma ideia de dominação portuguesa, construída a partir de 1877, devido a viagem do major português Serpa Pinto. Este oficial percorreu territórios entre Angola e Moçambique em uma expedição que durou entre novembro de 1877 a março de 1879.

A partir de então, os portugueses materializaram um projeto que, de acordo com Hernandez, “[...] pressupunha a ligação de Angola e Moçambique, do Atlântico até o Índico, abrangendo quase todo o território das atuais Zâmbia e o Zimbábue numa só província Angolomoçambicana” (HERNANDEZ, 2008, p. 61).

Portugal enfrentava nessa região a ambição da Grã-Bretanha, que possuía aí interesses territoriais e colocou Portugal sob a ameaça de uma guerra caso os lusos colocassem em prática suas intenções. Os ingleses pretendiam criar um canal de comunicação que ligasse o Cabo até o Cairo, outro sonho europeu que não foi concretizado. Diante desse embate, Portugal, temendo um conflito, não validou seu projeto.

Mesmo que os portugueses tenham encontrado entre os príncipes africanos, aliados para o comércio de escravos, quando começaram a imperar de modo violento no território guineense enfrentaram diversos obstáculos, desde a dificuldade de trilhar caminho em um terreno desconhecido geograficamente falando, até a resistência dos locais. Neste último caso, os moradores eram extremamente avessos aos seus invasores, e responderam com grandes represálias o avanço dos portugueses. Isso rendeu ao território a fama de “Guiné, a rebelde” (AUGEL, 2007, p. 56).

A resistência dos habitantes da Guiné pode ser vista através de movimentos como os do grupo Pepel, ou Papel, minoria étnica que se negava a pagar tributos aos brancos, pois entendia os mesmos eram invasores de uma terra que lhes pertencia. Sempre que o Chefe de Posto¹⁴ cobrava o não pagamento dos impostos por parte dos Pepel, eles vinham com um papel na mão dizendo que se negavam a pagar. Logo, ficou a expressão: “lá vem os homens do papel”, o que resultou no nome desse grupo de guineenses (AUGEL, 2007, p. 56).

Os colonizadores portugueses sentiam-se donos das terras guineenses pelo fato de que a sua ação na região sofreu resistência o que lhe custou diversas baixas. Assim, os lusos sentiam que a região fora conquistada por eles, dado o derramamento de sangue português ocorrido no local (AUGEL, 2007, p. 56).

A Conferência de Berlim somada a exploração territorial, a qual abarca desde a extração de matéria-prima até a sede por poder, deu aos portugueses, e as outras nações europeias, o impulso para a dominação do território africano. Não houve nação europeia que tenha participado da Conferência que tivesse ficado preocupada em ocupar um espaço que já possuía grupos humanos definidos com sua própria organização social,

¹⁴ Funcionário de Portugal, na colônia, que tinha o poder de comandar todo o território incumbido a ele. Os Chefes Tradicionais, que serviam como Líderes Espirituais, estavam abaixo da hierarquia em relação ao Chefe de Posto, e deviam, assim como a população, dar satisfações a autoridade portuguesa do local.

política e cultural. A demarcação territorial, após a Conferência realizada na Alemanha, alterou o espaço africano, separando etnias ao mesmo tempo em que as unia com outros grupos distintos e, não raras vezes, inimigos.

Sobre a ocupação militar portuguesa na Guiné-Bissau, Uzoigwe comenta que:

[...] a ocupação militar portuguesa, iniciada na década de 1880, só foi completada no decorrer do século XX. Embora um empreendimento bastante árduo para os portugueses, estes conseguiram afinal consolidar sua dominação em Moçambique, Angola e Guine (atual Guiné-Bissau) (UZOIGWE, 2010, p. 43).

Entre os anos de 1913 e 1915, foi colocada em prática uma tentativa de pacificação do território guineense. Essa estratégia tinha interesses constituídos a partir da ótica portuguesa, e não deixou de usar a violência como método de ação. O resultado da equação entre pacificação somada a violência, tem como resultado a dominação do espaço guineense, que agora passa a ser regido pelo Estatuto do Indigenato, sendo este empregado com maestria pelos colonizadores.

O Estatuto do Indigenato pode ser explicado pelas palavras de Cabaço:

A sociedade colonial na África concebe-se e estrutura-se em consequência de uma multiplicidade de dualismos: frente a frente, bem demarcados, estarão não apenas “branco e preto”, “indígena e colonizador”, mas também “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura e usos e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história [...] (CABAÇO, 2009, p. 35).

Esse Estatuto separava os direitos que cada um possuía dentro das colônias, com isso, ele hierarquizava a sociedade colonial, colocando o branco no topo da pirâmide. Desta forma, o colono tinha benefícios e vivia em ambientes agradáveis, como sugere a descrição de Fanon: “A cidade do colono é uma cidade toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada” (FANON, 2010, p. 55).

Já, por outro lado, o colonizado era tratado sem cerimônia, sempre à margem da sociedade. Da mesma forma que descreve a cidade do colono, Fanon descreve a cidade do colonizado: “A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada... A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada” (FANON, 2010, p. 56). A pele negra impedia seu acesso à maioria dos locais de convívio e lazer frequentados por brancos tidos por civilizados, sendo isso pressuposto no Estatuto do Indigenato.

O tratamento privilegiado dado ao colono europeu causou imensos conflitos políticos na Guiné-Portuguesa: era evidente o desassossego do povo local resultando em revoltas contra o regime colonial. Para tentar reverter essa situação, Portugal decidiu implantar novas ações, mudar algumas atitudes para, assim, impedir ideias ou atos anticolonialistas e conservar a soberania de seu império.

Para efetivar tais ações, os portugueses utilizaram de estratégias de cunho psicológico como programas radiofônicos traduzidos nas línguas locais, criação de revistas, as quais eram publicadas em português, nas línguas nativas e até em francês, e tem como exemplos a revista *Panorama da Guiné* e a revista *Voz da Guiné*. Além desses empreendimentos, houve uma busca de aliados em meio a população, em especial no interior da Guiné.

No entanto, tais tentativas por parte do governo colonial não tiveram um resultado positivo dado o ingresso nesse cenário de um componente que mudou a história da nação guineense: a essa altura, grande parte dos habitantes já estavam voltados para as ideias libertárias pregadas pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, o PAIGC, liderado por Amílcar Cabral.

Pode-se dizer que o PAIGC tem sua origem no próprio sistema colonial, haja vista que, no que se refere a educação, o regime não implantou um sistema que atingisse toda a população da colônia. Logo, eram poucos os que tiveram a oportunidade de estudar e quem tinha interesse em uma formação superior se via obrigado a ter que seguir carreira estudantil na metrópole. No caso das colônias portuguesas, os estudantes iam para Lisboa, em busca de uma oportunidade de estudo em uma universidade portuguesa.

Estes jovens acabavam unidos devido aos seus ideais anticolonialistas. Em geral, os estudantes africanos se encontravam na Casa de Estudantes do Império, a qual foi criada pelo governo de Salazar¹⁵, com intuito de vigiar os movimentos dos estudantes africanos enquanto permaneciam no território de Portugal.

O que de fato o governo salazarista não conseguiu evitar foi que estes estudantes tivessem contatos com textos carregados de sentimentos de liberdade. Muitos desses

¹⁵ Antônio de Oliveira Salazar governou Portugal entre 1932 e 1974. Seu cargo era de Primeiro Ministro, e o Presidente governava apenas de maneira figurativa. Salazar adotou a ditadura como forma de governo, o que impedia greves no país, e criou a censura para imprensa, além de outros fatores que foram acrescentados após longos anos no poder.

escritos eram notícias de outras nações africanas que conquistaram, ou estavam a um passo de conquistar a independência, essas ideias vinham da França de maneira clandestina.

As palavras, os textos libertários contagiaram os estudantes que já vinham a algum tempo se movimentando contra o regime colonialista na África. Começaram, assim, as publicações de textos dos próprios estudantes africanos em Portugal e muitos deles utilizavam heterônimos para assinar seus escritos a fim de não serem identificados pela polícia lusitana. Desta forma clandestina pois, era compartilhado o desejo de liberdade das colônias africanas controladas por Portugal.

Dentre os vários estudantes que estiveram presentes na Casa de Estudantes do Império, podemos destacar Agostinho Neto, que depois se tornar-se-á o primeiro presidente de Angola; Samora Machal que, também, será presidente, neste caso, o primeiro de Moçambique e, por último, Amílcar Cabral, líder da revolução em busca da independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde.

Amílcar Cabral nasceu na Guiné-Bissau e foi criado em Cabo Verde. Formou-se em Agronomia e é o mentor das ações que desencadearam nas lutas pela libertação do espaço territorial guineense. As ações de Cabral começaram a ocorrer em 1953, quando voltou para a Guiné, e tiveram grandes repercussões, sendo ele reconhecido como importante liderança dentro e fora do território africano.

Ressalta-se ainda que ele, junto com outros ativistas, entre eles seu irmão Luís Cabral e Aristides Maria Pereira, que depois se tornou o primeiro presidente de Cabo Verde, constitui-se em um dos membros fundadores do PAIGC. Apesar de o partido lutar pela independência tanto da Guiné quanto de Cabo Verde, suas ações e lutas ocorreram apenas no território guineense.

Quando surgiu, o PAIGC possuía outro nome, Partido para a Independência – União dos povos da Guiné e Cabo Verde, e atendia pela sigla PAI. Nesse contexto, Amílcar Cabral junto com os camaradas de luta fundaram o Partido para a Independência – União dos povos da Guiné e Cabo Verde, tendo como divisa “Unidade e Luta”. “Depois da organização do partido, em outubro de 1960, a sigla PAI foi oficialmente mudada para PAIGC” (HERNANDEZ, 2008, p. 541).

Ainda de acordo com Hernandez, o partido tinha quatro prerrogativas principais:

O partido determinou estatutariamente quatro ações: a conquista da independência nacional; os objetivos de progresso econômico; o desenvolvimento social e cultural; e a democratização da Guiné e de

Cabo Verde. Também escolheu como estratégia revolucionária o encaminhamento das lutas internas de Cabo Verde, de acordo com as suas características histórico-culturais (HERNANDEZ, 2008, p. 541).

As reuniões iniciais do grupo, lideradas por Cabral, não contavam com a presença de muitas pessoas e a temática a ser trabalhada tinha por base o processo de independência dos países da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Tais debates tinham também um cunho educativo, pois cabe lembrar que o governo colonial não investiu na educação da colônia.

A intenção de Cabral era unir a Guiné para promover a luta pela independência, procurando agregar os interesses de todas as etnias que habitavam no território guineense em prol de um bem comum, a saber, a liberdade do território. Por isso o ativista colocou como bandeira do PAIGC a palavra Unidade, mesmo diante da diversidade étnica de ambos os países. O que unia a todos, por outro lado, era a mesma causa, isto é, que buscava a liberdade daquela região.

Segundo Leila Hernandez, estabelecer uma unidade nacional foi primordial na luta de libertação. Amílcar Cabral ao mesmo tempo em que teve uma atitude inteligente foi solidário ao não concentrar as ações somente em uma porcentagem da população. Tudo isso pode ser complementado com as palavras da historiadora Hernandez:

A unificação ocorreu na medida em que o PAIGC constituiu um sujeito coletivo revolucionário, convencendo os trabalhadores do campo que a opressão, a impotência e a incapacidade de cada um deles eram partilhadas com os demais. Assim, as populações rurais, no seu conjunto, reconheceram que eram iguais diante do trabalho forçado, dos castigos corporais, da cobrança de impostos, da fome, da doença e do analfabetismo. Na raiz dessas carências estava o poder exógeno, isto é, a dominação europeia, mais precisamente portuguesa. (HERNANDEZ, 2008, p. 545 e 546).

O PAIGC ampliou suas conquistas ao cooptar os trabalhadores rurais Amílcar Cabral viu a necessidade de esclarecer a eles que era possível garantir um futuro promissor às suas famílias sem as injustiças e a opressão do colonizador.

Podemos destacar vários momentos que marcaram a luta pela libertação da Guiné e Cabo Verde. Entre eles, evidencia-se o Massacre de Pindjiguiti, ocorrido em 3 de agosto de 1959, onde houve “[...] uma greve geral de estivadores e marinheiros, trabalhadores do porto de Pindjiguiti, para protestar contra os baixos salários, tendo sido brutalmente repelida pelas forças coloniais” (AUGEL, 2007, p. 61), acarretando em 150 mortes. A ação foi promovida pela União Nacional dos Trabalhadores da Guiné, a

UNGTG, criada um ano antes, a qual constituía uma espécie de movimento sindical que funcionava de modo clandestino.

Ao mesmo tempo o PAIGC estabeleceu relações políticas internacionais. Em 1961, “[...] apresentou um memorando à XVI Assembleia Geral da ONU, solicitando que fizesse resolução da outorga da independência aos países e povos coloniais” (HERNANDEZ, 2008, p. 544). Ademais, enviou ao governo português uma Carta Aberta em que propunha uma negociação política para a independência. O governo de Portugal além de recusar a proposta da carta deu ordens para atacar a população civil.

A insatisfação por parte da população que já era grande, só aumentou após o ataque indiscriminado promovido pelos portugueses o que levou os revolucionários a abandonarem as discussões sobre a independência pelas vias diplomáticas e partirem para a luta armada através da guerrilha.

Houve, a partir de então, diversas sabotagens, como a invasão ao aeroporto de Bissau, e a destruição de instalações do governo colonial, como locais de armazenamento de armas. Tais ações tiveram como resposta, por parte da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), uma série de prisões e bloqueios. No início de 1963, após anos de discussão, foi desencadeada a luta armada para a libertação do país, a qual durou onze anos, até a conquista de todo o território.

Paulatinamente, as ações militares do PAIGC lhe foram garantindo o controle do território guineense: em 1966 60% da Guiné estava sobre controle do Partido, e estima-se que metade da população estava lutando nas causas da libertação. O Partido liderado por Amílcar Cabral não ficou apenas com a posse de terra, mas estabeleceu um processo de organização de cunho político e administrativo, através do qual dividiram a Guiné em regiões, *tabancas*¹⁶ e tribunais populares.

O governo revolucionário, ainda, implementou ações relacionadas ao processo de saúde e educação, além de constituir um novo modelo de gestão militar e garantir melhoria nas condições de segurança da população. Cada região teve autonomia para se organizar e nomear líderes e porta-vozes, bem como realizar os seus próprios conselhos e reuniões.

Não obstante, o governo de Portugal tentou resgatar a confiança da população, assim foi criado o Programa Para uma Guiné Melhor, “[...] que incluía: reformas

¹⁶ *Tabanca*: aldeia.

sociais, para alterar o caráter discriminatório e limitado dos setores de educação e saúde; a construção de estradas; e a formação de fortes na fronteira” (HERNANDEZ, 2008, p. 546) para impedir a entrada de armamentos para os rebeldes.

Esta ação criada pelo governo da metrópole, contava com aqueles que eram a favor de uma federação com Portugal e tinham a missão de serem porta-vozes para resguardar os preceitos do desenvolvimento dos guineenses e seus direitos com os portugueses. No entanto, a tentativa de controle instituída por Portugal foi frustrada e a situação de violência armada continuou prevalecendo, sendo que em 1970 a Guiné foi bombardeada.

No dia 20 de janeiro de 1973, Amílcar Cabral foi assassinado em frente a sua residência, em Conacri, capital do país vizinho, também chamado de Guiné. Os assassinos foram presos, dois guineenses. No entanto, até os dias de hoje não se sabe quem foi o mandante do crime.

Apesar deste fato, a força para lutar pela independência do país não acabou. Luís Cabral, meio irmão de Amílcar Cabral, tomou a frente do PAIGC e da guerrilha, e neste mesmo ano, em 24 de setembro, declarou a Independência da Guiné, que deixou de ser chamada de Guiné Portuguesa, e passou a ser conhecida por Guiné-Bissau.

A independência da Guiné-Bissau, por Portugal, só foi reconhecida de fato em 10 de setembro de 1974, a primeira de suas colônias africanas a ser reconhecida enquanto nação. O ideal de Amílcar Cabral seria que Cabo Verde declarasse sua independência junto com a Guiné-Bissau, o que não ocorreu, o país insular tornou-se independente em 5 de julho de 1975. Mesmo ano de Moçambique (25 de junho), São Tomé e Príncipe (12 de julho) e Angola (11 de novembro).

Quando a Guiné-Bissau tornou-se independente Luís Cabral passou a ser presidente do país e recebeu grande ajuda dos países socialistas, entre eles, a China e a União Soviética, para a reformulação da gestão política da nação guineense. Seu governo foi do período da independência até o ano 1980. Enquanto Cabral presidia o país, a Guiné-Bissau foi palco de vários atentados, dentre eles o assassinato de vários líderes políticos que antes lutavam nas causas do PAIGC.

Este cenário problemático aliou dois problemas graves: o assassinato dessas lideranças políticas e o sentimento de que Luís Cabral havia liderado o partido sem o consentimento de todos, além de priorizar cabo-verdianos no que tange a distribuição de cargos políticos em vez de fazê-lo com os guineenses.

Estes fatos deixaram a jovem nação em uma situação de crise que culminou na deposição do presidente do Luís Cabral, através de um golpe de estado liderado pelo então primeiro-ministro, João Bernardo Nino Vieira, que tirou o poder do presidente “tendo como justificativa salvaguardar a unidade nacional e os ideais revolucionários” (AUGEL, 2007, p. 63).

Nino Vieira era conhecido entre a população desde o período da guerrilha onde se mostrou um bom estrategista além de ser, na opinião de Augel, um líder muito carismático (AUGEL, 2007, p. 63). Desde a queda de Luís Cabral, Nino passou a governar o país, nomeando nove militares que passaram a auxiliá-lo na direção do governo.

Em 1981, Nino Vieira separou Cabo Verde da Guiné-Bissau, o que já era previsível, uma vez que desde a independência havia grande insatisfação por parte da população guineense em ver cabo-verdianos em cargos altos. O novo governo adotou uma política voltada para a população rural, uma vez que a administração de Amílcar Cabral havia se preocupado em modernizar o país. No entanto, as práticas desejadas pelo primeiro presidente não surtiram efeito em virtude das condições sociais, culturais e políticas do país.

Logo no início do governo de Nino Vieira, aconteceu uma disputa entre etnias que se mostrou difícil de ser resolvida devido a falta de conhecimento das particularidades de cada etnia demonstrada pelo então presidente.

Cada etnia exigia prioridades e benfeitorias, como também acusava outros grupos étnicos de serem beneficiados sem ter um merecimento, ou de fato sem necessidade. Some-se a isso a luta pelo poder, às vezes, grupos étnicos eram acusados de terem cargos importantes e outros não. Isso tudo é um dos resultados do agrupamento de diferentes povos em um mesmo espaço feito pela Conferência de Berlim, que até nos dias atuais causa alguns estranhamentos entre os africanos, em todo o território.

Essa questão étnica resultou em prisões e execuções no dia 17 de novembro de 1986, acentuando a crise política. Mas, ainda assim, o governo de Vieira administrava com mãos de ferro e o PAIGC passou a ser um Partido-Estado.

Somente a partir de 1991, foi implantado o multipartidarismo no país. Esse processo levou alguns anos e, em 1994, foram realizadas as primeiras eleições presidenciais e legislativas no espaço guineense. Nino Vieira vence as eleições, no segundo turno, com uma estreita vantagem percentual em relação ao candidato

adversário, KumbáYalá, pertencente ao Partido Renovador Social (PRS), do qual é fundador. No passado, Yalá pertenceu ao PAIGC, mas foi expulso em 1989 por exigir algumas reformas. Sendo assim, Nino Vieira torna-se o primeiro presidente eleito através do voto na Guiné-Bissau.

Os acontecimentos posteriores às eleições são explicados pela africanista Moema Augel:

A pequeníssima percentagem com que Nino Vieira conseguiu conservar-se no poder em 1994, apesar de toda a potência do aparato governamental à sua disposição, patenteia a desconfiança e a insatisfação que grassavam no seio da população. Quatro anos depois das eleições, essa crescente insatisfação e o desprestígio do governo mostravam-se cada vez mais agudos, indo desembocar numa séria crise política que culminou com o golpe militar desencadeador da guerra, ocorrida de junho de 1998 a maio do ano seguinte, pondo fim à hegemonia do PAIGC, que vinha mantendo firmemente as rédeas do governo desde 1974. (AUGEL, 2007, p. 65)

Além de ser deposto, Nino Vieira é expulso do PAIGC, ameaçado de julgamento pelos crimes cometidos durante o seu governo e, por fim, exilado do país, tendo que se mudar para Portugal. Com esse ato político, a Guiné-Bissau, que buscava os ideais libertários de uma nação justa que congrega a todos, se viu em um conflito civil que durou onze meses. Esse levante está intrinsecamente relacionado à história da formação da Guiné-Bissau.

Ainda no período colonial, muitos portugueses chegaram a adentrar no território que hoje se chama Casamansa, e fica na fronteira entre a Guiné-Bissau e o Senegal, pertencente ao território senegalês, cerca de 714 quilômetros da capital Dakar. O nome do estado é, também, o nome dado ao rio que corta esse território.

A princípio Casamansa pertencia à área de colonização portuguesa, ou seja, era uma extensão da então Guiné-Portuguesa, sendo que antes do período colonial esse espaço pertencia ao Reino de Kaabú. Após a Conferência de Berlim, onde houve troca de espaços territoriais entre as potências europeias, e decidiu-se que Casamansa passaria a ser colônia da França, enquanto Portugal ficaria com a região de Cacine. No entanto, Portugal ainda podia exercer sua soberania nesse espaço, direito esse que foi retirado em 1908. Hoje Cacine pertence à região de Tombali, sul da Guiné-Bissau, cuja capital é Catió.

Enquanto colônia, Casamansa era separada do Senegal. Nas duas colônias houve a criação de partidos que buscavam lutar por suas causas libertárias. Anos depois, Casamansa passa a ser parte do país do Senegal de acordo um documento criado por

uma federação de que ambos países faziam parte. Isto ocasionou uma série de lutas na região para que Casamansa se tornasse independente. O eixo central dessa reivindicação foi provocado pelo governo senegalês que desfavorecia a etnia de Casamansa, a qual se rebelou em busca da separação territorial.

Casamansa além de ser uma região muito bonita, com praias encantadoras, o que leva a exploração turística, tem inúmeras jazidas de petróleo. Portanto, Senegal tinha um grande interesse econômico na região, o que fortaleceu sua ideia de não ceder às pressões populacionais de separação. Toda essa discussão acerca de Casamansa se une a Guiné-Bissau, porque Dacar e Paris acusavam os guineenses de fornecer armamentos para os rebeldes, que passaram a guerrilhar para tornarem-se independentes.

Esta situação ficou ainda mais complexa porque a Guiné-Bissau, no governo de Nino Vieira, passou a adotar como moeda corrente o franco da Comunidade Financeira da África (CFA), renunciando o peso guineense. Após essa mudança, os ânimos já começaram a ficar alterados no país, pois, o governo guineense estava adotando uma moeda estrangeira e sua ligação política deixou de se direcionar a Portugal, passando a ter uma relação com Senegal e França. Sendo assim, o governo senegalês pressionou a administração guineense para tomar providências em relação ao fornecimento de armas.

Respondendo a forte coação de Dacar, o Presidente Nino Vieira decide afastar Ansumane Mané do cargo de Chefe de Estado-Maior das Forças Armadas, acusando-o de agir em apoio aos rebeldes de Casamansa. Ansumane Mané, em resposta, acusou o próprio presidente de ter realizado tais atos. Ressalta-se que Mané pertencia ao PAIGC, e lutou pela libertação da Guiné-Bissau ao lado de Vieira, sendo eles amigos íntimos até este ocorrido.

De acordo com a escritora Moema Augel, o que de fato desencadeou a guerra civil foi o mandado de prisão contra Ansumane Mané em 7 de junho de 1998. Este, por sua vez, reagiu à prisão, e tomou o quartel de Brá, local onde ficavam as armas mais pesadas do país.

Rapidamente, houve uma represália por parte do governo que terminou em muitas mortes. Não satisfeito, Mané funda uma Junta Militar para a Consolidação da Paz, Democracia, e Justiça e “[...] num comunicado à imprensa, anuncia suas reivindicações: a demissão do Presidente da República e do governo, bem como a realização das eleições legislativas em julho seguinte” (AUGEL, 2007, p. 68).

Muitos tentaram uma mediação entre as duas partes, mas não obtiveram sucesso, o que acabou por agravar mais ainda o conflito, pois Ansumane Mané foi considerado

um rebelde. Essa pecha não foi aceita por ele que se considerava um combatente pela liberdade da pátria. Outro agravante foi que a maior parte do exército passou a lutar do lado de Ansumane, deixando Nino Vieira acuado.

Nino Vieira pediu ajuda militar internacional, prontamente Senegal e a Guiné-Conacri enviaram milhares de soldados, e logo a Guiné-Bissau passou a ser palco de guerras, constantes mortes e destruição. Claro que o sofrimento maior desta situação foi da população guineense, que além do conflito armado, viu apagar os sonhos que foram plantados na independência do país. Os guineenses procuravam lugares seguros para ficar, abandonando suas casas e seus pertences tentando salvar suas vidas, passando a viver em situações precárias, enfrentando a fome e as moléstias da guerra.

Os soldados senegaleses invadiram a Guiné-Bissau e saquearam casas, prédios públicos e embaixadas. Sem contar as acusações de maus tratos à população, os bloqueios dentro do país e na sua fronteira. Sobre o assunto, afirma Augel que: “Os relatos denunciavam torturas e atos de maldade perpetrados por soldados senegaleses, incêndio de casas e maus-tratos a população desarmada e impotente que nada mais ansiava do que viver em tranquilidade” (AUGEL, 2007, p. 69).

Além de tais atos de violência, os soldados invasores impediam que qualquer tipo de ajuda humanitária enviada para a região chegasse aos guineenses, de forma que os auxílios enviados para ajudar na sobrevivência dos mesmos acabavam por se perder, nesse universo de brutalidade.

Com o fim da guerra em 1999 e a deposição e exílio de Nino Vieira, a Guiné-Bissau ficou em ruínas, a capital, Bissau, foi parcialmente destruída, restando apenas escombros. A população se viu frustrada e sem esperança para um recomeço, visto que tudo aquilo que foi pregado durante o período da libertação colonial não se cumpriu e, novamente, a sociedade guineense se viu presa do desalento e das ruínas do país.

Uma eleição foi realizada ainda em 1999, no dia 28 de novembro. O PAIGC que tinha governado a Guiné-Bissau durante tantos anos foi duramente derrotado, sendo KumbaYalá o novo presidente eleito. Sob a presidência de Yalá, a Guiné-Bissau não encontrou um período de estabilidade política, ao contrário, houve grandes conflitos, e ainda o temperamento do presidente desagradava não só a população, como também os líderes externos que colaboravam com doações financeiras.

Outro fator que alarmou ainda mais os guineenses foi o assassinato misterioso de Ansumane Mané, no ano de 2000. Em 2003, a Guiné-Bissau sofre um novo golpe

político, KumbaYalá é retirado do governo, e o país passa a ter um governo provisório onde são organizadas novas eleições, realizadas em maio de 2004.

Carlos Gomes Junior é eleito Primeiro-Ministro. Candidato do PAIGC, sua vitória fez com que o partido voltasse a ter a confiança do povo guineense. Os conflitos ainda não se apagam nesse governo e o Chefe de Estado-Maior das Forças Armadas, General Veríssimo Seabra, é também assassinado misteriosamente, há que se ressaltar que o mesmo possuía muitas ligações com Ansumane Mané.

Em 2005, realizam-se as eleições para presidente, em que Nino Vieira “depois de seis anos exterior, voltou espetacularmente para a Guiné-Bissau, para reassumir um lugar no palco político do país” (AUGEL, 2007, p. 65), sendo eleito no segundo turno e aclamado pelo povo. Como no passado, Vieira havia sido expulso do PAIGC, ele se candidata a presidência sem nenhuma filiação partidária.

Apesar do triunfo de Nino Vieira, a Guiné-Bissau continua a ter no seu cotidiano a insegurança e a tensão política. Deixando esse cenário ainda mais decadente, o General Tagmé Na Wai é morto em março de 2009. É importante frisar que Wai participou da luta para tirar Vieira do poder no passado, o que levou muitos a pensarem que o presidente foi mandante do assassinato do General.

Logo após a morte de Tagmé Na Wai, Nino Vieira é morto por militares de forma cruel. Além disso, sua casa é saqueada, e todos os seus bens são confiscados. Sendo assim, seu assassinato foi considerado uma vingança pelo ocorrido com o General.

Novas eleições acontecem, e Malam Bacai Sanhá é eleito presidente pelo PAIGC. O novo presidente sempre esteve ligado a política guineense, já havia sido Presidente da Assembleia Nacional Popular da Guiné-Bissau, além de ter governado o país como Presidente Interino em 1999, na deposição de Nino Vieira.

Malam Bacai Sanhá tentou se eleger presidente em eleições passadas, no entanto não conseguiu alcançar um bom número de votos. Depois de eleito presidente, em junho de 2009, sua promessa era de não haver mais perseguições políticas na Guiné-Bissau, e que o país poderia assim ter paz. Sanhá ficou no poder até 2012, quando faleceu de causas desconhecidas em Paris, na França.

É diante deste quadro de instabilidade política e de mandos e desmandos perpetrados pela mão do império colonial português que a Guiné-Bissau vem (re) construindo seus aspectos primordiais enquanto estado nação. Posto de forma premente

dentro deste contexto está o escritor guineense Abdulai Sila, o primeiro romancista de seu país.

1.1. Abdulai Sila: a literatura e a força da nação

Abdulai Sila nasceu em Catió, região sul da Guiné-Bissau, no dia 1 de Abril de 1958, nesta cidade cursou o ensino primário, depois foi para Bissau concluir os estudos. Morou na Alemanha durante seis anos, e, neste tempo, formou-se em Engenharia Eletrotécnica, pela Universidade de Técnica de Dresden.

Em 1987, criou uma empresa de informática e outra de telecomunicações na Guiné-Bissau, Eguitel Comunicações e SITEC (Sila Technologies), além de realizar diversos cursos dentro da sua área de formação, como gestão de LAN, para se aprimorar no desenvolvimento de suas empresas.

Abdulai Sila,

[...] em Bissau, foi um daqueles que constituíram o pequeno núcleo de intelectuais fundadores do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, o INEP, instituição que até hoje continua de forma independente a pesquisa social na Guiné-Bissau e goza de renome internacional (AUGEL, 1998, p. 333).

O INEP foi fundado em 1984 e concentra pesquisas nas diversas áreas do saber que buscam investigar problemas e situações inerentes não só a Guiné-Bissau mas também ao continente africano. O INEP é referência nacional e internacional quando se trata de investigações acadêmicas, publicações de artigos e revistas relacionados à região de África.

Dentre as publicações do INEP podemos destacar a Revista Soronda, que teve sua primeira publicação em janeiro de 1986 e contou com 20 publicações até janeiro de 1995. Na vigésima Revista, comemorou-se dez anos de Soronda, rendendo homenagens aos criadores do INEP, entre eles Abdulai Sila e Carlos Lopes¹⁷.

Apenas em 1997, a Revista Soronda voltou a ser publicada, agora em edições semestrais, sendo batizada com o nome Revista Soronda – Nova Série. Na primeira edição, foi justificada a ausência de publicações da Revista desde 1995, já que não havia

¹⁷ Carlos Lopes é um guineense formado em Sociologia e doutor em História pela Universidade de Paris.

recursos financeiros para realizar novas edições. Nesta nova fase foram publicadas sete edições da Revista, sendo a sétima no ano de 2003.

Soronda é uma palavra que vem do crioulo e significa desabrochar (c.f. LOPES, p. 3, 1986). Este nome não foi escolhido em vão pois a direção do INEP da época, composta por Carlos Lopes, via a necessidade de progredir na área de investigação científica, principalmente porque, na década de 80, a Guiné-Bissau estava extremamente atrasada nesse segmento. Portanto, o nome Soronda significava o estado em que se encontravam as investigações científicas guineenses (c.f. LOPES, p. 2, 1986).

Na edição de 1986, Sila publicou um artigo intitulado “*Aproveitamento da energia solar na Guiné-Bissau: perspectivas e problemas*”. Nesta pesquisa, Sila abordou a necessidade que a nação guineense tinha em criar fontes renováveis de energia, uma vez que o clima do país favorece o aproveitamento da energia solar. Se assim o fizesse, a captação da energia solar auxiliaria a população rural do país, pois muitos não tinham energia em suas residências (SILA, p. 92, 1986).

O escritor Abdulai Sila ainda fez outra publicação de um artigo sob o título “*Estratégias de Desenvolvimento e Alternativas Tecnológicas: um Estudo de Caso da Guiné-Bissau*”, na Revista Soronda de número 13 (1992). Neste texto, Sila explica que toda a sociedade se desenvolve e busca meios para melhorar a condição de seus moradores, para tanto a industrialização é um dos caminhos para garantir uma situação de bem-estar para todos. Caso que na Guiné-Bissau não estava ocorrendo.

Sila aponta que, de todas as colônias portuguesas, a Guiné-Bissau foi a que teve o menor desenvolvimento e investimentos, tanto que na independência o país não possuía indústrias e a população rural trabalhava de maneira rudimentar e isolada, em suas tabancas. No período de 1977 e 1980, foram instaladas algumas indústrias no país, entre elas a Fábrica de artigos de plástico e a Fábrica de farinha e de óleo de Cacheu.

Apesar desse avanço, essas fábricas não tiveram sucesso e decretaram a falência. De acordo com dados levantados por Sila, essa lacuna industrial surgiu porque não houve um estudo de mercado para viabilizar o rendimento dessas fábricas. Logo, milhões de dólares em investimentos não foram bem empregados nesse processo de industrialização. O que restava ao país, segundo Sila, é tirar lições dos erros cometidos e tentar evitar sua repetição c.f. SILVA, p. 3 a 30, 1992).

Outro grande empreendimento em que Abdulai Sila se envolveu, foi a criação da primeira editora privada da Guiné-Bissau, a Ku Si Mon. Para realizar esse avanço cultural no país, Sila contou com dois amigos, o togolês Fafali Koudawo e com a

chilena, Teresa Montenegro. Em 1994, foi assinada a escritura da editora e de imediato houve sua inauguração, através da publicação do romance *Eterna Paixão*, de Abdulai Sila. Com esse marco, se comemorou a publicação do primeiro romance da Guiné-Bissau que, por sua vez, não teve financiamento estrangeiro. A edição do livro se deve somente a uma empresa nacional, a editora Ku Si Mon.

Sobre a Ku Si Mon vale ressaltar que

[...] o nome da editora não é casual nem aleatório. As sílabas iniciais do sobrenome de cada empresário (Koudawo, Montenegro, Sila) formam, dispostas nessa ordem, a expressão crioula que traduz fielmente a proposta de seus fundadores: *ku si mon*, com as suas próprias mãos. É a convicção que rege esse empreendimento pioneiro: pelas próprias forças, através do dinamismo da própria iniciativa, sem esperar por outros e sem desesperar com as dificuldades, buscando concretizar um projeto ousado e sem similar até hoje na Guiné-Bissau, unindo qualidade e a urgência do conteúdo com o esmero do acabamento material das obras, suprimindo lacunas já insustentáveis para o desenvolvimento cultural do país (AUGEL, 1998, p. 412).

A Ku Si Mon publicou vários títulos, entre eles obras de seus próprios fundadores, como *As enxadas do rei* (1995), de Teresa Montenegro, e *Eleições e lições* (1995), de Fafali Koudawo. Em 2004, para comemorar os 10 anos de Ku Si Mon, foi editada a obra *Contos da Cor do Tempo*, que conta com doze contos e alguns são de autoria dos próprios sócios da editora, mas sob pseudônimos.

Na sua existência, a Ku Si Mon, também, publicou obras na língua veicular da Guiné-Bissau, o crioulo guineense, assim como, também, em português e francês. A intenção é editar livros que sejam do alcance de todos. Nesse segmento, é importante ressaltar que parte da população guineense não é alfabetizada e poucos sabem ou dominam a língua portuguesa. Portanto, o propósito dos editores é criar mecanismos para que mesmos aqueles e aquelas que não dominam a língua tenham acesso à leitura. Nesse caminho, porém, ainda, se encontra outra dificuldade, o custo. Para a população guineense, o livro é um objeto caro.

Em uma entrevista, Abdulai Sila se manifestou em relação ao assunto dizendo que: “[...] publicando contos tradicionais, em línguas locais, estaremos a ‘banalizar’ (no sentido positivo) o livro e, por essa via, a ganhar adeptos para a leitura e a promover, naturalmente, a alfabetização” (SILA, 2010, p. 3).

O viés tomado por Sila já havia sido abordado pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire quando foi convidado a elaborar métodos para construção de um sistema educacional na Guiné-Bissau. Em uma palestra dada na Universidade de Lyon II, no

ano de 1978, Freire explanou sua experiência no processo de alfabetização nos países africanos recém-independentes.

Segundo o relato de Freire, a dificuldade de ensinar língua portuguesa na Guiné-Bissau devia-se ao fato deste idioma não pertencer à prática social dos guineenses, logo, a problemática era como fazer com que a população aprendesse o idioma oficial, uma vez que quase todos habitantes utilizavam o crioulo como forma de comunicação.

Paulo Freire exemplificou essa situação dizendo:

[...] Se eu fosse guineense e pudesse amanhã ter resposta a todos esses problemas, para que as crianças da Guiné e os jovens da Guiné aprendessem geografia, história, matemática, biologia, ciências naturais etc., com seus necessários textos em língua crioula, eu faria isso. Mas acontece que isso toma um pouco de tempo. Isso implica na formação dos quadros, implica em ter dinheiro também para a impressão de todos os textos em língua crioula. E isso não se faz da noite para o dia. Agora, o que eu acho importante é a decisão política de fazer isso o mais rapidamente possível (FREIRE, 2011, p. 41).

A proposta do pedagogo Paulo Freire foi colocada em prática, algumas décadas depois pela parceria dos criadores da Ku Si Mon. Ao publicar textos na língua crioula¹⁸, bem como em língua portuguesa, a editora fez com que houvesse a promoção da alfabetização. Embora lenta, foi a germinação de um novo amanhecer para um país que sofreu para se livrar das amarras coloniais.

Mesmo com tantos trabalhos, além do primeiro romance de Abdulai Sila, a Ku Si Mon publicou os outros dois romances do autor, *A última tragédia* (1995) e *Mistida* (1997). Igualmente editou também duas peças de teatro de Sila, em 2007, *As orações de Mansata*, a primeira do país e, em 2013, *Dois tiros e uma gargalhada*.

No que se referem as datas de publicação dos romances de Sila, vale ressaltar que elas não correspondem a cronologia de escrita, isto é, *A última tragédia* foi escrito em 1984, mas publicado posteriormente ao *Eterna Paixão*. Em uma entrevista, Sila justifica a inversão nas publicações. Segundo o autor, “*Eterna Paixão* reflectia de certa forma aquela vivência do momento. Era essa a mensagem mais actual...” (SILA, 2002, p. 9). O romance correspondia ao momento histórico pelo qual o país passava.

Observamos que Abdulai Sila esteve envolvido em várias ações que procuram enaltecer a cultura e a identidade da Guiné-Bissau, desde a criação das empresas na área

¹⁸ Entre as obras publicadas em crioulo, foi publicada uma coletânea de contos tradicionais intitulada *No bai* (1994).

tecnológica, como na fundação de uma editora e foi o primeiro a publicar romances em todo o território nacional. Tudo isso faz de Sila um pioneiro em edificar e promover a cultura guineense. No entanto, seus atos não se limitaram somente a esses, Abdulai Sila surpreendeu com uma nova iniciativa, o autor tornou-se Presidente da AEGUI – Associação de Escritores da Guiné-Bissau.

A legalização da AEGUI ocorreu no dia 10 de outubro de 2013, contando com a presença de outros escritores, como Odete Semedo, e, novamente, teve como iniciativa a intenção de mostrar ao mundo a Literatura da Guiné-Bissau, que aos poucos conquista seu espaço e lança-se como um selo da autonomia dos guineenses. Por meio dos textos, evidencia-se reconquista da palavra que durante séculos estava presa ao poder colonial.

Esta palavra representa, em nosso entender, a construção/constituição de um conjunto de identidade (s), dada a herança que o domínio colonial deixou no país. As páginas dos textos de Sila, no caso mais específico o texto analisado nesta dissertação, estão repletas deste ir e vir, desse mar de identidade (s) que conversam entre si, que dialogam e buscam seu espaço.

Em se tratando de *A última tragédia*, vemos desfilar pelas páginas da obra o sujeito colonizador/opressor representado no português que, por sua vez, oprime não só a sua esposa (ela, também, uma figura que promove a opressão, seguindo aqui o estilo foucaultiano da microfísica do poder) como, também, a personagem principal do romance, a jovem Ndani.

Ndani é oprimida por todas as personagens: pelo povo da sua tabanca que a considera um símbolo de azar; pelos seus patrões portugueses sendo que em casa destes sofre atos de violência, entre eles a violência sexual; pelo Régulo com quem é obrigada a se casar; e quando aparentemente encontrará momentos de paz e tranquilidade ao lado de seu grande amor, o destino se levanta contra ela em nova injúria.

De certa forma, a personagem percorre na narrativa o mesmo processo que o país onde o romance se desenrola. Daí, podermos dizer que ela é uma figuração da própria Guiné-Bissau, violada pelo colonizador. Mas, para consolidarmos este ponto de vista, no capítulo seguinte discutiremos elementos pertinentes a questão da identidade, com o intuito de construir o arcabouço teórico que fundamentará a nossa análise.

2. IDENTIDADES: REFLEXÕES E APONTAMENTOS

Na atualidade, a questão da discussão sobre as identidades dentro da esfera colonial, sobretudo no continente africano, tomou grande proporção e trouxe à baila o nome de muitos intelectuais que se dedicaram a estudar sobre o tema, entre eles, Frantz Fanon. Nascido em Martinica, de ascendência francesa e africana, Fanon foi um grande ativista político na luta pela libertação da Argélia, país ao norte da África que foi colonizado pela França.

Como profissão Fanon foi psiquiatra e, ainda no período colonial, trabalhou no hospital do exército francês na Argélia. Nessa atividade, testemunhou as atrocidades da guerra de libertação e dedicou-se a analisar as investidas francesas que tinham como intuito combater os libertários da Frente de Libertação Nacional (FLN)¹⁹. Em seu trabalho, o autor averiguou as patologias geradas dentro do regime colonial, cuja extensão atingia tanto os colonizados, quanto os colonizadores. Em meio a esse embate, Fanon tomou partido pelo FLN e passou a lutar pela libertação da Argélia, bem como ajudar na construção do país no período pós-independência.

Fanon notou que o mundo colonial é dividido em duas partes. Essa visível separação é notada pelos postos policiais. Nesse espaço, o policial e/ou soldado é sempre presente, e sua autoridade ultrapassa os padrões da normalidade, pois, “não alivia a opressão, não disfarça a dominação” (FANON, 2010, p. 55), com coronhadas e atos de violência são manifestadas as forças da ordem, que impõem organização no espaço dominado.

Na visão do branco, o negro não tem um passado histórico, ele não tem cultura, e, por isso, como não tem civilização. “Na verdade ele [o branco] o animaliza. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (FANON, 2010, p. 59). O negro é visto como uma pessoa malcheirosa, morador de aldeias onde vivem manadas, e ao buscar um sinônimo para tudo isso, refere-se ao lugar onde moram os negros como um bestiário.

Nessa visão, o branco se enclausura na sua própria cor, vendo na sua pele elementos que o faz superior ao negro. Ser branco “quer dizer que tenho em mim a

¹⁹ FLN foi criado em 1954 na união de outros partidos menores. Essa organização permaneceu até a organização da Constituição argelina em 1980, onde houve a instauração do multipartidarismo.

beleza e a virtude, que nunca foram negras” (FANON, 2008, p. 56). Essa ação, também, enclausura o negro, faz dele um sujeito inferior, o prende em particularidades maléficas e negativas.

No mundo colonial, é outorgada ao negro e aos subalternos a situação em que ele deve ficar, e essa ação é fixada com uma violência supressora, atingindo o colonizado tanto fisicamente como psicologicamente. Dada esta colocação maniqueísta, a inferioridade fará parte do cotidiano do africano e a sua mente será prisioneira desta ação entorpecida.

Para Fanon, o estado de inferioridade faz com que “uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável” (FANON, 2008, p. 59), enclausura o caminhar do colonizado. Neste sentindo, o negro não consegue eliminar o sentimento de menosprezo que lhe é investido, o que desperta uma consciência mediada pelo ódio.

O ódio não é dado ao colonizado, ele é conquistado. As culpas intensas, os mandos e desmandos, as represálias, todos esses e outros sentimentos são canalizados em atos de ódio. Praticamente, nessa política colonizadora, o ódio pede para existir. Com isso, haverá “no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui” (FANON, 2008, p. 66).

Nessa articulação colonizadora, o negro será o escravo da sua submissão e sua existência ficará, portanto, em uma definição dada por Frantz Fanon, em uma plena neurose situacional. O colonizado ficará alienado à sua condição, petrificado no seu amargo destino. “Começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor” (FANON, 2008, p. 94).

A neurose do negro ganha mais espaço quando ele percebe que a sociedade colonial se sustenta pela dicotomia dos espaços, em que a raça superior é mantida pelo fato de existir uma raça inferior. “Em síntese, só existe o colonizado porque existe o colono, e este encontra sua razão de ser” (CABAÇO, 2009, p. 39). A pirâmide colonial se mantém porque um necessita do outro para encaixar nesse espaço. Além disso, o branco ganha ainda mais poder ao acreditar que o negro não tem proteção ontológica, pois “na Europa, o Mal é representado pelo negro” (FANON, 2008, p. 160, grifo do autor).

No continente europeu, diante de uma visão religiosa, o negro é símbolo de mazelas. “O obscuro, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais,

enegrecer a reputação de alguém” (FANON, 2008, p. 160), e outros sinônimos fazem com que a cor negra seja a concretização do malogro existencial. Tanto que reunir expressões que alimentam essa ideia requer um esforço diante das várias caracterizações **positivamente** existentes.

Em contrapartida, estão as observações que oferecem à cor branca seu tom de grande magnitude, “o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca” (FANON, 2008, p. 160), isso sem contar o arquétipo de um anjo branco e loiro. Nada disso traz em si comparações com um homem negro ou uma mulher negra em suas tradições, e ainda, nada semelhante a uma criança negra. Em suma, o negro simboliza o pecado.

Dados esses pressupostos, ao ter contato com o negro, o europeu compara o ser africano com os dados de ‘negro’ em sua memória coletiva. A mensagem compartilhada vai ser que os “pretos eram o princípio do mal” (FANON, 2008, p. 161). A rejeição ao negro tem uma das suas justificativas nesse desígnio, visto que os europeus acreditavam em uma guia da brancura da luz em suas vidas.

Em toda essa analogia criada pelo colonizador, Fanon notou que os colonizados passaram a viver em um plano referencial diferente de suas realidades de vida. Neste sonho, o negro começa a fantasiar a vida do branco e constata-se que seu inconsciente coletivo de africano é o mesmo que o do europeu. “Então o preto, em todos os momentos, combate a própria imagem” (FANON, 2008, p. 163).

A primazia agora é tornar-se branco, andar e vestir-se como um, “para o negro não há senão um destino. E ele é branco” (FANON, 2008, p. 188). Sua existência será permeada por essa ambição, de ser como o branco para ter privilégios, para obter os sucessos com pouco trabalho. O desejo é ocupar o lugar do branco, ter o posto de superior, querer mandar, ordenar e ver que outros obedecem aos seus ditos.

Tudo, nessa construção polarizada pelo racismo, é manipulado por meio da violência. O desejo de não querer ter mais a imagem subalterna é resultado de uma violenta opressão, onde o psicológico do colonizado foi aos poucos aniquilado e suas essências culturais foram gradativamente extirpadas.

Fanon, como psiquiatra, notou que os sonhos dos colonizados eram sempre algo em que eles se movimentavam, como por exemplo, o negro sonhava que estava correndo ou saltando; outros tinham sonhos de ação, ou até sonho em que o paciente sorria. O diagnóstico para as semelhanças entre os sonhos é que o colonizado se limitava a um espaço, visto que é isso o que restava. O indígena é um ser confinado,

trancado nas regras impostas, nos toques de recolher. Mas, “durante a colonização, o colonizado não pára de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã” (FANON, 2010, p. 69). É nos sonhos que o colonizado ainda encontra um espaço, embora não físico, para poder se desvincular das garras do colonizador.

A soberania colonial começa a ser ameaçada a partir do momento que o colonizado descobre que sua *anima*²⁰ é igual à do colonizador. “Isso significa que essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo” (FANON, 2010, p. 62). O colonizado averígua que a voz do colonizador não lhe causa mais medo e as ordens coloniais não são mais a práxis da existência do negro colonizado.

Esse pressuposto é indício de que a balança colonial começa a cair e a movimentação sonhada pelos africanos começa a tornar-se realidade. A mentalidade construída projeta ações de libertação e ao colonizador não restar nada além da retirada. Mas, antes, entre os próprios africanos ocorrem conflitos tribais, que, em alguns momentos, extrapolam tanto o controle, que nem os líderes colonialistas conseguem amenizá-los. É como rememorar o passado, buscando resolver conflitos que eram latentes antes da colonização. Dessa forma, o colonizado descobre sua força, deseja lutar por sua terra que, por sua vez, foi dividida na Conferência de Berlim, conforme apontado no primeiro capítulo deste trabalho.

Depois disso, a marca dos conflitos volta-se contra os brancos europeus, surgindo nessa premissa as ações anticolonialistas. Começam as emboscadas, os planos de luta, as alianças. Na Guiné-Bissau, todos esses apetrechos culminam na guerrilha, no convencimento que Amílcar Cabral tentava com os camponeses. Os sonhos antigos dos africanos não são mais utopias; são concretizações canalizadas através da força e das armas.

De acordo com Fanon, essas lutas foram lideradas por uma elite intelectual, cujos muitos sujeitos tinham formação superior na metrópole. Amílcar Cabral, ativista pela libertação da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, era agrônomo, com formação em Lisboa, assim como Agostinho Neto, o primeiro presidente da Angola, que era médico,

²⁰ O termo *anima* é utilizado neste trabalho de acordo com a perspectiva aristotélica, segundo a qual a alma representa o princípio vital de todo e qualquer ser vivo. Sobre o assunto ver: ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução integral direta do grego, ensaio introdutório, sumário analítico, léxico, bibliografia e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. 360 p.

e um dos líderes do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), sendo sua formação, também, em Lisboa.

É nesse contexto que a formação de novas identidades começa. Mas, devido ao fato de os sujeitos pensantes que organizaram os movimentos de independência terem a sua formação intelectual na Europa, percebe-se aí a contingência de uma nova lógica de ação. A independência era importante e deveria ser alcançada. Mas havia que se manter a lógica administrativa orquestrada pelo colonizador. Nesse sentido, ocorre um conflito entre a tradição ancestral das diferentes identidades africanas e o conjunto de novidades importadas por essa intelectualidade da Europa

Fanon coloca esse problema dizendo que os velhos são desprezados pelo novo governo “quando seria preciso inserir harmoniosamente a história da aldeia, a história dos conflitos tradicionais dos clãs ou das tribos, na ação decisiva para a qual se chama o povo” (FANON, 2010, p. 135). Em alguns casos, esses líderes tradicionais foram humilhados, deserdados de suas posições de modo cruento, apagando assim trechos primordiais das identidades dos povos de África.

A Guiné-Bissau, por exemplo, durante alguns anos tirou a chefatura dos régulos²¹, que tinham antes da colonização o poder reinante dos territórios que hoje corresponde à nação guineense. Esses régulos mantinham o controle de pequenos reinos, povoados por não mais que dois ou três milhares.

O nome régulo foi dado pelos colonizadores, a fim de inferiorizar a imagem dos reis africanos, para que os colonizados entendessem o colonizador como um ser maior e soberano. E, mesmo após a libertação, esses régulos não reconquistaram sua posição, continuando a serem desprezados no contexto das ações sociais. Carvalho relata um caso em 1975, de um régulo que foi executado publicamente, “sendo acusado de colaboração com a administração colonial contra os interesses da população” (CARVALHO, 2004, p. 44).

Assim, percebemos que o combate anticolonialista não se inscreve em uma estrutura nacionalista. Com palavras de independência, esses líderes políticos se armam para retirar o colonizador do espaço colonizado e os outros pilares necessários para a constituição de um estado-nação são deixados para o futuro. E, nesse entremeio, não se leva em questão a força tradicional que habita no país.

²¹ De acordo com Clara Carvalho régulo é “uma designação local dos herdeiros de pequenos reinos pré-coloniais que havia sido vulgarizada durante o período colonial para referir qualquer detentor do *poder tradicional* (CARVALHO, 2004, p. 38, grifo da autora).

“Durante muito tempo, o colonizado dirige seus esforços para a supressão de certas iniquidades: trabalho forçado, sanções corporais, desigualdade dos salários, limitações dos direitos políticos” (FANON, 2010, p. 175). Ora, percebemos com isso um despreparo político por parte das elites. E, em vez de direcionar a construção do país no sentido do clamor do povo, os interesses dos governantes se sobressaem, visto que suas formações nas Universidades da metrópole não os preparam para um olhar que privilegia a cultura tradicional, marca importante da identidade local, criando assim uma ótica voltada para um imaginário burguês.

Nesse meio, alguns mantêm laços políticos com os países da Europa, o que não cria uma situação de conforto diante da população. Fanon explica que é/foi comum ver grandes dirigentes viajar para passar férias ou finais de semana nas capitais europeias, enquanto a população à míngua dentro próprio país (FANON, 2010, p. 203).

Diante de tantos entraves, quando o colonizado grita por sua independência, o colonizador diz: “Já que vocês querem a independência, podem tomá-la e morram” (FANON, 2010, p. 117). As potências europeias, depois de auferirem seus lucros graças as riquezas das colônias, as deixam em um estado de recrudescimento, países recém-independentes, atrasados economicamente, sem mão de obra adequada para o trabalho, e sem qualquer tipo de planejamento logístico. Enfim, mesmo independente, a nova nação será dependente da Europa. Há que se salientar que as divisões tribais, também, criam alguns problemas para a constituição da ideia de nação, pois, é difícil articular a ideia de unidade diante desse contexto onde, não raras vezes, uma tribo é inimiga da outra.

Após a independência, quando os países começam a formar seu regime político, percebe-se que aqueles sujeitos que foram líderes importantes no processo de revolução acabam por assumir o poder. Neste quesito, os novos governantes cedem espaço para membros de sua própria etnia. Na Guiné-Bissau, por exemplo, foram nomeados caboverdianos para formar o governo de Luís Cabral, o que torna ainda mais conflitante o novo caminhar do país.

Processos como este permitem que outras etnias venham a reivindicar seu espaço político, colocando em xeque a ideia de unidade pregada durante a luta para a descolonização. A endogamia política causa sérios conflitos, alguns violentos, e submerge uma falta de conhecimento para dirigir um país congregando a todos. O resultado é um separatismo, uma regionalização, o que desencadeia um desgosto por parte da população que lutou e acreditou naqueles que priorizavam a união dos povos

para ter sucesso na empreita contra o colonizador. E há, ainda, a fatalidade de cobrar esse ‘direito’ com execuções, assim demonstrando quem manda e quem governa.

Em meio a tantas atrocidades, temos o intelectual que luta por sua nação, que deseja ver a prosperidade envolver todo o povo, sem excluir, mas agregando. Este intelectual valoriza a cultura do passado, a resgata, trazendo-a para o convívio, expressando-a.

Pode ser que por meio de uma estética literária exista uma crítica a esse autor devido suas autorias engajadas, no entanto, essa colocação é não predispor a situação histórica dele. Enquanto resultado da colonização, o autor se viu, durante sua formação, a uma negação da sua cultura nacional que, rapidamente, se tornou clandestina em seu próprio espaço. A nacionalidade foi obliterada pelo colonizador e o sujeito é construído como pertencente a um grande espaço colonial. Além disso, o escritor muitas das vezes direciona sua escrita para o colonizador, “seja para seduzi-lo, seja para denunciá-lo” (FANON, 2010, p. 275).

Há um grande número de publicações no período da descolonização, sendo que junto a poesia surgem também os primeiros romances e novelas. Ademais, “parece existir uma espécie de organização interna, uma lei de expressão que determina que as manifestações poéticas se rarefaçam à medida que se precisam os objetivos e os métodos da luta de libertação [e] os temas são fundamentalmente renovados” (FANON, 2010, p. 274).

Progressivamente, o intelectual colonizado começa a dirigir-se ao seu povo e “é só a partir desse momento que se pode falar de literatura nacional” (FANON, 2010, p. 275). Doravante, os temas são nacionais, há uma convocação por meio dos textos, em que o povo é chamado para reconhecer sua nacionalidade Fanon diz ser uma literatura de combate porque assume uma vontade temporalizada circunscrita no seu espaço.

Despertada essa consciência nacional, o africano responsabilizar-se-á por exprimir seus anseios de acordo os embates internos de seu povo, mas, sem perder sua responsabilidade com a consciência negra africana.

Todo o pensamento construído e compartilhado por Frantz Fanon se assemelha com as ideias de Edward Wadie Said, autor de origem palestina bastante engajado com as causas referentes ao seu povo. Ainda jovem e por influência do pai, Said foi para os Estados Unidos, onde se formou, fez seu doutoramento e depois ingressou como Professor na Universidade de Columbia, onde lecionou Inglês e Literatura Comparada.

A principal obra de Said é o *Orientalismo* (1978), em que construiu um saber notando como o Ocidente criou uma imagem deturpada do Oriente.

Said verificou que na ótica ocidental “o oriental é irracional, depravado, infantil, “diferente”; o europeu é racional, virtuoso, maduro, “normal”” (SAID, 2013, p. 73). Nesse segmento, Said diz que o Oriente é vulgarmente concebido na visão do dominador, sem que este verifique a veracidade dos seus argumentos, visto que, como um superior, não deve haver questionamentos para serem discutidos.

Os europeus viam a sua chegada no Oriente na condição de enviados, o cristianismo era a luz que os guiava, o sentimento é de eles serem como Colombo quando chegou a América para estabelecer um Novo Mundo. Nessa aventura, é construído todo um arquivo interno condensado em estereótipos, histórias e fábulas, somando-se, logicamente, a construção de uma mentalidade que confronta a cultura ocidental e a cultura oriental. Nesse segmento, há uma intensa divisão entre o Leste e o Oeste, suas diferenças são substanciais e o Oeste será moldado de acordo às percepções do Leste, não deixando espaço para observar as especificidades do território.

A religião do Oriente, o islã, “é julgado como uma nova versão fraudulenta de alguma experiência anterior, nesse caso o cristianismo [...]. O islã a partir de então é “manejado”: a sua novidade e o seu caráter sugestivo passam a ser controlados” (SAID, 2013, p. 97). Nessa relação de descobertas o Oriente oscila entre o desprezo e o prazer da novidade e os Ocidentais, por conta disso, vão procurar fazer comparações entre as religiões para tentar entender os processos internos do islã.

A tentativa de estabelecer um elo entre o islã e o cristianismo acarreta uma série de conceitos incorretos e preconceituosos. Para os ocidentais, Maomé era para o islã o que Cristo era para o cristianismo. “Daí o nome polêmico “maometismo” dado ao islã e o epíteto automático de “impostor” aplicado a Maomé” (SAID, 2013, p. 99). Esse processo retirava do islã a sua essência ao mesmo tempo em que o reduzia a um processo de comparação com os elementos cristãos.

O islã, dentro dessa visão de comparação, tornou-se uma provocação para a Europa, visto que muitas das suas tradições tinham paralelos com costumes cristãos. A língua, os espaços e as formas de devoções são muito comuns, o que deixava os europeus confusos. Logo, “para a Europa, o islã era um trauma duradouro” e o “islã veio simbolizar o terror, [e] a devastação” (SAID, 2013, p. 98).

Para o Ocidente, o Oriente era uma região em que deveria ser estabelecida a ordem, moldando este espaço com as modernidades e isso só poderia ser feito graças a

ação de um poder militar, tudo isso intuindo “dar-lhe forma, identidade, definição com pleno reconhecimento de seu lugar na memória, sua importância para a estratégia imperial e seu papel “natural” como apêndice da Europa” (SAID, 2013, p. 131). O europeu começa a mandar na história, na geografia e no tempo dos orientais em benefício próprio. A realidade dos orientais passa a ser a vida dos ocidentais, sem resistências, sem discussões.

A dimensão religiosa e a expansão territorial foram fatores determinantes na colonização do Oriente pelo Ocidente. Para Said, o ato colonizar está ligado a interesses comerciais ou religiosos. No quesito religioso, o Oriente aparecia como um espaço a ser conquistado quase que rememorando o processo cruzadístico da Idade Média. Várias foram as missões cristãs criadas e enviadas para o Oriente, só que suas palavras eram voltadas para a expansão econômica e junto com esses envios, ainda, iam outras repartições europeias para fundar escritórios consulares, escolas e fábricas.

Nas palavras de Said, “o Ocidente é o ator, o Oriente é um coadjuvante passivo. O Ocidente é o espectador, o juiz e o júri de cada faceta do comportamento oriental” (SAID, 2013, p. 161). Com essas funções de cada lado decretadas, as relações são formadas e o Ocidente começa a retirar do Oriente suas riquezas materiais, bem como começa a alterar seu espaço, suas dinâmicas sociais e as identidades do seu povo.

Said analisa que o Oriente se tornou um objeto de estudo, houve uma busca pela compreensão desse espaço edênico, que tinha suas mistificações, seus rituais endógenos. Essas figurações despertaram uma busca pelo conhecimento interno do Oriente e fez com que emergisse um Orientalismo acadêmico, o Oriente formado a partir de disciplinas, como a filologia, a biologia e a antropologia.

Um dos teóricos desse período analisado por Said, foi Karl Marx que empregou conceitos de que o Oriente deveria ser desconstruído e, depois, regenerado pelos europeus a fim de formar uma nova sociedade. O que Marx não pensou foi no povo, reduzindo a população a uma abstração coletiva, visto que não era possível estabelecer uma relação de troca entre os orientais e os ocidentais. O europeu que vive no Oriente é um privilegiado, e leva consigo o território “nos seus braços militares, econômicos e, sobretudo, culturais” (SAID, 2013, p. 220).

Aqueles que moraram no Oriente tiveram, experiências vividas nesse espaço que alimentam a teoria do Orientalismo enquanto disciplina e esses testemunhos Said analisa no seu texto percebendo que eles passam “de um documento puramente pessoal para os códigos que tornam possível a ciência orientalista” (SAID, 2013, p. 220).

Desses textos pode-se esperar uma conversão de sentimentos, e, em vez de declarar-se como dominante, o discurso desses sujeitos manifesta um orientalismo de fato oficial.

No entanto, essa situação se complica, sobretudo durante o século XIX, devido a um grande número de publicações literárias envolvendo o Oriente, sendo esse “um dos cenários favoritos para passeios e livros europeus” (SAID, 2013, p. 221). Notamos que o escritor escrevia sobre o Oriente, mas sem deixar a Europa, ou seja, a escrita era eurocentrada, sem de fato aquilatar o Oriente.

Nos romances do período, o Oriente apresentado é direcionado para um observador europeu e os temas se repetem entre os autores, o Oriente como peregrinação é um deles. De modo geral, “toda a interpretação, toda estrutura criada para o Oriente é uma reinterpretação, uma reconstrução do Oriente” (SAID, 2013, p. 222).

Said considera que poucos intelectuais realizaram um documento orientalista sem apresentar uma visão distorcida do espaço. Nesse caso, o autor viveu entre os orientais, desfrutou dos mesmos rituais, dos mesmos costumes. Esse escritor se comporta como um falante nativo, um narrador dos fatos internos. Sendo ocidental, esse literato demonstra dois desejos de experiência: “o oriental, de envolver-se com o companheirismo (ou assim parece) e o ocidental, de obter conhecimento útil, autorizado” (SAID, 2013, p. 225).

Em suma, para Said, a disciplina do Orientalismo conseguiu artefatos para outorgar seu conhecimento, e ampliar os seus veios teóricos. Mas, muitas das vezes, os textos aqui produzidos serviam para reproduzir aquilo que o Ocidente queria ler: que o Oriente era uma região devastada e que era necessária a presença do europeu para melhorar a conjuntura deste espaço.

Os viajantes europeus no Oriente tentavam se proteger das influências culturais desse lugar remoto. “As excentricidades da vida oriental, com seus calendários esquisitos, suas configurações espaciais exóticas, suas línguas irremediavelmente estranhas, suas moralidades de aparência perversa” (SAID, 2013, p. 232 e 233), eram reduzidas a ações transgressoras das quais os ocidentais não queriam ser participantes.

Para alguns, o Oriente se constituía somente da Índia, pois, era governada pela Grã-Bretanha, logo, conhecer o Oriente era conhecer uma colônia próspera. Esse era um Oriente material, um lugar de posse europeia. Outros tinham o Oriente “de memórias, ruínas sugestivas, segredos esquecidos, correspondências ocultas e um estilo quase

virtuosístico de ser” (SAID, 2013, p. 236 e 237). Notamos que mais que um lugar, o Oriente era um *topos*.

Todas essas replicações são concluídas na colocação de Edward Said:

Em outras palavras, para ser um europeu no Oriente, e para ser um europeu munido de conhecimento, deve-se ver e conhecer o Oriente como um domínio regido pela Europa. O Orientalismo, que é o sistema do conhecimento europeu ou ocidental sobre o Oriente, torna-se assim sinônimo da dominação europeia do Oriente (...) (SAID, 2013, p. 272).

O Oriente raras vezes foi visto com positividade e quando isso acontecia a expressão dada era de ‘sabedoria do Leste’. Os orientais não eram vistos como produtores de conhecimento, eles não eram vistos nem como cidadãos, esta população explorada era um problema para Europa a ser resolvido. Said explica que o oriental, antes de ser um homem ou mulher, ele/ela é um oriental. Há, aqui, uma distinção no modo ocidental de caracterizar o homem e a mulher quando sujeitos orientais. O homem oriental é aquele ser que habita em uma comunidade isolada, “visto de um modo que conjuga desdém e medo” (SAID, 2013, p. 281).

As mulheres orientais são observadas como um sujeito que exala sexualidade, estas são criaturas que fantasiam o imaginário masculino da época, sobretudo após a leitura de romances que demonstravam a figura feminina como acessível e pronta para servir ao homem branco. Assim como havia uma peregrinação religiosa, muitos iam ao Oriente em busca de experiências sexuais sem o conservadorismo europeu. No mundo oriental, tais práticas não refletiam na consciência dos europeus qualquer tipo de sentimento de culpa, visto que essas mulheres eram passíveis a essa situação.

Voltando para o médico Frantz Fanon, vários são os relatos em sua obra em que são demonstradas situações de pacientes que foram abusadas por europeus. Algumas dessas mulheres adquiriram graves complexos por pensarem ser pecadoras diante dos olhos Maomé e tinham tentado suicídio na tentativa de pagarem seus pecados. No caso do europeu, esse processo não refletia condição alguma a não ser o sentimento de tranquilidade, pois, em sua visão tal processo de posse era natural já que essas mulheres eram apenas orientais/africanas.

Todos discursos foram inseridos no pensamento das raças, em que o branco se define como uma raça superior, e que precisa de territórios coloniais para poder disseminar sua grandiosidade. Segundo Said, a isso também se acrescenta a corrente do

darwinismo, em que o mais forte sobrevive e o mais fraco é eliminado antes mesmo de tentar. A Europa era a detentora da modernidade, do progresso e de um militarismo eficaz. Assim, era o europeu quem tinha conhecimento suficiente para poder controlar o Oriente e, aparentemente, não havia nesse local o conhecimento, a sabedoria, necessário para tanto.

Ainda nesse segmento, Said diz que os europeus eram consoantes com as ideias de que para haver uma aproximação entre o Leste e o Oeste, era necessário que os orientais apreendessem a racionalidade. Mas, essa concepção já era incorporada de negatividades, visto perceber estes últimos como preguiçosos, sem formação histórica e não pertencentes a uma nacionalidade. Em suma, o Oriente é oriental e não há possibilidade para que se transforme.

Todas essas inquições, estabelecidas por Frantz Fanon e Edward Said, demonstram a situação do colonizador e colonizado e as interferências de um regime colonial vão além da expansão territorial europeia, pois, atinge a psique do africano/oriental e altera suas dinâmicas sociais, suas concepções de vida, suas formulações de sustento, seus valores tradicionais.

Tudo isso faz com que as identidades dos descolonizados entrem em conflito e, no caso de África, mesmo com o processo de independência, a realidade para o africano será ainda de amargores e acabar com o complexo de colonizado não será uma tarefa feita de um momento para outro. E, assim, as identidades serão (re) formuladas e suas dinâmicas serão (re) estabilizadas e mesmo novos modelos de identidades poderão surgir.

A questão da discussão sobre o (s) conceito (s) de identidade (s) tem chamado a atenção dos estudiosos das humanidades durante os últimos tempos, sem que seja possível chegar a uma conclusão em relação ao processo, já que o (s) conceito (s) em si trazem diversos questionamentos, pois, possuem uma série de problemáticas que não se resolvem facilmente.

Para citar alguns exemplos, em relação aos questionamentos oriundos da área, é possível lembrar que para Barzotto o termo “identidade”, por si só, é polêmico e árduo de desenvolver, pois vai além de um indivíduo ou de um grupo social (c.f. BARZOTTO, 2011, p. 19). Em sua tese de doutorado, a professora faz uma explanação dos impactos que causaram e continuar a causar, as alterações nas identidades sociais, sendo que um dos principais agentes desses deslocamentos é a globalização.

A globalização exige uma interação dos sujeitos sociais como, por exemplo, uma comunicação com outras partes do planeta para assim sobreviver. E estes, por sua vez, se veem em constantes mudanças para alcançar as exigências impostas por uma nova era social. Esta questão se torna mais complexa quando vista e pensada em países que adquiriram suas independências recentemente, caso da Guiné-Bissau, e de várias outras nações africanas, que, mesmo após a libertação, continuaram ligadas aos antigos impérios, seja economicamente, ou ainda por heranças coloniais, como o idioma. Daí, a necessidade de se comunicar com o restante do planeta, pois, para se formar enquanto estado-nação estes países precisarão estabelecer laços econômicos e políticos com outras esferas do globo, para tanto, os sujeitos terão que se adequar aos novos padrões sociais, sendo essa ação um dos seus deslocamentos.

No espaço pós-colonial, parece haver uma busca pela essência da identidade, os atores sociais buscam expressar um âmagio identitário, e, para tanto, utilizam de recursos deixados pela colonização mas ao fazer isso observam as cicatrizes herdadas da opressão da política colonizadora. Assim, esses atores sociais precisam colocar em cena suas histórias, seus ditos, suas expressões e para realizar esses empreendimentos tem de usar, inevitavelmente, como recurso, o idioma do colonizador.

Nessa atitude há como reviver do passado, pois, na era colonial o colonizado passou por um grave processo de carência ao ser “colocado *fora da história e fora da cidade*” (MEMMI, 2007, p. 133, grifo do autor). Ao guineense, por exemplo, não foi dado o direito de ser dono da terra, ou ainda, agente integrante no processo de construção de seu país. Ao povo nativo foi concedido o “direito” de submissão e inferiorização.

No tocante ao idioma do colonizador, e ainda em se tratando da Guiné, vale ressaltar que, após a independência, a grande parte da população é analfabeta, e “toda a burocracia, toda a magistratura, toda a tecnicidade só ouvem e utilizam a língua do colonizador, como os marcos de quilômetros, os painéis das estações, as placas de rua e os recibos” (MEMMI, 2007, p. 174). Ou seja, o sujeito descolonizado se torna estrangeiro em seu próprio chão, e precisará da língua do império para reivindicar a sua, e registrar a sua própria história.

E sendo um animal político por natureza, segundo Aristóteles, o sujeito em sua trajetória de vida sente a necessidade de fazer e ser parte de determinado povo, para assim ter seu local de pertença, seu espaço de socialização com o meio, “pois se o ser humano estiver ligado ao vazio não tem como possuir um referencial de identidade

(BARZOTTO, 2011, p. 20)”. Nesse sentido, por mais que possa ter uma resistência das identidades nessa nova representação, será inevitável o choque entre a tradição e o novo, gerando assim um hibridismo cultural. O descolonizado usará, portanto, artifícios do colonizador para expor suas identidades, suas novas articulações, suas novas estruturas.

Em meio a estes embates que as identidades encontram para se expressar, Barzotto explica que o sujeito encontrará espaço para exprimir seus anseios no sistema literário. Logo, temos assim uma literatura pós-colonial, que é de grande relevância sociocultural, pois, é o modo pelo qual estão impressos os sentimentos dos sujeitos descolonizados sem as imposições coloniais.

Esta literatura “tem a capacidade de retratar, por meio da ficção, os fatos que constituem também a história de um povo” (BARZOTTO, 2011, p. 22). Ainda nesse segmento, Chaves explica que esta literatura vai ter a “tarefa de rejuntar pedaços para a composição de outra ordem” (CHAVES, 1999, p. 20), ordem essa que corresponde aos novos gestos de um povo que permaneceu silenciado por um regime autoritário e desumano.

Leoné Astride Barzotto faz, ainda, outros apontamentos importantes, relacionados a questão da língua em que esta literatura pós-colonial deve ser escrita, porque “a língua implica todo o complexo cultural de um povo a partir do momento em que esse povo é obrigado a falar um idioma que não é o seu” (BARZOTTO, 2011, p. 24). Na sua própria língua, por outro lado, o escritor expressaria de fato suas tensões.

No caso da Guiné-Bissau, vemos esse entrave nos versos do poema *Em que língua escrever*, pertencente a obra *Entre o ser e o amar*, de Odete Semedo (1996):

Em que língua escrever
As declarações de amor?
Em que língua cantar
As histórias que ouvi cantar?
Em que língua escrever
Contando os feitos das mulheres
E dos homens do meu chão?
Como falar dos velhos
Das passadas e antigas?
Falarei em crioulo?
Falarei em crioulo!
Mas que sinais deixar
Aos netos deste século?

Ou terei que falar
Nesta língua lusa

E eu sem arte nem musa
 Mas assim terei palavras para deixar
 Aos herdeiros do nosso século
 Em crioulo gritarei
 A minha mensagem
 Que de boca em boca
 Fará a sua viagem

Deixarei o recado
 Num pergaminho
 Nesta língua lusa
 Que mal entendo
 No caminho da vida
 Os netos e herdeiros
 Saberão quem fomos²²
 (SEMEDO, 1996, p. 11)

Barzotto responde às aflições do eu-lírico, presente no poema, quando diz que o português será utilizado como forma de expressão literária e nele serão incutidos termos africanos que melhor carregarão a mensagem interna desejada. Ou seja, a língua não será apenas recurso poético, ela servirá como instrumento de luta, por seu intermédio “torna-se possível o registro da história, um alerta aos homens, um ‘documento’ literário sobre os acontecimentos de seu povo em forma de ficção, suas experiências sociais e históricas, sua etnia; enfim, a formação de sua identidade cultural enquanto sujeito e parte da nação” (BARZOTTO, 2011, p. 24).

Sobre isso, a africanista Rita Chaves explica que “trazida aos tiros, a escrita corresponde a uma espécie de ruptura que será convertida em nova forma de sentir e dizer [...], a palavra vai sendo trabalhada no sentido de preencher o vazio entre o homem e o mundo” (CHAVES, 1999, p. 20).

A literatura pós-colonial procura expressar toda a sua libertação dos paradigmas do colonizador através de textos sedentos por mudanças, essa literatura se revela diferente das produções da metrópole. Portanto, esse é o espaço favorável para temáticas internas que foram suprimidas durante a colonização. Libertadas, as

²² Odete Semedo escreveu no mesmo livro a tradução desse poema em língua crioula: Na kallinguke n na skirbi/ Ñadiklarasonsdi amor?/ Na kallinguke n na kanta/ Storiaske n kontado?/ Na kallinguke n na skirbi/ Pa n kontafasañasdimindjeris/ Kuomisdiñatchon?/ Kumake n na papiadi no omisgarandi/ Di no passadas ku no kantigas?/ Pa n kontal na kriol?/ Na kriolke n na kontal!/ Makal sinal ke n na disa/ Netusdi no djorson?/ O n na tem kupapia/ na e lingulusu/ Ami kukasibi/ Nin n katenkinke na oioin/ Ma si i bin sedusin/ N na tem palavra dipasa/ Erderusdi no djorson/ Makilke n tem pakonta/ N na girtal na kriol/ Parekadu passa dibokapaboka/ Tok i tchiga si distintu/ Ñarekadu n na disaltambi na n fodja/ N e lingudidjinti/ E ao longo dos séculos/ E linguke n kantindi/ Pa no netusku no herderus bin sibi/ kinke no seduba/ Anos...mindjeriskuomis d’e tchon/ Kefirmanta no storia (SEMEDO, 1996, p. 10).

identidades aparecem sem a sombra colonial e outras abordagens conflituosas ganham seu espaço de privilégio. Os sujeitos sociais agora atuam no corpo das personagens e dos eu-líricos, mesmo em tons ficcionais. Afinal, a literatura “é uma transposição do real para o ilusório por meio de uma estilização formal, que propõe um tipo arbitrário de ordem das coisas, os seres, os sentimentos” (CANDIDO, 2000, p. 47).

Com cruzamentos culturais e elementos híbridos, a literatura pós-colonial vai mostrar os traços plurais da sociedade descolonizada. Mesmo utilizando a língua do colonizador, as peças de um mosaico vão sendo montadas no texto, o idioma agora híbrido vai ser “um instrumento de luta, de sobrevivência e garantia da posteridade porque com ele o registro da história se faz possível” (BARZOTTO, 2011, p. 35).

Esse processo pode ser visto no poema de Odete Smedo, onde a poetisa utilizou a língua portuguesa, mas não perdeu os valores do seu chão, apresentando o poema de forma bilíngue, transmitindo a mensagem do seu povo, as angústias de um novo momento, de uma nova história a ser escrita sob intensas dificuldades trazidas pela independência.

Barzotto, ainda, acrescenta:

É uma volta ao passado, um resgate da tradição, uma restauração do que ficou para trás, objetivando ‘salvar’ parte da alma de um povo e fechar algumas feridas, sustentando uma estética literária de resistência possível, mas ainda utópica na sua totalidade, diante das disparidades ideológicas e de poder que a composição de uma nação recém-independente pode apresentar [...] (BARZOTTO, 2011, p. 31).

Diante desses apontamentos, notamos que o discurso literário pós-colonial vai colaborar para a construção de uma horizontalidade, permitindo um olhar que se estenda a todos. Claro que esse discurso nada contra as correntes colonizadoras, pois, estas sustentavam fronteiras que beneficiavam as causas do colonizador. Com esse afastamento do falar eurocêntrico, os textos literários serão um espaço em que a heterogeneidade será sobreposta a homogeneidade, ditada pelo antigo império.

Todas as questões levantadas e defendidas por Barzotto, em sua tese, partem do pressuposto de que a globalização é o grande agente das transformações identitárias. Essa dinâmica foi proposta por Stuart Hall, teórico jamaicano que viveu e presenciou as questões de imposição dos europeus, sobretudo, dos ingleses que colonizaram durante séculos o território da Jamaica. Hall atuou na área de estudos culturais no Reino Unido,

e, durante sua carreira, observou como a configuração das identidades se alterou no decorrer dos tempos.

Vale salientar que Stuart Hall esteve ligado aos estudos culturais desde sua formação, por volta dos anos de 1950. Junto com outros teóricos, como Raymond Williams, Hall observou a necessidade de voltar o olhar dos estudiosos para a classe operária inglesa. A justificativa era de que essa categoria da sociedade era vista como consumidora de uma forma de cultura escolhida por uma minoria e, portanto, a proposta dos estudos culturais é que essa gama da sociedade, também, produzisse cultura no seu espaço social.

O relevo de importância conquistado pelos estudos culturais fez com que esse trabalho se tornasse uma disciplina acadêmica. Desde então, os estudos culturais alcançaram e formularam teorias em relação àqueles que estavam silenciados. Com “discursos múltiplos, bem como numerosas histórias distintas” (fonte), os estudos culturais “compreendem um conjunto de formações, com suas diferentes conjunturas e momentos no passado” (HALL, 2011, p. 188).

Nesse sentido, percebe-se o “desejo pela mudança social, recuperando vozes perdidas, é um fator inerente aos estudos culturais” (BARZOTTO, 2011, p. 18). Essa disciplina tem chamado atenção das Humanidades por “analisar certos aspectos da natureza constitutiva e política da própria representação, das suas complexidades, dos efeitos da linguagem, da textualidade como local de vida e morte” (HALL, 2011, p. 201). As questões políticas e teóricas desse ensino se desenvolvem em uma tensão não resolvida e permanente “sem insistir numa clausura teórica final” (HALL, 2011, p. 200).

Uma das vertentes dos estudos culturais é observar como as identidades dos sujeitos sociais integram-se e interagem no emaranhado político-social dentro de uma esfera cognitiva social, sobretudo, depois dos efeitos da globalização. Assim, ao publicar *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall vai propor e examinar como o termo ‘identidade’ foi substituído pelo ‘identidades’ ao longo do avanço da história.

A princípio, Hall enxerga a identidade como algo em crise, uma vez que o sujeito antes unificado agora está fragmentado, dado os efeitos da globalização (2006, p. 7). Ao nos atermos nessas palavras de Hall, percebemos que sua justificativa se vale de uma questão histórica, pois, no passado, o “sujeito do Iluminismo estava baseado da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado” (2006, p. 8). Este sujeito era dotado das capacidades da razão, possuindo um centro essencial de uma identidade.

Com o avanço da modernidade, o sujeito do Iluminismo perdeu seu espaço diante das complexidades do mundo moderno. Sendo assim, surge o sujeito sociológico, o qual é formado “na inteiração entre o eu e a sociedade” (HALL, 2006, p. 8), sendo o complemento entre o espaço exterior e interior, desmontando a estrutura unificada do sujeito iluminista.

O sujeito sociológico, mesmo atuando no mundo moderno, é surpreendido pelas questões impostas pela globalização. Segundo Hall, o efeito da globalização causa impacto na identidade cultural, fazendo com que um novo tipo de sujeito se articule no meio social, sendo este o sujeito pós-moderno.

Agora, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente” (HALL, 2006, p. 8). Diante do sujeito pós-moderno, Hall argumenta que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p. 9). A partir desse momento, as identidades são contraditórias e não giram em torno de um Eu coerente. A identidade fixa e isolada passará a ser vista como identidades em constantes mutações em interação com outras identidades e outros espaços que, também, sofrem mutações.

A globalização fez com que as sociedades sofram constantes processos de mudança, sempre de maneira rápida e, desse modo, elas são caracterizadas pela diferença, visto que são atravessadas por “diferentes visões e antagonismos” (HALL, 2006, p. 10). Logo, o sujeito pós-moderno, ao acompanhar esse fluxo, se desloca porque se vê em um raio de ação variado, sendo impossível se apreender enquanto sujeito iluminista, unificado, diante de tantas contradições sociais. Neste sentido, estabelece-se que existem identidades, e não identidade, um único sujeito assume várias posições identitárias conforme sua articulação social.

A ótica do mundo contemporâneo ainda presume “que a identidade cultural seja fixada no nascimento” (HALL, 2011, p.28), no entanto, partindo do pressuposto dos estudos culturais, é um equívoco pensar que o sujeito já nasce com uma identidade. Hall observa que a identidade é formada ao longo do tempo, e ainda assim, sempre está incompleta, ou seja, há um processo de construção identitária no qual preencherá os vazios encontrados pelo sujeito na sua existência. A esse processo Hall denomina “identificação”, uma vez que o decurso da identidade de um sujeito é gradativamente estruturado (HALL, 2006, p.10).

Portanto, existe uma busca pela identidade a qual o indivíduo está sujeito, sua essência humana necessita identificar-se com um espaço e com outros sujeitos que

ocupem aquele espaço. Devido a isto, Zilá Bernd assim como Hall, preferem substituir o termo identidade pelo conceito de identificação “que contém em si a noção de processo” (BERND, s/d, p. 21).

Para Bernd, usar a expressão identificação é extremamente necessário quando o assunto é identidade, pois, a identidade, como é algo inconstante, pode alterar-se de acordo com as circunstâncias sociais que, por sua vez, também são inconstantes.

Quanto ao processo de identificação, o método para sua suposta ‘completude’ se dá de modo exterior. Isso é explicado pela maneira como o Outro analisa o Eu, o sujeito buscará outros elementos que possam compor seu corpo social em busca de uma plenitude. Claro que chegar a esse patamar é algo fantasioso, mas o Outro acaba por excluir um sujeito em uma relação de poder, fazendo com que cada identidade seja “*radicalmente insuficiente* em termos de seus ‘outros’” (HALL, 2011, p. 81, grifo do autor).

No contexto colonial, o colonizado sempre será o Outro e o colonizador desempenhará o papel de analisar o colonizado, sendo essa relação perpassada por uma ótica racista, e “*o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado*” (MEMMI, 2007, p. 107, grifo do autor). Na prática colonial, o eurocentrismo é ditado como soberano. Logo, toda a manifestação das identidades autóctones é desprezada e tida como inferior. O que, depois, será constatado é que o colonizado desejará ser o colonizador e gozar de todos os privilégios do invasor europeu.

Nesta relação, verificamos que a cultura do europeu é imposta como superior. Para Stuart Hall, a cultura vai ser um fator importante para a formação das identidades nacionais. Nenhum sujeito está solto no espaço terrestre, pois, está ligado ao seu lugar de pertença, sua nação, que por sua vez possui suas culturas e tradições, e que estabelece que este sujeito possua uma nacionalidade. “A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2011, p. 43).

Esse desprezo da ditadura colonial perde seu sentido, quando é notado que o colonizado tem, como também produz, sua cultura. A supremacia do colonizador se estabelece no cunho de que sua manifestação cultural é a de um sujeito civilizado, enquanto que a manifestação cultural do colonizado é vulgar e despreziosa.

No seu raio de ação, “as pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade imaginada” (HALL, 2006, p. 13, grifo do autor), o que

cria nestes cidadãos/ãs um laço de fidelidade com seu espaço, transformando esse sentimento na identidade nacional.

Nesta comunidade imaginada, moldam-se e, depois, se manifestam as culturas nacionais e seus efeitos produzem sentidos sobre a nação que identificam a construção das identidades. Hall afirma que “a cultura é uma produção” (HALL, 2011, p. 43), é uma constante, sempre utiliza matérias-primas da sociedade para se fazer e se renovar. Nesse ambiente contínuo, a cultura produz e reproduz o sujeito. “Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições” (HALL, 2011, p. 43), pois, sempre estamos no processo de formação/construção cultural.

No campo da cultura nacional, é errôneo pensar que existe uma cultura superior, sendo esta homogênea e soberana. Mesmo assim, essa foi a prática adotada pelos colonizadores ao imporem sua supremacia nas colônias. Portugal, por exemplo, exigia que os guineenses vissem sua cultura como agente de mudanças e avanços para o território. Comportar-se como um branco era um ato que garantia certa ascensão social além de ser considerado civilizado.

Na altivez de firmar-se como cultura verdadeira, o próprio colonizador não ‘enxerga’ sua história. No passado, os grandes impérios europeus foram formados por uma relação de misturas culturais dadas as invasões nos antigos territórios, bem como as lutas pelas conquistas religiosas e poder político fizeram com que houvesse um entrelaçamento cultural.

Um exemplo a ser dado é o da Grã-Bretanha, grande potência europeia, com inúmeras colônias na África, nas Américas e na Ásia. Nas suas políticas de imposição colonizadora, revelava-se com uma cultura britânica que deveria ser seguida pelos colonos, mesmo administrando inúmeras culturas extremamente distintas. No entanto, de qual britanidade eles falavam? A inglesa, a irlandesa, a escocesa ou a galesa? Stuart Hall responde a essas questões com a frase: “sempre existiram muitas formas distintas de ser “britânico”” (HALL, 2011, p. 60). Somado a esse fator, ainda, tem uma “presença “negra” na Grã-Bretanha, desde o século dezesseis, uma presença asiática, desde o século dezoito” (HALL, 2011, p. 60). “Assim, a cultura “britânica” não consiste uma parceria igual entre as culturas componentes do Reino Unido” (HALL, 2006, p. 12).

O que se observa é que a “dominação cultural tem efeitos concretos” (HALL, 2011, p. 238). Ela age de forma a desorganizar a ordem social do território controlado, ao mesmo tempo em que o reorganiza de acordo suas preferências. A elite dominadora

emprega sua hegemonia acreditando que está desenhando uma ordem cultural, visto que os colonizados não a tinham, como nunca haviam tido uma cultura antes da presença do colonizador. No auge do seu poder o colonizador crê nisto, que sua ida ao continente africano foi em missão, levando cultura e salvação para um povo sem organização, e, menos ainda, sem cultura.

No entanto, nunca uma prática cultural é pintada em um quadro em branco, o exercício de subjugar os africanos se deu através da manipulação dos colonizados. Ou seja, os colonizadores invadiram e retrabalharam “as contradições internas dos sentimentos e percepções das classes dominadas” (HALL, 2011, p. 238). Com destreza, a máquina colonial definiu os pontos a serem trabalhados para poderem espalhar suas práticas e costumes. No caso da Guiné-Bissau, como exemplo, os portugueses manipularam alguns líderes tribais com trocas de favor e mercadorias, assim, progrediam na ocupação sempre estratégica, pois passavam a mensagem de serem aliados e não inimigos.

Ligado a isso está o fenômeno de transculturação, que é definido por uma troca entre colonizador e colonizado. Essa relação de apropriação cultural é tensa que, por sua vez, configurarão as identidades que começam a se redefinirem. Durante este processo, há diferenças de apropriações, pois a autoridade do colonizador faz com que sua atribuição dos aspectos do Outro seja limitada, de modo que esse resultado seja utilizado ao seu favor.

Esse fator fica evidente ao analisarmos os subjogados, estes passaram pela desculturação, que corresponde a perda parcial ou total de suas práticas culturais. A isto se soma a aculturação, que acontece paralelamente, constituindo-se em aquisição das práticas culturais do colonizador, com isso o colonizado perde sua identidade, e o seu Eu começa a adquirir a identidade do dominador.

Como consequência desse processo de desculturação/aculturação, definimos a soberania do colonizador e a submissão do colonizado. A linha de divisão social fica clara e as dicotomias que vão tecer a convivência dentro da colônia serão empregadas com tons de ordem.

Voltando a discussão para a cultura, é fatídico passar pela tradição. Como Stuart Hall diz: “a tradição é um elemento vital da cultura” (HALL, 2011, p. 243), que no conceito popular se modera na persistência de velhos hábitos e costumes de uma população que são repetidos no decorrer da história de um povo. Pensar em tradição é ir

além dessa definição. A tradição se enquadra e se reenquadra nas diferentes realizações sociais.

Diante dessa pragmática, é na luta cultural que as tradições têm suas marcas, pois elas revelarão as rupturas antagônicas das identidades que foram modificadas ao longo do processo colonial. Isto é, com a descolonização os povos buscarão demonstrar suas identidades, procurando exaltá-las na afirmativa de sua independência, as tradições serão um desses caminhos, nelas serão expostas as interseções culturais dos descolonizados.

Percorrendo a tradição esbarramos com o campo da descolonização, que é um marco para as nações que durante séculos estiveram subjugadas pela opressão colonial. Daí a ideia do pós-colonialismo, parte inerente dos estudos culturais, visto que sua vertente teórica é dar voz aos que estavam silenciados.

Ressalta-se que pós-colonialismo não é apenas considerar o fim da colonização e o início da independência: resumir essa teoria em antes e depois é não adentrar nas diferentes representações que ela proporciona no que diz respeito a situação das identidades tanto dos descolonizados como também das antigas metrópoles. Antigos problemas do colonialismo se perpetuarão na descolonização, como a dependência, o subdesenvolvimento e a marginalização.

Considerar a ideia do pós-colonialismo significa agregar também os países que eram colonizadores, pois eles terão marcas culturais e identitárias do período em que foram supremos no poder governamental colonizador. Da mesma forma, não se deve considerar que o pós-colonialismo é o repúdio ao colonialismo, “o pós-colonialismo repercute os problemas apresentados pelo capitalismo global” como resultado das organizações econômicas e políticas após as independências terem sido declaradas (HALL, 2011, p. 118). Todas essas questões, conseqüentemente, repercutem nas identidades.

Assim como a colonização marcou profundamente os territórios ocupados, a descolonização é um determinante nas caracterizações das relações globais após a autonomia das nações desocupadas pelos invasores. Isso porque, a pós-colonização “é caracterizada pela independência do controle colonial direto” (HALL, 2011, p. 103), pois surge uma nova coluna que marca esse período, que é a dependência capital de outras economias consideradas desenvolvidas. É significativo perceber que ainda persistem alguns dogmas colonialistas mesmo após a transição libertária, a relação dominador x dominado, estender-se-á e será internalizada nesse novo eixo social.

Para Stuart Hall, o termo pós-colonial fará uma nova leitura da colonização, agora como “parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural” (HALL, 2011, p. 102). Nessa reescrita, a análise será descentrada, e as relações serão examinadas de modo transversal, uma vez que a perspectiva é a de deslocamentos socioculturais. Para tanto, nesse veio teórico, a colonização será referida “como algo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais” (HALL, 2011, p. 106). A imposição colonial é compreendida como uma estratégia cultural, tornando as cidades diaspóricas, em que o sujeito será considerado um estranho dentro de suas próprias terras.

Pensar em diáspora é multiplicar as identidades, isto porque o termo refere-se a dispersão de grandes massas populacionais de modo forçado ou incentivado. Logo, há uma mistura entre vários povos nos lugares de acolhimento. Sob a égide da diferença, a diáspora, dentro da colonização, vai criar fronteiras em que será construída a imagem do Outro, este é delimitado por sua cultura que será suprimida e desonrada. Sendo assim, o Eu terá que se espelhar nas ações do Outro e esta negociação criará sulcos profundos nas identidades, que mesmo após a descolonização terão suas cicatrizes perpetuando-se.

Segundo Stuart Hall, o pós-colonial é um culturalismo e “preocupa-se com questões de identidade e [do] sujeito” (HALL, 2011, p. 115), sua atenção é averiguar as problemáticas relacionadas a essas identidades. Suas vertentes se desdobram tanto para o que foi colonizado, como para aquele que foi colonizador. Claro que, deixando em evidência as distinções de ambos os lados, mostrando as oposições e suturando as lacunas que surgem nesse caminho.

Para todos os efeitos, Hall considera que o pós-colonialismo se inscreve sob forma de rasura. A explicação dada é que sua formulação é realizada na desconstrução de conceitos gerados pela teoria colonial, e assim, ocorre equidistante à reconstrução desses conceitos. Longe de explicar o pós-colonialismo como uma linearidade, essa teoria será uma resposta genuína as superações dos países emergentes, que após uma incessante luta colonial, combatem contra novas categorias de mercado para poderem se constituir como estado-nação. “O pós-colonialismo repercute os problemas apresentados pelo capitalismo global, está em “sintonia” com as questões deste e, conseqüentemente, *serve a seus requisitos culturais*” (HALL, 2011, p. 118, grifo do autor).

Nesse sentido, pende-se automaticamente para questões globais, e são elas que atingirão diretamente as identidades que constituem a discussão central dessa

dissertação, conforme análise proposta no terceiro capítulo deste trabalho. “Um complexo de processos e forças de mudança, que, por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo “globalização”” (HALL, 2006, p. 18) e são os seus efeitos, na procura de tentar alcançá-los, que as identidades entram em crise e alteram-se nessa nova constituição mundial.

Um dos impactos da globalização é no espaço. O sujeito social é modelado e remodelado nas relações que possui no seu espaço de convivência. E todas as representações desse sujeito serão configuradas em uma dimensão espacial. Ou seja, o espaço é intrínseco as identidades, elas sempre estão firmadas em um lugar específico, na narração de sua existência.

O espaço é “o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas” (HALL, 2006, p. 19). Sendo concreto, fixo e delimitado, o espaço é o lugar em que as identidades estão enraizadas. “Entretanto, o espaço pode ser “cruzado” num piscar de olhos” (HALL, 2006, p. 19), pelas práticas temporais. Em suma, o tempo faz com que o espaço tenha que se dimensionar com novas atividades dadas as diversidades de informações que atravessam suas fronteiras.

Conforme as identidades entram em contato com as propagações da globalização, suas interiorizações se enfraquecem e suas raízes são infiltradas com novas ideologias. “Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, [...] mais as *identidades* se tornam desvinculadas” (HALL, 2006, p. 20, grifo do autor).

O mercado global vai tangenciar as culturas e as identidades nacionais começam a perder seu espaço para uma identidade global. Mas vale frisar que as identidades culturais não desaparecem, mesmo com o bombardeio cultural externo, essas identidades permanecerão vivas. No entanto, as identidades nacionais serão mais debilitadas, tendo que dividir o seu espaço-tempo com novas categorias sociais que mudam na sua transcrição da história.

Dadas essas vicissitudes, algumas culturas tendem a criar formas de resistência, temendo que as identidades globais solapem as identidades nacionais. Contudo, “a alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”” (HALL, 2011, p. 45), visto que a trajetória mundial é adequar-se às culturas modernas.

Para Stuart Hall, esse caminho ocorre com naturalidade, porquanto as relações globais são necessárias, mesmo quando projetos de modernização falhem dentro de alguns governos. Fato muito comum em nações recém-independentes, como a Guiné-Bissau, que em sua primeira regência governamental, após o fim da colonização, investiu maciçamente em maquinários para a construção de indústria. No entanto, viu tudo desmoronar por não ter equilíbrio econômico necessário para manter todo esse material, bem como não havia preparação necessária de efetivos para poder conduzir um trabalho nesses novos métodos hodiernos.

Uma das tendências dos efeitos da globalização é reduzir as diferenças das identidades. As relações entre as identidades ficam limitadas a uma espécie de língua franca internacional, que vai traduzir todas as especificidades identitárias, e suas atuações serão tratadas por elementos comuns da globalização. “Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”” (HALL, 2006, p. 20). Considerar essa tendência como destino de todas as identidades “é muito simplista, exagerado e unilateral”. Efetivamente, a probabilidade maior é reputar que a globalização produzirá, simultaneamente, “novas identificações “globais” e *novas* identificações “locais”” (HALL, 2006, p. 21, grifo do autor).

Mesmo com tantas influências e diversidades em torno das alterações das identidades, algumas delas parecem estar presas a elementos do passado. Isso ocorre pela força da tradição que faz um elo com o passado e muitas se apegam aos seus artefatos e para aquilo que se perdeu no passado. Ao recuperar seus aspectos há uma tentativa de purificar as unidades que formam as identidades.

Ainda devemos acrescentar outra possibilidade que enreda as identidades, em especial àqueles que estão distantes do seu local de pertencimento. As migrações fazem com que as pessoas tenham contato com outras culturas, muitas até extremamente diferentes. Nisso existem as barreiras que dificultam ou impossibilitam as realizações das suas próprias constituições culturais, há aqui uma negociação com a cultura do lugar de convívio, pois em vez de assimilar todas as normas da nova cultura, como também não é possível unificar ambos os lados, haverá a ‘tradução’ de novos códigos culturais nessa nova habitação. Serão os sujeitos híbridos, que terão que “aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (HALL, 2006, p. 24).

O hibridismo tem sido um ponderador na discussão acerca das identidades, e é o norteador para compreender as culturas de muitos povos. Sua finalidade é observar algo

cuja formação é mista, derivada de fontes heterogêneas. Hall considera que as manifestações híbridas são “mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas contestadas identidades do passado” (HALL, 2006, p. 24). Utilizado na teoria pós-colonial o termo híbrido procura compreender a realidade cultural múltipla das nações descolonizadas.

Homi Bhabha considera que o termo híbrido “destrói a simetria e a dualidade dos pares eu/outro, dentro/fora” (BHABHA, 2013, p. 192). Por isso, não é viável considerar que o hibridismo é apenas uma troca cultural, essa vertente interfere nas relações de poder e procura sanar as desigualdades que foram pregadas na era colonial.

Bhabha é indiano e tem se dedicado à teoria pós-colonial, sua atenção tem sido observar como o colonizado reage dentro da descolonização, e como as heranças do passado estão presentes ao mesmo tempo em que elas servem para explicar a formação das nações diante dos paradigmas da globalização. Bhabha, assim como Stuart Hall, adentrou no campo das humanidades, e tem expressado seus estudos com neologismos que melhor declaram sua teoria, sendo um deles o termo hibridismo.

Seu livro, *O local da cultura* (1994) é um divisor de águas ao tratar das questões pós-coloniais, Bhabha vê que para montar seu arcabouço teórico foi necessário passar por outros estudiosos das humanidades, sendo Stuart Hall um de seus norteadores. No mesmo percurso de pensamento que Hall, Homi Bhabha aponta que “a identidade nunca é um *a priori*, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade” (BHABHA, 2013, p. 94).

Seguindo essa premissa, ressalta a ideia de que as identidades estão em constantes mudanças, daí dizer identidades, e não identidade. As identidades se constroem de acordo o tempo histórico no qual estão inseridas. Neste segmento, os fatores sociais também se alteram e essa construção identitária vai sofrendo suas mutações, de modo que não é possível definir sua posição estática, mas sim sua evolução no espaço social.

A questão das identidades torna-se, ainda, mais perturbadora quando se pensa nessas ações em um espaço que foi colonizado, em que as identidades do colonizado confrontam-se com novas informações e afrontamentos oriundos desde a chegada do colonizador, isso porque as “marcas de poder simbólico dos tempos coloniais foram a classificação social a partir da ideia de raça” (ABDALA JUNIOR, 2012, p. 66).

Bhabha enxerga as identidades como algo descontínuo, sobretudo quando se vê o Outro no prisma da diferença, que ainda não possui valor de constituição de um meio

social. “O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional” (BHABHA, 2013, p. 65). Nessa ótica dá-se a relação da dominação, e o Eu é emoldurado como pertencente a uma cultura impecável e superior, com significações e conhecimentos.

Ainda nesse pensamento, observamos que a cultura só vai ser um problema quando vista na contestação de classes, gêneros, raças e nações. Isso ocorre dentro da diferença, em que uma cultura se coloca como suprema criando ambivalências de dominador x dominado. As exigências culturais serão dadas por negativas da própria tradição e aceitação de um novo referencial, que depois serão analisadas pela nomenclatura da ‘diferença cultural’, a qual tem incorporada a divisão de passado e presente, tradicional e moderno. Tudo isso provocará uma indecisão cultural no momento da libertação, algo significativo dada à longa sequência de violência política colonial.

Para Bhabha,

Essas ideias não apenas ajudam a explicar a natureza da luta colonial; elas também sugerem uma possível crítica dos valores estéticos e políticos positivos que atribuímos à unidade ou totalidade das culturas, especialmente aquelas que viveram longas e tirânicas histórias de dominação e reconhecimento equivocado. Nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro (BHABHA, 2013, p. 71).

Para expressar a situação que o sujeito permanece após a independência, Bhabha diz que o descolonizado fica em uma indagação enigmática. Isso porque a situação social e psíquica do sujeito humano fica perturbada e mesmo com o fim, a condição colonial permanece viva na memória coletiva devido à despersonalização daqueles que ficaram condenados/condenadas aos declives do colonizador.

Dentro da metáfora colonial do continente africano, o colonizador destrói o colonizado devido à cor da sua pele, o sujeito negro é estereotipado e degenerado na história e sua imagem é a de não possuir uma identidade social. O colonizador interage nesse período como um Eu cheio de privilégios, pois “o colonizador participa de um mundo superior, do qual só lhe resta recolher automaticamente os privilégios” (MEMMI, 2007, p. 46). O colonizador, portanto, é um usurpador, “que reivindica seu lugar, e, quando necessário, o defenderá por todos os meios”. Assim, “quanto mais o usurpado é esmagado, mais o usurpador triunfa na usurpação” (MEMMI, 2007, p. 90).

Nessa dialética de privilegiado, Bhabha nota que a ambição do colonizado é uma reversão, “não o Eu e o Outro, mas alteridade do Eu inscrita no palimpsesto da

identidade colonial” (BHABHA, 2013, p. 83). O colonizado deseja ser o colonizador nos seus privilégios. Essas significâncias marcam o lugar da identificação, o sentimento de vingança revela uma alteridade colonial, em que a distância entre o Eu e o Outro é extrema, logo o sonho do colonizado é um objeto claramente impossível de ser concretizado.

Nessa lógica, Bhabha percebe que a identificação “nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada” (BHABHA, 2013, p. 84), ainda mais na alteridade colonial, em que o sujeito sobrevive interdependendo do outro. A representação da identificação nessa demanda política evidenciará as marcas que fazem as identidades se perturbarem, demonstrando as implicações que o Outro sofre nessa submissão política.

Diante da perspicácia do colonizador em impor seus hábitos dentro da colônia africana, a situação das identidades do colonizado se tornam em um emaranhado de hipóteses de identificação. Acrescenta-se, ainda, a questão do desejo de ser privilegiado, logo o africano colonizado nega o seu Eu como identidade, e perde na sua psique a essência para sua sobrevivência. O colonizado não aceita ser o Outro, e ainda perdeu nesse caminho o seu Eu, resta o aquilo mesmo, um processo de coisificar o sujeito. Assim, as identidades ficam suspensas nos equívocos da vida, procurando seu espaço na alteridade colonial.

O colonizador branco entra nesse mundo fantasioso das identidades supremas quando nega a existência do negro. Ao construir uma barreira que evidencia um extremo afastamento entre ambos, o colonizador não constrói uma identidade superior, ele oportuniza o entrelaçamento da agressividade com a identidade negada. O desejo de não ser Eu aqui se fortalece e o colonizado quer ser como o branco, ter tudo que o branco tem. Essa lesão identitária traz consigo os traumas, que permanecerão e serão fundidos na história coletiva desse povo.

Esse abismo criado entre o sujeito branco e o sujeito negro parte dos estereótipos que os colonizados carregarão. A formulação desse discurso “exige uma articulação das formas das diferenças – raciais e sexuais” (BHABHA, 2013, p. 119). De acordo com Homi Bhabha, essa articulação ficará, ainda, mais penosa quando vista na ótica corporal, pois o corpo “está sempre simultaneamente [...] inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder” (BHABHA, 2013, p. 119).

Fixar nas ideias estereotipadas torna o discurso ainda mais complexo, visto que é possível ter uma gama de significados para o objeto rotulado pela visão externa. Ao

mesmo tempo em que os significados dados pelo estereótipo se afirmam, eles também se contradizem, alterando toda a formulação do objeto/sujeito analisado.

A soma da visão estereotipada com o julgo das diferenças cria no espaço colonial um aparato de poder, o resultado dessa equação é o repúdio, então, se gera um lugar distante, tanto físico como social, para os povos subordinados.

Toda essa discussão acerca dos estereótipos e das diferenças acaba por justificar a intenção dos colonizadores, pois, estes viam os africanos como degenerados. “O fato verificável é que a colonização torna o colonizado carente e que todas as carências sem mantêm e se alimentam umas às outras” (MEMMI, 2007, 155). Essa carência o colonizador considera como atraso, como um povo esquecido e passível de ser comandado, de ser explorado.

A relação estereotipada faz com que o sujeito superior se sinta como uma raça ‘original’, na sua sub objetificação, acredita ser “um ego ideal que é branco e inteiro” (BHABHA, 2013, p. 132). Essa representação totalmente imaginária faz desse ator social um espelho e na sua psique há uma postulação de que vários elementos o cercam, elevando-o na pirâmide social. O problema que gera essa abordagem identitária é a alienação do narcisismo, pois, o colonizador se autocaracteriza como referência diante dos colonizados que são subjugados e o dever destes é se espelharem na travessia do colonizador, e, metaforicamente falando, colocar uma ‘máscara’ social para poderem ser como um branco europeu.

No discurso colonial, a cor da pele vai ser o cerne para a disseminação dos estereótipos. Para tanto, emerge uma cadeia de estereótipos que alimentarão a racialidade dentro do país colonizado. Exemplos como a animalização dos negros e sua objetificação, fixam as designações de que o negro deve ser dominado. Com isso, “a minoria branca tinha nesse comportamento arbitrário e aleatório uma postura de defesa da sua condição de privilégio e uma reafirmação permanente da “superioridade” de que se sentia investida” (CABAÇO, 2009, p. 45).

Toda essa arbitragem das identidades é ameaçada pela “falta”, o colonizador só existe com a presença do colonizado. O discurso colonial sofre uma cisão pela procura do sujeito negro, enquanto o branco se sente na sua universalidade uma raça pura, ela precisa de um retorno do Outro para ser e se sentir assim. O espelho do branco só surtirá um efeito quando alguém desejar vê-lo, quando alguém ambicionar ser um reflexo desse mesmo espelho.

A cor negra “significa ao mesmo tempo nascimento e morte” (BHABHA, 2013, p. 140), em que o sujeito deseja ter uma completude e, com isso sua linha da vida não seja arrebatada pelas visões antagônicas da escravidão, da submissão e da subalternização. O mundo duo dentro da colônia aflige o sujeito negro e a cor da sua pele torna-se o motivo de sua condenação.

Logo, a visão criada é que essa ordem colonialista manter-se-á com a presença do negro. Segundo a análise feita por Bhabha

o negro é ao mesmo tempo selvagem (canibal) e ainda o mais obediente e digno dos servos (o que serve a comida); ele é a encarnação da sexualidade desenfreada e, todavia, inocente como uma criança; ele é místico, primitivo, simplório e, todavia, o mais escolado e acabado dos mentirosos e manipulador de forças sociais. Em cada caso, o que está sendo dramatizado é uma separação – *entre* raças, culturas, histórias, *no interior* de histórias – uma separação *antes* e *depois* que repete obsessivamente o momento ou disjunção mística (BHABHA, 2013, p. 141, grifo do autor).

Há nessa narrativa histórica, uma projeção daquilo que deve ser a ordem colonial, com base na ótica do colonizador. Projetar nem sempre é ser fiel àquilo que se pretende transmitir. Portanto, essa cognição torna-se equivocada a partir do momento que as identidades se repetem na alteridade do eu. Nessa imagem, o sujeito negro é sempre alinhado em um processo de legalidade, que por sua vez rompe com as verdades. São várias situações do colonizado que não aparecem nesse discurso, partindo do pressuposto que ele não tem direito de ser participante da história. Por isso, a projeção não é cumpridora de seu discurso.

A presença colonial sempre será dualística. São dois polos em que as ambivalências são concretizadas, dividindo o espaço entre europeu moderno e avançado e, do outro lado, o colonizado atrasado e tradicionalista. Nessa esfera as discriminações são visíveis sob o estereótipo racista e as identidades ficam subjugadas pelos atos das ‘diferenças’.

São os efeitos discriminatórios que mediarão o preconceito racista. A discriminação não é feita somente a uma pessoa ou a uma cultura, este ato se concilia com a recusa do Outro, seu ataque se estende a uma gama social e nos diferentes aspectos dos mesmos. Essa rejeição é dada por meio da diferença, pois os costumes do recusado não são reprimidos, mas repetidos como algo simplesmente diferente. Conforme Homi Bhabha, esse ato mimético problematiza a autoridade colonial. O

sujeito nesse projeto de imitação se hibridiza, fazendo com que suas articulações permeiem os dois polos.

O colonizador autodenominado como uma raça pura se vê em uma reversão, pois para de fato invadir, acaba por se misturar, tornando-se híbrido também. Logo, sua autoridade como soberano é questionada e o discriminado passa a ver o europeu em uma subversão da obediência.

O hibridismo é, portanto, um deslocamento das identidades, e, dessa forma, divide o discurso autoritário do colonizador. Essa pragmática afeta o colonizado como um desvio de sua submissão em relação ao colonizador, agora o destino tomado pelo dominado é aterrorizante, suas identidades se chocam, de forma que não sabem a que ou a quem, se adequar.

Diante desses fatos, por isso que não se pode dizer que o híbrido é apenas uma troca cultural, tampouco, deve-se enxergar que o hibridismo resolve todos os problemas e questionamentos da colonização, “ele não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas” (BHABHA, 2013, p. 188). O hibridismo é um deslocamento social das identidades e isso pode desencadear uma crise no reconhecimento da autoridade colonial.

Em um primeiro momento, o colonizador recusa o Outro e a sua existência, o ser social negro africano é tido como inóspito e selvagem. Com o hibridismo, alguns aspectos negados da cultura do Outro infiltram na convivência do Eu, estas características são percebidas como uma contra-autoridade, que confundirão a percepção colonialista.

Nesse pressuposto, a autoridade colonial bem como seus atos discriminatórios, não é mais visível. Todo o eixo norteador construído por meio dos estereótipos fica invisível, e sua alusão fica atormentada “*na fronteira* entre moldura de referência/estado de espírito” (BHABHA, 2013, p. 189, grifo do autor). Ou seja, nesse espaço cisão as identidades se conflitam e, com isso, é autorizado um processo de recusa do invisível, pois, o hibridismo faz com que as identidades fiquem imprevisíveis, e o ser híbrido começa a reavaliar sua presença, a reorganizar o seu espaço e a olhar novamente suas fronteiras.

Nesse interposto híbrido, dever-se-á colocar em análise a questão das diferenças culturais. Ressaltamos que a diferença cultural aqui averiguada não serve apenas para relevar os costumes dos povos nas suas variações, a diferença cultural é a rearticulação das posições dos sujeitos minoritários, observando que estes são constituídos através do

olhar do Outro. Como sujeitos de espaços descolonizados, mas ainda dependentes das antigas metrópoles, esses atores sociais continuam em relação de subalternidade e as suas fronteiras agora são reanalisadas, devido às ameaças externas de inferiorização. Logo, a presença do Ocidente não aparece como soma cultural, mas como ameaça visto aqui a relevância da diferença cultural, pois não é aqui notada as diferenças de fato, mas sim as supostas somas, que na verdade não acrescentam. Nessa relação entre o Ocidente e a antiga colônia, não há um acréscimo cultural, mas sim a ameaça de uma nova imposição dada a real situação de subordinação do país descolonizado.

Nessa relação de cultura, de hibridização, de dependência do Outro, é que o intelectual pós-colonial tenta elaborar um novo projeto histórico, sem a sombra colonial, sem as ordens violentas do europeu. Com essa diferença cultural elucidada, haverá a reivindicação das identidades de um povo. Assim, “as polaridades vão sendo substituídas por verdades que são apenas parciais, limitadas e instáveis” (BHABHA, 2013, p. 308 e 309) e as identidades antes silenciadas vão tentar ganhar o centro, solicitando o seu palco de atuação.

Ao traçar um plano social para emergir as identidades de toda uma população, devemos levar em consideração os aspectos da globalização cultural, esta “é figurada nos *entre-lugares* de enquadramentos duplos (BHABHA, 2013, p. 341, grifo do autor) em que as identidades estão sujeitas e a cultura aqui continua passando pela agonia do racismo, pois os artefatos culturais tentam ser traduzidos para um outro ambiente e este cria interpretações equivocadas e negativas.

Nesse discurso das identidades, é possível encontrar aqueles que consideram somente a herança cultural como elemento inerente a compreensão das articulações das mesmas. No caso africano, a escravidão ou o colonialismo não explicará a totalidade dessas identidades, ou seja, o passado histórico-cultural e político não são suficientes para observar as reações dessas identidades na contemporaneidade. Mas, ao colocarmos essa transmissão do passado e ainda os elementos da modernidade global, observaremos que as identidades estarão inscritas em um outro lócus de intervenção, é “um entre-espaço que se abre no *intervalo da intersubjetividade*” (BHABHA, 2013, p. 382, grifo do autor) para expressar as verdadeiras relações das identidades em meio ao processo da globalização.

Nessa ação da modernidade é que os grandes acontecimentos surgirão e nos momentos imperceptíveis as identidades têm, também, o seu relevo. A passagem para o pós-colonial, no viés da modernidade, produzirá um entre-tempo em que lógica passado

x presente serão ordenados e suas intervenções serão movimentadas sempre para frente, como diz Bhabha. Assim, a visão progressista da modernidade será analisada pelos seus gestos quando influenciadores das e nas identidades.

Bhabha esclarece essa intenção de sobressaltar os gestos da modernidade, visto que essas identidades são testemunhas de um passado de massacres e violências. São elementos da memória dessa identidade que comporão testemunhos para a adequação com a modernidade. Sobre isso Seligmann diz que “a arte da memória, assim como a literatura de testemunho, é uma arte da leitura de cicatrizes” (SELIGMANN, 2006, p. 56). Sendo assim, não há como esquecer as cicatrizes, portanto privilegiar apenas o progresso da modernidade não tem valia para analisar as identidades em razão do seu passado.

Em toda essa representação das identidades entre passado e modernidade devemos observar a soma desses fatores quanto agentes nas articulações identitárias, e a suas valias para observarmos como os seus reflexos influenciam nas reformulações delas quanto pós-coloniais.

Dessa forma, vale acrescentar o raciocínio de Medeiros quando diz ser necessário considerar “que o conceito de identidade mudou” (2008, p. 396), visto que suas alterações emanam das sociedades modernas. Diante dos apontamentos, notamos um emaranhado teórico que busca explicar o conceito de identidade, posto que há uma complexidade em buscar soluções para este conceito.

Dentro de toda essa lógica teórica a respeito das identidades, sobretudo aquelas oriundas de espaços descolonizados, é que vamos observar como as personagens do romance *A última tragédia*, de Abdulai Sila representam as identidades do povo guineense.

3. IDENTIDADES NO VIÉS LITERÁRIO DE ABDULAI SILA: A CONSTRUÇÃO DA GUINEIDADE.

Diante dos apontamentos teóricos, pretendemos observar como a tríade de personagens agem e interagem dentro da narrativa como construtores figurativos das identidades guineenses. Sendo assim, partindo da premissa que a literatura é espelho de sua nação, o romance *A última tragédia* configurará por meio de seus personagens, assim como por intermédio de sua estrutura, o constructo de seu país que em meio a tantas desesperanças enaltece suas riquezas culturais e procura sua real liberdade de articulação dentro do cenário global.

Logo, ora em mares pacíficos, ora em mares turbulentos, Abdulai Sila constrói sua narrativa como um horizonte de esperança, investindo em sua nação as utopias de que há um caminho para desvencilhar as amarras de um passado sangrento e desumano.

3.1. *Ndani*: a construção das identidades femininas guineenses

Entre as questões mais complexas discutidas na atualidade dentro das humanidades em geral, está a que remete ao processo de construção da identidade. Diversos autores se debruçam sobre o tema, entre eles alguns citados anteriormente como Homi Bhabha, Edward Said e Stuart Hall. Em sendo assim, e tendo essa questão um prisma de tão grande importância, é possível perguntar como a literatura transita neste campo diverso em nuances.

Valandro afirma que um dos principais meios de propagação das ideologias das identidades são as narrativas da nação (VALANDRO, 2011, p.11). É no viés literário que estão contidas as manifestações identitárias de um povo ou de uma nação. E, nesse percurso, os textos literários revelarão ao mundo o concatenar dos pensamentos de uma determinada população.

No cenário literário africano que usa da Língua Portuguesa como língua literária, muitos são os autores que procuram manifestar as identidades do seu povo por intermédio das palavras de um texto. Seja no romance, na poesia, no conto ou na crônica, as identidades estão intrínsecas às palavras dos textos literários e, assim, são conhecidas as variedades de povos que habitam em um mesmo país, e o quanto essas identidades insistem em se revelar sem os preceitos do colonizador.

Além disso, há vários processos sócios históricos que estão imbricados nesse contexto e que acabam por culminar nas relações que se estabelecem entre as diversas identidades africanas. Sobre isso, Augel explica que “o passado colonial, a escravidão e o tráfico negreiro, a dominação estrangeira, as inúmeras línguas faladas e a etnicidade de cada um penetram ou estão latentes em todas as relações humanas” (AUGEL, 2007, p. 233), que por sua vez, reverberam nas identidades.

Mais do que revelar as identidades, os autores africanos buscam firmar essas identidades, “esse é o motivo de se encontrar nas páginas das narrativas e da poética desses autores uma reiterada manifestação de nacionalismo, expressa, direta ou metaforicamente, na focalização das guerras e dos conflitos que marcaram o processo de independência dos países africanos” (GOULART, 2007, p. 137). Assim, é possível perceber que estes textos estão ligados, fortemente, às questões de libertação, tornando necessário a quem se debruça sobre este estudo, ter os olhos direcionados para o lugar de enunciação dos textos literários africanos, que projetam para o mundo as particularidades de formação das diversas nações que constituem o continente. E é nessa perspectiva que o *corpus* literário se faz como fonte de enunciação identitária. No caso do romance de Abdulai Sila, *A última tragédia*, é possível perceber através das páginas do texto a ideia de formação da guineidade, bem como perceber, de que forma a performance das personagens, e a estrutura narrativa do tempo e do espaço, configuram as identidades que formam a Guiné-Bissau. Vale ressaltar que a tríade de personagens que agem no enredo de *A última tragédia* são representações da formação de uma nação, ou seja, as identidades aqui discutidas trazem em si elementos que exemplificam alguns processos políticos internos do país, como também, os sentimentos de todos aqueles que almejavam com a independência a formação de uma instituição nacional capaz de atender as necessidades tão diversas de um povo que sofreu com os longos anos de opressão colonial.

Um dos primeiros elementos através dos quais é possível perceber no texto de Sila a construção da guineidade está posto no que se refere aos recursos linguísticos utilizados pelo autor. No que se refere ao uso da Língua Portuguesa, estima-se que menos de dez por cento da população guineense fale o idioma oficial²³.

²³ Sobre isto ver: AUGEL, Moema Parente. A função simbólica e social da língua guineense na prosa e na poesia. IN: SECCO, Carmen Tindó, SALGADO, Maria Teresa e JORGE, Silvio Renato (Orgs). *África, escritas literárias*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/UEA, 2010.

A língua materna, utilizada pela maioria da população, é o crioulo guineense²⁴, e esse recurso linguístico é utilizado por muitos escritores e escritoras guineenses, intuindo a construção de uma identidade linguística para o país. No caso de Abdulai Sila, “o uso do crioulo (ou língua guineense) nem sempre é [feito] de forma direta e as claras, mas sim detectável por detrás de muitas estruturas frásicas em português” (AUGEL, 2006, p. 18). Logo, esse recurso linguístico pode ser visto como uma representação das identidades, uma vez que o autor, dessa forma, procura demonstrar uma relação do círculo social guineense, algo do âmago de seu povo.

No que se refere à questão do crioulo guineense, sua articulação como demonstração das identidades guineenses se dá desde o período de libertação colonial, pois os libertários faziam seus pronunciamentos em crioulo guineense, e, com isso, ficou internalizado um conceito de que a língua guineense é aquela que melhor expressa o falar da Guiné-Bissau. No entanto, “é sempre bom lembrar que o crioulo é a língua urbana da Guiné-Bissau, enquanto nas zonas rurais continua viva a língua localmente predominante” (AUGEL, 2007, p. 84), e entre esses é comum o domínio de duas ou mais línguas africanas.

O crioulo guineense é uma língua híbrida, sua formação ocorreu com o período colonial, pois com a obrigatoriedade em falar a Língua Portuguesa, e ainda fazendo a adição das línguas africanas dos povos que passaram a formar a Guiné-Portuguesa, surge nessa confusa situação a língua veicular guineense, sendo que 80% do seu léxico vêm do idioma do colonizador, que assim sofreu adaptações e transformações para ser na atualidade a principal língua falada pelos guineenses (AUGEL, 2007, p. 84), e, para alguns, até a única língua dominada.

Na sua essência, o crioulo guineense é uma língua oral e, a duras penas, constituiu uma língua escrita, ainda assim, sua parte escrita é para poucos. E, na atualidade, quando há um interesse do governo em chamar a atenção da população, a prolação é feita em crioulo guineense. Nesse seguimento, folhetos de utilidade pública, como de prevenção a doenças, são impressos em língua guineense, como também, panfletos de propaganda política são editados em crioulo guineense, para que dessa forma alcance um público maior e consiga alcançar um número maior de votos.

²⁴ De acordo com Moema Augel, o melhor termo para expressar a questão idiomática da Guiné-Bissau é se referir a ela como língua guineense, crioulo guineense é um sinônimo ao modo mais comum de utilizar o termo (AUGEL, 2010, p. 40).

No que diz respeito à literatura, a língua guineense aparece como forma de expressão, mas as obras são publicadas em língua portuguesa, ao contrário, por exemplo, dos países africanos anglófonos, em que muitos escritores publicaram suas obras nas línguas étnicas. Vale ressaltar que não foram apenas os países africanos de língua portuguesa que publicaram no idioma do colonizador, mas também os países africanos francófonos.

Segundo Moema Augel, “praticamente todas as obras literárias publicadas de 1993 em diante incluem textos, ou pelo menos expressões, em guineense, numa atitude consciente por parte dos autores de assinalar sua pertença, sua *guineidade*” (AUGEL, 2007, p. 89, grifo do autor). Assim, verificamos que Abdulai Sila se encaixa nesse viés, visto que o autor utiliza a língua guineense como forma de retratar os sujeitos da Guiné-Bissau como formadores de seu estado nação, bem como, faz dessa iniciativa um modo de mostrar como as identidades guineenses se moldam a partir do momento que não precisam se submeter aos dogmas coloniais.

O uso da língua guineense surge desde os primeiros parágrafos do romance *A última tragédia*, como se percebe na frase: “a ideia nascera num dia que para ela se tornara inesquecível, depois de um longo *djumbai*²⁵ com uma das madrastas” (SILA, 2006, p. 22). Portanto, ao fazer as menções internas à língua materna de seu povo, aquela que é utilizada em suas relações de convívio, o autor busca retratá-la com vocábulos da língua guineense.

Como é inevitável o uso da Língua Portuguesa, o autor vê como saída diluir o idioma herdado do colonizador nas práticas sociais guineenses, visto que “a língua portuguesa é, apesar de todos os limites, indissociável da vida cultural da Guiné-Bissau, tendo sido considerada por Amílcar Cabral como melhor legado deixado pelo colonizador” (AUGEL, 2010, p. 40).

A ideia resultante de um longo *djumbai* refere-se à personagem Ndani, que, ainda com 13 anos de idade, sai de sua *tabanca*²⁶ em busca de um refúgio para sobreviver, pois os moradores de sua aldeia acreditam que a jovem é possuidora de má sorte e, por esse motivo, a expulsam do lugar. A profecia feita sobre ela é de que todos aqueles que estiverem em torno dela podem ser contagiados por essa mazela. Vejamos esse trecho:

²⁵ *Djumbai*: convívio.

²⁶ *Tabanca*: aldeia

Toda a gente acreditara numa profecia de um maldito Djambakus²⁷ que afirmara ser ela portadora de um mau espírito, da alma de um defunto mau, e lhe vaticinara conseqüentemente uma existência turbulenta, uma vida de desgraça, de tragédias até ao fim... E lembrava-se que desde aquele dia perdera o sossego em Biombo²⁸, que tudo quanto acontecia com ela, mesmo as coisas mais simples – uma queda, um ferimento, uma febre passageira -, era objecto de muita especulação à volta da sua vida, era quase sempre interpretado como o presságio de uma tragédia que se avizinhava. Mesmo a sua mãe dava ultimamente sinais de acreditar na história, embora pretendesse fazer-lhe crer o contrário (SILA, 2006, p. 27).

Enquanto moradora do interior da Guiné-Bissau, e em uma esfera de convívio interna de sua tabanca, Ndani é reprodutora das práticas sociais de sua gente. E o djambakus²⁹ exercem grande influência nas ações dos moradores da tabanca, uma vez que ele é o líder espiritual de todos. Logo, ao lançar uma pregação dos azares da protagonista do romance, todos os olhares direcionados a ela são de repúdio, uma vez que os sintomas da personagem são contagiosos, e podem afetar todos que estão em seu entorno.

Se direcionarmos a profecia do djambakus para o campo das identidades, observamos que sua interferência é nitidamente recorrente aos preceitos que quadram e enquadram os moldes das identidades dentro do espaço de suas interações, **visto que, a cultura é parte iminente na constituição das práticas das identidades**. Sendo assim, os ditos do feiticeiro da tabanca de Ndani são pronunciamentos culturais que vão interferir nas ações da personagem, e o resultado disso é a visão que a personagem tem de si mesma, como uma personificação do azar em sua aldeia, e que por sua vez é uma ferida exposta em meio aos demais moradores.

O djambakus é um agente social de grande importância para o povo guineense, suas atividades estão ligadas a uma das religiões que agem dentro da Guiné-Bissau, sendo esta uma religião animista³⁰. E, neste caso, “as autoridades espirituais são, conseqüentemente, da maior importância e gozam de grande prestígio” (AUGEL, 2007, p. 95). Sendo assim, parte da população guineense crê em uma religião em que o sagrado se dá no contato com a natureza e nas suas intermediações sobrenaturais, sendo

²⁷ *Djambakus*: Curandeiro; feiticeiro.

²⁸ Biombo é uma das oito regiões da Guiné-Bissau, sua capital é a vila de Quinhamel.

²⁹ Também, pode-se escrever djambacós ou djambakós.

³⁰ De acordo com Moema Augel, as principais etnias animistas são a Balanta, a Pepel, a Mancanha, a Mandjaca, a Felupe e a Bijagó. (AUGEL, 2007, p. 92).

sempre necessário que um humano estabeleça o contato entre o plano terreno e o plano dos espíritos.

De acordo Moema Augel, pouco mais que a metade da população guineense está incluída em uma religião animista. Sendo que, entre esses, na sua maioria, estão concentrados nas regiões agrárias da Guiné-Bissau, em que a organização étnica se dá pelo parentesco. Dentro dessa hierarquia social há, praticamente, um favorecimento do culto aos antepassados, visto que os mais velhos têm uma grande importância dentro de sua aldeia, pois são considerados os detentores da sabedoria.

Cada grupo étnico tem suas práticas de culto aos antepassados, no entanto, há algumas semelhanças, como a crença em um Deus onipotente e na reencarnação. E “como Deus está muito longe dos mortais, é necessária uma intermediação, e as forças espirituais que exercem essa ponte entre o divino e o humano são os *irans*³¹” (AUGEL, 2007, p. 92 e 93, grifo da autora). Muitos estudiosos da área guineense concordam que definir o *iran*³² requer um longo estudo e a busca de uma compreensão dos sentimentos populares. Entre esses estudiosos estão Abdulai Sila e Odete Semedo, cada qual com os seus conceitos, mas ambos compartilham a ideia de que o *iran* é um espírito sagrado, que tanto protege, como, também, castiga aquele que tem alguma dívida com a divindade (c.f. AUGEL, 2007, p. 94).

De modo geral, para chegar a um *iran* é necessário um intermediário, alguém que seja capaz de estabelecer um elo entre o terreno e o sagrado, e essa função é dada ao *djambakus*. Para melhor explicar, vejamos o pensamento de Moema Augel:

O *djambakus* seria mais especialmente o curandeiro e adivinho, considerado um homem sábio e bom conselheiro, que sabe diagnosticar a origem dos problemas, mas também das enfermidades; tem a capacidade de tratá-las e também de desviar feitiços e maus-olhados. É muito frequente a consulta do *djambakus* para um tratamento de saúde; e o emprego de ervas e outros *mezinhas* (medicamentos) atesta muitas vezes grandes conhecimentos da medicina tradicional e dos segredos da arte de curar (AUGEL, 2007, p. 95).

³¹ “*Irã* ou *iran* é um termo guineense derivado de *erande*, empréstimo da língua dos Bijagó, e tem o significado de ‘espírito inferior a Deus’, isto é, encerra um sentido profundo de respeito ao supremo ser divino e que não entra em choque com a dimensão monoteísta das grandes religiões. O termo cobre todos os seres e símbolos tradicional africano-guineense” (AUGEL, 2007, p. 94).

³² *Iran* pode ser escrito, também, como *irã* ou *yan*.

Voltando nossas atenções para o romance *A última tragédia*, seguindo o pressuposto das identidades, é notável que o djambakus infere uma relação de preservação das identidades sem os preceitos do colonizador ao fazer a profecia sobre Ndani. Como moradora de uma aldeia afastada da capital, Ndani não teve uma relação instituída com os portugueses, logo, sua crença na predição feita pelo curandeiro é imediata, o que se entende como uma identidade que está presa aos valores autóctones de sua região.

O djambakus vaticinou a personagem com sua profecia e, assim, mesmo entre os seus, a personagem conheceu o preconceito, em razão do contágio desse estigma. Como interlocutor social da aldeia, o djambakus criou uma espécie de amuleto que protegeria Ndani, e ela só “sabia somente que o chifre, com os produtos que tinha no interior, tinha o poder de desalojar do corpo dela o mau espírito, evitando daquele modo que a sua vida fosse transformada numa sucessão de tragédias” (SILA, 2006, p. 41). Essa atitude de Ndani reforça sua tradição, em que sua identidade guineense encontra uma superação utilizando artifícios que são oriundos de uma manifestação religiosa africana, mesmo o livro estando situado no período colonial, há nele um registro identitário do povo guineense, em que a imposição dos portugueses não foi capaz de suprimir, mesmo com todo o seu aparato de violência. Logo, tanto Ndani, como o djambakus, colocaram dentro da narrativa elementos de suas identidades, configurando todos guineenses que de certo modo expressam suas identidades cultuando seus *irans* e consultando seus djambakus.

No que diz respeito ao tempo da narrativa estar no período colonial, notamos que Sila optou por ambientar seu romance dentro de um período histórico bastante conturbado, no qual estavam presentes diversas forças em processo de atuação: de um lado as imposições inerentes a um sistema opressor como o proposto pelo colonialismo português. De outro lado, as resistências perpetradas pelas diversas identidades guineenses as quais sofriam com o impacto dessa opressão. Esse processo acaba por acarretar a criação/invenção de novas tradições.

Para Ranger, são inúmeras as tradições inventadas dentro de um território que foi colonizado por europeus. Antes, porém, convém dizer que tradições inventadas “inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo” (HOBSBAWM, 2012, p. 11).

De acordo com esse contexto, as tradições inventadas não serão elementos que extinguir-se-ão no tempo. As tradições, indubitavelmente, sofrerão a força da repetição, e suas caracterizações serão dadas pela invariabilidade, sendo que suas convenções não precisam necessariamente receber um *status* de função simbólica de importância. À vista disso, é possível considerar que a invenção das tradições é “essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM, 2012, p. 15). Eric Hobsbawm esclarece que ainda é muito difícil para um historiador traçar todas as rotas que fazem com que as tradições se inventem e isso faz com que ainda mais pesquisadores da área das humanidades busquem elementos da condução dessas novas tradições.

Uma das tradições inventadas pelos europeus, durante o processo de colonização, é a relação de subordinação, que tornava comum para um branco ter subordinados negros, conforme demonstra a trajetória de Ndani, assim como era normal que os negros devessem obedecer a suas ordens. Terence Ranger, estudioso da área, afirma que “uma parte da autoimagem dos europeus na África consistia no direito de ter criados negros. (...) Para a maioria dos europeus, a imagem predileta de sua relação com os africanos era a de senhor paternal e servo fiel” (RANGER, 2012, p. 278).

Essa tradição inventada é vista dentro do romance, por exemplo, quando Ndani depois de horas exposta ao sol ardente e sofrendo de uma sede atroz, consegue emprego como criada na casa da portuguesa Dona Linda. E é nesse contexto que a personagem guineense começa a ter contato com outro tipo de vivência, diferente da experiência que ela vivia em sua aldeia e sua primeira impressão é a de surpresa e estranhamento.

Vejamos a posição do narrador ao expor o vislumbre de Ndani:

Foi por acaso ou obra do destino?

Alguém devia explicar-lhe aquilo tudo com calma para ver se podia entender alguma coisa. Mas tinha que ser alguém que conhecesse bem os brancos, melhor que sua madrasta. Cada coisa que acontece neste mundo... Só numa coisa que a madrasta tinha razão: o mundo dos brancos era na verdade muito diferente! (SILA, 2006, p. 30).

A ironia utilizada pelo narrador deixa claro o lugar de enunciação da personagem, procurar entender o mundo dos brancos representa que Ndani tem ainda sua(s) identidade(s) preservada(s), de certa forma, do regime colonial. As diferenças notadas por Ndani vão além da cor da pele, para a personagem a diferença “não é coisa

que se pode ver”, mas sim “o comportamento. Sim, o comportamento, a maneira de lidar com as pessoas. Aí o branco é mesmo muito diferente do preto.” (SILA, 2006, p. 30).

Nesse ambiente novo, Ndani tem muitos questionamentos e seu primeiro modo de se estabelecer é conhecer o idioma. Assim, decodificar a fala da patroa é situar-se no espaço colonial, ao mesmo tempo em que sua identidade recebe uma carga de novos estereótipos, fazendo com que haja o início de uma crise identitária.

Além do mais, como patroa, Dona Linda se sente como um ser supremo no ambiente colonial, ou seja, não existe uma troca cultural, a personagem ao representar o colonizador impõe o seu modo de agir no meio, e Ndani como colonizada, serve e negra tem que obrigatoriamente acatar os desejos da portuguesa. “Mas deve-se, não obstante, insistir que o *sujeito* subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (SPIVAK, 2010, p. 57, grifo da autora), ou seja, para o colonizado não existe alternativa, suas identidades sofrerão imposições, de forma que sua alteração é inevitável diante do contexto de subordinação.

Voltando à questão das tradições inventadas, percebemos que, para se estabelecer como senhor da terra invadida, “os brancos dependeram da tradição inventada para gerar a autoridade e confiança que lhes permitiram tornar-se agentes de transformações” (RANGER, 2012, p. 275). Com isso, observamos que Dona Linda serve como elemento que trará implicações para a construção identitária de Ndani, pois o poder autoritário da personagem portuguesa é que rege todos os mecanismos de convivência social dentro da casa, da mesma forma que o branco colonizador o faz dentro da colônia.

Para colocar-se acima na pirâmide dentro da colônia, o branco vai “coisificar” o negro, colocá-lo em relação de subalternidade. Essas ações desestruturam as convicções sociais e o comportamento da população colonizada. E o parâmetro visto pelo colonizador é que ao interferir no continente africano ele está agindo como sujeito da modernização do espaço. Ranger analisa esse comportamento quando diz que o europeu queria usar suas tradições inventadas “para transformar e modernizar o pensamento e o comportamento africanos” (RANGER, 2012, p. 275).

Todo esse discurso se torna mais denso quando visto em uma personagem feminina, caso de Ndani. Gayatri Spivak concorda que todo sujeito colonizado é subalterno, e acrescenta que “o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 67). No caso de Ndani, há ainda

outro fator que complica mais sua situação, visto que, como “pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras” (SPIVAK, 2010, p. 85) nas relações de inferioridade colonial.

Os primeiros embates entre Ndani e sua forma de ver o mundo, e de ser no mundo, se dão porque Dona Linda se sente imbuída como missionária civilizadora em terras guineenses, e logo faz sua primeira interferência na identidade de Ndani:

- Como é que te chamas?
- Hmm?
- O teu nome, caramba!
- Aah, Ndani, senhora. Ndani.
- Como é que é? Dânia? Dânia... mas este é um nome russo, nome comunista. Ave Maria! Vocês arranjam cada uma... Como tanto nome bonito português que há por aí, o teu pai escolhe para ti um nome russo! (...) Não quer nome português, mas nome russo quer, não é isso? (...) Mas que desgraça, meu Deus! Como é que vocês conseguem ser tão ingratos? Como? Sim, isso não é outra coisa senão ingratidão. Ingratidão e estupidez! A gente vem para este inferno para civilizar-vos e vocês a criarem confusão... Mas nome comunista na minha casa é que não vou tolerar. Nunca! O teu nome vai ser Daniela, ouviste? A partir de hoje, tu és Daniela, Da-ni-e-la. Maria Daniela e mais nada. (SILA, 2006, p. 31).

Mudar o nome de sua criada é visivelmente interferir na identidade de Daniela/Ndani. Sob o prisma de desculturação, Dona Linda começa a impor suas regras europeias sobre a personagem. “Isso porque a perda do nome deve ser vista como a representação da perda da identidade africana em favor da portuguesa, como suplantação da cultura supostamente inferior pela dita superior” (VALANDRO, 2011, p. 53). Foram ações como essa que alteraram a dinâmica cultural dos guineenses, a colonização foi mais que invasão, ela foi uma usurpação das atividades autóctones, uma imposição em que as atitudes dos portugueses eram corretas e deveriam ser seguidas e copiadas.

Claro que Ndani se posiciona nesse conjunto de normas com extrema confusão, dado que “levou muito tempo para [ela] descobrir que Maisnada não era apelido” (SILA, 2006, p. 31). Essa situação se repete quando o narrador observa que “não foi fácil; de um dia para o outro mudar de nome, levava algum tempo até se acostumar” (SILA, 2006, p. 32). O que podemos aquilatar que a identidade de Ndani não é uma sequência de ‘agora-depois’: agora é uma guineense e depois passa a ser uma colonizada negra com costumes portugueses; leva-se um tempo para assimilar as

identidades que não se transformam, elas serão edificadas conforme a personagem vai internalizando as novas formas de reagir e interagir no meio social colonizado.

Edward Said, no seu livro *Orientalismo*, deixou clara a intenção de muitos ocidentais ao irem para o oriente fazer peregrinações religiosas. De acordo com esse prisma, observamos que Dona Linda representa a pretensão de trazer para a colônia o cristianismo, tido por “verdadeira” fé e em uma reminiscência das Cruzadas Orientais, as quais não lograram tanto êxito. E em virtude disso, diz a Ndani/Daniela: “- Sabes, Daniela, estive ontem a conversar sobre o assunto com o meu marido; tens que começar a ir à igreja comigo. [...] Amanhã vamos juntas comprar alguma roupa para ti e no domingo vamos todos, com o Zezinho, para a missa na Sé Catedral.” (SILA, 2006, p. 39).

E, a partir da citação, não basta trocar o nome e impor o cristianismo, para o colonizador é necessário vestir o colonizado como um ocidental, o vestuário de Ndani podia revelar muitos elementos que estivessem ligados à sua identidade, e agora ver-se com uma vestimenta de outra nação, somando a prática do cristianismo, é aos poucos alterar a identidade de Ndani, que passará a se portar como uma ocidental.

Impor a religião cristã é outra forma de afetar na identidade de Ndani, e isso é um modo que o autor Abdulai Sila utilizou para representar os reflexos da sociedade guineense atual, pois como o romance tem a colonização como tempo da narrativa, o cristianismo ali representado é uma das heranças que o colonizador vai deixar, tanto que uma pequena parcela da população guineense é considerada cristã. Vale, com isso, fazer um friso histórico, pois no momento da guerra civil que durou onze meses, foi, entre outras instituições internacionais, o Bispo de Bissau, Dom Settimio Ferrazzetta, que tentou fazer uma mediação entre o governo de Nino Vieira, e entre os rebeldes liderados por Assumane Mané. Desse jeito, a equação histórica é simbolizada dentro romance de Sila como uma demonstração das novas tradições trazidas pelos portugueses, e nisto há uma repercussão no campo das identidades do país.

O processo de internalizar o cristianismo não foi tão simples para a personagem, ou seja, não existe uma alteração de identidades de maneira imediata, assim como foi difícil se acostumar com um novo nome, aceitar uma nova religião mostra-se complicado para a personagem entender de imediato. Isso pode ser notado na reação de Ndani:

Waah! Afinal esta é que era a conversa daquele dia. Mas igreja era coisa de branco, o Deus dele é que estava lá dentro. Lembrou-se de um dia ter dado uma espreitadela para o interior da igreja que fica no centro da praça. As figuras que viu no sítio onde disseram ser o lugar

do Padre eram todas figuras de brancos. Não havia nada de preto lá. Até ela sabia que a igreja do preto era na baloba e o Deus dos pretos era o Yran. Agora confundir as duas coisas... (SILA, 2006, p. 39).

Ao analisarmos as indagações de Ndani vemos que mesmo dentro da esfera colonial algumas premissas da tabanca dela ainda estão vivas, o que mais uma vez comprova que a transição identitária não ocorre de maneira rápida. O desejo do colonizador se mostra ineficiente nesse caso, visto que os portugueses almejavam impor sua vida cultural e transformar os guineenses em um período curto. Logo, confundir o Deus do cristianismo e o Yran da religião animista é uma espécie de embaraçamento entre as identidades da personagem, ou melhor dizendo, supõe-se aqui uma crise entre as personificações de Ndani, sendo que neste primeiro momento a resistência da personagem se sobressai, em razão de não haver para ela uma afinidade com o Deus dos brancos.

Ao referir-se sobre as identidades, Kwame Anthony Appiah diz que “toda identidade humana é construída e inventada” (APPIAH, 2010, p. 243). E é nesse pressuposto que as identidades guineenses são construídas, os longos anos de colonização alteraram várias práticas culturais, assim como outras resistiram. Sendo que o cristianismo é uma dessas práticas que alteraram as novas demandas sociais da Guiné-Bissau, visto que essa é uma prática religiosa nova que os guineenses tiveram que passar a conviver.

Ao fazer uma consulta com o djambakus, as personagens acabam por evidenciar as tradições que permaneceram vivas mesmo com o passado colonial, utilizar o amuleto, crer que ele pode afastar o espírito de Ndani é a força da tradição que resiste aos axiomas da política colonizadora. A religião é uma das formas de exemplificar a questão das tradições que sofreram o abalo da colonização, no entanto, muitas permanecem sendo praticadas, o que significa que algumas identidades tradicionais estão agindo dentro do território guineense.

Ndani é uma percursora dentro do romance, pois, sua identidade perpassa do tradicional até a novidade. Ou seja, a protagonista transita entre os dois mundos, logo suas identidades entram em conflito, posto que sua passagem entre essas esferas dissonantes causa uma série de dúvidas, o que podemos caracterizar como os conflitos nas identidades da personagem.

Vejamos a passagem do texto que pode exemplificar essa situação. Neste caso, Ndani acaba de receber de presente um crucifixo de Dona Linda, que cuidadosamente o ajeitou no corpo da criada, o que gerou em si uma grande satisfação.

E aquele objecto de receber de Dona Linda, tinha também algum poder? Qual? Devia perguntar logo ou aguardar por uma outra ocasião? Olhou para a patroa. Ela continuava com o mesmo olhar de felicidade, com um sorriso que parecia infinito a manter traiçoeiramente os lábios entreabertos e a deixar escapar um brilho desconhecido dos olhos. Aparentemente, naquele dia não iria à varanda ouvir música da sua terra. Tão distraída e feliz parecia que Ndani teve curiosidade de saber em que estaria pensando. Nos filhos? Na promoção do marido? Ou na salvação das almas dos africanos? (SILA, 2006, p. 42).

Essa tática utilizada pela colonizadora Dona Linda faz com que Ndani fique enleada entre duas órbitas díspares, o poder questionado pela personagem está relacionado ao amuleto que o djambakus lhe dera no passado, e a dúvida gerada é se aquela peça em seu pescoço teria um efeito sobrenatural. Notamos também um deleite da portuguesa, notável aos olhos da criada, em prosperar na terra colonizada, já que era essa a ambição dos europeus, e impor a religiosidade era uma das práticas das quais o colonizador utilizava para justificar seus atos dentro da colônia.

Para explicar sobre a construção das identidades guineenses, Moema Augel diz que para que haja uma consolidação dessas identidades é necessário buscar matéria-prima de várias áreas sociais, como “da história, da geografia, da biologia, de instituições produtivas e reprodutivas, da memória coletiva e de fantasias pessoais, assim como dos aparatos de poder e da experiência religiosa” (AUGEL, 2007, p. 237). Neste momento, interessa-nos esse último item citado pela autora, as experiências religiosas de Ndani que vão configurar novas identidades na personagem nessa nova relação social. Portanto, como ex-moradora do interior da Guiné-Bissau, a personagem representa as novas identidades guineenses a partir da experiência vivida com o colonizador.

Além de mudar o nome de Ndani, impor o cristianismo e colocar o crucifixo, Dona Linda coloca novos costumes na personagem: “Amanhã vamos juntas comprar alguma roupa novas para ti” (SILA, 2006, p. 39), ou “Dona Linda não queria mais ver aquelas tranças de indígena. Parece que o Sacristão não gostava de ver na capela raparigas pretas com penteado de preto” (SILA, 2006, p. 45 e 46). Vestir e pentear Ndani são maneiras externas de alterar os modos que fazem evidenciar na personagem

práticas que podem elucidar um olhar voltado para uma guineense tradicional. Logo, Dona Linda como personagem colonizadora tem o poder em suas ações de mudar a colonizada, sem que haja um respeito, a atitude é impetuosa, Ndani apenas deve aceitar o que deixa claro a relação de senhor e subalterno.

Haydée Ribeiro Coelho, quando escreveu sobre as identidades levou em conta vários contributos que entram em conflito entre si, sendo entre esses “o universal e o particular; o relativismo e o pluralismo cultural; o heterogêneo e o homogêneo e a tensão entre globalistas e localistas” (COELHO, 2000, p. 141), sendo que essas contradições internas agem unidas na fragmentação e na reconstrução das identidades.

Se pegarmos cada item defendido por Coelho, observamos que essas ações sociais ora discrepantes, ora compatíveis, são fatores iminentes na construção de novas identidades na personagem Ndani, enquanto estava envolvida com seu universo particular da tabanca a personagem agia dentro dos preceitos da religião local. Após as aplicações ocidentais na criada, Ndani passou de um mundo particular para atuar no palco de um mundo universal, e a personagem passará a constituir novas identidades, com novas maneiras de enxergar até a sua religião do passado.

Valandro considerou que evangelizar os negros era uma forma de “propiciar um grau de “europeização” mínimo. Assim, a exploração ficaria facilitada e não sofreria a ameaça conseqüente de uma assimilação excessiva da cultura e das técnicas ocidentais” (VALANDRO, 2011, p. 56). Dona Linda, então, como colonizadora vê nas práticas do catolicismo uma maneira de colocar na personagem Ndani ideias ocidentais de salvação da alma, de modo que assim, com uma espécie de gratidão, a empregada guineense vai ser uma serva fiel a portuguesa, bem como haverá uma recompensa divina pelo grandioso feito da personagem branca.

Todas essas disposições na identidade de Ndani começam a afetar no modo como a própria personagem se enxerga no mundo, e, partir disso, a protagonista do romance *A última tragédia* vê benefícios que antes não tinha. Logo, a profecia do djambakus é retirada de cena, e nisso Ndani coloca como aspecto de reivindicação diante da previsão mística do passado. Vejamos a passagem do romance:

Gostaria de ver o rosto daquele djambakus, daquele mentiroso que disse que ela tinha um mau espírito no corpo, que a sua vida não seria outra coisa senão uma sucessão de tragédias. Queria vê-lo para lhe mostrar quão enganado estava.

O sacana devia ver a vida ela tinha agora. Tinha a certeza absoluta que, se o fizesse, iria arranjar uma outra forma de ganhar a

vida. A vida dele é que era uma tragédia, uma tragédia permanente até, mas não a sua. (SILA, 2006, p. 43).

Como resposta dada a sua expulsão, do modo como era tratada em sua tabanca, Ndani enxerga no universo colonial alguns confortos, como dormir em uma cama, sendo impossível comparar com seu antigo “colchão de palha com troncos no meio” (SILA, 2006, p. 44), sem contar que ter água encanada era um avanço da modernidade na vida de Ndani, não precisando mais ter “a canseira das mulheres da tabanca de caminhar distâncias enormes com pote ou balde grande na cabeça” (SILA, 2006, p. 44). Esses pensamentos de Ndani começam a dar vestígios da perda dos preceitos autóctones que a figura da personagem apresentava no início de sua proximidade com os colonizadores.

A mudança identitária de Ndani fica mais clara quando a personagem quer convencer o “Yran a ajudar a encontrar coisas parecidas para o homem preto, em vez de estar só a anunciar desgraças e tragédias” (SILA, 2006, p. 44). Isto é, a perda da fé em seu deus animista, e a sua frequência nas missas católicas dá indícios para o leitor de que a protagonista tem uma nova identidade, uma nova forma de se situar no mundo.

Seguindo esses indícios, analisar como Ndani se transfigurou ao longo de sua atuação na capital da Guiné-Bissau, e como suas impressões se alteraram no decorrer dessa situação, se observarmos no ângulo do colonizador, concluiremos que Ndani se transformou em uma colonizada essencialmente transformada de acordo o desejo do colonizador, visto que para o europeu o colonizado era como uma tela em branco, em que a obra final era dentro das conformidades ocidentais. No entanto, nessa conjectura é que Ndani encontra um entre-lugar, a personagem não cede totalmente a uma transformação de identidades, como também deixa claro que deixou de usufruir de alguns ideais que dantes faziam parte do seu cerne social. Logo, a protagonista do romance caminhará entre essas duas esferas assimétricas, em que sua identidade age nas resoluções de ambos os lados, o colonizado e o colonial.

Sila deixa em evidência essa elucidação no seguinte trecho do romance:

O fundamental é fazer o que o patrão quer, isso ela tinha aprendido à parte, à sua própria custa. Não foi a madrastra que ensinou. O patrão quer uma coisa, o criado faz. O patrão quer que o criado vá dormir cedo, o criado vai para a cama, dormir é outra coisa. O patrão quer que o criado vá à igreja, o criado vai; se for durante a hora do serviço, tanto melhor. (...) De qualquer maneira, o melhor era sempre evitar problemas, a gente nunca sabe até onde pode chegar a raiva do branco (SILA, 2006, p. 44 e 45).

Repara-se que Ndani criou estratégias de sobrevivência dentro de seu referencial de aprendizado no mundo colonial, tanto que ir a igreja para a personagem não significa uma conversão ao cristianismo, mas sim uma fuga dos trabalhos domésticos. Isto é, mesmo tendo assimilado vários estereótipos europeus, a personagem não se submeteu completamente aos rogos dos colonizadores, o que reafirma a ideia de que a identidade não se transforma totalmente, mas há uma adequação identitária para com os novos ditos do sujeito social. E, neste caso, o decoro da protagonista Ndani é dentro da prescrição de seu espaço social.

A mesma situação vivida por Ndani foi também a experiência várias outras criadas com quem a personagem começou a conviver na catequese, pois as colonizadoras estavam todas com o mesmo pensamento missionário católico, e colocaram suas empregadas guineenses a aprender os dogmas do catolicismo.

Vale ressaltar que todas as criadas foram rebatizadas, assim como Ndani, que era também Maria Daniela. Então, o narrador propositalmente embaralha a construção das frases da narrativa com um grande número de Marias, e atribui a elas as quais portuguesas pertencem que por sua vez também chamam Maria, como também a Maria Deolinda. “Um dia uma criada nova chamada Maria da Esperança, criada da Dona Maria dos Anjos, tinha perguntado aflita à Maria Clara, criada de Dona Maria Clarice, que levava mais tempo naquelas andanças e conhecia melhor aquelas coisas de catequese” (SILA, 2006, p. 46). A semelhança dos nomes, e todas dentro do mesmo espaço religioso, demonstram a imposição em massa das estipulações identitárias feitas sobre os guineenses, pois a colonização, com suas aplicações em alterar o espaço colonizado, estabeleceu uma modificação no consciente dessas personagens, de modo que todas devessem se comportar com uma mentalidade ocidental.

Observar a convivência das Marias na catequese direciona as atenções para Maria Clara, esta é considerada a mais esperta entre as aprendizes, pois tem um grau maior de assimilação entre elas, posto que está no mundo dos brancos por mais tempo. Sobre isso, Fanon explica que “o negro que conhece a metrópole é um semideus” (FANON, 2008, p. 35). Maria Clara não conheceu Portugal, tampouco saiu do território guineense, mas está dentro de um contubérnio ocidental, em que as regras sociais são todas europeizadas, o que produz na personagem a construção de um imaginário de superioridade entre as demais criadas.

Maria Clara incorporou tanto as instruções da catequese que os “Apóstolos e santos (...) era como se fosse gente da sua tabanca, conhecia todos um por um” (SILA, 2006, p. 47). Neste vislumbre da personagem é exposto o lugar de enunciação de sua identidade, considerando que essa figura tenha passado por várias crises identitárias até alcançar essa posição de superioridade entre as outras criadas. Observa-se que Maria Clara colocou no seu ‘eu’ a familiaridade com os santos católicos, e suas elucidações estão dentro de um viés de desejo da metrópole, que é civilizar e salvar os colonizados.

As Marias simbolizam várias meninas, e também meninos guineenses que foram obrigadas a frequentar a catequese, suas identidades sofreram o abalo de ter que se acostumar com um novo ideal religioso. Apesar disso, dentro do romance nota-se uma controvérsia, pois se o colonizador almeja que o negro se converta, é necessário que o próprio colonizador tenha em si uma identidade religiosa constituída. E é nesse caso que Abdulai Sila constrói a crítica contra a colonização, pois no romance o autor indagou um fator histórico, visto que muitos portugueses exigiam um adestramento do colonizado que eles mesmos, os europeus, não tinham. No romance isto aparece em evidência quando Ndani na catequese tem algumas dúvidas, e Dona Linda já havia dito que poderia sanar esses questionamentos, mas “ela não sabia ainda sequer o que não sabia” (SILA, 2006, p. 47). E, quando Ndani nota isso relembra que a patroa pediu ao seu marido para comprar uma Bíblia nova, e o que intriga é a resposta dele: “Mas tu não sabes ler muito bem, querida. A Bíblia é difícil de ler...” (SILA, 2006, p. 47). Uma das imposições do colonizador é que os colonizados aprendam a língua portuguesa, no entanto, nem todos os colonizadores têm o domínio do seu próprio idioma, o que deturpa a política colonial, e a situação se complica, pois os guineenses tiveram que aprender uma religião, em que os próprios colonizadores não conheciam a Bíblia.

A dedicação de Dona Linda ultrapassou alguns limites, tanto que sua relação com seu cônjuge passou a ter contraditos, pois o Senhor Leitão queria tratar apenas de uma possível promoção profissional, enquanto Dona Linda queria tratar da salvação. Vejamos a fala da personagem: “- Desde sempre. O nosso trabalho fundamental, a razão da nossa presença nestas terras selvagens, é trazer a civilização, mensagem de Deus, não sabias? O restante é secundário (SILA, 2006, 53).” Nota-se um tom pejorativo ao tratar das terras guineenses, levar a civilização para a personagem portuguesa é direcionar os seus atos para um povo sem identidade. O colonizador criou uma imagem das terras colonizadas, sendo esta carregada de estereótipos, visto que essa população tinha antes

do período colonial suas identidades formadas, que por sua vez sofreram uma alteração para se adequar aos tempos coloniais.

Dona Linda então organizou uma procissão, na intenção de proliferar o catolicismo em território guineense, “no fim, a procissão foi um acontecimento como nunca visto em Bissau” (AUGEL, 2006, p. 55). O narrador destaca o entusiasmo da colonizadora, a sensação de prosperidade religiosa, de vitupério diante dos indígenas.

Muitos dos colonizadores do continente africano não tinham ascensão social em seus países, e, devido a soberania europeia, estes colonizadores conquistavam cargos, espaços e respeito dentro das colônias. Para Dona Linda não foi diferente,

na verdade, aquela procissão marcou o início de uma nova etapa na vida de Dona Linda, uma senhora que mal sabia assinar o nome, mas que um dia descobrira ter uma missão sagrada a cumprir nas terras selvagens de África. Os sucessos iniciais ultrapassaram toda a expectativa. De repente, ela viu-se na liderança de um movimento contagiante, que crescia dia após dia. Alguém argumentou um dia que a missão não era só sagrada, era também patriótica (SILA, 2006, p. 55).

Novamente a ironia do narrador induz a reflexão de que aqueles que alteraram toda a dinâmica cultural de um país não tinham o conhecimento necessário de seu próprio idioma. Mas, o que prevalece é a noção desses personagens em conquistar novos territórios em nome da igreja, o que no final admitem estar lutando pela metrópole, extraindo riquezas, matérias-primas e alterando as identidades de todo o povo em nome de seus países. Dona Linda agora se sentia uma patriota, “tal como os descobridores portugueses”, tanto que “o nome dela também poderia aparecer nos livros de história de Portugal” (SILA, 2006, p. 56).

O convencimento de Dona Linda a fez avançar na Guiné-Portuguesa, a colonizadora junto com outras companheiras resolveu criar uma escola para negros. O que a princípio repercutiu positivamente, para os colonizadores era algo de pensar no avanço colonial, na luta pela pátria portuguesa. Mas, depois pensaram que o conhecimento dado para o colonizado era algo que dificultaria a soberania do colonizador. A fala das personagens colonizadoras é carregada de preconceito, com um vocabulário permeado pela ira do branco: “Escola para indígenas é só confusão. Preto que sabe ler é anarquista. Aliás, ele já é anarquista por natureza, se aprende a ler então é o caos total” (SILA, 2006, p. 59). Assim, a escola tornou-se uma instituição colonial

falida, como também foi na história da Guiné-Bissau, em que a educação é até os dias de hoje algo que o país procura organizar para oferecer a população.

Para Ndani, a escola era um refúgio para não frequentar a capela, e também para não ter que se relacionar com a Maria Clara. Mas, o espaço educacional também foi um ditame importante na nova formação identitária de Ndani. O que aconteceu é que conforme a frequência na escola, os criados começaram a se rebelar contra seus patrões portugueses, com o crescimento do conhecimento os criados “não podiam aceitar ter como chefe uma pobre alentejana que nem o nome sabia escrever como deve ser” (SILA, 2006, p. 59). Tanto foram os rumores, que os colonizadores começaram a desacreditar que a escola era algo de fato bom para a colônia, e alguns abandonaram essa missão, exceto Dona Linda.

Terence Ranger explica essa situação dizendo que os colonizadores impuseram maneiras de comportamentos europeus, e seus criados deviam seguir rigorosamente, evidenciando a relação de senhor e subalterno. Para Ranger, essa ação pode ser caracterizada como uma neotradição, e o colonizado subverte a intenção colonial, tanto que “o verdadeiro servo gozou de um prestígio (...) maior, podendo manipular as reciprocidades implícitas na relação senhor/empregado” (RANGER, 2012, p.284). Ou seja, não foi ensinado, mas relação de suprema subalternidade faz com que o colonizado sozinho crie uma consciência e um comportamento apropriado para ter uma relação de prazer com o convívio na sua nova tradição. No caso do romance de Sila, o deleite do colonizado foi perceber que a escola em padrão europeu proporcionou a eles o conhecimento necessário para notar que o colonizador não era o detentor de uma sabedoria genuína, o colonizado tinha agora o conhecimento, as palavras, as letras para poder resistir a opressão colonial, e deixar emergir suas identidades sem os imperativos dos portugueses.

A notabilidade de Dona Linda aumentou, a personagem deu entrevistas, achou-se merecedora de prêmios e medalhas e foi chamada para uma reunião com o Governador da Província. Isso para a personagem e para o seu marido foi o ápice social, era o modo de o Senhor Leitão chegar a uma promoção como Administrador, algo que vinha esperando a anos, mas não conseguia porque entregou “seu diploma da quarta classe” (SILA, 2006, p. 64), e os seus superiores alegaram que o mesmo não tinha “habilitações literárias suficientes” (SILA, 2006, p. 64), algo que foi conquistado após a reunião.

Tantos motivos para se orgulhar fizeram com que a patriota Dona Linda tivesse muitas ocupações, e “as suas preocupações pelas almas a salvar levaram-na a esquecer um vício antigo do marido: violar criadas” (SILA, 2006, p. 66). Quando se lembrou era tarde, Ndani havia sido abusada por seu patrão católico.

3.2. O Régulo: tradição e modernidade nas identidades guineenses

Enquanto de Ndani pudemos observar sua transitoriedade identitária, em que a personagem passou de uma esfera tradicional - presa aos preceitos de sua tabanca, condenada pelos ditos do djambakus - até se tornar uma criada catequizada, frequentadora da escola em padrão português, e conseguido comunicar-se em língua portuguesa, o enredo narrativo coloca uma nova personagem em sua trama literária, o Régulo, chamado Bsum Nanki.

Toda o desenrolar das novas identidades de Ndani decorreram em Bissau, local em que o colonialismo tinha mais força, e seus tentáculos conseguiam abranger essa territorialidade com uma autoridade desenfreada. Da capital, passamos para um vilarejo chamado Quinhamel, localizado na região de Biombo, local não muito distante das ações de Dona Linda, mas nesse estratagema colonial o Régulo surge para tentar combater os vitupérios coloniais.

De acordo com Carvalho, a partir da década de 80, não somente na Guiné-Bissau como em todo o continente africano, muitos líderes tradicionais foram entronizados em meio a população de determinados lugares. No território guineense, esse movimento de retorno dos chefados ganhou força a partir da década de 90, de modo tímido e lento, ganhando força principalmente nas áreas rurais do país (CARVALHO, 2004, p. 38). Vale ressaltar que o regresso dos régulos não foi uniforme em todo o país, sobretudo entre a parcela islâmica da Guiné-Bissau, pois seus líderes religiosos ocupam um lugar de influência entre os seus.

Entende-se que a volta do poder dos régulos cria uma ligação com o passado em meio a uma população que está em processo identitário, visto que no período das entronizações a Guiné-Bissau estava em conflito civil, tanto que muitos acreditavam que a regressão dos regulados era uma manobra do governo para conquistar a confiança da população em meio aos embates militares.

A posição dos novos regulados em uma nova era não significa um retrocesso das práticas das tradições passadistas. Os régulos agora se situam em uma nova ordem

governamental, e não são mais os ditadores dos costumes, menos ainda têm em suas mãos o controle político do território em que estão regulando. Os novos saberes, as novas ordens e os novos pensamentos conduzem os régulos a terem um novo posicionamento no seio da população. Existe aqui, então, uma reinvenção da tradição, e cada regulado adotará de modo inconsciente as estratégias necessárias para atender os percursos de toda a coletividade populacional resultante dos longos anos de colonização.

Clara Carvalho defende que “a revitalização dos regulados não pode ser entendida como o retomar de uma tradição “adormecida”. Foram, pelo contrário, actos políticos conscientes, de produções que pretendiam reafirmar a sua identidade local e o seu poder” (CARVALHO, 2004, p. 54). Adequando essa afirmação dentro dos padrões do romance *A última tragédia*, o Régulo Bsum Nanki emerge na trama textual com um pensamento diferente: “duas cabeças valem mais que uma” (SILA, 2006, p. 67). Como detentor da tradição, sendo herdeiro de um reinado, em um novo enquadramento histórico, o Régulo tem uma nova tendência, a de buscar no seu regulado aliados para poderem arquitetar planos contra o regime colonial, e para ele o sucesso desse empreendimento está no poder do pensamento. Logo, duas ou mais pessoas podem unir suas reflexões em nome dos guineenses.

O fato de o Régulo adotar conselheiros causou alvoroço na tabanca, pois todos sabem do poder magistral que um Régulo tem. Eis a passagem do romance que ilustra essa situação:

Disse que eram seus Conselheiros, coisa que causou confusão em toda a tabanca. No começo, tanto os parentes como os amigos não quiseram entender. Aconselharam-no a não aceitar ter conselheiros. Alguém até disse-lhe um dia que conhecia muito bem um deles, que era um homem capaz de grandes djanfas³³. Devia desistir da ideia, não fazia sentido nenhum. Se precisasse de algum conselho, podia aconselhar-se junto dos parentes ou dos amigos mais próximos, essa é que era a tradição. Até porque, bem vistas as coisas, um Régulo não precisa de conselhos. Se é um trabalho para fazer, ele fuma uma ordem³⁴ e acabou. Se é problema de imposto, há cipaio³⁵ no Posto. Se é um caso de conflito na tabanca, ele dita a sentença e é tudo. Os outros têm que obedecer e mais nada. Quem não obedece, apanha castigo. Foi sempre assim em todo o lado. Nunca nenhum Régulo em Quinhamel tinha tido conselheiros (SILA, 2006, p. 67 e 68).

³³ *Djanfa*: traição.

³⁴ *Fumar uma ordem*: ordenar, sem admitir discussão.

³⁵ *Cipaio*: soldados portugueses.

Notamos na narrativa que a população evoca a tradição pré-colonial, em que o Régulo é a majestade suprema. No entanto, o Régulo Bsum Nanki adota uma nova postura revelando sua nova atitude diante de um espaço colonial. Com isso, observamos que Bsum Nanki tem uma identidade já adequada a um novo espaço, visto que a própria personagem não assume uma maneira pretérita de agir, mas sim uma nova conduta diante de seu espaço temporal.

O narrador quando se refere aos conselheiros adota a letra maiúscula evidenciando a importância que o Régulo dá à eles. E é nessa disposição que a personagem vai transitar nos parágrafos da narrativa, os seus procedimentos são resultados de uma identidade que encontrou seu entre-lugar no ambiente colonial. De Ndani vimos cada calçamento que fez com que suas identidades entrassem em crise, mas de Bsum Nanki o tecido narrativo o coloca com palavras de uma identidade que na ambivalência colonizadora emoldurou-se com vozes de libertação.

A resistência por parte dos moradores de Quinhamel se deve ao fato de que conselheiro “era coisa de branco. Sim, só de branco, mas também só na terra dele” (SILA, 2006, p. 68). Aderir um costume de português era considerado uma afronta, visto que o cargo de Régulo é diretamente conceituado como tradicional em meio ao povo. No entanto, Abdulai Sila surpreende quando tece um Régulo enquadrado nas modernidades que estão ligadas ao colonialismo, essa personagem está a frente de um pensamento estigmatizado, sua ação é de incorporar tradições europeias e somá-las as suas tradições, fazendo com que o tradicional e o moderno caminhem juntos, e nessa nova tradição há um favorecimento para população.

Conseguir caminhar em meio a duas esferas ambivalentes, a tradicional e a moderna, faz do Régulo uma personagem com identidades adequadas para um processo de descolonização, pois não perde elementos das suas raízes, como também absorve conceitos que encaixam a Guiné-Bissau em uma órbita política moderna. Appiah justifica as intenções do Régulo dizendo que essas atitudes “são legitimações do racionalismo [que] autorizam um “retorno às tradições”, ao mesmo tempo [em] que reconhecem as exigências de uma modernidade (...) racionalizada” (APPIAH, 2010, p. 209).

O Régulo Bsum Nanki acreditava que as reuniões entre os brancos faziam com que os pretos trabalhassem mais, agora, para ele, se os pretos comessem a pensar também poderiam reverter suas situações de subalternos. Então, o Régulo tomou a

decisão de “pensar, pensar sempre. E para pensar duas cabeças valem mais que uma” (SILA, 2006, p. 69). Afinal, “a cabeça não é só para pôr chapéu, toda a gente sabe. É para pensar também” (SILA, 2006, p. 68). E para auxiliar nessa tarefa foram escolhidos três Homens-Grandes, sendo estes os anciões da tabanca, sendo que, indo de encontro o pensamento popular africano, os mais velhos têm o prestígio de serem os detentores do conhecimento, devido a sua bagagem de vida. Portanto, para realizar a atividade de aconselhar o Régulo recorreu a tradição, adotando um sentimento que é latente em meio ao povo.

Sendo assim, para edificar uma ação anticolonialista, em um pensamento identitário transitório, a personagem do Régulo incorpora um ato dos portugueses, mas quando o coloca em prática o faz com artifícios tradicionais. Percebe-se assim que, na medida em que o Régulo age no romance são emersas as identidades da personagem, sendo estas realocadas de acordo o seu espaço nação.

Ao fazer uma comparação com Ndani diante das suas impressões em relação aos brancos colonizadores, a personagem de início se mostrou amedrontada, e sempre com tom de obediência, acatando todas as alterações de sua patroa Dona Linda. O Régulo, por sua vez, tem um pensamento oposto da criada guineense, para ele o colonizador, na sua essência, não era de fato o que demonstrava ser. Fato que, para ele “a maior parte dos brancos que vêm para Guiné é branco coitado. É para arranjar a vida porque lá na Metrópole não têm nada” (SILA, 2006, p. 74). Portanto, se vê que Bsum Nanki tem consigo um pensamento de resistência aos valores pregados pelos colonizadores. Os criados em Bissau chegaram a essa conclusão após passarem pela escola, e Bsum Nanki em Quinhamel adquiriu esse trunfo por meio do ato de pensar.

O desejo de sempre pensar, de obter conhecimento para lutar contra o colonialismo, foi desencadeado diante de uma ação colonialista: a cobrança de impostos. O Chefe de Posto de Quinhamel ordenou que o Régulo passasse a pagar impostos como todos os outros indígenas. Mas, “o que é que iriam pensar as pessoas? Se todos tinham que lhe dar respeito era porque viam que o branco também lhe dava respeito. Não pagava imposto obrigatório e isso era prova de respeito” (SILA, 2006, p. 74). A cobrança de atributos destinados a metrópole foi algo que tirou o sono do Régulo, porquanto, para ele, a não cobrança era sinônimo de respeito que até o branco reconhecia diante da magistral figura que um régulo representa dentro da sociedade guineense.

A justificativa dada pelo Régulo Bsum Nanki para não pagar tributos a metrópole é que ele, o Régulo, “não era um assimilado, [e] indígena também não era. Porque um indígena qualquer pagava como os outros imposto todos os anos (...)” (SILA, 2006, p. 74), e “pagando imposto, passaria a ser um indígena normal como qualquer outro” (SILA, 2006, p. 76). Sendo assim, a personagem não só reconhece o seu poder como uma figura com uma nobreza no seu meio social, mas também se vê como uma identidade que não se submete aos flancos da colonização. Bsum Nanki é a alegoria que se destaca no seu meio por ter uma ideia de oposição a subalternidade, sendo que sua identidade se enxerga como dona da terra, não como um estrangeiro em seu próprio espaço.

Para reverter sua situação, o Régulo enviou ao Chefe de Posto alguns agradados, um porco e um bode, mas não obteve sucesso, tanto que, diante de uma grande inquietação, Bsum Nanki foi até a casa do cobrador português tentar uma negociação, e a resposta surpreende a personagem guineense: “ – Não há imposto nenhum, se é isso que queres ouvir. Aquilo foi a brincar, para testar o gajo...” (SILA, 2006, p. 73). A brincadeira para o Régulo foi uma ofensa, e diante desse ultraje era necessária uma vingança, e nessa façanha não seriam convocados os conselheiros, porque “eles são todos contra a vingança. Dizem que vingança traz vingança, depois outra vingança, e mais vingança que nunca acaba” (SILA, 2006, p. 75).

Para executar sua vingança, o Régulo Bsum Nanki consultou Kamala Djonko, “o mais famoso Djambakus que havia em toda a zona” (SILA, 2006, p. 80). O que surpreende a personagem do Régulo é que o Djambakus se nega a fazer um feitiço contra um homem branco, e não sabe explicar o porquê da não execução de um encanto sobrenatural contra o português. Nessa lógica, vale observar a reflexão que o Régulo faz em relação a isso.

Se o branco faz um remédio e um preto toma esse remédio, dá certo, tem o mesmo efeito tanto no corpo do branco como no corpo do preto. Agora quando o preto faz um mezinho³⁶ para um branco aí não pega. Por quê? Se mesmo o Padre diz que corpo de branco e corpo de preto é a mesma coisa, foi Deus que fez da mesma maneira, as almas também vão todas juntas para o reino de Deus, então tinha que descobrir por que é que mezinho de preto não pegava com branco. Pode até ser complexo do preto que sempre aceita que o branco é superior. Nunca pensa por que é que as coisas são de uma maneira e não de outra maneira (SILA, 2006, p. 78).

³⁶ *Mezinho*: Remédio; amuleto; medicamento tradicional.

Com base na meditação da personagem Bsum Nanki, vemos que há um questionamento do processo de aculturação e desculturação. Enquanto o sujeito colonizador impõe suas metodologias de sobrevivência e comportamento o colonizado as recebe, mas não existe o efeito recíproco. Nota-se que o Régulo tem gnose de aspectos da cultura europeia, o saber religioso, a dinâmica da criação do sujeito humano segundo os preceitos do cristianismo, mas há a reivindicação de que os medicamentos ocidentais provocam resultado nos guineenses, sendo que o saber popular da Guiné-Bissau não produz efeito nos portugueses.

Desta forma, compreende-se que o colonizador despeja suas regras de modo imperativo, o que, conseqüentemente, vai retirar dos colonizados algumas particularidades das suas identidades, que passarão a adotar novas posturas com a aculturação de matérias ocidentais. Logo, não é apenas ingerir um medicamento que o europeu levou para o território guineense, mas é fundir no seu 'eu' componentes culturais que transformarão todo o espaço colonizado, o remédio é apenas um pequeno exemplo diante da dimensão que esse ato provocou em todo espaço guineense. O Régulo, o líder tradicional, nota essa modificação, e observa que o colonizador, neste caso, não teve o processo de aculturar-se dos saberes populares guineenses, visto que o feitiço do Djambakus não atravessa o corpo dos brancos. Diante disso, extremamente furioso, o Régulo entende que o preto "tem medo de fazer mal ao branco, enquanto o branco faz mal ao preto todos os dias que o sol nasce" (SILA, 2006, p. 82), por isso que o mezinho não frutifica no ocidental.

Como a ida ao Djambakus era para tratar da vingança, o Régulo não levou seus conselheiros, e na volta fez um novo caminho para que não vissem que ele saiu da tabanca de Kamala Djonko. Assim, passou pela residência do Chefe de Posto, notou que havia uma nova pintura, e meditou que "talvez foi por isso que estava a apertar na cobrança do imposto. O sacana precisava do dinheiro de preto para pintar a casa de branco; uma casa que tinha sido pintada nem havia dois meses" (SILA, 2006, p. 83).

Apoiado no momento em que viu a casa do Chefe de Posto, o Régulo pensou na sua vingança: "o plano era construir uma casa grande e bonita como a do Chefe, com tudo o que ela tem, tudo igualzinho ou melhor ainda" (SILA, 2006, p. 87). Mas surge um novo problema, uma mulher que estivesse adequada para morar e cuidar daquela casa. Vale frisar que o Régulo já possui cinco esposas, e agora pensa em se casar pela sexta vez para afrontar o funcionário de Portugal. E para obter sucesso, a personagem

quer colocar em prática aquilo que ele prega a todos os guineenses: pensar, mas “pensar é uma coisa que não pode ser feita com tormenta. (...) Pensar é acima de tudo um exercício de paciência, de calma” (SILA, 2006, p. 89).

A personagem do Régulo encontrou uma esperança de sua vingança quando descobriu uma que havia “uma rapariga solteira, que nunca teve homem, que sabe ler e escrever, que viveu muitos anos com brancos, que entende muito bem de flores e jardins” (SILA, 2006, p. 97). No entanto, ao apresentar o caso para os conselheiros, o Régulo Bsum Nanki observou uma contradição por parte de seus mentores: “- Ela tem uma alma de defunto mau no corpo” (SILA, 2006, p. 99). Mesmo decepcionado com os membros do conselho, o Régulo impõe sua autoridade e obriga a todos a aceitarem sua noiva. Percebemos assim que o conflito entre tradição e modernidade é latente entre os membros da sociedade guineense, posto que a fala do líder tradicional é carregada de elementos de uma nova tradição em que há um desapego com essas profecias proverbiais, a personagem enxerga um novo horizonte em que todos devem ser congregados no meio social independente de suas crenças. Os Homens-Grandes como sábios conselheiros caminham por outro viés, para eles o argumento da tradição é vigorante no grupo social, e isso, mesmo com a colonização, deve ser levado em conta, afinal aquilo que é proferido pelo Djambakus deve ser seguido e aceito por todos.

A oposição entre tradição e modernidade é latente e interfere na questão da travessia das identidades entre esses dois campos opostos. Nessa acepção, é notabilizado que a crise identitária guineense está atrelada nessa ambivalência, e isso se deve aos elementos das raízes dessas identidades e as novas informações trazidas pelos estrangeiros. Assim, o Régulo fica nesse entre-meio, obedece ao seu instinto de modernização do seu espaço, e mesmo renegando aos conselhos dos Homens-Grandes, o líder tradicional recorreu ao Djambakus para executar sua vingança em um passado próximo. Observamos que as identidades do Régulo planam no seu espaço social, a personagem impõe a modernidade, mas não abandona a totalidade de sua tradição.

Como a personagem se encontra nesse entre-espaço, sua esposa deve corresponder a essas novas expectativas sociais, e é nesse horizonte que as personagens do Régulo e de Ndani se cruzam, e a escolha dessa noiva é que ela está dentro de um espaço-cisão que condiz com essa dualidade de tradição e modernidade. Em vista disso, Ndani saberá manejar a nova casa construída por Bsum Nanki, coisa que uma moça tradicional não conseguiria em um primeiro momento, como também não cumpriria com a desejada vingança da personagem do Régulo.

Tamanho foi o ato de vingar-se, que quando o mobiliário da nova casa chegou “muitas pessoas em Quinhamel perguntaram se a nova mulher do régulo era uma mulher que viria de Lisboa ou de Paris” (SILA, 2006, p. 102). O casamento aconteceu como o desejo do Régulo, a casa e a esposa impressionaram, e a personagem Bsum Nanki sentiu que sua vingança estava sendo empregada da melhor maneira possível.

Além de colocar em prática a vingança, o Régulo acreditou que seu casamento com Ndani serviria como forma de revigorar sua vida, isso por causa da jovialidade e da virgindade da noiva. Isso adquiriu um grau de importância para o Régulo Bsum Nanki que a partir do novo matrimônio ele “iria deixar as outras mulheres e dedicar-se só” a nova esposa (SILA, 2006, p. 101). Ndani considerou sua noite de núpcias uma tragédia, desde “quando viu o Régulo aproximar-se dela com uns olhos que brilhavam”, e viu uma desgraça “no momento em que o Régulo a forçou a abrir as pernas” (SILA, 2006, p. 148). Evidenciando que mais uma vez foi forçada a relacionar-se com um homem.

Embora tenha concretizado sua represália, após sua noite de núpcias o comportamento do Régulo mudou diante de toda a comunidade de Quinhamel, sobretudo “quando os parentes reclamaram o lençol da cama e provas da virgindade da nova mulher” (SILA, 2006, p. 119). Ndani no passado foi violentada por seu patrão colonizador, e agora se viu em uma nova trama, o casamento forçado. Nesse tecido narrativo, a personagem feminina se vê duplamente subjugada, enquanto esteve no julgo colonial sofreu com sua transição de identidades, e depois na esfera tradicional de seu povo, foi soterrada pelos desejos do líder tradicional que submeteu a personagem uma nova fase de imposições, e, assim, é obrigada a ligar-se ao Régulo por meio do matrimônio.

O fato de sua esposa não ser virgem é considerado pelo Régulo e por toda a população de Quinhamel o símbolo de uma grande desgraça, a isso é associado imediatamente a mácula que Ndani carrega, e a profecia do Djambakus novamente vem a tona, servindo como referencial de que a personagem feminina possui um espírito de má sorte.

No percurso das identidades do Régulo é notório que a personagem encontrou seu entre-meio diante da imposição política colonial. Dessa forma, a personagem conseguiu interagir com as novas informações ocidentais sem deixar de ser um grande líder tradicional, como também, Bsum Nanki continuou apegado a alguns elementos da cultura guineense. Entre esses dois campos, a personagem do Régulo criou novas

práticas sociais para poder lutar contra o colonialismo, entre estes é o ato de pensar e de ter conselheiros.

Percebemos, com isso, que o Régulo aderiu práticas dos europeus, mas, como a personagem está em estado de ambivalência, ele não adere a totalidade da cultura portuguesa, como não está inteiramente apregoadado em suas tradições. E, mesmo com tantos atos que interferem nas transições de suas identidades, Bsum Nanki não encontrou uma saída para poder suportar o fato de sua nova esposa não ser mais virgem. Nota-se com essa situação que ideais da tradição permanecem vivos mesmo com a força supressora da colonização.

O resultado do descontentamento do Régulo é a morte, “ele morreu sem ter adoecido um único dia, o grande Régulo de Quinhamel. Teve uma morte lenta e calma, como o vento que soprava nessa manhã” (SILA, 2006, p. 117).

Para Valandro o Régulo “é uma personagem muito significativa no romance, já que representa o desejo de mudança da condição do negro e a consciência de sua humanidade” (VALANDRO, 2011, p. 58). Fazer com que os guineenses enxerguem sua capacidade de agir dentro do seu próprio espaço, expressando os seus verdadeiros ‘eus’, são mecanismos que a personagem cria para reverter a ditadura do colonizador, e, com isso, a população da Guiné-Bissau pode libertar suas identidades sem que sejam obrigadas a ser dogmáticas conforme as exigências dos portugueses. Valandro defendeu a ideia de que o Régulo agiu na narrativa como a voz do líder do PAICG, Amílcar Cabral, pois foi esse também foi um grande líder, que fugiu das linhas da ficção para poder situar toda uma nação frente as alegorias coloniais.

Moema Augel compara o Régulo com os Pepel, uma das etnias que compõe a Guiné-Bissau, e que foram resistentes a colonização, sobretudo a questão de terem que pagar impostos para morar em sua própria terra (AUGEL, 2007, p. 308). Essa representação social que a personagem tem é modo de percebermos que a ficção se atrela aos fatos históricos reais, que por sua vez faz com que notemos as identidades que se (re)constroem no país. A crítica literária Moema Augel ainda ressaltou que

o Régulo Bsum Nanki [...] seria como que a encarnação da contestação e da resistência inteligente. Sem recusar abertamente as regras sociais vigentes, rebela-se contudo contra a situação política estatuída pela presença do poder colonial e encontra meios de opor-se subrepticamente e sem alarde ao opressor (SILA, 2006, p. 344).

Vemos que o Régulo evoca as identidades guineenses, evoca o grito de liberdade, fazendo com que desperte na população de Quinhamel o desejo de firmar-se como sujeitos da formação histórica de sua terra, de seu chão. Sendo assim, é a personagem do Régulo que resiste ao colonialismo utilizando artefatos do próprio colonizador, no processo de transculturação e aculturação, Bsum Nanki construiu uma grande casa e casou-se com uma moça nos moldes europeus, mas o seu grande triunfo foi a construção de uma escola.

3.3. O Professor e as identidades construídas na base escolar

A abertura da escola de Quinhamel foi um dia de grande festa na cidade, esteve presente o Padre de Bor, a ex-patroa de Ndani, Dona Linda, com seu marido promovido a Administrador, e ali foi apresentado o professor que iria lecionar na instituição de ensino, e este “era preto, o que não agradou muita gente”. Além da cor de sua pele ter desagradado, o professor era muito jovem “com cara de criança que tinha acabado de sair da mama” (SILA, 2006, p. 103).

Embora tenha ilustres presenças para falar da escola de Quinhamel, quem de fato chamou atenção foi a Dona Linda, que esteve maior parte do tempo com a palavra, sempre se expressando de maneira forte, tentando transmitir sua luta para levar o progresso a colônia. Sua fala é sempre de uma carga de informações que interferem diretamente nas identidades dos ouvintes colonizados:

[...] todos os rapazes e as raparigas deviam ir a essa escola para aprenderem a saírem da ignorância. Porque quem é ignorante não pode saber quanto Deus Nosso Senhor ama as pessoas, não pode descobrir a diferença entre o bem e o mal, não sabe como evitar o pecado e conquistar a glória (SILA, 2006, p. 103).

Em uma ótica do colonizador, a escola é o caminho para proliferação do catolicismo, tanto que o padre vai a inauguração, sendo assim, mesmo em um possível ato de prosperidade para o colonizado, o colonizador encontra meios para pregar moldes ocidentais, que por sua vez interferirão na formação das identidades dos alunos, sendo estes os guineenses. No entanto, a ideia de uma instituição de ensino em Quinhamel partiu do Régulo, personagem que se construiu na luta pelo apagamento da força dos portugueses frente a violência física e psicológica em que eles submeteram os colonizados.

Vale ressaltar que o empreendedorismo da personagem do Régulo é algo que não foi efetivado na história da formação da Guiné-Bissau. Durante o tempo em que esteve no período colonial os guineenses não tiveram um investimento na educação, e quando o país adquiriu a independência quase toda a população não era alfabetizada. Os colonizadores não achavam necessário proporcionar aos indígenas o acesso ao conhecimento, visto que os guineenses eram vistos como mão-de-obra para alimentar a máquina capitalista da metrópole. E foi a partir das ideias de Amílcar Cabral que observaram o quão era necessário um sistema educacional para que a população criasse armas necessárias para lutar contra o regime colonial. Sendo assim, mais uma vez notamos que a comparação de Valandro se confirma, pois o Régulo resgata nas suas ações os ideais de Cabral na modernização do espaço guineense, e com ele a população caminharia em um horizonte de prosperidade da nação.

O pedagogo brasileiro Sérgio Guimarães esteve ligado com Paulo Freire quando ambos trabalhavam na cidade de São Paulo, doravante a esta relação profissional, Guimarães conheceu o trabalho de Freire nas ex-colônias portuguesas, e depois publicou algumas entrevistas com políticos desses países, todas elas direcionadas a questão educacional, procurando ver quais as assertivas de construir desde uma sala de aula até o Ministério da Educação de cada país. Entre esses depoimentos, Sérgio Guimarães publicou uma conversa com Mário Cabral, guineense com formação superior em Agronomia pela metrópole portuguesa, a mesma de Amílcar Cabral.

Quando questionado a respeito da educação na Guiné-Bissau após a independência, Mário Cabral afirma que o país tinha “97,3% de analfabetismo” com apenas “catorze professores primários formados, (...) [e] uma única professora do ensino secundário” (CABRAL, 2011, p. 179). Nesse relato observamos o quão grande foi a dificuldade que o país encontrou para poder organizar a educação, constatando que apenas uma professora de uma nação inteira estava habilitada para poder lecionar no ensino secundário, e dentro desse contexto era necessária uma formulação de modos de como levar o ensino para todas as regiões do país.

A grande falha colonial era que a escola começava por ser extremamente seletiva, o que dificultava entre os poucos ingressantes a fazerem toda a formação. Entre os alunos, “grande parte dos estudantes eram os filhos dos funcionários coloniais europeus que estavam” na colônia, e pode-se “dizer também que havia muitos cabo-verdianos, filhos dos originários de Cabo Verde que estavam também na administração” (CABRAL, 2011, p. 183).

O resultado dessa situação que a Guiné-Bissau foi submetida é que o país foi um dos últimos países da África a ter uma Universidade, e mesmo após a independência na década de 70, somente em 2003 que as atividades de Ensino Superior tiveram êxito no país, onde duas instituições tiveram suas inaugurações: a Universidade Amílcar Cabral (UAC) e a Universidade Colinas do Boé (UCB).

Todo esse levantamento a respeito da situação histórica educacional da Guiné-Bissau faz-nos refletir que a escola tem “a missão de despertar uma cultura política, uma ação participativa, de tornar realidade a sociedade civil para que ela não se torne (...) uma simples miragem” (AUGEL, 2009, p. 153). E era essa a intenção do Régulo ao colocar uma escola em Quinhamel, mostrar a população que a escola seria o caminho certo para a construção da guineidade, para a edificação das identidades guineenses sem a sombra colonizadora na convivência de todo o povo.

O fato de colocar um professor negro para lecionar na escola pode ser um recurso do autor Abdulai Sila em demonstrar na sua obra que um guineense poderia ter em suas mãos a deputação de passar a mensagem de identidade para seus alunos. Sobre isso Augel argumenta que “na Guiné-Bissau, o professor (...), mas não somente, pode contribuir para um processo de tomada de consciência por parte da população” (AUGEL, 2009, p. 153). Assim, a personagem do Professor figura essa iniciativa, e essa representatividade se realça ao colocar um guineense para professar aos alunos que a guineidade pode ser manifesta, pode sair dos anos de silêncio a qual foi submissa.

Vale salientar que a personagem do Professor interage em toda a narrativa com o nome de sua profissão grafada sempre em letra maiúscula, o que nos faz entender a importância dada a ela para socializar a população para os novos tempos.

Abdulai Sila percebe a importância da educação em seu país, sendo esse um dos motivos para colocar no romance *A última tragédia* uma representação da necessidade de uma formulação educacional acessível a todos na Guiné-Bissau. Em uma entrevista, Sila expôs que conheceu Paulo Freire em 1976, momento pelo qual o romancista fez parte de uma Brigada de Alfabetização “que tinha por missão ensinar a ler e escrever aos nossos concidadãos mais velhos” (SILA, 2005, p. 2). Na sua explanação, Abdulai Sila deixou claro que muitos membros de sua família e também amigos foram e são vítimas do falho sistema educacional do país. E essa lacuna que se estende vazia tira o direito desses cidadãos guineenses de serem e se sentirem parte da formação histórica de sua nação. Por isso que Sila justifica sua iniciativa como alfabetizador, pois “não era só o ler/escrever que estava em causa, mas todo um

processo educativo, que desembocava na capacitação do concidadão para a assunção cabal de suas responsabilidades, para o exercício pleno da cidadania” (SILA, 2005, p. 2).

No romance, o Professor formou-se na Missão dos padres italianos, logo sua identidade é formada através das ideologias ocidentais, o que o difere da formação identitária de Ndani e do Régulo, evidenciando que não existe o conceito de formação de um povo caracterizado por uma única identidade, e sim por várias identidades que o compõem, sendo essas identidades plurais que fazem e se refazem dentro de um espaço nação.

Nas primeiras aulas da escola de Quinhamel os alunos fazem diversos questionamentos pessoais ao Professor, há certa curiosidade sobre o passado do regente das aulas, situação que a personagem procura sempre se dissipar, procurando manter em segredo parte da sua história.

Importa-nos aquilatar que o pai do Professor cometeu suicídio após ter matado três funcionários da metrópole, e é esse decorrido que o educador de Quinhamel não deseja contar para os seus discentes, e ainda teme que os jovens saibam do fato devido essa história estar viva na memória popular.

Obem Ko, nome do pai do Professor, trilha na narrativa como personagem coadjuvante que não aceitou as imposições do colonizador, é a figura de que os guineenses não foram passivos com a ditadura portuguesa, embora muitos puguem a versão de que não houve resistência, situação que observamos não ser legítima. O crime cometido por Obem Ko decorreu de um momento em que ele ia pagar seu imposto obrigatório, mas um branco chamado Sô Galvão roubou nas contas, o que desenrolou em uma discussão, e Obem Ko xingou o português de ladrão, e este revidou com uma bofetada. Obem Ko não aceitou tamanha humilhação, e agrediu o colono com ainda mais força. Todo esse conflito teve como fim o envio de Obem Ko para o trabalho forçado, onde culminou no seu suicídio. O desfecho dessa história ainda se prolonga quando a polícia colonial prende o tio do Professor, irmão de Obem Ko, o levando para Bissau, e depois nunca mais souberam dele.

Embora a presença de Obem Ko na narrativa ser curta, sua representatividade é marcante devido sua perspicácia em não aceitar a imposição do colonizador. Obem Ko é aquela identidade que reclama seu espaço, que quer fazer parte da construção sócio-histórica de seu país, a personagem desperta o desejo de ser pertencente a sua terra, sem que fique vivendo sob pressão colonial. E esse momento passadista que a personagem

do Professor não quer contar, não deseja compartilhar com os alunos, e para fugir disso, procurando elucidar a importância da escola, ele diz para todos estudarem que assim “podiam vir a ser verdadeiros Homens; que só daquela maneira poderiam saber mais que ele, o Professor”, e ainda, “se estudassem muito poderiam vir a ser Homens mais importantes que um Chefe”, e o que surpreendeu foi que “nenhum dos alunos soube evitar uma longa gargalhada” (SILA, 2006, p. 108). O ato de rir exibiu o estado de submissão ainda vivo entre os jovens, e o que fará reverter essa situação será o convívio escolar, com o avanço dos dias letivos será montado peça a peça o quebra-cabeça que mostrará que as identidades destes jovens poderão ser declaradas nas suas essências guineenses.

Após a aula o Professor vai até o Régulo, inicialmente para saber se tudo está bem, visto que isso é uma tradição, um ato de respeito diante o líder magnânimo de Quinhamel. No seu trajeto é revelado um importante aspecto para entendermos a posição identitária da personagem do Professor. Vejamos:

(...) Era a tradição e ele respeitava a tradição, pelo menos enquanto não entrava em contradição com a suas convicções religiosas. Isso ele dizia a toda a gente, sem vergonha. Era cristão batizado e crismado, não podia acreditar em certas coisas em que a gente acredita na tabanca. Não dá. Por exemplo, não acredita que o Yran existe. Deixou de acreditar nele há muito tempo. Na Missão, tinham provado que todos os povos no passado tinham tido os seus Yrans, mas depois viram que só Deus é que existia, onisciente e omnipresente. Todo poderoso. Agora a tradição era uma outra coisa. Todos os povos tinham uma tradição. (...) Cada um com a sua tradição! Lá na terra, a tradição era falar mantenha aos Homens-Grandes da tabanca quando alguém novo chega. Não tem nada de negativo, isso não tem nada a ver com assuntos da igreja (SILA, 2006, p. 108 e 109).

O estado identitário do Professor esclarece que ele age como um assimilado na narrativa, sendo este sujeito um guineense que aceita e se comporta como um português. Assim, a personagem passou por um processo de desconstrução, dado que deixou de crer nos Yrans, para depois passar por um novo processo de construção, em que a personagem passará a reverenciar a divindade do cristianismo. Sob a égide das identidades, houve com o Professor o processo de desculturação e aculturação, até formar-se um novo sujeito social. Mas, a sagacidade do eixo histórico do romance é que a personagem do Professor mesmo sendo assimilada não desconstrói a tradição em si, pelo contrário, ele a respeita, e, em alguns casos, pratica a tradição, como o caso de ir prestar respeito ao Régulo, afinal “Régulo é Régulo” (SILA, 2006, p. 109). Ou seja, a

personagem do Professor age como um ator social que caminha no entre-lugar, mesmo com a construção de seus novos valores sociais, a personagem trilhará sua cidadania em meio aos elementos tradicionais da tabanca.

Nesse ato de respeito, procurando se justificar para o Régulo, o Professor vai descobrir o motivo de ele ter sido escolhido para lecionar em Quinhamel, Bsum Nanki deseja que a personagem do Professor escreva uma espécie de testamento, sendo que esse documento “(...) é para toda a gente saber” (SILA, 2006, p. 110). Seguindo um senso comum, qualquer pessoa alfabetizada e de confiança do Régulo poderia escrever a declaração testamentária, mas, diante a respeitabilidade exigida para este ofício, é necessário alguém que tenha uma identidade adepta as modernidades, de modo que não tenha abandonado elementos da tradição guineense, e, além do mais, que seja um filho da Guiné-Bissau. Por esse ângulo, a personagem do Professor é a solução, visto que tem todas as características exigidas pelo Régulo.

A justificativa que percebemos nessa situação do romance de Abdulai Sila é que as identidades em casos de extremos opostos não conseguiriam chegar a um consenso, caso contrário, uma personagem totalmente presa as tradições, ou extremamente ligada à modernidade, sem ter um espaço cisão, não conseguiria interagir na relação para redigir a redação de um testamento para a população guineense, é nesse entre-lugar que as identidades conseguirão se adequar para poder transitar em uma nova esfera global diante de um horizonte próximo, a descolonização. Nessa nova etapa histórica, para poderem interagir socialmente e politicamente, tanto dentro do espaço guineense, como também sujeitos de um mundo externo a nação, os atores sociais necessitarão ter novos mecanismos comunitários para conseguirem atuar diante os novos arquétipos globais. Logo, seguindo esse pensamento, o ativista Amílcar Cabral, quando em vida, procurou unir as diferentes etnias guineenses, respeitando suas diferenças, mas elucidando que era necessário que essas diferentes identidades se adequassem com novas formas de sobrevivência, de modo que não perdessem a essência de suas tradições. Mas, seu irmão, Luís Cabral, quando governante, não conseguiu fazer com que houvesse uma interação social entre esses indivíduos, sendo esse um dos motivos do seu insucesso no poder presidencial da Guiné-Bissau.

Diante da importância do testamento, o Régulo deseja que o Professor comece a escrever de imediato, e é cheio de exigências, para que assim o docente não se disperse durante a escrita. E, como sempre vem falando, o primeiro ensinamento é que “duas cabeças valem mais que uma cabeça só” (SILA, 2006, p. 113). Logo, “um Régulo

tem que ter conselheiros” (SILA, 2006, p. 114). Esse lema governamental foi adotado pela personagem do Régulo ao longo de sua passagem pelo romance, sendo que dessa forma Bsum Nanki acredita ser possível que o povo lute contra a colonização.

Vale salientar que o Régulo deixa claro também outra mensagem em relação a descolonização. Adquirida a independência quem deve governar? Sendo que “uma pessoa não pode mandar na base da força, força da polícia ou da tropa. Não vai durar. (...) Pode mandar só quem sabe pensar” (SILA, 2006, p. 114). A destreza da personagem do Régulo se acentua na sua articulação, pois a personagem premune as barbáries que ocorrerão após a libertação. Abdulai Sila constrói no seu romance uma antecipação para a população guineense das mazelas que assombrarão o país, sendo notório que na construção histórica da Guiné-Bissau a disputa pelo controle político foi disputada em meio a guerras civis, e nesse infortúnio os maiores prejudicados foram a população civil.

Ainda no testamento, o Professor faz diversos questionamentos, sugerindo que a população adote o sistema de eleição para poder escolher o seu governante. Ideia negada de imediato pelo Régulo, pois na “eleição ganha sempre quem tem mais dinheiro, enquanto que neste caso a população escolhe quem sabe que serve” (SILA, 2006, p. 115). Neste adendo colocado pelo Régulo no final da oração, sobre uma forma de escolha de governo em que se colocam elementos da modernidade, ou seja, a escolha de um Régulo de acordo a escolha popular. No entanto, há um repúdio da eleição, tanto que a personagem pede que risque “essa palavra eleição porque pode trazer confusão” (SILA, 2006, p. 115), assim quando o testamento for lido não passe no pensamento das pessoas adotarem esse sistema de escolha de um líder público, a isso se deve o fator da corrupção que pode crescer no meio político, que pode afetar toda a construção do país. Nesse sentido, notamos que Bsum Nanki transita entre o moderno, mas ainda tem em seu cerne elementos da tradição, como o Régulo é um líder tradicional, acredita-se que esse poder de chefe de estado seja hierárquico, é necessário ter sangue nobre para poder ser dirigente de um território.

Apesar do grau de importância desse compêndio, o Régulo deseja mesmo é que seja redigido no testamento que todos devem saber fazer um bom plano, “um plano de como tirar os brancos a mandar nesta terra” (SILA, 2006, p. 116). A questão do projeto de Bsum Nanki não é desembocar uma guerra para expulsar os colonos, mas “pôr os brancos no seu lugar” (SILA, 2006, p. 116). A estratégia do Régulo é ter um ambiente pacificado, sem que haja imposições, cobranças injustas, mandos e

desmandos. Criar uma sociedade independente é aceitar outros povos como modo de união política, criando situações de interdependências, mas sem que um esteja a sufocar o outro, e que o esquema social piramidal seja desmontado. É com esses princípios que o Régulo deixa esclarecido seu pensamento em estado ambivalência, visto que o personagem não está entrelaçado a uma visão demagógica, mas em um governo justo, pensando nas necessidades da população da tabanca. Portanto, é essa nova identidade que será necessária para agir dentro do país emancipado, ela não age com impregnações de uma violência vingativa, bem como não deseja resgatar os pretéritos sociais, mas sim colocar no meio do palco social os preceitos encontrados no entre-lugar para formar um novo estado-nação.

Durante a colonização sabemos que a Língua Portuguesa foi uma imposição, e que até os dias atuais a Guiné-Bissau tem dificuldades de fazer com que toda a população domine a língua oficial do país. O Régulo quando decide dar a missão para o Professor de escrever o testamento usa como ferramenta a língua do colonizador, há com isso uma inversão de valores, aquela que antes serviu como forma de perseguição contra os colonizados passou a ser munição para a perpetuação das ideologias necessárias para desarmar o canhão do colonizador, isto posto demonstra mais uma faceta de Bsum Nanki, visto que aquilo que foi utilizado contra ele e os seus, passou a ser utilizado a favor de todos.

Nessas incursões de ideias para colocar no testamento para a Guiné-Bissau, e ainda os porquês do Professor, fez com que acidentalmente o Régulo falasse de Obem Ko, pois o desejo dele era que a população a partir da leitura do testamento não passasse aquilo que Obem Ko passou e sentiu, de modo que se todos tivessem atitudes não pensantes poderiam ter o mesmo fim trágico. Diante desse fato, o Régulo sentiu que era o momento de parar, e dar continuidade em outra oportunidade, caso que não aconteceu. Houve, após o casamento do Régulo com Ndani, apenas uma observação feita de maneira informal: “acrescenta no documento que se conselheiro falar para não fazer uma coisa, o Régulo não deve fazer” (SILA, 2006, p. 117).

Há dentro do romance uma característica não-linear entre os capítulos, e, o narrador agora conduz a história para o momento em que os destinos de Ndani e do Professor se cruzam. A isso se deve o testamento, pois o educador deseja dar continuidade ao documento e vai à casa da nova esposa da personagem do Régulo para executar essa tarefa, entretanto nunca encontra Bsum Nanki, e nunca o encontrará, o Régulo depois da noite de núpcias, e de sua decepção, nunca mais foi a residência de

sua sexta esposa, o que decorreu depois o findar dos seus dias. Logo, mesmo tendo dito que Bsum Nanki morreu, há um capítulo desses desencontros entre as personagens do Régulo e do Professor, e nessas idas e vindas, começa uma afetuosa relação entre a personagem que leciona em Quinhamel e Ndani.

Em uma dessas andanças até a grande casa do Régulo, Ndani acaba por convidar o Professor para entrar, e o assunto entre ambos é motivo dessa procura incessante por Bsum Nanki, o testamento. Como Ndani é letrada, o Professor um dia pede que a esposa do Régulo leia o documento. Importa-nos aqui frisar que Ndani não se impressiona que as palavras libertárias ditadas pelo Régulo, para ela faltam mais informações, caso que deixa o Professor surpreso. Observemos desde a primeira fala do Professor:

- Leste o testamento?/- Li./- O que é que achaste?/- Posso pedir-te um favor?/- Claro!/- Nunca mais me dê testamentos.../- Quer dizer que não gostaste.../- Fiquei muito desiludida, para ser sincera./- Hmmm?
- Esperava uma coisa bem diferente... [...] /- Então escreve aí que o casamento forçado deve ser abolido./- O quê?/- Acabar com o casamento forçado e o casamento fingido. Casamento, só quando as pessoas amam... (SILA, 2006, p. 128).

Na situação de colonizada, negra e mulher, Ndani reclama uma alteração em relação a seus estados subordinações. É notório que o testamento está construído em uma linha de identidades que encontraram seu entre-lugar dentro de uma esfera colonial, no entanto, prevalece o discurso masculino, não abordando a situação das mulheres colonizadas que também desejam ter seu espaço na formação histórica de seu país. Em vista disso, Ndani contribui para o pensamento de que um país descolonizado aberto a novas informações deve abolir o casamento arranjado, pois este beneficia o homem, não importando com a construção das identidades das mulheres de seu país. Isto posto, enxergamos que o testamento é construído pelas três personagens do romance que estão em ambivalência identitária. Dessa maneira, é no sentimento de unidade que é possível organizar o espaço descolonizado para todas as identidades, e que nas suas diferenças possam conviver harmoniosamente.

De tanto frequentar a casa do Régulo, um aluno abordou o Professor e disse que a mulher de Bsum Nanki “tem algo no corpo que faz mal” (SILA, 2006, p. 131). Ao notar a indagação de seu discente o Professor de imediato faz desse assunto o tema de sua aula, com uma identidade assimilada, estruturada nos princípios da igreja católica, e buscando transmitir aos alunos um novo horizonte para serem cidadãos preparados para os tempos de modernidade, o Professor tenta “convencer os seus alunos da inexistência

de espíritos maldosos, de coisas que se dizem estar no corpo das pessoas” (SILA, 2006, p. 131). E para grande surpresa da personagem do Professor é que ninguém acreditou, nenhum aluno quis aceitar os ensinamentos do regente das aulas, pelo contrário “insistiram em aconselhá-lo a ele a afastar-se dela. Afastar-se para sempre...” (SILA, 2006, p. 131). Isto é, mesmo após uma sequência de aulas em que o Professor elucida algumas situações em que é necessário ter uma nova visão de mundo, os alunos se apreendem nas crenças populares, não aceitando novos modos de enxergar o mundo, fazendo com que os elementos da tradição permaneçam vivos e latentes ao convívio de toda a população.

Essa situação deixou a personagem do Professor frustrada, pois foi a “primeira vez que tinham rejeitado um ensinamento dele” (SILA, 2006, p. 131), visto que “não havia motivos para justificar a marginalização da pobre mulher” (SILA, 2006, p. 132). E, é nessa situação de ensino-aprendizagem que o Professor verifica que o caminho para que as identidades possam se situar diante um espaço que deverá adotar novas medidas para lutar contra as forças da marginalização social de alguns, posto que é necessário a conscientização de todos para poderem formar a nova nação sem a sombra do colonizador, e, assim, todo o país poderá congrega as diferentes identidades. É notável que o Professor se posicione diante essa situação com uma ótica diferente, visto que sua formação como profissional e religioso o colocou em uma alteridade social, fazendo com que as crenças populares percam sua credibilidade diante o estado de segregação em que coloca o sujeito social atingido por uma (des)crença societária.

Assim como o Professor se posiciona em alteridade diante uma tradição popular, a personagem começa a observar que os dogmas católicos não são de fatos seguidos pelos colonos. Isso ocorre após uma visita do Professor a casa do Régulo, momento pelo qual o profissional da educação de Quinhamel nota que o líder da cidade está definhando em um leito. Com isso, Bsum Nanki pergunta do filho do Professor e de Ndani, esboçando estar em paz ao mesmo tempo em que está em desgraça. Isso leva o Professor a refletir e concluir que o testamento deve ser terminado, ação que será impossível, pois o líder prevê sua própria morte. Percebendo isso, o Professor na sua próxima aula pede que todos os alunos copiem o testamento, e diz que um dia será necessário a toda a população da Guiné-Bissau. E coloca como uma missão própria expandir o documento e levá-lo a ordem dos padres, e nesse ato ele reflete que as ideias testamentárias coincidem com os padrões bíblicos, como por exemplo, viver em fraternidade. Logo, há uma dedução de que o Régulo não sendo católico prega as

mesmas doutrinas que os cristãos, sendo que a grande maioria dos colonizadores católicos não age na cordialidade dos ensinamentos da igreja. Assim, a personagem do Professor incide que os padres “teriam que lhe dizer o que é que se iria fazer para levar os brancos a respeitarem os princípios da fé cristã”, e como leem a Bíblia “deviam saber o que podiam e o que não deviam praticar” (SILA, 2006, p. 142).

Caminhando desde o popular até os preceitos católicos, a personagem do Professor percorre na narrativa do romance em estado de alteridade, porque suas identidades encontram, em ambos os casos, modos pelos quais não fazem do território guineense um espaço para unir a todos. E, nesse sentido, tocado por um sentimento de perpetuação dos ideais testamentais ditos pelo Régulo, o Professor quer insistir na continuidade da escrita do cabedal de conhecimentos para libertação do povo guineense. No entanto, torna-se impossível devido o falecimento de Bsum Nanki, sendo esse o momento da narrativa em que o óbito do líder de Quinhamel entrecruza com os pensamentos do Professor. E, agora, com fim do grande Régulo, a decisão dos conselheiros é unânime, Ndani têm que sair da cidade para não espalhar seu azar para os demais moradores, e, junto a ela, devem ir o Professor e o filho deles.

A cidade que o Professor passa a morar com Ndani é Catió, terra natal do autor Abdulai Sila, região sul da Guiné-Bissau, lugar que ninguém conhece o passado das personagens, ou seja, não há rumores da história do pai do Professor, como também não julgam Ndani por seu vaticínio, o que fez da nova moradia um lugar de esperança, momento em que as personagens conseguem construir suas próprias histórias. “Catió era a nova esperança. (...) A esperança de uma nova vida, uma vida que se queria de sossego, de amor, de felicidade. Uma vida em harmonia consigo próprio e com o próximo” (SILA, 2006, p. 147). Além da questão sentimental do casal, os sujeitos sociais querem aqui construir, manifestar e socializar as suas cidadanias, pois são identidades que desejam ser parte de um lugar, assim como querem contribuir para uma harmonização entre os membros de sua comunidade.

Todo indivíduo deseja fazer parte de um lugar, algo inevitável, pois todos têm o seu meio de pertença, suas raízes identitárias. Ao colonizado é negada essa identidade de pertencimento ao seu próprio país, a colônia era uma extensão da metrópole fora do continente europeu, logo os guineenses por serem colonizados não tinham o direito de serem pertencentes a terra, eles eram estrangeiros da Guiné-Bissau. No caso da Ndani foi negada sua atuação social dentro de sua própria tabanca, uma vez que ninguém queria interagir com ela para não ser afetado pela má sorte. Agora em Catió essa recusa

social é invertida, e Ndani começa a ter sua identidade aceita, sendo uma cidadã com seu valor social e com uma cooperação para a comunidade na qual vive.

Agora, com uma atuação social e com suas identidades empregadas é possível sonhar, Ndani na sua nova morada tem vários anseios, como o de trabalhar como costureira, fazer prosperar seu negócio, e, com isso, construir sua casa com um “espaço para plantar flores e para crianças brincarem” (SILA, 2006, p. 151). E, com uma ambição, após adquirir sua casa poderia comprar outras máquinas de costura, poderia contratar outras mulheres para trabalharem, “seriam muitas mulheres costureiras a fabricar roupa bonita para as mulheres de Catió vestirem nos dias de festa” (SILA, 2006, p. 151). Logo, Ndani quer reverter o discurso patriarcal e dar voz a todas as mulheres guineenses, de modo que o ofício de costurar beneficie outras mulheres.

As aspirações de Ndani vão além de um projeto empreendedor, com uma mentalidade construída em novas tradições, com ideias libertárias, a personagem idealiza projetos sociais que modifiquem a situação do sujeito feminino submisso. Pensando em todos os ângulos, essas mulheres que iriam trabalhar encontrariam a dificuldade de onde deixarem seus filhos. Por isso, “iriam também construir uma creche onde as mães iriam deixar os seus bebês” enquanto trabalhavam (SILA, 2006, p. 151). E, nesse recinto trabalhariam as Mulheres-Grandes, que ensinariam elementos da cultura guineense para conscientizar as crianças os valores para um dia expressarem sua guineidade. Além disso, teria também uma escola apenas para moças, lugar onde poderiam obter o conhecimento, e não só, lhes ensinariam inclusive “coisas da vida que só elas conheciam”, algo “que não vinham escritas em nenhum livro”, bem como “em nenhum testamento, novo ou velho” (SILA, 2006, p. 151). Era o sonho onde todas as mulheres que poderiam viver em sociedade, sem máculas, sem submissões, sem marginalidade. Era a utopia de que seria reconhecido o valor das identidades femininas para a construção de um país, de que as identidades que povoam uma nação não estão alicerçadas somente no discurso patriarcal, mas que os pilares sociais são construídos também com as identidades das mulheres guineenses.

Catió não foi a germinação da esperança apenas em Ndani, o Professor mudou para a cidade transferido pela ordem dos padres, podendo lecionar na cidade também, e almejando arquitetar o plano que o Régulo morreu sem dizer qual era. Observando “a miséria das populações, as crianças com cara de adulto e barriga pinpinhada que lhe enchiam os olhos por todo o lado, o poder dos brancos que tinham vindo de longe para exercer uma autoridade sem limites” (SILA, 2006, p. 153), a personagem do Professor

se viu imbuída de construir esse plano, algo libertário. Desse jeito, o Professor começou a sintonizar canais de rádio de outros países, quando notou que “um vento que anunciava liberdade e o progresso” (SILA, 2006, p. 153) estava sendo disseminado, e que a colonização tomaria outros rumos, e a Guiné-Bissau poderia ter sua independência.

Sua luta por seu país e preocupado em ser uma figura presente em sua família, o Professor deixou de praticar uma tradição domingueira de Catió: jogar futebol. Havia na cidade dois times, o de Casados contra a de Solteiros. A equipe de Casados era formada pelos “brancos e mestiços, funcionários e comerciantes, todos os civilizados e alguns assimilados” (SILA, 2006, p. 154), enquanto o time de Solteiros era formada “por tudo quanto era preto, independentemente da idade ou do número de mulheres que tinha” (SILA, 2006, p. 154). Percebe-se então que o esporte de futebol ao invés de servir como uma socialização e um espaço de divertimento da cidade de Catió é visivelmente outra maneira de separação social em que os brancos ditam as regras de separação entre os negros. Portanto, o nome dado aos times foge da situação civil dos jogadores, mas é adotada como separação dos conjuntos a cor da pele, o que faz-nos entender que as equipes eram rotuladas pelo preconceito ou interesse do colonizador. Essa teoria pode ser justificada também porque quando o Professor jogava o fazia no time dos Solteiros, e sempre marcava muitos gols. “Talvez por isso alguém tinha descoberto que afinal ele era Casado, era professor” (SILA, 2006, p. 154), o reconheceram como um assimilado, o que o fazia merecedor de ser do time dos civilizados. E como uma personagem engajada nas causas libertárias, o Professor, caso fosse jogar novamente, o faria no time dos Solteiros, o time do seu povo, o time da Guiné-Bissau.

Depois de muito tempo sem participar das partidas de futebol, o Professor foi convidado a fazer parte dos Solteiros em um domingo que iria homenagear o Administrador que ia embora e o novo que iria se instalar na cidade. E, mesmo após grande insistência, o Professor rejeitou, e a situação foi resolvida com um pedido de Ndani, solicitando que o marido fosse.

Antes de iniciar a partida os Administradores cumprimentaram cada jogador do time Casados, enquanto “os *Solteiros* ficaram sem o aperto de mão do novo e do antigo Administrador” (SILA, 2006, p. 156, grifo do autor), patenteando que havia um olhar discriminatório em direção aos jogadores guineenses. Vale abalizar que o jogo de futebol era realizado de forma injusta, dado que os atletas do Solteiros eram em menor

número em relação aos jogadores do Casados. E, mesmo nessa situação, o Professor marcou gols, e fez com que o time de Solteiros disparasse no placar, o que despertou o público com gritos de alegria vendo os negros no caminho da vitória do jogo.

Na explanação do jogo o narrador mostra uma ironia ao colocar as anulações dos gols feitos pelo Professor, pois o árbitro anulava “alegando um fora-de-jogo que ninguém, além dele, tinha visto” (SILA, 2006, p. 157). É uma partida de futebol em que o branco já inicia como campeão, sua vitória é declarada antes do apito inicial, e essa hegemonia é descaracterizada com a forte atuação da personagem do Professor, que não cessa os gols mesmo recebendo falsos impedimentos. O jogo de futebol é o símbolo da política colonial, o campo é a figuração do espaço social, e nessa arena o branco interage com vozes de campeão, distorcendo a realidade a seu favor, abafando as identidades dos outros jogadores, os colocando em estado de perdedores, devendo assim ser submissos e marginalizados.

Com uma derrota no horizonte, no intervalo do jogo o time Casados arquiteta algo que possa fazer o Professor parar de fazer tantos gols. A solução é colocar o filho do Administrador para poder perseguir a personagem do Professor em campo, e “o rapaz entrara em jogo com uma missão concreta: anular o Professor”. No entanto, “logo na sua primeira intervenção, levou um belo “chapéu” do Professor, que a seguir foi marcar mais um gol” (SILA, 2006, p. 158). O jovem, depois disso, recebeu instruções para fazer uma marcação mais cerrada. Intervenção realizada com violência pelo filho do Administrador, derrubando o Professor mesmo quando estava sem a posse da bola. Após ter recebido duas intervenções, o Professor “protestou e levou logo um cartão amarelo com promessa de expulsão da próxima vez” (SILA, 2006, p. 158).

Mesmo tendo feito vários gols, observando que a vitória estava garantida, o Professor “decidiu dar uma lição ao jovem” (SILA, 2006, p. 159), fazendo um passe em que derrubou o filho do Administrador com força, que imediatamente gritou dizendo terem quebrado seu pé. Com isso, o Administrador invadiu o campo e “desferiu uma violenta bofetada na face do Professor” (SILA, 2006, p. 159). Nessa situação, quando percebeu que ia levar outro tapa, o Professor reagiu com rapidez, e sem perceber estava esmurrando o Administrador, fazendo jorrar “sangue do nariz e um grito da boca do Administrador” (SILA, 2006, p. 159). E, logicamente, o jogo de futebol terminou nessa situação que desconcertou a todos.

A notícia do ocorrido se espalhou por Catió, todos sabiam independente se foram ao jogo ou não, “a novidade se espalhou rapidamente. Ia de boca em boca sem

parar, sempre com sal em cima” (SILA, 2006, p. 161). Diante do fato, houve certa comoção entre os guineenses, pois sabiam que haveria uma represália por parte dos brancos. Havia tanta certeza de que o Professor iria sofrer que cada um de acordo sua religião rogava as forças sobrenaturais para que a personagem fosse poupada, “que se evitasse que fosse descarregado nele todo aquele ódio que eles conheciam. Um ódio tão grande que só no coração dos brancos podia caber” (SILA, 2006, p. 160). E, “os brancos sempre se vingavam... Mais cedo ou mais tarde (SILA, 2006, p. 165).

Muitos se reuniram próximos aos portões da escola de Catió a espera dos guardas irem buscar o Professor, o que os surpreendeu foi que dois dias se passaram e nada havia sido feito, tendo em vista que os colonizadores portugueses não tardavam em suas retaliações. O desfecho disso foi quando todos souberam que o Administrador estava morto.

Para averiguar as causas da morte do Administrador foi convocado um médico, e, após exames, o diagnóstico dado foi que uma hemorragia interna levou a óbito o funcionário português, para complementar o doutor ainda disse que “o coitado deve ter-se escorregado e batido com a cabeça contra os azulejos”, sendo que “as coisas são demasiado claras” (SILA, 2006, p. 169), não restando dúvidas que esse era o laudo para ser anexado as investigações de outro empregado da metrópole portuguesa, o inspetor.

Após observar as análises clínicas, o inspetor fez diversos interrogatórios, desde a mulher do Administrador, até funcionários da casa e da administração, todos responderam perguntas que pudessem apurar o caso e chegar a conclusão dos fatos. No entanto, vale observar que o médico foi o primeiro a passar informações ao inspetor, que mesmo assim decidiu prosseguir com uma investigação porque o rosto do Administrador tinha lesões, causa que ele queria entender. E sua investigação findou quando o secretário da administração disse que o professor da cidade havia dado “alguns murros no rosto” do Administrador (SILA, 2006, p. 170).

Com a informação dada pelo secretário o inspetor disse que “o maldito preto é que [iria] responder pela morte do Administrador” (SILA, 2006, p. 171). Mesmo sob o alerta do secretário que “as duas coisas não têm nada a ver uma com a outra” (SILA, 2006, p. 171) o inspetor concluiu que “o Administrador morreu das pancadas que recebeu na cabeça dadas por um negro assassino! Um assassino que deve ser punido como mandam as leis!” (SILA, 2006, p. 171). E ordem de prisão foi expedida imediatamente.

A narrativa avança um mês e de Catió vai para o tribunal de Bissau, no dia e hora do julgamento do Professor, a atenção do narrador volta-se para a grande angústia de Ndani, suas aflições e seus medos, até o momento que inicia a apreciação judicial, onde se ouviu as testemunhas, funcionários da casa que disseram terem sofrido ameaças do Professor diante dos fatos, inventando horários que o viram passar pela casa do Administrador, momento em que Ndani grita dizendo ser “isto (...) tudo mentira! Ele estava comigo em casa...” (SILA, 2006, p. 173). E em instante a mandaram calar-se.

Diante desse exposto, é notável que Ndani seria uma das principais testemunhas desse caso, no entanto, dentro da esfera colonial, não é feito um julgamento justo, importa apenas os interesses dos brancos. Logo, mesmo antes de iniciar a audiência a decisão jurídica é a favor da metrópole, a sentença é contra os negros, a eles não é dado o direito de defesa.

O momento mais surpreendente para todos na sessão é quando um homem branco pede para ter um momento da palavra, e, após identificação, alguns o reconhecem, era o médico que havia feito o laudo clínico do Administrador. Em sua pronúncia, disse que sua consciência exigia uma averbação na audiência, e falou que: “este homem, este homem aqui sentado, este homem que está sendo acusado, não assassinou, não matou o senhor Cabrita! Ninguém matou o senhor Cabrita! Ele...” (SILA, 2006, p. 174). Devido as vaias e gritos, após o falar do médico a sessão foi suspensa, e o doutor passou a ser considerado um traidor de sua nação por ter falado a verdade.

A posição adotada pelo médico é explicada por Albert Memmi como um colonizado que recusa a si mesmo, “ele descobre que, se os colonizados têm a justiça para si, se ele pode ir até o ponto de levar-lhes sua aprovação e mesmo sua ajuda, sua solidariedade acaba aí” (MEMMI, 2007, p. 59). Ou seja, são colonizadores que observam que as atitudes colonialistas fazem com que os colonizados sofram demasiadamente, e, nesse sentido, há um ato de humanizar o sujeito negro, algo que não muito visto nas cidades coloniais africanas. Caso visto nas ações do médico na audiência judicial contra o Professor.

No retorno do julgamento foi proibida a presença de todos os negros, inclusive de Ndani, e a sentença dada é que o Professor seria deportado para as ilhas de São Tomé e Príncipe, que também foram colonizadas por Portugal e hoje compõe um dos países que tem como idioma oficial a Língua Portuguesa. Ao Professor foi dada a prisão

perpétua nas ilhas são-tomenses, e, sua situação poderia ter sido pior, até a morte, caso o médico não tivesse intercedido.

O médico, agora expulso da colônia, considerado um traidor da metrópole, novamente ajudou o Professor ao conseguir um momento de despedida com Ndani, momento em que “nenhum deles reparou que rolavam lágrimas rebeldes no rosto do outro. Esqueceram o tempo, esqueceram que só tinham cinco minutos” marcados milimetricamente (SILA, 2006, p. 179). Sendo esse o último momento em que se viram, porque no dia do embarque não foi possível ver o rosto do Professor no porto.

Ndani voltava ao cais do porto em que o Professor partiu anualmente, sempre no dia em que se completavam mais um ano de seu egresso. E sempre via seu rosto no horizonte e ficava conversando com ele para falar dos filhos e dos sonhos, tendo esperança de seu retorno para poder concretizar os planos do passado, a construção da casa e de uma oficina de costura.

Após alguns anos, onde “os cabelos [estavam] mudando de cor, [e] as ansiedades e as preocupações aumentando. Tudo estava a crescer, a aumentar diariamente, excepto as esperanças” (SILA, 2006, p. 182), Ndani foi decidida a conversar com o Professor sobre seu retorno para a Guiné-Bissau. No entanto, o rosto de seu marido não apareceu, e no lugar surgiu “aquele maldito Djambakus que lhe vaticinara tragédias”. Acreditando que o rosto do feiticeiro estava tapando o rosto do Professor, Ndani em grande desespero entrou nas ondas do mar para falar com seu esposo.

CONCLUSÃO

Averiguar a construção identitária na Guiné-Bissau pelo viés literário nos permitiu perceber que o passado histórico de remarcação do continente africano, bem como a colonização foram e são fatores relevantes na constituição do país. Como peças de um mosaico, a situação política, a tradição, o povo, a memória entre outros fatores são contribuintes para a formação sócio-identitária dessa nação.

Por meio da protagonista do romance *A última tragédia*, de Abdulai Sila, é perceptível que por ações aparentemente invisíveis um sujeito vê que suas identidades são alteradas de acordo com as suas necessidades sociais, visto que a personagem Ndani tinha um lugar de referência para acreditar que sua existência estava maculada por uma profecia imposta por um feiticeiro. Somado a essa causa, a heroína da obra de Sila é soterrada pelas ambições colonialistas de Dona Linda, o que interfere diretamente na situação de ‘existir’ da jovem colonizada. Isso ocorre porque Ndani precisará se comportar como outra pessoa, com outro nome, outra crença, tendo que manifestar-se em outro idioma, vestindo-se de maneira diferente, e, além disso, tendo que encontrar o seu ‘eu’ dentro dessas diferentes visões, nesses campos sociais distintos, mas que ocorrem em um mesmo espaço territorial.

Vale ressaltar que Ndani, mesmo ainda submissa ao julgo colonial, encontra um entre-lugar para sobreviver diante das imposições de Dona Linda, é a partir da frequência escolar que a personagem vai notar que ela pode se armar contra alguns avanços colonialistas. Em outras palavras, é por intermédio do conhecimento, da busca pelo saber, que o sujeito armar-se-á contra a alienação colonizadora. Ainda nessa premissa é que o colonizado observará que o colonizador tem um poder autoritário sem ao menos ter uma base de conhecimento, sendo isso verificado quando Dona Linda impõe que Ndani conheça a Bíblia, mas tanto a patroa portuguesa quanto o seu marido não conseguem ler o livro sagrado para o cristianismo devido ao grau de alfabetização de ambos. Logo, o conhecimento foi a chave para libertação de Ndani, e a fonte para ela encontrar seu espaço cisão dentro da esfera colonial.

Enquanto Ndani luta pelo seu espaço social na capital Bissau, na cidade de Quinhamel, o líder tradicional Bsum Nanki se arma contra o avanço ocidental na sua cidade, e, imbuído de uma sagacidade, a personagem tem planos de vingança contra os brancos, visto que o Régulo se reconhece como dono da terra, como um sujeito que pertence àquele espaço. Essa ação se dá porque na colonização o europeu tira o direito

do colonizado ser da colônia, tendo que pagar altos impostos à metrópole para transitar e morar em sua própria localidade.

O Régulo de Quinhamel é a representação das identidades que se alteram de acordo a indispensabilidade de sobreviver em meio a um espaço, que no caso da Guiné-Bissau era de extrema violência. Diante disso, a personagem cria inevitavelmente novas formas de ser e agir para assim lutar contra o sistema de sujeição do colonialismo. Não houve um ensinamento para a personagem passar a ser um novo sujeito e ter um novo comportamento diante dos colonizadores, como um líder que busca novos formatos sociais para beneficiar seu povo, as identidades do Régulo se moldam consoante a conquista de um novo horizonte, uma nova fase para os guineenses sem o sistema político colonial, mas um governo justo e que congregue a todos, visto que a formação identitária guineense é pluriétnica.

Assim como as identidades de Ndani foram reformuladas com a oportunidade de estudar, o Régulo enxerga na escola uma arma contra o colonialismo, será em uma instituição educacional que a personagem vê que é possível pregar novas regras de libertação. Vale fazer um friso que para o Régulo a libertação não é apenas política, mas como sujeito, para a personagem os aprendizados da sala de aula servirão para que o sujeito se veja como pertencente a um espaço e formador da história de seu país. Portanto, o livramento da colonização somado aos conhecimentos adquiridos na escola dará ao sujeito o direito de reconhecer-se como um indivíduo que tem identidades, que pode alterar seu espaço social e que tem uma construção sócio histórica.

Nesse percurso, entre a construção da escola e a vingança contra o Chefe de Posto de Quinhamel, é que o Régulo se casa com Ndani, fazendo dela sua sexta esposa, sendo uma união forçada. Compreendemos, assim, que o Régulo, mesmo com uma identidade situada em um grau de modernidade, mantém vivos alguns ideais tradicionais, como a união forçada. Isso se complica mais quando o líder se sente inferiorizado porque sua esposa não era virgem, tendo em vista que ela havia sido abusada por seu patrão. Sendo assim, não houve uma transformação completa por parte dessa personagem, assim como ele aceitou novas regras das imposições ocidentais, outras tradições passadistas permanecem vivas em seu âmago, o que nos faz entender que as identidades não perderão todos os seus costumes, mesmo havendo um processo de internalização da outra cultura, ou seja, alguns elementos da cultura interna permanecerão vivos.

A narrativa ainda tem a personagem do Professor de Quinhamel, que se manifesta com uma habilidade em buscar métodos que possam alcançar a aclamada independência da Guiné-Bissau, esse profissional será a voz que exclama por liberdade. Por ter passado pela ordem dos padres e tido uma formação educacional, o Professor age na narrativa como um assimilado, ou seja ele é negro, guineense, mas sabe se comportar como um português, sendo isso uma atitude esperada pelo colonizador. No entanto, enquanto profissional da educação, essa personagem usará o seu conhecimento a favor de seu povo, sua identidade adquiriu novas concepções, mas não deixou seus valores da terra de pertença, caso esse em que as identidades se emolduram para os tempos da pós-modernidade, mas não deixam de lutar pelo progresso de seu povo.

Diante dessas representações, a tríade de personagens que compõem o romance de Abdulai Sila são a figuração da população que formará a Guiné-Bissau independente, procurando alcançar as diferentes camadas sociais, desde a tabanca até a capital, Sila imprimiu nas letras de sua obra um país que ainda luta pela para unificar seu povo em prol de uma nação mais justa, e que nela todas as identidades possam viver congregadas.

Ndani, a heroína do romance, é a simbolização da formação da nação, a protagonista saiu do interior, de uma vida rudimentar e passou a viver na capital usufruindo dos avanços que o colonizador trouxe para o país. Em meio as dificuldades, a personagem foi se adaptando a um novo contexto de sobrevivência, mas mesmo assim foi ferida pela violência do colonizador. A Guiné-Bissau saiu de um estado incipiente e passou a se adequar aos avanços trazidos pela colonização portuguesa, e mesmo recebendo novas informações, ao mesmo tempo que dava riquezas à metrópole, o país foi ferido por longos anos de violência, violado pelos interesses dos europeus. Nesse quesito, as identidades aqui se enquadraram para poderem se ajustar aos novos ideais da globalização.

Como resistência colonial, o escritor Abdulai Sila constrói o seu romance sem as amarras do colonizador, colocando no enredo da história a sua luta para se libertar do fantasma europeu, que por sua vez deixou suas marcas no território africano. Agora, como país independente, Sila quer mostrar as raízes africanas que foram reprimidas no passado da Guiné-Bissau. Sendo assim, os protagonistas da história são, portanto, os símbolos das identidades que voltam para seu espaço, que agora podem se manifestar sem a repreensão do colonizador.

Utilizando alguns recursos ocidentais, como o idioma por exemplo, Sila reverte a prática europeia ao colocar no texto vocábulos do idioma utilizado pela maioria na Guiné-Bissau, o crioulo guineense, e, com isso, o escritor expressa as identidades locais na sua veracidade, na essência do sentimento dos guineenses. Dessa forma, é dada a oportunidade de todos poderem expressar suas identidades ao mundo.

Para finalizarmos, fica clara a maestria de um autor em reverter a imagem do seu país, Abdulai Sila escreve e inscreve a Guiné-Bissau no panorama de estudos literários. Sila constrói com maestria um quadro onde as diferentes identidades guineenses se entrecrocaram procurando a partir, daí, mostrar, através do texto literário, o constructo que está no cerne social daquele país, onde a partir da independência diferentes vozes procuram seu espaço.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. Liminaridades identitárias: para uma geocrítica do eurocentrismo (Notas críticas). IN: CURY, Maria Zilda Ferreira, FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). *África – dinâmicas culturais e literárias*. Belo Horizonte: Editora PUC MINAS, 2012.
- ABDALA JUNIOR, Benjamin. Notas sobre a Utopia, em Pepetela. IN: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania (Orgs.). *Portanto...Pepetela*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai – A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- AUGEL, Moema Parente. *A nova Literatura da Guiné-Bissau*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), 1998.
- AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombro – Nação, Identidades e Pós-colonialismo na Literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- AUGEL, Moema Parente. *Desafios de Ensino Superior na África e no Brasil: a situação do ensino universitário na Guiné-Bissau e a construção da guineidade*. Revista do programa de pós-graduação em Sociologia da UFPE. Recife: PPGS UFPE, 2009.
- BARZOTTO, Leoné Astride. *Interfaces culturais: the ventriloquist's tale & Macunaíma*. Dourados: Ed. UFGD, 2011.
- BERND, Zilé. *Literatura e Identidade Nacional*. Rio Grande do Sul: UFRGS Editora, s/d.
- BHABHA, Homi K.. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BISPO, Érica. *O livro como arma – Entrevista com Abdulai Sila*. IN: O Marrare - Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa – número 13. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. Disponível em: <http://www.omarrare.uerj.br/numero13/erica.html>. Acesso em: 30 de Janeiro de 2013.
- BOAHEN, Albert Adu. *História Geral da África – VII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique – Identidade, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CABRAL, Mário. Tivemos que construir a partir da primeira pedra. IN: FREIRE, Paulo e GUIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a gente – Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: T. A. Queiroz, Publifolha, 2000.

CARVALHO, Clara. *A revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau*. IN: *Etnográfica – Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, Volume IV. Lisboa: ISCTE, 2000.

CAVACAS, Fernanda. Abdulai Sila na primeira pessoa. IN: *Mistida* (Trilogia). Praia: Centro Cultural Português, 2002.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano – Entre Intenções e Gestos*. São Paulo: Via Atlântica, 1999.

CHAVES, Rita. Pepetela: Romance e Utopia na História de Angola. IN: CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique – Experiência Colonial e Territórios Literários*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

COELHO, Haydée Ribeiro. *Na escuta dos textos: olhares sobre a cultura e a identidade*. IN: *Revista Via Atlântica número 4*. São Paulo: 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador – Volume I: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo e GUIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a gente – Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GOULART, Audemaro Taranto. A gloriosa identidade: a afirmação da literatura africana num romance de Pepetela. IN: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania, VECCHIA, Rejane (Orgs). *A Kinda e a Misanga – Encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda: Nizla, 2007.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – Visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. IN: OGOT, Bethwell Allan. *História Geral da África – V.* Brasília: UNESCO, 2010.

JAO, Mamadu. Origem étnica e migração entre os Mancanhada Guiné-Bissau. IN: Revista Soronda – Nova Série número 6. Bissau: INEP, 2003.

LOPES, Carlos. Editorial. IN: Revista Soronda número 1. Bissau: INEP, 1986.

MATA, Inocência. *Inocência Mata: a essência dos caminhos que se entrecruzam.* Revista Crioula, São Paulo, maio de 2009. Entrevista concedida a Revista Crioula.

MEDEIROS, M. M. . Cultura e identidades - alguns apontamentos para uma discussão sobre o tema. IN: Revista História: Debates e Tendências (Passo Fundo) , v. 8, p. 388-398, 2010.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

OGOT, Bethwell Allan. *História Geral da África – V.* Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVEIRA, Vicente Geraldo Amâncio Diniz de. O devir como expressão do eu coletivo na poética de José Craveirinha. IN: Revista Scripta número 12. Belo Horizonte: PUC Minas Gerais, 2003.

PEREIRA, Maria Luiza Scher. Identidade em questão e questões de identidade em duas obras de Manuel Rui. IN: CHAVES, Rita, MACÊDO, Tania, VECCHIA, Rejane (Orgs). *A Kinda e a Misanga – Encontros brasileiros com a literatura angolana.* São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda: Nizla, 2007.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África colonial. IN: HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SAID, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SECCO, Carmén Lúcia Tindó. A incurável “fratura do exílio” e a presença de contraditórios afetos. IN: MATA, Inocência. *Francisco José Tenreiro – As múltiplas Faces de um Intelectual.* Lisboa: Edições Colibri, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da questão – A literatura do trauma. IN: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História Memória Literatura – O testemunho na era das catástrofes.* Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2006.

SEMEDO, Odete Costa. *Entre o ser e o amar.* Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), 1996.

- SEMEDO, Odete Costa. *Guiné-Bissau – histórias, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SILA, Abdulai. *A última tragédia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- SILA, Abdulai. *Mistida* (Trilogia). Praia: Centro Cultural Português, 2002.
- SILA, Abdulai. Aproveitamento da energia solar na Guiné-Bissau: perspectivas e problemas. IN: Revista Soronda número 1. Bissau: INEP, 1986.
- SILA, Abdulai. Estratégias de Desenvolvimento e Alternativas Tecnológicas: um Estudo de Caso da Guiné-Bissau. IN: Revista Soronda número 13. Bissau: INEP, 1992.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança – A África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Não vamos esquecer!. IN: CABAÇO, José Luís. *Moçambique – Identidade, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. IN: BOAHEN, Albert Adu. *História Geral da África – VII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- VALANDRO, Leticia. *A difícil mistida guineense – Nação e identidade da Guiné-Bissau através da Trilogia de Abdulai Sila*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: 2011.